

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

№ 2

июнь

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).

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).

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).

Миккульский 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. 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. 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. 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, д-р ист. наук, доц. 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. 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. 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.

Историческое наследие Хусаина Фаизханова

27

Фролов Д. В., Зарипов И. А.

Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского
и комментарии. Часть 2: айаты 1–3

47

Баишев Р. И.

Методология фетвотворчества Мусы Бигиева

67

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Ефремова Н. В.

Фалсафская профетология в модернистском дискурсе

79

ИСЛАМ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Таниева Г. М.

Об использовании паломниками из Средней Азии
паспортов и пропусков на территории Российской империи
(XVIII–XIX вв.) 101

Джумаев А. Б.

Рациональное, мистическое, мифопоэтическое в культуре
мусульман Средней Азии и парадигмы ее развития (XIX –
начало XX в.) 113

Старостина О. В.

Современные религиозные практики таджиков верховьев
Зеравшана 145

РЕЦЕНЗИИ

Мухетдинов Д. В.

Васильева О. В. Рукописные Кораны в Российской
национальной библиотеке = Handwritten Qur'ans in the
National library of Russia / О. В. Васильева, О. М. Ястребова;
вступ. сл. Е. А. Резван; ред. А. В. Романова; Российская
национальная библиотека. — Санкт-Петербург:
Изд-во РНБ, 2022. — 152 с.: цв. ил. 159



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

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

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

- 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. 2

June

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

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

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).

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. 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.), ass. prof. 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. 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

CONTENTS

THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

- Damir V. Mukhetdinov,**
Kh. Faizhanov's Historical Heritage 27
- Dmitriy V. Frolov, Islam A. Zaripov,**
The Tabari's Tafsir to Surah «Al-Fātiha». Translation from
Arabic and Comments. Part 2: Ayyats 1–3 47
- Ruslan I. Baishev,**
Musa Bigiev's Methodology of the Fatwa Issuing 67

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

- Natalia V. Efremova,**
The Falsafa Prophetology in Modernist Discourse 79

ISLAM IN CENTRAL ASIA

Guldona M. Taniyeva,
On the Use of Passports and Passes by Central Asian Pilgrims
in the Russian Empire (18th – 19th Centuries) 101

Alexandr B. Jumayev,
The Rational, Mystical and Mytho-Poetical in Culture
of Central Asia Muslims (19th – Early 20th Centuries) 113

Olga V. Starostina,
Present-Day Religious Practices of Tajiks from Headwaters of
Zeravshan River 145

REVIEWS

Damir V. Mukhetdinov,
Review of the book: Olga V. Vasilyeva, Olga M. Yastrebova
(Ed.). Handwritten Qur'ans in the National library of Russia.
Saint Petersburg: The National Library of Russia, 2022. 152 p.
(In Russian). 159



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







5.11.2. Историческая теология
(исследовательское направление: ислам)
УДК 94 (47); 297.17.
DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-27-46

Д. В. МУХЕТДИНОВ

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

ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ХУСАИНА ФАИЗХАНОВА

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: В статье, продолжающей цикл работ, приуроченных к 200-летию юбилею Хусаина Фаизханова (1823–1866), рассматривается эволюция методов исторического исследования ученого. Показаны этапы становления Х. Фаизханова как историка и выявлены факторы трансформации его взглядов и подходов. Первый опыт подготовки самостоятельной исследовательской работы был получен Х. Фаизхановым предположительно в 1859–1860 гг. во время написания общей истории населения Среднего Поволжья. В последующем Х. Фаизханов подвинул на подготовку такой работы Ш. Марджани, завершившего ее в 1862 г. Под влиянием дальнейших собственных открытий в источниковедении и углубления в исследовательские методики Х. Фаизханов, вероятно, в том же 1862 г. приступает к подготовке специальных научных работ по истории Волжской Булгарии, Казанского и Касимовского ханств. Первая из них считается утраченной, две другие не были закончены, но оказались обнаружены в виде рукописей, анализ которых позволил утверждать, что они однозначно были включены в последующее в сочинение Ш. Марджани

«Мустафад ал-'ахбәр фй ахвāl Қазāн ва Булғār». Противоречия внутри самой работы Ш. Марджани приводят к мысли, что работу Х. Фаизханова по Волжской Булгарии постигла та же участь.

Ключевые слова: Хусаин Фаизханов, историография, историописание, методология, волжские булгары.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Историческое наследие Хусаина Фаизханова // Ислам в современном мире. 2023; 2: 27–46;

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-27-46

Статья поступила в редакцию: 01.03.2023

Статья принята к публикации: 11.05.2023

Введение

В текущем году отмечается 200-летний юбилей со дня рождения Хусаина Фаизханова (1823–1866). К этой дате мы приурочили цикл работ, в которых намерены изложить новую, более соответствующую данным актуальных изысканий, трактовку различных аспектов жизни и деятельности ученого¹. Настоящая статья – вторая в заявленном цикле.

Длительное время Хусаин Фаизханов не был широко известен в качестве самостоятельного исследователя-историка. Тем не менее о его талантах в этой области писали некоторые его современники и последователи. Не ставя под сомнение способности и трудолюбие Х. Фаизханова, они все же отводили ему роль своего рода сборщика материала для известных исторических трудов В. В. Вельяминова-Зернова и Ш. Марджани, в частности². Если в отношении фундаментального труда «Материалы для истории Крымского ханства» (1864), представляющего собой свод источников и не содержащего исследовательской части, такая оценка вполне допустима, то в отношении исторического наследия Ш. Марджани она заслуживает кардинального пересмотра.

Уже Риза Фахретдин (1859–1936), хотя и знавший биографию Х. Фаизханова по весьма отрывочным сведениям, отмечал непосредственное и первостепенное влияние Х. Фаизханова на становление Ш. Марджани как историка³. Ш. Марджани известен своим трудом

¹ См.: Мухетдинов Д. В. Х. Фаизханов и его взаимоотношения с А. К. Казембеком и Ш. Марджани: опыт переосмысления // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 1. С. 27–46.

² См., напр.: *Шәрәф Шәһәр*. Мәржанинең тәржемәи хәле // «Мәржани» жьентыгы. Казан: Мәғариф, 1915. Б. 114; *Валиди Дж.* Очерк истории образованности и литературы татар. Казань: Изд-во «Иман», 1998. С. 60.

³ Рукопись «“Шиһабетдин хәзрәт Мәржани хакында язмалар”дан бер өзек» от 26 марта 1912 г., хранящаяся в архиве Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра

«Мустафад ал-’ахбәр фй ахвāl Қазән ва Булгәр» («Изучение известий о состоянии Казани и Булгара», первое издание первого тома – 1885 г.)¹. Р. Фахретдин прямо высказывался о том, что содержащиеся в нем положения во многом отражают взгляды Х. Фаизханова, о которых он мог судить, будучи знаком с перепиской Х. Фаизханова и Ш. Марджани². Расширить представления об этой сфере деятельности Х. Фаизханова позволили обнаруженные в 1986 г. рукописи исторических трудов «Қасимский ханлығы» (خانلغي قاسم اسكي, «Касимовское ханство») и «Қазән тәрйхы» (قران تاریخی, «История Казани»), о чем было сообщено в 2002 г. Р. Ф. Мардановым³. Впоследствии Р. Ф. Марданов прямо сформулировал мысль о том, что тексты Ш. Марджани частично восходят к текстам Х. Фаизханова: подтверждением тому – возможность полностью отождествить фрагменты рукописей трудов Х. Фаизханова о Казанском и Касимовском ханствах с фрагментами «Мустафад ал-’ахбәр фй ахвāl Қазән ва Булгәр», написанном Ш. Марджани, при замене тюркских слов аналогами из арабского и фарси⁴. Позже Р. Ф. Мардановым была обнаружена и опубликована рукопись незавершенного исторического сочинения, излагающего историю татар, которая была идентифицирована им как труд Х. Фаизханова, хотя и представленный не в подлиннике⁵. Это открытие позволило скорректировать некоторые сведения о хронологии научной деятельности Х. Фаизханова и составить представление о его профессиональном росте в качестве историка.

Х. Фаизханов и работа Ш. Марджани по истории Булгарии и Казанского ханства в 1859–1862 гг.

Анализ доступных в настоящее время документов показывает, что начиная, по меньшей мере, с 1860 г.⁶, одной из главных тем писем

Российской академии наук; цит. в кн.: Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль жьентык / [төзүче автор: Р. Мәрданов]. Казан: Жыен, 2006. Б. 530–531; *Фәхретдин Р. С.* Болгар вә Казан төрекләре. Казан: Татар. кит. нәшр., 2021. Б. 245.

¹ *Марджани Ш.* Ал-Қисм ал-’аввал мин китаб Мустафад ал-’ахбәр фй ахвāl Қазән ва Булгәр. Казань: Типогр. Б. Л. Домбровского, 1897. 264 б. (на старотатарск.). Перевод на рус. яз.: *Марджани Ш.* Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар) / [пер. со старотат. Р. К. Адыгамов]. Казань: Издательство «Фэн» АН РТ, 2005. Ч. I. 255 с.

² Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль жьентык. Б. 531; *Фәхретдин Р. С.* Болгар вә Казан төрекләре. Б. 245–246.

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

⁴ *Мәрданов Р.* «Хөсәен Фәезханов» китабы // Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль жьентык. Б. 10–16; *Мәрданов Р.* Мәржани–Фәезханов хезмәттәшлеге: яңа фактлар // Казан утлары / Огни Казани. 2007. № 3. С. 136–140.

⁵ [Фәезханов Хөсәен]. Кыскача татар тарихы / төз. Р. Ф. Мәрданов. Казан: “Милли китап” нәшрияты, 2011. 68 б. (“Татар археографиясе” сериясе. 7нче китап).

⁶ Ср.: *Мәрданов Р.* Ата-бабалар тарихы // [Фәезханов Хөсәен]. Кыскача татар тарихы. Б. 7.

Х. Фаизханова, адресованных Ш. Марджани, становится обсуждение вопросов, связанных с подготовкой последней работы по истории Волжской Булгарии. В одном из первых таких писем (написанном, судя по общему содержанию, в зимний период) Х. Фаизханов выражает большие надежды на то, что Ш. Марджани соберет сведения по Булгарии, которые теперь так необходимы для науки¹. В одном из писем (от 16 августа 1860 г.) Х. Фаизханов обращается к Ш. Марджани с просьбой прислать ему сведения о болгарских правителях. Здесь же он обсуждает работу Ш. Марджани как уже находящуюся в процессе написания. Х. Фаизханов с сожалением пишет о невозможности опубликовать ее в Петербурге, но заявляет о готовности оказать со своей стороны любую необходимую помощь — и в присылке книг, и в сверке недостаточно ясных мест в источниках по доступной ему научной литературе². Следует напомнить, что у самого Х. Фаизханова в тот период было мало свободного времени: не имея официального трудоустройства, он, чтобы обеспечить семью, зарабатывал на жизнь перепиской рукописей по поручению Азиатского музея; будучи избран 22 марта 1860 г. членом Императорского Археологического общества, летом того же года он был командирован в Касимов, затем посетил Оренбургский край³. Из дальнейшей переписки (письмо от 1 ноября, вероятно, 1860 или 1861 г.) следует, что Х. Фаизханов регулярно получал от Ш. Марджани сведения о булгарах, при этом со своей стороны снабжал его необходимой литературой⁴. Судя по доступным источникам, с предложением об издании труда Ш. Марджани Х. Фаизханов обращается к нему примерно через два года: в письме от 30 ноября 1862 г. Х. Фаизханов говорит о необходимости перевести труд Ш. Марджани с арабского на тюркский, при этом упоминает об имеющейся теперь возможности опубликовать его в Петербурге⁵. Напомним, что тогда же, 3 ноября 1862 г., Х. Фаизханов был наконец официально зачислен в штат факультета восточных языков на должность учителя каллиграфии и смог приступить к своим обязанностям как полноправный сотрудник⁶.

Впервые как историк Волжской Булгарии и Казанского ханства Ш. Марджани выступает в труде, представленном в качестве доклада на Четвертом Археологическом съезде, состоявшемся летом 1877 г.

¹ Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани / ред.-сост. Д. В. Мухетдинов. 2-е изд., испр. и доп. М.: ИД «Медина», 2018. С. 112 (татар. транскр.), 114 (рус. перев.), 7^а (тюрк. текст).

² Там же. С. 103–104 (татар. транскр.), 107–108 (рус. перев.), 7^г–7^д (тюрк. текст).

³ Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. С. 57, 77, 88, 91, 280 (письмо Х. Фаизханова Н. И. Ильминскому).

⁴ Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 80 (татар. транскр.), 80–81 (рус. перев.), примеч. 7, с. 1^а (тюрк. текст).

⁵ Там же. С. 124 (татар. транскр.), 125 (рус. перев.), 4^д (тюрк. текст).

⁶ Там же. С. 63.

в Казани. Его текст был переведен с татарского языка В. В. Радловым¹. В начале работы автор замечает, что написал ее в месяц рамадан 1278 г. х. (02–31.03.1862). Это сочинение отличается длинными перечнями имен правителей Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского и Крымского ханств с периодическим добавлением количества лет их правления и некоторых событийных подробностей. Много места уделяется рассуждениям о достоверности сведений, собранных представителями татарской историографии XVIII–XIX вв. Возможно, об этом сочинении и идет речь в письме Х. Фаизханова от 30 ноября 1862 г. (см. выше), где он характеризует эту книгу как «краткую» (مختصر). Неясно, высылал в итоге Ш. Марджани эту работу Х. Фаизханову или нет, но в дальнейшем она уже требовала некоторого обновления. Это была самостоятельная работа Ш. Марджани, частями включенная в сочинение «Мустафад ал-’ахбār фй ахвāl Қазāн ва Булғār», в котором оказалось возможным учесть новые сведения.

Работа Х. Фаизханова по истории Волжской Булгарии

Во время командировок 1862 и 1863 гг. Х. Фаизханову удалось обнаружить и обследовать несколько волжско-булгарских эпитафий, результаты расшифровки которых были опубликованы им в соответствующей научной статье². Идентификация языка расшифрованных Х. Фаизхановым эпитафий как близкого к чувашскому в итоге оказалась верной и имела решающее значение для дальнейших исследований в области истории языка и этногенеза древних булгар³. В некоторых письмах, уже после публикации этой работы, Х. Фаизханов обсуждал с Ш. Марджани вопросы языка волжских булгар (от 27 декабря 1863 г.)⁴ и их происхождения (апрель (?) 1864 г., см. ниже)⁵.

По косвенным сведениям, взятым в совокупности, можно сделать вывод, что Х. Фаизханов был автором некоего самостоятельного труда по истории волжских булгар, который так никогда и не был

¹ Шихаб уд-дин Багаутдинов [Марджани]. Очерк истории Болгарского и Казанского царств / [перевод В. В. Радлова] // Известия о занятиях Четвертого Археологического съезда в Казани [с 31 июля по 18 августа 1877 года] / [изд. под ред. секретаря съезда Д. А. Корсакова]. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1877. Т. I. С. 40–58.

² Фейзханов Х. Три надгробных булгарских надписи // Известия Императорского археологического общества. СПб., 1863. Т. IV. С. 396–404, табл. I–III (прилож.).

³ Ашмарин Н. И. Болгары и чуваш. Казань: Типо-литогр. Имп. ун-та, 1902. С. 69. Ср.: Усманов М. А. Заветная мечта Хусайна Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань: Тат. кн. изд-во, 1980. С. 70–74.

⁴ Нерасторжимая связь: письма Хусайна Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 130–132 (татар. транскр.), 134–135 (рус. перев.), °° (тюрк. текст).

⁵ Там же. С. 140 (татар. транскр.), 143 (рус. перев.), °° (тюрк. текст).

опубликован и до настоящего времени не обнаружен¹. На эту работу сам Х. Фаизханов ссылается в другом своем историческом сочинении «Қазан тарихы»², написанном не позднее лета 1863 г. (как следует из содержания письма Х. Фаизханова Ч. Валиханову от 7 апреля 1863 г.)³. О некоем своем «кратком сочинении» (مختصر بر تحریر), посвященном булгарам, Х. Фаизханов сообщает и в письме Ш. Марджани⁴, которое не датировано, но, как можно установить по его содержанию, написано, видимо, в апреле 1864 г.⁵ Это письмо (уже упомянутое нами выше) в различных сборниках и хрестоматиях традиционно помещается (под номером 22) между письмами Х. Фаизханова к Ш. Марджани, написанными соответственно 17 и 21 января 1864 г. Однако, судя по всему, его следует датировать более поздним временем, а именно апрелем 1864 г., поскольку в нем говорится о поездке Хаджи Салимгарея Тевкелева в Москву в начале апреля и о планируемом прибытии того в Казань в начале мая⁶. Сам Ш. Марджани в своем письме от 9 декабря 1866 г. Калимулле Аминову, одному из учеников незадолго до того умершего Х. Фаизханова, утверждает, что среди его книг и рукописей должны остаться статьи по истории Булгарии и Казани⁷.

Выше упоминалось о рукописи некоего сочинения по истории татар, которое было опубликовано Р. Ф. Мардановым под условным названием «Краткая история татар» и, как он считает, имело в качестве автора Х. Фаизханова. Это сочинение, по заключению Р. Ф. Марданова, было написано до того, как Х. Фаизханов приступил к созданию трудов по истории Казанского и Касимовского ханств, вероятно, в 1859–1860 гг.⁸

Судя по вступительной части, Х. Фаизханов — при условии, что именно он является автором, — подходит к написанию этой работы с большой ответственностью, но ему еще недостает решимости, чтобы, руководствуясь актуальной задачей, обобщить необходимые сведения из разных источников⁹. Работа в основном фактографическая,

¹ Ср.: Марданов Р. «Хөсәен Фәезханов» китабы. Б. 14.

² Рус. перевод см.: 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. С. 63; Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 226.

³ Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 277.

⁴ Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 140 (татар. транскр.), 143 (рус. перев.), 142 (тюрк. текст).

⁵ Там же. С. 139 (татар. транскр.), 142 (рус. перев.), 142 (тюрк. текст).

⁶ Там же. С. 139 (татар. транскр.), 142 (рус. перев.), 142 (тюрк. текст).

⁷ Рус. перевод см.: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 319.

⁸ Марданов Р. Ата-бабалар тарихы // [Фәезханов Хөсәен]. Кыскача татар тарихы. Б. 3–12.

⁹ [Фәезханов Хөсәен]. Кыскача татар тарихы. Б. 14 (тюрк. текст.), 26 (татар. перев.), 38–39 (факсим.).

и в ней еще нет суждений, касающихся языка и происхождения болгар. Например, говорится лишь о смене имени того же населения Булгарской страны после 1236 г. с *булгар* на *татар*¹. Отсюда следует, что это сочинение — опять же, если его автором был Х. Фаизханов, — является его ранней работой, написанной до того, как он смог прийти к важным выводам по исследованию языка волжско-булгарских эпиграфий. Вероятно, она была начата в 1859 г., что можно заключить из письма Х. Фаизханова к Ш. Марджани от 24 декабря 1859 г.², в котором Х. Фаизханов живо интересуется сочинением Йăқұта ал-Хамави (1179–1229) «Му‘джам ал-булдân» (معجم البلدان, «Словарь стран»), составленным в 1224 г., куда был частично включен текст записки Ибн Фадлâна, известный на тот момент только в этой редакции. В работе содержится подробный список «имен правителей Дешт-и Кыпчака (*dašt-i qırçâq pādşāhlar*)» от Джучи до Шейх-Ахмада³, т. е. ханов Улуса Джучи от периода единства до падения Золотой Орды, но без каких-либо дат. В некоторых письмах Х. Фаизханов сообщает Ш. Марджани о подготовке подобной работы, включающей сведения о датах жизни и правления Чингисидов⁴, позже он обращается к тому с просьбой посодействовать в сборе таких сведений о Чингисидах и правителях Булгарии и Казани⁵.

Возможно, уже в 1860 г. Х. Фаизханов на какое-то время оставил изначальный замысел, рассчитывая, что работу по написанию истории болгар выполнит Ш. Марджани, что тот и сделал в марте 1862 г., как мы теперь знаем.

Эволюция методов исторического исследования Х. Фаизханова

Опубликованная Р. Ф. Мардановым «Краткая история татар», представляющая своего рода конспект, была в некотором смысле «пробой пера». В ходе подготовки этой работы Х. Фаизханов, видимо, осознал необходимость выйти за рамки сугубо событийной стороны и глубже погрузиться в подробности истории населения Средней Волги.

¹ [Фæизханов Хæсæн]. Кыскача татар тарихы. Б. 40 (тюрк. текст.), 28 (татар. перев.), 40 (факсим.).

² Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 94–95 (татар. транскр.), 96, 97 (рус. перев.), ٢٨, ٢٩ (тюрк. текст).

³ [Фæизханов Хæсæн]. Кыскача татар тарихы. Б. 19–21 (тюрк. текст.), 31–33 (татар. перев.), 51–53 (факсим.).

⁴ Недатированное письмо 1860 г.: Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 110–111 (татар. транскр.), 112–113 (рус. перев.), ٢٩ (тюрк. текст).

⁵ Письмо 16 августа 1860 г.: там же. С. 103 (татар. транскр.), 107–108 (рус. перев.), ٣٢ (тюрк. текст); недатированное письмо 1860: там же. С. 110–111 (татар. транскр.), 112–113 (рус. перев.), ٣٩ (тюрк. текст).

Весной 1858 г. Академия наук направила Х. Фаизханова в командировку в Московский главный архив Министерства иностранных дел, итогом чего стало издание сборника «Материалы для истории Крымского ханства» (1864)¹. Между тем, как правильно отмечает М. А. Усманов, «нет ничего удивительного в том, что на титульном листе [сборника] слева, т. е. напечатанного по-русски, не стоит фамилия Фаизханова, так как он официально не был сотрудником Академии», при этом вся работа осуществлялась на ее средства². Вклад Х. Фаизханова, однако, отмечен в предисловии, написанном В. В. Вельяминовым-Зерновым.

Это первый известный акт сотрудничества Х. Фаизханова и В. В. Вельяминова-Зернова. Вклад этого ученого (заметим, первого академика-востоковеда из числа русских в Императорской академии наук) в формирование у Х. Фаизханова научного мировоззрения отмечен последующими востоковедами³. Как писал, в частности, Н. И. Веселовский, «в Петербурге Фейз-Ханова, еще молодого человека, взял под свое покровительство В. В., старался ознакомить его с европейскими учеными приемами и требованиями современной критики и выработал из него очень полезного деятеля»⁴. К сожалению, подробностей об этом периоде жизни Х. Фаизханова известно мало, но о тесном взаимодействии двух ученых говорит хотя бы тот факт, что в итоге Х. Фаизханов познакомил В. В. Вельяминова-Зернова с Ш. Марджани⁵. В. В. Вельяминов-Зернов как истинный ученый без остатка отдавал себя науке, что стало причиной сильного нервного расстройства, случившегося у него в 1871 г., после чего он так и не смог вернуться к прежней работе⁶.

¹ См.: *Мухетдинов Д. В.* Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 80–88.

² *Усманов М. А.* Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. С. 58.

³ Записка на имя ректора Санкт-Петербургского университета от 2 ноября 1866 г., где цит. слова В. В. Вельяминова-Зернова: Хөсәен Фәезханов: тарихи-документаль җыентык. Б. 491. На нее ссылается В. В. Григорьев: *[Григорьев В. В.]* Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования: ист. записка / сост. по поручению Совета ун-та орд. проф. по каф. истории Востока В. В. Григорьевым. СПб.: Типогр. В. Безобразова и К°, 1870. С. 402, [примеч.] 68, примеч. 402. См. также: *[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 Типолиитография (И. А. Ефрона), 1902. Т. XXXV (69). Усинский пограничный округ – Фенол. С. 428.

⁴ *Веселовский Н. И.* В. В. Вельяминов-Зернов. Некролог // Журнал Министерства народного просвещения. 1904. Ч. CCCLII. Кн. 4. С. 205–206.

⁵ См.: *Усманов М. А.* Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. С. 60–61.

⁶ *Веселовский Н. И.* В. В. Вельяминов-Зернов. Некролог. С. 209. – В частности, В. В. Бартольд отмечает факт, «который, может быть, заслуживает интереса с психологической точки зрения»: «Ученый, заболевший в результате перенапряжения, позднее восстановил свое здоровье и даже работоспособность, но до конца своей жизни (1904 г.) сохранял непреодолимое отвращение к предмету своих прежних исследований» (*Бартольд В. В.* Состояние и задачи изучения истории Туркестана // *Бартольд В. В.* Сочинения: в 9 т. М.: Наука, 1977. Т. IX. Работы по истории востоковедения. С. 510, примеч. 3).

Вероятно, под воздействием изысканий в московском архиве, обогативших его познания, и в ходе дальнейшего сотрудничества с В. В. Вельяминовым-Зерновым, с которым он взаимодействовал по части науки, Х. Фаизханов пришел к решению заняться собственно историей татар и, вместе с тем, к убеждению, что это он сможет сделать самостоятельно. Важно заметить, что работы по выявлению и изучению волжско-булгарских эпитафий во время командировок Х. Фаизханова в Оренбургский край в 1862 и 1863 гг., имевшие чисто филологические задачи, производились им по собственной инициативе, можно сказать, «попутно»¹.

По мере погружения в предмет Х. Фаизханов ясно ощущал недостаточную разработанность раннего периода истории татар, связанного еще с Волжской Булгарией, о чем он говорил в своих письмах Ш. Марджани. Уже в одном из первых таких писем 1860 (или 1861 г.?) Х. Фаизханов упоминает о некоей, пока недоступной ему работе В. В. Григорьева². Очевидно, речь идет о статье «Волжские булгары», вышедшей в печати в 1836 г.³ Другой специальной работой, посвященной истории волжских булгар, была на тот момент публикация И. Н. Березина «Булгар на Волге» (1852)⁴, опубликованная также отдельной книгой (1853)⁵. Эта работа, содержащая описание развалин г. Болгар, которые автор посетил в 1846 и 1852 гг., имела большое значение для введения в научный оборот некоторых археологических сведений, хотя сам Березин планировал в будущем более полное историческое исследование (которое так и не было осуществлено)⁶. Результаты, связанные с опытом прочтения волжско-булгарских эпитафий, Х. Фаизханов, ознакомившейся со статьей И. Н. Березина в 1862 г.⁷, имел возможность оспорить в своей упомянутой выше статье 1863 г., посвященной идентификации трех надписей. Что касается В. В. Григорьева, то он при

¹ Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. С. 67; Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 71.

² Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 80 (татар. транскр.), 80–81 (рус. перев.), примеч. 7, с. 1³ (тюрк. текст).

³ Григорьев В. В. Волжские булгары // [Григорьев В. В.] Россия и Азия: Сб. исследований и статей по истории, этнографии и географии, написанных в разное время В. В. Григорьевым, ориенталистом; [предисл. П. Лерх]. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1876. С. 79–106 (впервые опубликовано в журнале: Библиотека для чтения. 1836. Т. XIX. Отд. III. Ч. 1. No. 11. С. 1–31). См. также соответствующие по тематике и содержанию статьи В. В. Григорьева в «Энциклопедическом лексиконе» А. Плюшара: [Григорьев В. В.] Билеры // Энциклопедический лексикон. СПб.: [в типогр. А. Плюшара], 1836. Т. 5: Бар – Бин. С. 545; Он же. Булгар // Там же. СПб.: [в типогр. А. Плюшара], 1836. Т. 7: Бра – Бял. С. 292–295; Он же. Булгары // Там же. С. 295–310 (раздел «Булгары волжские». С. 295–306).

⁴ Березин И. Н. Булгар на Волге // Ученые Записки Казанского университета за 1852 г. Кн. III. Казань, 1852. С. 74–160.

⁵ Березин И. Н. Булгар на Волге. Казань: Типогр. университета, 1853. 91 с.

⁶ Бартольд В. В. Н. И. Березин как историк // Бартольд В. В. Сочинения. Т. IX. С. 748.

⁷ Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 124 (татар. транскр.), 125 (рус. перев.), 125 (тюрк. текст).

последующем личном знакомстве с Х. Фаизхановым, не впечатлил последнего своими знаниями, о чем сам Х. Фаизханов писал Ш. Марджани 27 декабря 1863 г.¹ Также, по словам Х. Фаизханова из того же письма² и письма от апреля 1864 г.³, В. В. Григорьев на тот момент уже отказался от идеи считать волжских болгар изначально славянами.

В течение 1860–1863 гг. происходит заметный профессиональный рост Х. Фаизханова – от человека, еще нерешительно приступающего к написанию фактографического труда, сетующего на недостаток сведений, до специалиста, уверенно подвергающего критике выводы уже признанных авторитетными специалистами и даже ставящего под сомнение их компетентность. Такой рост, дававший и возможности, и основания для ответственных суждений, был обусловлен собственной увлеченностью и необыкновенной работоспособностью Х. Фаизханова.

О том, какого методического уровня Х. Фаизханов достиг к середине 1863 г., можно судить по замечаниям, касающимся критического отношения к сведениям источников и предваряющим его труд «Қазан тарихы»⁴. Например, Х. Фаизханов не делает далеко идущих выводов о степени просвещенности мусульманского общества джучидской эпохи на основе того лишь факта, что от этого времени сохранились какие-то сочинения⁵. Подобный взгляд, оптимистичный, но сдержанный, Х. Фаизханов выражает также в сочинении «Рисала» («Послание»), когда пишет об уровне образованности населения Волжской Булгарии домонгольского периода, подчеркивая при этом отсутствие реальных свидетельств⁶. Для сравнения можно привести позицию Ш. Марджани, который в 1862 г. довольно категорично высказывался об отсутствии «наклонностей к умственным занятиям» у жителей Булгарии и Казанского ханства⁷, тогда как в «Мустафад ал-’ахбар фи ахвал Қазан ва Булғар» в разделе о волжских булгарах он говорит лишь об отсутствии достоверных данных⁸, а в разделе о Казанском ханстве, в том месте, где он «цитирует»

¹ Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 130 (татар. транскр.), 134 (рус. перев.), ٤٩ (тюрк. текст).

² Там же. С. 131 (татар. транскр.), 134–135 (рус. перев.), ٥٠ (тюрк. текст).

³ См.: там же. С. 140 (татар. транскр.), 143 (рус. перев.), ٥٥ (тюрк. текст).

⁴ См. рус. перевод в кн.: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 220–222. Ср.: Мухетдинов Д. В. Предисловие // Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 20–22.

⁵ Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 227.

⁶ Рус. перевод см.: Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. С. 31; Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 184–186. — Упомянутый труд Х. Фаизханова был написан зимой 1862–1863 гг. и, оставшись не изданным, хранился впоследствии у Ш. Марджани (Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 143–144).

⁷ Шихаб уд-дин Базаутдинов [Марджани]. Очерк истории Болгарского и Казанского царств. С. 41 (рус. перев.), 52 (тюрк. текст).

⁸ Марджани Ш. Ал-Қисм ал-’аввал мин китаб Мустафад ал-’ахбар фи ахвал Қазан ва Булғар. Б. 78; Он же. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар) / Ш. Марджани. Казань: Иман, 2005. Ч. I. С. 100–101.

Х. Фаизханова (см. выше), вслед за ним рассуждает о возможной гибели источников в период падения Казани¹, но далее, где идет его собственный текст вновь категорично пишет об отсутствии у местного населения каких-либо склонностей к наукам². Вероятно, объяснить такую противоречивость суждений Ш. Марджани можно компилятивным характером его сочинения, а выявленное смягчение исторических оценок связать с использованием наработок Х. Фаизханова.

Критический подход Х. Фаизханова проявляется и в скептическом отношении к «народным» осмыслениям топонимов³. Внимание к топонимике, кроме прочего, наглядно демонстрирует, что к историческим исследованиям Х. Фаизханов в значительной степени привлекал не только филологию, но и лингвистику: он объяснял, например, присутствие «финнов» (финно-угорского компонента) в составе населения Волжской Булгарии, исходя из интерпретации названий населенных пунктов и рек на территории современного ему расселения татар⁴.

Как писал П. И. Пашино, один из сподвижников Х. Фаизханова по журналистской деятельности (его бывший студент, так и не ставший ученым, но проявивший себя как публицист), «кто знает известного ученого татарина, муллу Гусейна Фейзуханова, тот найдет в нем двойника Вамбери»⁵. Арминий Вамбери (или, на немецкий манер, Герман Бамбергер) (1832–1913), одна из ключевых фигур в венгерской ориенталистике, на тот момент покрыл себя славой отчаянного авантюриста благодаря книге «Путешествие по Средней Азии» (1864). В ней он описал свое пребывание в этом регионе в 1863 г., куда направился, прикинувшись дервишем, и при этом весьма долго не был раскрыт⁶. Но сравнение с ним Х. Фаизханова заключалось в другом: А. Вамбери был блестящим знатоком языков и культуры тюркских народов, он известен как автор словарей, переводов источников и этнографических работ. Прекрасно владея языками, он использовал их не только для практического общения, но и в исследовательской деятельности, широко привлекая лингвистический материал для истолкования различных аспектов истории и культуры изучаемых народов.

¹ *Марджани Ш.* Ал-Қисм ал-’аввал мин китаб Мустафад ал-’ахбар фи ахвал Қазан ва Булғар. Б. 119–121; *Он же.* Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара. Ч. I. С. 140.

² *Марджани Ш.* Ал-Қисм ал-’аввал мин китаб Мустафад ал-’ахбар фи ахвал Қазан ва Булғар. Б. 124; *Он же.* Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара. Ч. I. С. 145.

³ *Мухетдинов Д. В.* Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 223–224.

⁴ Там же. С. 226.

⁵ *Шино [П. И. Пашино].* Встреча с Вамбери в Персии: выдержки из дневника // Санкт-Петербургские ведомости. 1864. 9 (21) августа (№ 175). С. 705.

⁶ Рус. перевод см.: *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии / пер. с нем. З. Д. Голубевой; под ред. В. А. Ромодина; предисл. В. А. Ромодина; коммент. В. А. Ромодина, С. Г. Агаджанова. М.: Вост. лит., 2003. 320 с.

Х. Фаизханов вполне комплексно подходил к решению исторических задач. В результате исследования волжско-булгарских эпитафий он пришел к выводу о происхождении булгар вследствие смешения «финнов» и «тюрков» (в современных лингвистических категориях — носителей языков финно-угорской и тюркской групп) и предложил даже соответствующее объяснение этимологии этнонима¹. Видимо, Х. Фаизханов был первым, кто высказал мнение о происхождении слова *bulğar* (بلغار) от глагола *bulğanmaq* (بولغانماق), у самого Х. Фаизханова, в письме к Ш. Марджани от апреля 1864 г. (см. выше), отражающего значение *мухтали́т* (مختلط) — «смешанный»². В словаре Л. З. Будагова этот глагол отмечен как форма от чагатайск., татарск. بولغاماق возвратного залога, в двух значениях — «мутным делаться, возмущаться» и «б[ыть] разделену, разсеяну, уstraшену; испортиться»³. В труде Ш. Марджани (который, как известно из переписки с Х. Фаизхановым, принял его точку зрения)⁴, приведен глагол *bulğamaq* (بولغاماق), откуда значение этнонима поясняется как «перемешанный» (*kim aşnı bolğadı sunı bolğadı*)⁵.

Конечно, в настоящее время этнология ушла далеко вперед по сравнению с серединой XIX в., и теперь вопросы, касающиеся этногенеза того или иного народа, не решаются в категориях «предки», «смешение» и т. д., поскольку этногенез рассматривается как сложный процесс, учитывающий в комплексе формирование и изменение идентичности, изменения языкового облика, обычаев, религии рассматриваемого населения и т. д. Однако, получается, что именно на эту сложность в этнической истории населения Средней Волги булгарского периода Х. Фаизханов как раз и указывал, решая эти вопросы также в более верном направлении, чем то, на которое вышел в результате своих изысканий ранее В. В. Григорьев⁶.

¹ Письмо Х. Фаизханова Ш. Марджани в апреле (?) 1864 г.: Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 140 (татар. транскр.), 143 (рус. перев.), примеч. 20, с. ๑๑ (тюрк. текст).

² Там же. С. 140 (татар. транскр.), 143 (рус. перев.), примеч. 20, с. ๑๑ (тюрк. текст). В цит. издании слово интерпретировано как отглагольное имя и переведено на русский язык как «смешение».

³ Будагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий: со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1869. Т. I. С. 290. — Л. З. Будагов также указал слово *булгар* как производное от этой основы.

⁴ Письмо Х. Фаизханова Ш. Марджани от 27 декабря 1863 г.: Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 130–132 (татар. транскр.), 134–135 (рус. перев.), ๑๐ (тюрк. текст). Ср.: *Фәхретдин Р. С.* Болгар вә Казан төрекләре. Б. 246.

⁵ *Марджани Ш.* Ал-Қисм ал-’аввал мин китаб Мустафад ал-’ахбар фи ахвал Казан ва Булғар. Б. 11; *Он же.* Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара. Ч. I. С. 14. Ввиду особенностей исторического развития вокализма общетюркскому *bulğa-* (с узким огубленным гласным) в татарском языке соответствует *bolğa-* (с полушироким огубленным гласным).

⁶ Позже В. В. Григорьев, говоря о проделанной Х. Фаизхановым расшифровке булгарских эпитафий, отмечал ее как «важное открытие»: *[Григорьев В. В.]* Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. С. 416–417.

Заключение

Выполняемая Х. Фаизхановым работа по переписыванию рукописей, являвшаяся для него в первую очередь источником средств к существованию, значительно обогащала его и в плане познаний. Сотрудничество и тесное общение с ведущими учеными-востоковедами способствовало его развитию в области исследовательской методики.

Примерно в 1859 г. Х. Фаизханов приступает к написанию собственной работы по истории татар, руководствуясь соображением обобщить разрозненные сведения из разных источников, в том числе на восточных языках. Постепенное погружение в проблематику приводит его к выводу о необходимости более детального исследования частных проблем. Видимо, в 1860 г. за написание работы по истории Волжской Булгарии и Казанского ханства берется Ш. Марджани. Х. Фаизханов выражает готовность содействовать ему по мере возможности, в том числе снабжая его необходимыми источниками и литературой. Работа Ш. Марджани была завершена, судя по всему, в марте 1862 г. Однако в том же 1862 г. Х. Фаизханов проводит изучение волжско-булгарских эпитафий, приходя к выводу о необходимости корректировки некоторых имевшихся к тому времени прочтений. В 1863 г. он осуществляет самостоятельное исследование трех текстов, опубликовав результаты в специальной статье. Обнаружение близости языка изученных им эпитафий к чувашскому языку подвигает Х. Фаизханова исследовать происхождение волжских булгар в связи с историей чувашей. Эти вопросы еще не были достаточно разработаны в науке того времени, поэтому Х. Фаизханов пришел к упрощенному, с современной точки зрения, выводу о происхождении булгар из «смешения финнов и тюрок». В настоящее время установлено, что чувашский язык принадлежит к отдельной булгарской (или, по-другому, огурской) группе тюркских языков, являясь единственным ее живым представителем.

В любом случае, после этого открытия Х. Фаизханов приступает к написанию новых работ, одна из которых была посвящена истории Волжской Булгарии, другая – Казанского ханства. Первая из них была завершена уже к весне 1863 г., вторую планировалось закончить к лету 1863 г. Как доказал Р. Ф. Марданов, она, как и другой труд Х. Фаизханова, посвященный истории Касимовского ханства, была интегрирована Ш. Марджани в его известное сочинение «Мустафад ал-'ахбар...». Скорее всего, и не обнаруженный к настоящему времени труд Х. Фаизханова по истории волжских булгар также был использован Ш. Марджани в неменьшей степени. В условиях отсутствия рукописи Х. Фаизханова, соответствующие заимствованные фрагменты можно было бы идентифицировать, не только выявляя идеи Х. Фаизханова, сформулированные им в переписке с Ш. Марджани, но и сопоставляя разделы

«Мустафад ал-'ахбār...», обновленные по сравнению с очерком Ш. Марджани 1862 г.

Литература

Ашмарин Н. И. Болгары и чуваша. Казань: Типо-литогр. Имп. Ун-та, 1902. 132 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.

Бартольд В. В. Состояние и задачи изучения истории Туркестана // Бартольд В. В. Сочинения: в 9 т. М.: Наука, 1977. Т. IX. Работы по истории востоковедения. С. 510–521.

Березин И. Н. Булгар на Волге // Ученые Записки Казанского университета за 1852 г. Казань, 1852. Кн. III. С. 74–160.

Березин И. Н. Булгар на Волге. Казань: Типогр. университета, 1853. 91 с.

Будагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий: со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1869. Т. I. X, 810, 3, 6 с.

Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар. Казань: Изд-во «Иман», 1998. 160 с.

Вамбери А. Путешествие по Средней Азии / пер. с нем. З. Д. Голубевой; под ред. В. А. Ромодина; предисл. В. А. Ромодина; коммент. В. А. Ромодина, С. Г. Агаджанова. М.: Вост. лит., 2003. 320 с.

Веселовский Н. И. В. В. Вельяминов-Зернов. Некролог // Журнал Министерства народного просвещения. 1904. Ч. CCCLII. Кн. 4. С. 197–212.

[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.

[Григорьев В. В.] Билеры // Энциклопедический лексикон. СПб.: [в типогр. А. Плюшара], 1836. Т. 5: Бар–Бин. С. 545.

[Григорьев В. В.] Булгар // Энциклопедический лексикон. СПб.: [в типогр. А. Плюшара], 1836. Т. 7: Бра–Бял. С. 292–295.

[Григорьев В. В.] Болгары // Энциклопедический лексикон. СПб.: [в типогр. А. Плюшара], 1836. Т. 7: Бра–Бял. С. 295–310.

Григорьев В. В. Волжские болгары // [Григорьев В. В.] Россия и Азия: сб. исследований и статей по истории, этнографии и географии, написанных в разное время В. В. Григорьевым, ориенталистом [предисл. П. Лерх]. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1876. С. 79–106.

[Григорьев В. В.] Императорский С. Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования: ист. записка / сост. по поручению Совета Ун-та орд. проф. по каф. истории Востока В. В. Григорьевым. СПб.: Типогр. В. Безобразова и К°, 1870. 432, 96, СХІІ, 15 с.

[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.

Марджани Ш. Ал-Қисм ал-’аввал мин китаб Мустафад ал-’ахбар фи ахвал Қазан ва Булғар. Казань: Типогр. Б. Л. Домбровского, 1897. 264 б. (на старотатар. яз.)

Марджани Ш. Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар) / [пер. со старотат. Р. К. Адыгамова]. Казань: Издательство «Фэн» АН РТ, 2005. Ч. I. 255 с.

Мәрданов Р. Ата-бабалар тарихы // [Фәезханов Хөсәен]. Кыскача татар тарихы / төз. Р. Ф. Мәрданов. Казан: “Милли китап” нәшрияты, 2011. Б. 3–12 (“Татар археографиясе” сериясе. 7нче китап).

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.

Мәрданов Р. Мәрҗани–Фәезханов хезмәттәшлеге: яңа фактлар // Казан утлары / Огни Казани. 2007. № 3. С. 136–140.

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. Х. Фаизханов и его взаимоотношения с А. К. Казембеком и Ш. Марджани: опыт переосмысления // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 1. С. 27–46.

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

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).

Фәхретдин Р. С. Болгар в Казан төрекләре. Казан: Татар. кит. нәшр., 2021. 349 б.

Фейзханов Х. Три надгробных болгарских надписи // Известия Императорского археологического общества. СПб., 1863. Т. IV. С. 396–404, табл. I–III (прилож.).

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.

Шино [П. И. Пашино]. Встреча с Вамбери в Персии: выдержки из дневника // Санкт-Петербургские ведомости. 1864. 9 (21) августа (№ 175). С. 705.

Шихаб уд-дин Багаутдинов [Марджани]. Очерк истории Болгарско-го и Казанского царств / [перевод В. В. Радлова] // Известия о занятиях Четвертого Археологического съезда в Казани [с 31 июля по 18 августа 1877 года] / [изд. под ред. секретаря съезда Д. А. Корсакова]. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1877. Т. I. С. 40–58.

References

Ashmarin, N. I. (1902). *Bolgary i chuvashi* [Bulghars and Chuvashs]. Kazan: Tipo-litografiya Imperatorskogo Universiteta. 132 p.

Bartol'd, V. V. (1977). N. I. Berezin kak istorik [N. I. Berezin as a Historian]. Bartol'd V. V. *Sochineniia*: in 9 vols. Vol. 9. *Raboty po istorii vostokovedeniia* Moscow: Nauka. P. 737–756.

Bartol'd, V.V. (1977). Sostoianie i zadachi izucheniia istorii Turkestana [State and Tasks of Studying the History of Turkestan]. *Raboty po istorii vostokovedeniia*. Moscow: Nauka. P. 510–521.

Berezin I. N. (1852). *Bulgar na Volge* [Bulghar on Volga]. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta*. 1852. Vol. 3. P. 74–160.

Berezin I. N. (1853). *Bulgar na Volge* [Bulghar on Volga]. Kazan: Tipografiya universiteta. 91 p.

Budagov L. Z. (1869). *Sravnitel'nyi slovar' turetsko-tatarskikh narechii: so vklucheniem upotrebitel'neishikh slov arabskikh i persidskikh i s perevodom na russkii iazyk* [Comparative dictionary of Turkish-Tatar dialects: with the inclusion of the most common Arabic and Persian words and with

a translation into Russian]. Vol. 1. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi akademii nauk. X, 810, 3, 6 p.

[Grigor'ev V. V.] (1836). Bilery [Bilers]. *Entsiklopedicheskii leksikon* [Pluchart's Encyclopedic Lexicon]. Vol. 5. Bar–Bin. St. Petersburg: [Tipografiia A. Pliushara]. P. 545.

[Grigor'ev V. V.] (1836). Bulgar [Bulghar]. *Entsiklopedicheskii leksikon* [Pluchart's Encyclopedic Lexicon]. Vol. 7: Bra–Bial. St. Petersburg: [Tipografiia A. Pliushara]. P. 292–295.

[Grigor'ev V. V.] Bulgary [Bulghars]. *Entsiklopedicheskii leksikon* [Pluchart's Encyclopedic Lexicon]. Vol. 7: Bra–Bial. St. Petersburg: [Tipografiia A. Pliushara]. P. 295–310.

Grigor'ev V. V. (1876). Volzhskie bulgary [Volga Bukghars]. [Grigor'ev V. V.] *Rossiia i Aziia: Sb. issledovanii i statei po istorii, etnografii i geografii, napisannykh v raznoe vremia V. V. Grigor'evym, orientalistom* [Russia and Asia: Sat. studies and articles on history, ethnography and geography, written at different times by V. V. Grigor'ev, an orientalist]. St. Petersburg: Tipografiia brat'ev Panteleevykh. P. 79–106.

Grigor'ev, V. V. (1870). *Imperatorskii S. Peterburgskii universitet v techenie pervykh piatidesiati let ego sushchestvovaniia: ist. zapiska* [Imperial St. Petersburg University During the First Fifty Years of Its Existence: historical note]. St. Petersburg: Tipografiia V. Bezobrazova i K°. 432, 96, CXII, 15 p.

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

Fäkhretdin R. S. (2021). *Bolgar vä Kazan törekläre* [Bulghar and Kazan Turks]. Kazan: Tatar kitap nashriyat. 349 p.

Feizkhanov Kh. (1863). Tri nadgrobykh bulgarskikh nadpisi [Three Bulghar Headstone Inscriptions]. *Izvestiia Imperatorskogo arkheologicheskogo obshchestva*. St. Petersburg. Vol. 4. P. 396–404, tabl. 1–3.

Khösäen Fäezkhanov: *tarikhi-dokumental' jyientyk* [Khusain Faizkhanov: A historical and documentary collection] (2006). Ed. by R. Mardanov. Kazan: Jyien. 704 p.

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

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

Mardanov, R. (2006). "Khösäen Fäezkhanov" kitaby [A Book "Khusain Fazikhanov"] *Khösäen Fäezkhanov: tarikhi-dokumental' jyientyk*. Ed. by R. Mardanov. Kazan: Jyien. P. 3–26.

Mardanov, R. (2007). Märjani–Fäezkhanov khezmtätshlege: ianga faktlar [Marjani-Feizkhanov Cooperation: New Facts]. *Kazan utlary / Ogni Kazani*. Vol. 3. P. 136–140.

Mardanov, R. (2011). Ata-babalar tarikhy [The History of Ancestors]. [Fäezkhanov, Khösäen]. *Kyskacha tatar tarikhy* [A Short History of Tatars]. Ed. by R. F. Mardanov. Kazan: Milli kitap. P. 3–12. (“Tatar arkheografiase” series. Vol. 7).

Mardzhani Sh. (1897). *Al-Qism al-’awwal min kitāb Mustafād al-’akhbār fi ahwāl Qazān wa Bulghār* [Extraction of News about the State of Kazan and Blghar]. [Vol. 1]. Kazan: Tipografii B. L. Dombrovskogo. 264 p.

Mardzhani Sh. (2005). *Iz vlechenie vestei o sostoianii Kazani i Bulgara (Mustafad al-akhbar fi akhvali Kazan va Bulgar)* [Extraction of News about the State of Kazan and Bulghar (Mustafād al-’akhbār fi akhwāl Qazān wa Bulghār)]. Transl. by R. K. Adygamov. Vol. 1. Kazan’: Izdatel’s tvo “Fen” AN RT, 2005. 255 p.

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. (2023). Kh. Faizkhanov i ego vzaimootnosheniia s A.K. Kazembekom i Sh. Mardzhani: opyt pereosmyleniia [Kh. Faizkhanov and His Relationship with A.K. Kazembek and Sh. Marjani: an Experience to Rethink]. *Islam v sovremennom mire*. 2023. Vol. 19. No. 1. Pp. 27–46.

Nerastorzhimaia sviaz’: pis’ma Khusaina Faizkhanova Shikhabutdinu Mardzhani [The Unbreakable Bond: Letters from Khusain Faizkhanov to Shikhabutdin Marjani] (2018). Ed. and comp. by D. V. Mukhetdinov. 2nd ed. Moscow: Medina. 204, 73 p.

Shähär, Shäräf (1915). Märjanineng täjremäi khäle [A Biography of Marjani]. “*Märjani*”: zhyentygy. Kazan: Mägarif. P. 2–193.

Shikhab ud-din Bagautdinov [Mardzhani] (1877). Ocherk istorii Bolgarskogo i Kazanskogo tsarstv [Essay on the History of Bulghar and Kazan Kingdoms] / [transl. by V. V. Radlov]. *Izvestiia o zaniatiiakh Chetvertogo Arkheologicheskogo s’ezda v Kazani (s 31 iulia po 18 avgusta 1877 goda)*. Ed. by D. A. Korsakov. Kazan: Tipografiia Imperatorskogo universiteta. Vol. 1. P. 40–58.

Shino [Pashino, P. I.] (1864). Vstrecha s Vamberi v Persii: vyderzhki iz dnevnika [Meeting Vamberry in Persia: diary excerpts]. *Sankt-Peterburgskie vedomosti* [St.-Petersburg News]. August 9 (21). No 175. P. 705.

Usmanov, M. A. (1980). *Zavetnaia mehta Khusaina Faizkhanova. Povest’ o zhizni i deiatel’nosti* [Cherished Dream of Husain Faizkhanov: A Story on His Life and Activity]. Kazan’: Tatar. kn. izd-vo. 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.

Validi J. (1998). *Ocherk istorii obrazovannosti i literatury tatar* [Essay on Tatar Education and Literature]. Kazan: Iman. 160 p.

Vambéry A. (2003). *Puteshestvie po Srednei Azii* [Journey Through Central Asia]. Transl. by Z. D. Golubeva. Moscow: Vostochnaia literatura. 320 p.

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

Veselovskii, N. I. (1904). V. V. Vel'iaminov-Zernov. Nekrolog [V. V. Vel'iaminov-Zernov. In Memoriam]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*. 1904. Vol. 352. Fasc. 4. P. 197–212.

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

KH. FAIZHANOV'S HISTORICAL HERITAGE

Abstract. The article, which continues the cycle of works timed to the 200th anniversary of Khusain Faizkhanov (1823-1866), considers the evolution of methods of historical research of the scientist. It shows the stages of Kh. Faizkhanov's formation as a historian and reveals the factors of transformation of his views and approaches. The first experience of preparation of independent research work was received by Kh. Faizkhanov approximately in 1859–1860 when he was writing the general history of the population of the Middle Volga Region. Under the influence of his own further discoveries in source study and in-depth research methods, Kh. Faizkhanov, probably, started preparing special scientific works on the history of Volga Bulgaria, Kazan, and Kasimov Khanates in 1862. The first of them is considered lost, the other two were not finished but were found in the form of manuscripts, the analysis of which made it possible to claim that they were definitely included in the later work of Sh. Marjani “*Mustafād al-’ahbār fī ahvāl Qazān va Bulgār*”. The contradictions within the work of Sh. Marjani itself lead to the idea that Kh. Faizkhanov's work on Volga Bulgaria suffered the same fate.

Key words: Khusain Faizkhanov, historiography, historiography, methodology, Volga Bulgars.

Damir V. MUKHETDINOV,

Dr. 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 10.22311/2074-1529-2023-19-1-47-66



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. ЧАСТЬ 2: АЙАТЫ 1–3

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 продолжает 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 айатам 1–3 этой суры. На основе примеров доисламской словесности и преданий «отцов уммы» здесь приводится этимология и толкования употребляемых в них слов *ḥamd* — «слава», *rabb* — «Господь»,

‘*ālamūn* — «миры», *malik* — «Царь» и *dīn* — «суд, воздаяние». Также в них рассматриваются вопросы порядка слов и причина повтора слов «Басмалы» *ar-raḥmān ar-raḥīm* «Милостивого, Милосердного» во 2-м аяте.

Ключевые слова: Табари; кораническая экзегетика (*тафсир*); сура «Фатиха» («Открывающая»); исламская теология.

Для цитирования: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского и комментарии. Ч. 2: аяты 1–3 // Ислам в современном мире. 2023; 2: 47–66;

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-47-66

Статья поступила в редакцию: 01.02.2023

Статья принята к публикации: 01.04.2023

ТОЛКОВАНИЕ «ОТКРЫВАЮЩЕЙ ПИСАНИЕ»¹

[А Й А Т 1] ²

О толковании слов Всевышнего «Слава Аллаху»³

Абу Джа‘фар⁴ говорит: Смысл слов: «Слава Аллаху (*al-ḥamdu li-llāh*)» — это вознесение благодарности исключительно Аллаху, да возвеличится хвала Ему, исключая всех прочих, кому поклоняются помимо Него, исключая все сотворенные Им создания, за все те бесчисленные благодеяния, которыми Он осыпал рабов Своих и которые никто не смог бы сосчитать. Это и дарование верных способов повиновения Ему, и наделение конечностей силой для исполнения обрядов поклонения Ему, помимо всего того, что Он дал людям в этом мире:

¹ Первая часть перевода: 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. Т. 19. № 1. С. 47–72. 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 Табари не включает в счет аятов «Басмалу» и начинает отсчет аятов «Фатихи» со слов «Слава Аллаху», разделяя взгляды ханафитов и маликитов. В стандартом же каирском печатном издании Корана, которому следует большинство переводов, «Басмала» выступает как 1-й аят «Фатихи».

³ Перевод Корана в настоящей работе не повторяет буквально ни один из известных авторских вариантов. За основу был взят перевод И. Ю. Крачковского, который, так или иначе, повлиял, причем очень существенно, на все последующие версии. Однако при необходимости брались варианты из других переводов, более подходящие к контексту Введения, или же мы предлагали свой вариант. Получившийся в результате текст мы называем термином «синоптический», или сводный, взятый нами из сравнительного религиоведения.

⁴ Имеется в виду сам Табари. Данное выражение повторяется в тексте не один раз, возможно, для отметки начала нового раздела текста или для подтверждения авторства Табари.

достаток, пропитание, блага жизни, хотя они ничем этого не заслужили перед Ним, помимо того, что Он обратил и призвал их к тому, что ведет к вечной жизни в обители пребывания в вечном блаженстве. Так, воздадим же славу Господу нашему за все это изначально и навсегда.

Подобное тому, что мы сказали в истолкование слов Господа нашего, да возвеличится Его поминание и да будут святы Его имена: **«Слава Аллаху»**, содержится в предании от Ибн ‘Аббаса¹ и других.

[151]² Ибн ‘Аббас говорил: «Джибрил сказал Мухаммаду: “Скажи, Мухаммад: **‘Слава Аллаху’**». Ибн ‘Аббас пояснил: **«“Слава Аллаху”** — это благодарность, смирение пред Аллахом, признание Его милостей, Его руководства, что Он — начало всего, и так далее».

[152] Са‘ид ибн ‘Амр ас-Сакуни передавал с иснадом от сподвижника ал-Хакама ибн ‘Умайра³: Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: **«Если ты скажешь: “Слава Аллаху, Господу миров”, ты поблаговаришь Его, и Он тебе прибавит»**.

* * *

Абу Джа‘фар говорит: «Утверждали, что слова **“Слава Аллаху”** — это восхваление (*thanā*) прекраснейших имен и атрибутов Аллаха, а слова **“Спасибо Аллаху”** — это восхваление Его милостей и поддержки.

Передавали от Ка‘ба ал-Ахбара⁴, что он сказал: **«“Слава Аллаху”** — это восхваление (*thanā*) Аллаха», но в этой передаче не разъяснено, в каком из упомянутых смыслов надо понимать восхваление.

¹ ‘Абдаллах ибн ‘Аббас (619–686) — двоюродный брат Мухаммада, прозванный «книжник общины» и «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции и шейхом мекканской школы тафсира. Здесь и далее биографические данные, приведенные в примечаниях, основываются на данных словаря: *аз-Зирикли, Хайр ад-дин*. Ал-А‘лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002, а также электронного словаря по хадисоведению *Мавсу‘ат ал-хадис*: [Электронный ресурс] // <http://hadith.islam-db.com/all-narrators> (дата обращения 15.03. 2023).

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 Ал-Хакам ибн ‘Умайр (ум. 647) — сподвижник пророка Мухаммада, родом из Таифа, принял ислам в Мекке, затем вместе с женой совершил хиджру, участник присяги «у дерева» в Худайбии, прощального паломничества, многих военных походов во времена Абу Бакра и ‘Умара. Похоронен в Медине.

⁴ Ка‘б ибн Мати‘ ал-Химйари, Абу Исхак, известный как Ка‘б ал-Ахбар (ум. 652) — последователь ‘Умара, выходец из йеменских евреев, отличался ученостью и эрудицией. Ислам принял в правление Абу Бакра, а в правление ‘Умара поселился в Медине и стал одним из главных источников сведений о древней священной истории. Как говорят о нем мусульманские биографы, он учился у сподвижников Корану и Сунне, а сподвижники учились у него преданиям о прежних временах и народах. Позднее переехал в Сирию и поселился в Хомсе, где и умер в возрасте более ста лет.

[153] Йунус ибн ‘Абд ал-‘Ала ас-Садафи¹ передавал через Ибн Вахба² с иснадом от Ка‘ба, что тот сказал: «Если кто говорит: **“Слава Аллаху”**, то это — восхваление Аллаху».

[154] Рассказывал мне ‘Али ибн ал-Хасан ал-Хаззаз с иснадом от ал-Асвада ибн Сари‘а³, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: *«Нет ничего более любезного Аллаху, чем славословие от Всевышнего Аллаха, поэтому Он славит Себя и говорит: “Слава Аллаху”»*.

* * *

Абу Джа‘фар говорит: Нет возражений со стороны знатоков говоров арабов против суждения того, кто говорит, что **«слава Аллаху»** — это, по сути, благодарность (*shukr*). А раз это суждение верно по мнению всех, то очевидно: **«Слава Аллаху»** может употребляться там, где имеется в виду благодарность, а благодарность (*shukr*) там, где речь идет о славе (*ḥamd*). Ведь если бы это было не так, то нельзя было бы сказать: **«Слава Аллаху»** в знак благодарности и вывести, что в словах **«Слава Аллаху»** подразумевается масдар *shukr* — «благодарность», ибо если *shukr* не могло бы употребляться в значении *ḥamd*, было бы ошибкой полагать, что у *ḥamd* может быть иное значение, которому соответствует иное слово.

* * *

Кто-то может спросить: «Почему слово *ḥamd* употреблено с артиклем алиф-лам (**al-ḥamd**)? Почему бы не сказать **ḥamdan li-llāhi rabbi-l-‘ālamīn?**»⁴

Ответ таков: Добавление алиф-лама к *ḥamd* передает смысл, которого нет, если сказать *ḥamdan* без добавления алиф-лама. Ведь добавление его к *ḥamd* означает, что все восхваления и вся благодарность обращены к Аллаху, а если опустить артикль, то не остается указания, что восхваления сказавшего это обращены к Аллаху, а не к кому-то иному. У того, кто сказал *ḥamdan li-llāh* или *ḥamdun li-llāh*, смысл будет

¹ Йунус ибн ‘Абд ал-‘Ала ас-Садафи (ум. 786–878) — известный богослов и передатчик хадисов из Египта, предания от которого принимали в том числе авторы «шести сборников» Муслим и Ибн Маджа.

² Ибн Вахб — Абу Мухаммад ‘Абдаллах ибн Вахб ал-Фихри (743–813) — египетский правовед и хадисовед, ученик Малика ибн Анаса, автор двух сводов хадисов — *Муаватта’* и *Джам’*, из которых опубликован второй.

³ Ал-Асвад ибн Сари‘ (ум. 663) — сподвижник пророка Мухаммада, участвовал с ним в четырех битвах, поэт и рассказчик, жил в Басре.

⁴ В этой формулировке слово *ḥamd* стоит не в именительном падеже с определенным артиклем, а в винительном падеже с *танвином*. Смысл остается тем же.

просто «Я возношу славу Аллаху». Но истолкование слов **«Слава Аллаху, Господу миров»**, за которыми следует сура «Мать Корана», не просто «Я славлю Аллаха», оно таково, как мы охарактеризовали выше: Все восхваления и прославления обращены к Аллаху в силу Его божественности и за те блага, что Он даровал своим творениям, ведь Он щедро одарил их такими благами, которым нет равных ни в вере, ни в мире, ни в преходящей жизни, ни в вечной.

В силу того, что смысл таков, все чтецы и богословы нашей общины ставили *ḥamd* в именительный падеж в словах: *al-ḥamdu li-llāhi rabbi-l-‘ālamīn*, а не в винительный. Если же какой-то чтец прочтет в винительном падеже, то он исказит смысл и заслуживает наказания за то, что прочел так, если он прочел так намеренно, зная, что это ошибка, ведущая к неверному толкованию.

* * *

Кто-то может спросить: «А разве смысл слов **“Слава Аллаху”** не в том, что Аллах сам прославил Себя, да возвеличится хвала Ему, и вознес хвалу Себе, а затем научил нас говорить так же, как Он сам охарактеризовал Себя? А если это так, то как объяснить слова Его, да возвеличится Его поминание: **“Тебе мы поклоняемся и к Тебе прибегаем за помощью”** (1: 5), ведь Он, да будет превознесено поминание Его, — тот, кому поклоняются (*ma‘būd*), а не поклоняющийся (*‘ābid*)? Или это слова Джибрила, или Мухаммада, Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует? Ведь это не может быть словами Аллаха».

Ответ таков: Напротив, все это есть слова Аллаха, слава и хвала Ему, но Он, да возвеличится Его поминание, прославил Себя и восхвалил тем, что Ему подобает, а затем научил этому рабов Своих и возложил на них обязанность читать это, чтобы проверить и испытать их. Он сказал им: Скажите: **«Слава Аллаху, Господу миров»**. Скажите: **«Тебе мы поклоняемся и к Тебе прибегаем за помощью»**. Его слова: **«Тебе мы поклоняемся...»** — из того, чему Он научил их, чтобы они говорили их и веровали в их смысл. Эти слова примыкают (*tawṣūl*) к словам **«Слава Аллаху, Господу миров»**. Он как бы сказал людям: «Говорите то и это».

* * *

Некто может спросить: «А где слова “Скажите” (*qūlū*), чтобы толкование было таким, как вы утверждаете?»

Ответ таков: Выше мы уже показали, что в обычае арабов, когда они знают место слова в речи и не сомневаются, что слушающий знает, какое

слово в речи должно было быть сказано там, где оно опущено, опускают его, оставляя то, чего достаточно, особенно если это слово — часть сказанного или может быть понято так, как сказал поэт (размер *вафир*):

Я знаю, что я буду в могиле.

Когда все побегут, она останется.

Тогда спросят вопрошающие: «Для кого была вырыта?»

И скажут вопрошаемые, что у них есть тот, кто взял все на себя.

Абу Джа‘фар говорит: Поэт хочет сказать, что вопрошаемые скажут, что у них мертвый взял все на себя, но слово «мертвый» опущено, поскольку в речи есть указание на этот смысл.

Другой же поэт сказал (размер *камил*):

Ты видишь своего мужа в битве,

Препоясанного мечом и копьем.

Известно, что копье не носят на перевязи, а хотел он сказать: «и держащего в руке копье». И поскольку смысл был понятен, он ограничился тем, что сказал, не озвучив опущенное.

Отправляющемуся в путь говорят, когда прощаются с ним: «С друзьями и в добром здравии», и опускают: «Иди» или «Отправляйся», поскольку это и так понятно, даже если не упомянуто.

Точно так же и с тем, что опущено в словах **«Слава Аллаху, Господу миров»**. Ведь из слов **«Тебе мы поклоняемся...»** становится понятным, что Он хотел сказать этими словами, а именно, что Он повелевает это Своим рабам, и не выразил это словами, ибо это становится понятным из других слов.

Выше в самом начале мы привели предание о ниспослании слов Аллаха **«Слава Аллаху, Господу миров»** от Ибн Аббаса, который говорил: «Джибрил сказал Мухаммаду: “Скажи, Мухаммад: **‘Слава Аллаху’**”». Из этого ясно следует, что Джибрил научил Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, тому, чему ему было велено научить.

Это предание подтверждает верность нашего толкования этих слов.

О толковании слова Всевышнего *rabb* «Господу»

Абу Джа‘фар говорит: Об истолковании имени Всевышнего «Аллах» говорилось выше в связи со словами **«Во имя Аллаха»**, и нет нужды повторять сказанное здесь. Что же касается истолкования *rabb* «Господу», то *rabb* в речи арабов употребляется в нескольких смыслах.

- Так, вождя, которому повинуются (*sayyid muṭāʿ*), называют *rabb*. Вот пример из стихов Лабида ибн Рабиʿа¹ (размер *тавил*):

Мы сокрушили некогда вождя киндитов (*rabba kinda*) и сына его,
И вождя маʿаддитов между Хабтом и ʿАрʿаром.

Под словами *rabba kinda* поэт имел в виду вождя киндитов (*sayyi-da kinda*).

- Человека искусного в чем-то называют *rabb*. Вот пример из стихов Набиги из бану зубйан² (размер *тавил*):

Скачет рысью за ан-Нуʿманом, чтобы получить от него
Выкуп за мастера (*rabb*) искусного и родовитого.

А вот пример из стихов ал-Фараздака ибн Галиба³ (размер *басит*):

Они были ленивыми глупыми, когда подливали
Масло в хлеб недопеченный (*ghayr marbūb*).

Поэт имел в виду хлеб, еще не готовый.

- В этом смысле говорят, что некто управляет (*yarubbu*) делами кого-то. Вот пример из стихов ʿАлкамы ибн ʿАбады⁴ (размер *тавил*):

Ты был человеком, которому я передал власть надо мной (*rabābatī*),
А до тебя управляли мной (*rabbat-nī*) бесчестные господа (*rubūb*).

Поэт имеет в виду: передал (*afaḍtu*), то есть отдал (*waṣaltu*) власть надо мной (*rabābatī*), и ты стал тем, кто управляет (*tarubbu*) моими делами, когда я вышел из-под власти (*rabāba*) других царей, которые прежде были надо мной, но они привели к краху мои дела, не следя за ними. Они названы *rubūb*, ед.ч. — *rabb*, ведь властелин (*mālik*) чего-то называется его господином (*rabb*).

У *rabb* могут быть и другие значения, но они сводятся к каким-то граням этих трех значений⁵.

¹ Абу ʿАкил, Лабид ибн Рабиʿа ибн Малик ал-ʿАмири (ум. 661) — арабский поэт, автор муʿаллаки. Принадлежит к поколению ал-мухадрамун (доисламские поэты, принявшие ислам).

² Ан-Набига из бану зубйан (535–604) — один из последних арабских поэтов доисламской эпохи, автор муʿаллаки.

³ Ал-Фараздак ибн Галиб (ок. 641–ок. 730) — омейядский поэт, один из мастеров панегирической касыды.

⁴ ʿАлкама ибн ʿАбада — выдающийся доисламский поэт 1-й половины 6 в. из племени тамим, современник и соперник Имру ал-Кайса.

⁵ Это: вождь племени; мастер, искусный в каком-то деле; господин, властвующий над кем-то.

Наш же Господь — это вождь, которому нет подобных, с которым никто не сравнится в господстве, мастер, искусно управляющий делами своих творений, осыпая их Своими благами, и властелин, который творит и распоряжается.

Подобное тому, что мы говорили о толковании слов Его, да возвеличится хвала Ему: «**Господу миров**», передается от Ибн ‘Аббаса.

[155] Рассказывал мне Абу Курайб¹ с иснадом от Ибн ‘Аббаса, который говорил: «Джибрил сказал Мухаммаду: “Мухаммад, скажи: **‘Слава Аллаху, Господу миров’**”». Ибн ‘Аббас продолжал: «Джибрил говорит: “Скажи: **‘Слава Аллаху’**”, который сотворил все, все небеса и всех, кто на них, все земли и всех, кто на них, и все, что между ними, все ведомое и неведомое». Он говорит: «Знай, Мухаммад, что ничто не подобно этому твоему Господу».

О толковании слова Всевышнего *‘ālamīn* «миров»

Абу Джа‘фар говорит: Слово *‘ālamīn* — это множественное число от *‘ālam*, а *‘ālam* — это множественное число, у которого нет формы единственного числа, подобно словам *anām* «люди, все живое», *rahṭ* «толпа, группа», *jaysh* «армия, войско» и тому подобным именам, которые обозначают совокупность и от формы которых нет единственного числа.

Слово *‘ālam* — это название разновидностей народов (*umam*), каждая разновидность из них — это мир (*‘ālam*). Каждое поколение (*qarn*) из каждой разновидности — это мир этого поколения и этого времени.

Люди (*ins*) — это мир, а те из них, кто живет в определенное время, — это мир этого времени.

Джинны — это мир, а также и все прочие виды творений, и каждый вид, живущий в определенное время, — это мир данного времени. Поэтому от этого слова было образовано множественное число *‘ālamīn*, но и его единственное число тоже множественное, поскольку у каждого времени свой мир у каждого из творений.

Вот пример из слов ал-‘Аджжаджа² (размер *раджаз*):

Хиндифиты — макушка этого мира.

Поэт назвал их макушкой мира того времени.

¹ Абу Курайб Мухаммад ибн ал-‘Ала’ ал-Хамдани (ум. 862) — куфийский хадисовед, один из «деяти авторитетов» для составителей «шести книг» канонических сводов хадисов.

² Ал-‘Аджжадж (ум. 715) — омейядский поэт, прославившийся сочинением поэмы в размере *раджаз* (*урджуз*).

Сказанное нами говорили Ибн 'Аббас и Са'ид ибн Джубайр¹, и в этом смысле высказываются все комментаторы.

[156] Рассказывал нам Абу Курайб с иснадом от Ибн 'Аббаса, который по поводу слов **«Слава Аллаху, Господу миров»** говорил: «Слава Аллаху, который сотворил все, небеса и землю и всех, кто на них и что между ними, все ведомое и неведомое».

[157] Рассказывал нам Мухаммад ибн Синан ал-Каззаз с иснадом от Ибн 'Аббаса: «**«Господу миров»**, то есть, людей и джиннов».

[158] Рассказывал нам 'Али ибн ал-Хасан с иснадом от Ибн 'Аббаса: «**«Господь миров»** — это Господь джиннов и людей».

[159] Рассказывал нам Ахмад ибн Исхак ибн 'Иса ал-Ахвази с иснадом от Са'ида ибн Джубайра, который сказал, что миры — это джинны и люди.

[160] Рассказывал нам Ахмад ибн 'Абд ар-Рахим ал-Барки с иснадом от Са'ида ибн Джубайра, который по поводу **«Господу миров»** говорил: «Сын Адама, джинны и люди. Каждый народ из них — отдельный мир».

[161] Рассказывал нам Мухаммад ибн Хумайд с иснадом от Муджахид², что миры — это джинны и люди.

[162] Рассказывал нам Ахмад ибн Исхак ал-Ахвази с иснадом от Муджахид², который говорил то же самое.

[163] Рассказывал нам Бишр ибн Му'аз ал-'Укди с иснадом от Катады³, который по поводу **«Господу миров»** говорил: «Каждый вид (*ṣinf*) — это мир».

[164] Рассказывал нам Ахмад ибн Хазим ал-Гифари с иснадом от Абу-л-'Алийи⁴, который по поводу **«Господу миров»** говорил: «Люди — это мир, джинны — это мир, а помимо них еще 18 тысяч миров или 14 тысяч миров (тут он колебался) ангелов на земле. У земли четыре угла, в каждом углу 3500 миров. Все их Он сотворил, чтобы они поклонялись Ему».

[165] Рассказывал нам ал-Касим ибн ал-Хасан с иснадом от Ибн Джурайджа⁵, который по поводу **«Господу миров»** говорил: «Джиннов и людей».

¹ Са'ид ибн Джубайр ал-Асади, Абу 'Абдаллах (665–714) — куфийский комментатор и хадисовед, ученик Ибн 'Аббаса и Ибн 'Умара, абиссинец по происхождению. Играл в шахматы вслепую. Участвовал в восстании Ибн аз-Зубайра.

² Муджахид ибн Джабр (642–722) — комментатор мекканской школы, ученик Ибн 'Аббаса.

³ Катада ибн Ди'ама (680–736) — басрийский хадисовед и комментатор Корана, знаток арабского языка, преданий и генеалогии доисламских арабов, рано ослеп.

⁴ Рафи' ибн Михран ар-Райахи, Абу-л-'Алийа (ум. 709 или 712) — басрийский чтец и комментатор Корана, ученик Ибн 'Аббаса, Зайда ибн Сабита, Убаййа ибн Ка'ба, Ибн Мас'уда, учитель одного из семи канонических чтецов — Абу 'Амра ибн ал-'Ала'. Участвовал в комиссии, созданной ал-Хаджаджем в правление омеййадского халифа 'Абд ал-Малика (685–705) по выверке канонического текста Корана «до слова и харфа».

⁵ Ибн Джурайдж — 'Абд ал-Малик ибн 'Абд ал-'Азиз ибн Джурайдж (699–767) — мекканский законовед и хадисовед, византиец по происхождению, деда которого звали Джурайдж (Георгий), одним из первых начал записывать хадисы.

[А Й А Т 2]

О толковании слов Всевышнего *ar-raḥmān ar-raḥīm* «Милостивого, Милосердного»

Абу Джа‘фар говорит: Разъяснение слов *ar-raḥmān ar-raḥīm* уже было представлено в толковании «Басмалы». Не будем повторяться. Однако необходимо объяснить смысл того, почему Аллах снова упоминает здесь Свои атрибуты. Ведь даже если мы не считаем «Басмалу» первым аятом, то у нас все равно возникает вопрос, в чем смысл повтора здесь тех атрибутов, которыми Всевышний уже описал Себя в «Басмале», ведь они очень близко соседствуют друг с другом. Этот факт, с нашей точки зрения, как раз является доказательством ошибочности отнесения «Басмалы» к аятам «Фатихи». Ведь тогда это было бы повторением аята с одним и тем же смыслом и одними и теми же словами, без какого-либо разделения (*fāṣil*) между ними. В Божьем Писании нет таких мест, где два рядом стоящих аята повторяли бы один и тот же смысл одними и теми же словами без каких-либо разделений (*fāṣil*). Аят целиком повторяется в одной суре только с разделением (*fāṣil*), когда между повторяющимися аятами вставлены слова, которые не повторяют ни смыслы, ни лексику этих аятов. А между словами Всевышнего *ar-raḥmān ar-raḥīm* в «Басмалле» и *ar-raḥmān ar-raḥīm*, примыкающими к «**Слава Аллаху, Господу миров**», нет разделения.

Могут спросить, ведь «**Слава Аллаху, Господу миров**» и есть разделение между ними?! Ответь: Все ранние толкователи отвергали эту точку зрения. Они считали, что слова *ar-raḥmān ar-raḥīm* во 2-м аяте – это то, что отодвинуто назад (*mu’akkhar*), хотя по смыслу должно стоять впереди (*taqdīm*): *al-ḥamd li-llāh ar-raḥmān ar-raḥīm rabb al-‘ālamīn malik yawm ad-dīn*.

В качестве примера доказательства верности этого утверждения они приводили следующий аят *malik yawm ad-dīn* и говорили, что в этих словах Всевышний обучает Своего раба характеризовать Себя властью (*mulk*) при чтении *malik* «Царь» и владычеством (*milk*) при чтении *mālik*.

Они говорили: более всего подходит для соседства с описанием Его как владыки или царя то, что подобно этому описанию, а это именно *rabb al-‘ālamīn*. Ведь в этих словах сообщение о власти Его над всеми видами сотворенных существ. А рядом с тем, в чем содержится описание Его величия и божественности, должно стоять нечто похожее по смыслу и содержащее хвалу Ему, а это слова *ar-raḥmān ar-raḥīm*. Они утверждали, что это для них является аргументом в пользу того, что слова *ar-raḥmān ar-raḥīm* по смыслу должны предшествовать (*taqdīm*) словам *rabb al-‘ālamīn*, хотя и поставлены после них. Они отмечали, что подобные перестановки, когда стоящее в начале по смыслу относится

к концу, и наоборот, когда стоящее в конце по смыслу относится к началу, очень распространены в речи арабов. Примеров из их словесности (*mantiq*) не счесть. Один из них — в стихах Джарира ибн Атийи¹ (размер *каmil*):

В воображении представляются образы иногда...

Но куда ему до тебя?

Так возвращайся же, гостя, к себе с миром!

В стихе сказано: *ṭāfa al-khayyāl wa-ʿayna minka limatan* «в воображении представляются образы — **но куда ему до тебя** — иногда», но по смыслу должно быть: *ṭāfa al-khayyāl limatan wa-ʿayna huwa minka* «В воображение представляются образы иногда... **Но куда ему до тебя?**»

Подобно этому и в словах Всевышнего: *al-ḥamd li-llāh al-ladhī anzala ʿalā ʿabdi-h al-kitāb wa-lam yajʿal la-hu ʿiwajā qayyīmā* — «Хвала Аллаху, который ниспослал Своему рабу Книгу, и не сделал в ней кривизны, прямую» (18: 1–2) в смысле *al-ḥamd li-llāh al-ladhī anzala ʿalā ʿabdi-h al-kitāb qayyīmā wa-lam yajʿal la-hu ʿiwajā* — «Хвала Аллаху, который ниспослал Своему рабу книгу прямую, и не сделал в ней кривизны». И другие подобные примеры.

Это доказывает верность слов тех, кто отрицал, что «Басмала» является аятом «Фатихи».

[А Й А Т 3]

О толковании слова Всевышнего *maliki* / *māliki* — «Царю / Владыке»

Абу Джаʿфар говорил, что чтецы расходились в чтении этого аята. Некоторые читают *maliki* — «Царю», другие — *māliki* — «Владыке», иные — *mālīka* — «как Владыке» в винительном падеже. Мы перебрали все изводы, указав, кто как читал, в *Китаб ал-кираʿat* («Книга о чтениях»). Там же мы указали, какое чтение предпочитаем мы, и основания, подтверждающие верность того чтения, которое мы выбрали. Мы решили не повторять это здесь, поскольку цель данной книги — разъяснить разные аспекты истолкования, а не варианты чтения.

Знатоки говорю арабов единодушны в том, что *malik* — «Царь» производно от *tulk* — «царство, власть», а *mālik* — «владыка» образовано от *milk* — «владение, собственность».

¹ Джарира ибн Атийи (ум. ок. 729) — омейядский поэт, придворный панегирист, соперник ал-Фараздака.

Истолкование чтения тех, кто читал *maliki yawmi-d-dīn*, таково: только Аллах царствует в Судный день, и никто другой кроме Него из Его творений, которые ранее в этом мире были могучими царями, пытавшимися ухватить от Его власти и оспорить, что только у Него величие и превознесенность, власть и право решать. Они убедились, когда встретили Аллаха в Судный день, как они малы и принижены, что только у Него, а не у них царство, величие, мощь и великолепие. Как сказал Тот, поминание Кого всеславно, а имена Его пресвяты, в Своем Откровении: **«В день, когда они предстанут, ничто у них не скроется от Аллаха. У кого власть в тот день? У Аллаха Единственного, Всесокрушающего»** (40: 16). Всевышний сообщил, что в тот день вся власть только у Него, не у земных царей, которые в Судный день превратились из владык в малых и униженных, которые были исторгнуты из их земной жизни в мир иной, потеряв все.

[166] Истолкование же чтения тех, кто читал *mālīki yawmi-d-dīn*, таково, как нам рассказывал Абу Курайб с иснадом от Абдаллаха ибн Аббаса: «Никто в этот день не владеет правом решать, кроме Него, и суд Его несравним с судом их в этом мире». Потом же Ибн Аббас привел слова Его: **«...не будет говорить никто, кроме тех, кому дозволит Милосердный, и скажут они правду»** (78: 38)¹; **«...и стихнут голоса пред Милосердным...»** (20: 108); **«...и они не заступятся, кроме как за того, к кому Он благоволит...»** (21: 28).

Абу Джа'фар говорит: По моему мнению, наиболее подобающее из двух толкований и самое верное из двух чтений — это первое толкование и чтение тех, кто читал *malik* — «Царь» в значении, восходящем к *tulk* — «царство, власть», поскольку утверждение, что Он един над своим царством (*tulk*), содержит в себе прямое указание, что Он — единый хозяин своих владений (*milk*), прибавляющее чести, которую имеет царь (*malik*) перед владельцем (*mālīk*). Ведь известно, что всякий царь — властелин, но не всякий владелец — царь.

Далее. Аллах, да возвысится Его поминание, сообщил Своим рабам в аяте, предшествующем этому, что Он властелин всех миров и господин их, заботящийся об их благе, присматривающий за ними и милосердный к ним и в этом мире, и в мире ином, сказав: **«Слава Аллаху, Господу миров, Милостивому Милосердному»** (1: 2–3). А раз Он, да возвысится Его поминание, возвестил, что Он — властелин их всех в словах **«Господу миров»**, и продолжил перечислять Его атрибуты один за другим, то последующее должно содержать то, чего нет ранее в словах **«Господу миров, Милостивому Милосердному»**, в силу соседства аятов, когда один продолжает другой, поскольку мудрость Его — это мудрость, подобной которой нет.

¹ Толкование этого аята см.: Фролов Д. В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга, 2011. С. 82–88.

Поэтому в повторе описания Его, да будет славно Его поминание, как владыки (*mālik*) Судного дня, повторе того, как Он охарактеризован ранее в словах Его: «**Господу миров**», при том что айаты стоят рядом, а описания схожи, так вот в этом повторении различных слов с одинаковым смыслом нет ничего, что сообщило бы слушателю нечто полезное, в чем он бы нуждался. А если сказать *maliki yawmi-d-dīn*, то в Его описании в словах, которые предшествуют, отсутствует нечто, что сообщено здесь, а именно, что Он — царь (*malik*).

Отсюда ясно, что из двух чтений более правильное, а из двух истолкований писания более верное — это чтение *maliki yawmi-d-dīn* в смысле, что власть и царство в Судный день принадлежат исключительно Ему. Этому чтению и толкованию уступает чтение тех, кто читал *mālikī yawmi-d-dīn* в смысле, что Он властвует на суде над ними и имеет право решать, именно Он и никто другой из Его творений.

Некто может подумать, что слова «**Господу миров**» — это весть о том, что Он властвует над ними в этом мире, не в мире ином, а значит, надо добавить к этому весть от Себя, что Он властвует над ними в мире ином так же, как и в этом мире, сказав: «**Владыке (*mālik*) Судного дня**».

Однако это оплошность и ошибочное суждение. Ведь если бы было допустимо кому-то думать, что смысл слов «**Господу миров**» сводится к вести о господстве (*rubūbiyya*) в этом мире, но не в мире ином, хотя никаких указаний, что смысл таков, нет ни в тексте ниспослания, ни в предании от посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, ни в доказательствах, которые может предложить разум, то для кого-то иного было бы допустимо вообразить, что эти слова относятся только к миру в то время, в которое было ниспослано «**Господу миров**», а не к тому, что произойдет в мирах в будущие времена. Мы же разъясняли ранее верность того утверждения, что мир каждого времени не таков, каким он будет во времена, которые будут после. И если кто-то по своей тупости не может понять верность наших слов, то в словах Аллаха, да возвеличится хвала Ему: «**Мы дали сынам Израиля книгу, мудрость и пророчество, и даровали им блага, и превознесли их над мирами**» (45: 16), — содержится прямое указание, что мир какого-то времени не тот же, что мир времени до этого и мир времени после этого. Ведь Аллах, да возвеличится хвала Ему, превознес общину пророка нашего Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, над всеми прошлыми общинами, и сообщил Он им об этом в словах: «**Вы были лучшей из общин, которая выведена пред людьми...**» (3: 110). Известно же, что сыны Израиля в эпоху Пророка нашего не были достойнейшим из миров, поскольку клеветали на Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, но достойнейшим из миров были и будут в эту эпоху и далее вплоть до наступления Часа, уверовавшие в Мухаммада и следующие его вероуставу

(*minhāj*) по сравнению со всеми прочими общинами, погрязшими во лжи и отклонившимися от его устава.

А раз мы разъяснили несостоятельность толкования тех, кто толкует слова «**Господу миров**» как выражающие мысль о том, что Аллах — Господь миров времени пророка нашего Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, но не миров во все прочие времена, то из этого ясно следует несостоятельность тех, кто предлагал следующее толкование: здесь сказано, что Он — Господь этого мира, но не мира иного, а *māliki yawmi-d-dīn* — требуемое добавление, указывающее, что в мире ином Его власть и господство такие же, какими они были в этом мире.

Можно спросить утверждающего это о разнице между ним и тем, кто судит похожим образом в истолковании слов Его: «**Господу миров**», говоря, что под этим имеется в виду, что Он — Господь миров времени Мухаммада, не миров других времен, как бывших до него, так и будущих после него. Ведь он утверждает то же самое, что и тот, который говорит, что имеется в виду этот мир, а не мир иной. Где их основание (*aṣl*) или доказательство (*dalāla*)? Ведь все, что сказано об одном мнении, логически относится к другому из них.

Что же касается толкования *māliki yawmi-d-dīn* как утверждения, что Он имеет власть вершить Судный день, то к говорящему это относится то, что было сказано ранее. Свершить воскресение — значит вернуть все творения, которые ушли, в их образе, в котором они были до гибели, в обитель, где Аллах уготовил им то, что уготовил. Но это и есть миры, о которых Всевышний, да славится Его помяновение, сообщил, что Он есть их господин в словах: «**Господу миров**».

Что же касается толкования чтения тех, кто читал *mālika yawmi-d-dīn*, то оно имеет смысл «О Владыка (*yā mālika*) Судного дня», и винительный падеж передает значение обращения (*nidā'*) и мольбы (*du'ā'*). Точно так же слова Всевышнего, да возвеличится хвала Ему: «**Йусуф (yūsufu), отвернись от этого...**» (12: 29) толкуются так: «О Йусуф (*yā yūsufu*), отвернись от этого»¹.

Как сказал один поэт из бану асад, а стихи эти, как говорят, доисламские (размер *мунсарих*):

Если ты обвинил меня в этом лживо,
О Джаз' (*jaz'u*), воздастся тебе тем же самым скоро.

Здесь имеется в виду *yā jaz'u*.

¹ Сторонники этого толкования утверждают, что здесь, так же как и в 12: 29, подразумевается обращение со звательной частицей *yā*. После этой частицы имя того, к кому обращаются, стоит в винительном падеже, если оно в идафе, как в «Фатихе», а если это отдельное слово, как в 12: 29, то оно оканчивается на -и.

И еще сказал другой поэт (размер *тавил*):

Вы лжете, клянусь домом Аллаха, вы не возьмете ее замуж,
Род (*banī*) той, у которой поседели локоны, а она все подвязывает
вымя [верблюдицы], и она дает молоко.

Имеется в виду *yā banī*.

Выбор чтения *mālīka* в винительном падеже было вызван затруднением в объяснении смысла следующих за этим аятом слов Всевышнего: «**Тебе мы поклоняемся, к Тебе прибегаем за помощью**» (1: 5) в том случае, если допустить родительный падеж слова *mālīkī*. Сторонники этого мнения полгали, что не получится связный смысл, если выбрать родительный падеж, и выбрали винительный падеж, чтобы слова «**Тебе мы поклоняемся...**» были бы обращены ко Всевышнему: «О Владыка (*mālīka*) Судного дня, Тебе мы поклоняемся и к Тебе прибегаем за помощью».

Однако если вспомнить толкование начала суры, что «**Слава Аллаху, Господу миров**» — это повеление от Аллаха Его рабу, то этот вариант (*mālīkī*) приемлем. Ранее мы уже упоминали предание (*khābar*) от Ибн Аббаса, что Джибрил сказал Пророку, да благословит его Аллах и приветствует, от Аллаха: Скажи, о Мухаммад: «**Слава Аллаху, Господу миров, Милостивому Милосердному, Владыке Судного дня**», и еще скажи, о Мухаммад: «**Тебе мы поклоняемся и к Тебе прибегаем за помощью**».

В обычае арабов, если ты пересказываешь или повелеваешь пересказать сообщение, которое следует за «Скажи...», чтобы ты обращался к слушающему во втором лице, а затем сообщил об отсутствующем в третьем лице, а сообщив об отсутствующем, ты снова обращаешься к слушающему во втором лице, когда в том, что пересказываешь, есть нечто, относящееся и ко второму и третьему лицу. Это подобно тому, когда некоему человеку говорят: «Скажи своему брату: “Если бы ты встал, то и я бы встал”», а потом «Скажи своему брату: “Если бы он встал, то и я бы встал”».

Если это помнить, то проблема с родительным падежом в словах *mālīkī yawmi-d-dīn* разрешилась бы сама собой, равно как и та же проблема при чтении *mālīkī yawmi-d-dīn*. Сначала сказано в третьем лице, а потом следует возвращение ко второму лицу.

Вот известный бейт из стихов Абу Кабира ал-Хузали¹ (размер *камил*):

О горе души моей! Злой оказалась судьба Халида.
Белизна лица твоего ушла в прах и пыль.

¹ Абу Кабир ал-Хузали (ум. 622) — доисламский и раннеисламский поэт из племени хузайл.

Поэт снова обращается во втором лице: «Белизна лица твоего» после того, как он поведал вест о Халиде в третьем лице.

А вот еще пример из стихов Лабида ибн Раби'и (размер *басит*):

Пожаловалась мне душа моя в изумлении.

Намотала ты уже семь после семидесяти.

Поэт снова обращается к своей душе во втором лице после того, как говорил о ней в третьем лице.

А вот сказанное Аллахом, что есть самое верное слово и самое надежное свидетельство: «...**а когда вы бываете на кораблях, и они несут их (*jarayna bi-him*) при хорошем ветре**» (10: 22). Он сначала обращается во втором лице, а потом сообщает в третьем лице, а не говорит «и они несут **вас** (*jarayna bi-kum*)».

Примеров такого рода в стихах и речах арабов больше, чем можно сосчитать. Сказанного достаточно для того, кто наделен пониманием¹.

Чтение *mālika yawmi-d-dīn* не разрешается и не допускается на том основании, что все чтецы и ученые нашей общины единодушно отвергают его.

О толковании слов Всевышнего *yawm ad-dīn*

Абу Джа'фар говорит: В этом контексте *dīn* истолковывается как расчет и воздаяние за дела.

Как сказал Ка'б ибн Джу'айл (размер *мутакариб*):

А если они бранят нас, то и мы будем бранить их,

И воздадим им (*dinnā-hum*) столько же, сколько они одолжили нам.

Другой поэт сказал (размер *камил*):

Знай и будь убежден, что твое царство преходяще.

Знай, что, как ты судишь, так и тебя будут судить (*ka-mā tadīnu tudānu*).

Имеется в виду: «как ты воздаешь, так и тебе воздадут».

Вот еще подобный пример из слов Аллаха, да возвеличится Его поминание: «**Но нет! Вы считаете ложью суд (*dīn*)**» (82: 9), то есть

¹ В арабской риторике такой стилистический прием, состоящий в переходе с одного лица на другое, называется «поворот» (*iltifāt*). См.: *Суйути Дж.* Совершенство в коранических науках. Вып. 7. Учение о стилистике Корана (2). М.: Издательство ВКН, 2016. С. 169–180.

воздаяние (*jazā'*), ведь далее сказано: «**А ведь над вами хранители**» (82: 10)¹, которые подсчитывают все ваши дела.

Вот еще пример из слов Всевышнего: «**Почему же, если вы не будете судимы (*maḍīnīn*)**» (56: 86), то есть вам не воздастся за ваши дела и не будет дан вам расчет.

Слово *dīn* имеет и другие значения в речи арабов, не только расчет и воздаяние, но о них мы поговорим в соответствующих местах, если захочет того Аллах.

Наше истолкование слов *yawm ad-dīn* встречается в преданиях от ранних комментаторов вместе со свидетельствами, подтверждающими их понимание.

[167] Так Абу Курайб Мухаммад ибн ал-‘Ала’ передавал с иснадом от Ибн ‘Аббаса, который по поводу слов *yawm ad-dīn* сказал, что это день расчета всех творений, то есть день воскресения, когда они будут судимы за их дела. За добро они получают добро, а за зло — зло, кроме тех, кому будет прощено. Ему вершить суд, а потом прочел: «...**Ему принадлежит и творение, и власть...**» (7: 54).

[168] Муса ибн Харун ал-Хамдани передавал от Ибн ‘Аббаса, от Мурры ал-Хамдани², от Ибн Мас‘уда³ и от многих сподвижников Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, что *yawm ad-dīn* — это день расчета.

[169] Ал-Хасан ибн Йахья передавал с иснадом от Катады, что *yawm ad-dīn* — это день, когда Аллах будет судить Своих рабов за их дела.

[170] Ал-Касим ибн ал-Хасан передавал с иснадом от Ибн Джурайджа, что *yawm ad-dīn* — это день, когда люди будут судимы и получат расчет.

Литература

Аз-Зирикли, Хайр ад-дин. Ал-А‘лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002. (На арабск. яз.)

Ас-Суйути, Джалал ад-дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 7. Учение о стилистике Корана (2). М.: Издательство ВКН, 2016. 304 с.

¹ Подробный разбор этих аятов см.: Фролов Д. В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз’. Том 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга, 2011. С. 308–310.

² Мурра ибн Шарахил ал-Хамдани, известный как Мурра ат-Таййиб или Мурра ал-Хайр (ум. 699 или 700) — куфийский хадисовед.

³ ‘Абдаллах ибн Мас‘уд (ум. 653) — сподвижник Пророка, 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.

Ат-Табари, Мухаммад ибн Джарир. Джами' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан. Т. 1. Медина, 2000. 575 с. (На арабск. яз.)

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

Фролов Д. В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга, 2011. 592 с.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение» 2021. № 3. С. 19–31.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 2. С. 42–56.

Фролов Д. В., Зарипов И. А. Тафсир Табари к суре «Фатиха» / пер. с араб. и коммент. Ч. 1: названия, *Исти'аза* и *Басмала* // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 1. С. 47–72.

References

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

Al-Suyuti, Jalal al-Din (2016). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 7. Uchenie o stilistike Korana (2)* [Perfection in the Qur'anic Sciences. Issue 3. The doctrine of the Stylistics of the Qur'an (2)]. Moscow: VKN. 304 p.

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (2000). *Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Vol. 1. Madinah. 575 p.

The Qur'an translated and commented by Ignatiy Yu. Krachkovskiy (1986). Moscow: Nauka.

Frolov D. V. (2011). *Kommentarij k Koranu. Tridcatyj dzhuz'*. Tom 1. Sury 78–87 [Commentary on the Qur'an. The Thirtieth Juz'. Vol. 1. Surahs 78–87]. Moscow: Vostochnaja kniga. 592 p.

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”: A Philological Component of Tabari's Exegetical Theory (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13: Vostokovedenie*. 2021. Iss. 3. Pp. 19–31.

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

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2023). Tafsir Tabari k sure «Fatiha». Perevod s arabskogo i kommentarii. Ch. 1: nazvaniya, Isti‘aza i Basmala [Tafsir al-Tabari to Surah «Al-Fātiḥa». Translation from Arabic and Comments. Part 1: Names, Isti‘ādha and Basmalla]. Islam v sovremennom mire. 2023. Iss. 1. Pp. 47–72.

TAFSIR TABARI TO SURAH «AL-FĀTIḤA». TRANSLATION FROM ARABIC AND COMMENTS. PART 2: AYYATS 1–3

Abstract. This article continues a series of publications of the commented translation into Russian of the interpretation to the Surah “al-Fātiḥa” (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 1–3 ayats of this surah. Based on examples of pre-Islamic literature and traditions of the “ancient fathers” of the Ummah, the etymology and interpretation of the following words used in them are given here: *ḥamd* “glory”, *rabb* “Lord”, *‘alamūn* “worlds”, *malik* “King” and *dīn* “retribution”. The paper also discusses the word order and the reason for the repetition of the *Basmala* words “*al-raḥmān al-raḥīm*” “Merciful, Compassionate” in the 2nd ayah.

Keywords: al-Ṭabari; Qur’ānic exegesis (*tafsir*); Surah “al-Fātiḥa”, 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





5.11.3. Практическая теология
(по исследовательскому направлению: ислам)
УДК 2-74
DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-67-76

Р. И. Баишев
Московский исламский институт, г. Москва

МЕТОДОЛОГИЯ ФЕТВОТВОРЧЕСТВА МУСЫ БИГИЕВА

БАИШЕВ Руслан Ильясович

магистр сравнительного права, и. о. декана факультета теология.
Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: indermar84@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена анализу взглядов известного российского теолога Мусы Бигиева (ум. 1949) на проблему принятия современных богословско-правовых заключений в исламе — фетвотворчества. На основе сопоставления его различных сочинений делается вывод о его приверженности абсолютному *иджтихаду*, не ограниченному рамками одного *мазхаба*. При этом основную роль в этом процессе он отводит методологии исламского права, которая, на его взгляд, также должна быть модернизирована в соответствии с целями шариата. Это учение впервые в истории мусульманской мысли было разработано средневековым *факихом* Абу Исхаком аш-Шатиби (ум. 1388), чью работу *Ал-Мувафакат* Бигиев рекомендует использовать в качестве учебного пособия в исламских учебных заведениях. По мнению отечественного богослова, сегодня необходимо готовить *муджтахидов*, способных принимать решения на основе священных первоисточников, применяя систему целей шариата и объективные условия жизни.

Ключевые слова: фетвотворчество, *иджтихад*, методология исламского права, *мазхаб*, реформирование, теология.

Для цитирования: Баишев Р. И. Методология фетвотворчества Мусы Бигиева // Ислам в современном мире. 2023; 2: 67–76;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-67-76

Статья поступила в редакцию: 14.02.2023

Статья принята к публикации: 27.04.2023

Один из наиболее известных отечественных теологов прошлого столетия Муса Бигиев¹ (ум. 1949) активно выступал за возрождение традиции *иджтихада*² и реформирования шариатских наук, чтобы они могли отвечать вызовам современности и дать решения вопросам обустройства общественной жизни и культурным нуждам людей. Практически все его научные работы были посвящены актуальным вопросам жизни российских мусульман.

Фетвотворчество, под которым мы понимаем выведение богословско-правовых заключений по тем или иным вопросам современности, имеет тесную связь с методологией исламского права, о которой Бигиев много писал в своих трудах. Он считал, что недостатки, имеющиеся сейчас в шариатских науках, особенно в *фикхе*, уходят корнями в методологию, которая не отражает важнейшие цели Корана и Сунны. Богослов пишет: «По этой причине сфера охвата методологии *фикха* оказалась очень узкой, существующие у нас правотворческие науки остаются такими же, какими они были тысячу лет тому назад»³. Поэтому Бигиев предлагал усовершенствовать науки, связанные с методологией фетвотворчества, чтобы на ее основе можно было оперативно принимать решения по насущным проблемам мусульманского сообщества. А для этого, как он утверждал, необходимо наличие двух компонентов:

Во-первых, подготовка специалистов в области исламского права, готовых применять *иджтихад*, т. е. *факихов*, способных решать проблемы мусульманского сообщества с учетом вызовов современности и выносить соответствующие *фетвы*⁴.

¹ С биографией Бигиева можно ознакомиться в следующих работах: Хайретдинов А. Г. Последний татарский богослов (Жизнь и наследие Мусы Джаруллaha Бигиева). Казань: Изд-во Иман, 1999. 127 с.; Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках: сборник историко-биографических материалов. Кн. 2. Казань, 2010. 558 с.

² *Иджтихад* (араб.: «усердствование», «большое старание») — деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых им при этом исследовании, а также степень авторитетности самого ученого (*муджтахида*) в знании, интерпретировании и комментировании богословско-правовых источников.

³ Бигиев, Муса. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Ал-Муафакат / сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. С. 42.

⁴ *Фетва* (араб.: «разъяснение») — богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата или истолкования какого-либо казуса с позиций шариата.

Как известно, существуют разные виды *иджтихада*, бывает абсолютный *иджтихад*, *иджтихад* в рамках одного *мазхаба* и частичный *иджтихад* в одной из областей *фикха*. Какой из видов *иджтихада* понимал и практиковал сам Бигиев?

Если обратимся к его богословско-правовым трудам, то заметим, что он всегда решал теологические вопросы, опираясь на первоисточники шариата — Коран и Сунну, следуя традиции авторитетных *муджтахидов* нашей *уммы*. При этом он демонстрировал высокий профессионализм и грамотно использовал свои глубокие знания не только в области теологии, но и арабского языка, применяя в своих исследованиях определенные методологические принципы. Бигиев критиковал тех, кто заявлял о завершении эпохи *иджтихада* и не мог согласиться с тем, чтобы ограничить его рамками одного *мазхаба*. Ведь каждый из правовых толков сами по себе являются уникальными, но ни один из них, по его мнению, не может выступать как единственная легитимная правовая система. Он писал: «Разве община, лишенная права на *иджтихад* и законотворчество, может быть лучшей общиной, способной стать благодатным образцом для всех других общин? Конечно же, нет»¹. Он считал, что «с исламской общиной навеки и до конца времен пребудет не только право *иджтихада*, но и прерогатива вынесения правовых решений применительно к каждому отдельному случаю и ситуации»².

Стоит отметить, что такой подход российского теолога не означает игнорирование правовых школ, ибо он сам был восхищен ими и глубоко изучал труды, составленные представителями всех *мазхабов*. В своем трактате Мускират он пишет: «...в свое время внимательно проштудировал все правовые трактаты, написанные учеными всех *мазхабов фикха*. Я видел все эти выражения вроде: “Сказал такой-то...”, “Ответил такой-то...” Я исследовал каждое из подобных умозаключений лучше, чем кто бы то ни было еще. Вдохновившись благодатным *иджтихадом* великих *муджтахидов*, я в случае необходимости и при наличии возможности призывающим к нравственности языком изложу на страницах своих книг, а также оглашу с трибуны *иджтихада* и свои слова “Я сказал...” и “Мы утверждаем...”. Подобное поведение, подобное усердие является и вашим, и моим священным правом. Более того, возможно, что сегодня такое поведение является нашей обязанностью, относящейся к категории *фард айн*»³. Следовательно,

¹ Бигиев, Муса. Основы шариата / под общ. ред. гл. ред. Д. В. Мухетдинова; пер. с тат.-осман. и примеч. А. Г. Хайрутдинова. М.: ИД «Медина», 2022. С. 24–25.

² Там же. С. 24.

³ Бигиев, Муса. Мускират: проблема опьяняющих напитков с точки зрения исламского шариата / под общ. ред. гл. ред. Д. В. Мухетдинова; пер. с тат.-осман. и примеч. А. Г. Хайрутдинова. М.: ИД «Медина», 2022. С. 26.

мы приходим к выводу, что Бигиев практиковал абсолютный *иджтихад* и призывал возродить именно его, даже предложил определённую программу по подготовке *муджтахидов*, написав свой трактат *Ал-джами‘а ал-исламийа ал-‘илмийа* («Исламский научный университет»). В нём автор приводит три блока учебных дисциплин, которые должны осваиваться студентами последовательно. Первый блок начинается с изучения арабского языка со всеми его разделами (морфология, синтаксис, стилистика и т. п.). После комплексного освоения языка студент переходит к изучению текста Священного Корана и сборников пророческих изречений (*хадисов*). И только на третьем этапе реализуется переход к изучению теологических дисциплин, в том числе наук, связанных с *фикхом*¹. Несомненно, соблюдая такую последовательность, студент приобретает необходимые навыки *иджтихада* и освобождает себя от зависимости от тех или иных учений.

Исламский учёный, по мнению Бигиева, должен быть не только знатоком необходимых шариатских наук, но в нём должны проявляться и такие благородные качества, как искренность, честность, сила воли и черты лидера. Он пишет: «Ученый исламской уммы, вне всякого сомнения, должен быть обладателем таких качеств, как знание, высокая нравственность и верность. Это является необходимым условием»². Из слов российского теолога следует, что залогом авторитета ученого является наличие этих качеств и определенных заслуг. К тому же такие черты характера необходимы для того, чтобы слова ученого вызвали доверие людей, а его *фетвы* получили общественное признание.

Решать богословско-правовые вопросы, несомненно, имеет право каждый, кто обладает правом на *иджтихад*, но проблемы, имеющие социальное значение для нашей *уммы*, с точки зрения Бигиева, должны рассматриваться советом ученых (*‘улама*), который в свою очередь будет выносить соответствующие богословские решения. Ибо мнение одного компетентного ученого не может претендовать на то, чтобы стать руководством в социальной среде³. На наш взгляд, такой подход повысил бы статус *фетвы* и способствовал бы сохранению единства мусульманской *уммы*. К тому же это будет преграждать путь псевдофакихам и некомпетентным ученым, которые осмеливаются предлагать некомпетентные решения проблем мусульманского общества.

¹ См.: Зарипов, Ислам. Концепция исламского университета Мусы Бигиева // Ислам в современном мире. 2016. 12(2). С. 139.

² Бигиев, Муса. Основы шариата. С. 145.

³ См.: Бигиев, Муса. Мускират: проблема опьяняющих напитков с точки зрения исламского шариата. С. 19; Бигиев, Муса. Основы шариата. С. 151.

Отечественный теолог считает, что заключение, принятое советом ученых, становится руководством для мусульман и обретает статус консенсуса (*иджма'*)¹. Здесь важно отметить, что Бигиев не придаёт *иджма'* доказательственной силы, а считает её инструментом, способным решать богословско-правовые проблемы. Тем самым он не соглашается с мусульманскими правоведами, утверждающими о доказательной силе *иджма'*. По его мнению, они не смогли оценить его должным образом и поэтому широта исламского шариата, предназначенного для развития человеческого жизнеустройства, оказалась сильно ограниченной. Исходя из вышесказанного, следует, что несогласие некоторых *факихов*, по мнению Бигиева, не обесценивает значимость *иджма'*².

Второй компонент фетвотворчества, по мнению Бигиева, заключается в необходимости создания нового фундаментального труда по методологии исламского права (*усул ал-фикх*), который должен включать следующие разделы:

- 1) правовые цели Корана и Сунны;
- 2) первичные и вторичные потребности человеческого бытия;
- 3) источники шариатских установлений;
- 4) текстовые доказательства к правовым положениям, не ограниченные рамками какого-то *мазхаба*;
- 5) взгляды авторитетных *муджтахидов*, таких, как Абу Ханифа³ (ум. 767), Малик⁴ (ум. 795), Аш-Шафи'и⁵ (ум. 820) и Ахмад⁶ (ум. 855).

Таким образом, он предлагает создать комплексный научный труд, включающий методологию права (*усул*) и правовые заключения *основоположников богословско-правовых школ (фуру')*.

Знание о теории и методологии исламского права (*усул ал-фикх*) играет ключевую роль в формировании необходимых навыков для ведения исследовательской деятельности в области исламской теологии. Ибо изучение этой науки помогает развитию умственных способностей обучающихся, способствует пониманию Священных текстов, правильному использованию их в качестве довода и эффективному нахождению решения по различным правовым вопросам. Известный

¹ См.: Бигиев, Муса. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Воззвание к мусульманским нациям. С. 87–88.

² Бигиев, Муса. Основы шариата. С. 146.

³ См. биографию Абу Ханифы: Абу Захра М. Абу Ханифа: хайатуху ва 'асруху 'арауху ва фикхуху. Каир: Дар ал-фикр ал-'араби, 1997. 536 с.; Батыр Р. Абу Ханифа: жизнь и наследие. Н. Новгород; Ярославль: ИД Медина, 2007. 288 с.

⁴ См. биографию Малика: Абу Захра М. Малик: хайатуху ва 'асруху 'арауху ва фикхуху. Каир: Дар ал-фикр ал-'араби. 500 с.

⁵ См. биографию Аш-Шафи'и: Бакр Мухаммад И. Имам Аш-Шафии: хайатуху фикхуху. Каир: Марказ ар-Райа, 2007. 128 с.

⁶ См. биографию Ахмада ибн Ханбала: ад-Дакр Абдулгани. Ахмад ибн Ханбал имам ахли ас-сунна. Дамаск: Дар ал-калам, 1999. 318 с.; Абу Захра М. Ахмад ибн Ханбал: хайатуху ва 'асруху 'арауху ва фикхуху. Каир: Дар ал-фикр ал-'араби. 478 с.

маликитский правовед ал-Карафи¹ (ум. 1285) пишет в своём трактате *Ал-Фурук* («Различия»): «*Запрещается тому, кто не знает методологию фикха, принимать решения, используя аналогию (кийас) в текстах Законодателя, а также запрещается ему извлекать правовые нормы из текстов шариата*»².

Первым, кто заложил фундамент методологии исламского права, был выдающийся теолог ислама и основатель одной из правовых школ, имам Мухаммад ибн Идрис Аш-Шафи'и в своем трактате *Ар-Рисала* («Послание»)³. После Аш-Шафи'и методология исламского права продолжила своё развитие по трём направлениям:

Первое: направление *мутакаллимов*⁴, которые устанавливали методологические принципы, стараясь максимально использовать рациональные суждения. Наиболее известным трудом по данному направлению является трактат Фахруddина ар-Рази⁵ (ум. 1210) *Ал-Махсул* («Вывод»)⁶.

Второе: направление *факихов* (ханафитов), сформировавших принципы на основе правовых решений основателей ханафитского *мазхаба*. Популярным трудом по данному направлению является трактат Абу ал-Хасана ал-Баздави⁷ (ум. 1089) *Канз ал-вусул 'иля ма'рифати ал-'усул* («Сокровище достижения в пути познания методологии») известный как *Усул ал-Баздави*⁸.

Третье: сочетание между двумя упомянутыми направлениями (*мамзудж*). Наиболее популярным трудом по данному направлению является трактат Садр аш-Шари'а ал-Махбуби⁹ (ум. 1346) *Ат-Танких* («Исправление»)¹⁰. За основу данной работы легли три книги: *Усул*

¹ Шихаб ад-дин Ахмад ибн Идрис, известен как ал-Карафи (1228–1285) — маликитский правовед из Египта, автор многочисленных трудов по исламскому праву и его методологии.

² *Ал-Карафи, Шихаб ад-дин*. Ал-Фурук. Т. 2. Бейрут: 'Алам ал-кутуб. С. 109.

³ См.: *Аш-Шафи'и, Мухаммад*. Ар-Рисала / под ред. Ахмад Шакир. Каир: Мактаба ал-Халаби, 1940. 598 с.

⁴ *Мутакаллим*ы – приверженцы мусульманского схоластического богословия — *калама*.

⁵ Фахруddин Абу Абдиллах Мухаммад ибн Умар Ар-Рази, известен как Фахруddин ар-Рази (1150–1210) — видный представитель ашаритского *калама*, толкователь Корана, правовед шафиитского *мазхаба*.

⁶ См.: *ар-Рази, Фахруddин*. Ал-Махсул / под ред. Таха Джабир Ал-'Улвани. Бейрут: Му'ассаса ар-рисала, 1997.

⁷ Абу Ал-Хасан 'Али ибн Мухаммад ал-Баздави, известный под почетным титулом Фахр ал-ислам (1010–1089) — ведущий ханафитский богослов в области *фикха* и его методологии.

⁸ См.: *ал-Баздави, Абу ал-Хасан*. Канз ал-ваусул 'иля ма'рифати ал-'усул / под ред. Саида Бакдаша. Медина: Дар ас-сирадж, Бейрут: Дар ал-баша'ир ал-исламийа, 2016.

⁹ 'Убайдаллах ибн Мас'уд ал-Махбуби, известен как Садр аш-Шари'а (ум. 1346) — представитель матуридитского *калама*, правовед ханафитского *мазхаба*.

¹⁰ См.: *ал-Махбуби, Садр аш-Шари'а*. Танких ал-'усул фи 'илм ал-'усул. Каир: Ал-Матба'а ал-махмудийа.

ал-Баздави, который относится к факихам; *Ал-Махсул*, *Мухтасар Мунтаха ас-су'л* («Компендиум “Предела желаний”»)¹, автором которой является Ибн ал-Хаджиб² (ум. 1249). Первая книга составлена согласно методу *факихов*, а две последние — по методу *мутакаллимов*.

Бигиев считает, что труды по методологии исламского права, составленные с применением этих вышеупомянутых методов, потеряли свою актуальность в современном мире и оказались неспособными развивать у обучающихся необходимые навыки для решения теологических проблем мусульманского общества.

Четвертое направление, это установление методологических принципов в свете шариатских целей. Одним из основателей данного направления был выдающийся андалузский теолог Абу Исхак аш-Шатиби³ (ум. 1388) в книге *Ал-Мувафакат* («Соглашения»)⁴. При её составлении он следовал новому методу, который никто не применял до него. Отличительной чертой его подхода является то, что науку *усул ал-фикх* он связал с целями шариата (*макасид аш-шари'а*) и обратил внимание на основные и второстепенные нужды человека. Аш-Шатиби самым основательным образом раскрывает связи между шариатскими источниками и реалиями человеческого бытия⁵.

Бигиев был восхищен данной работой и даже переводил её на татарский язык, однако перевод сегодня остается ненайденным, а сохранилось только введение к трактату *Ал-Мувафакат*⁶.

Он предлагает применять данную работу в мусульманских образовательных учреждениях в качестве учебного пособия по методологии исламского права. Следовательно, с помощью данной книги можно развивать способности рационального мышления у студентов, поднять их творческий дух и научить их отстаивать свою точку зрения.

В заключение отметим, что Муса Бигиев стремился усовершенствовать методологию фетвотворчества, чтобы она соответствовала современным реалиям и отвечала нуждам мусульманского сообщества. Ключевую роль в реализации данной цели играют мусульманские образовательные учреждения, владеющие всеми необходимыми инструментами для подготовки специалистов, способных решать современные проблемы различной сложности и соблюдать традицию *иджтихада*.

¹ *Ибн ал-Хаджиб, Усман*. Мухтасар мунтаха ас-саул ва ал-джадал фи 'илмай ал-'усул ва ал-джадал / под ред. Назир Хамади. Бейрут: Ибн Хазм, 2006.

² Джамал ад-дин Усман ибн Умар, известный как Ибн ал-Хаджиб (ум. 1249) — правовед маликитского *мазхаба*, один из авторитетных ученых в области арабской лингвистики.

³ Абу Исхак Ибрахим ибн Муса аш-Шатиби (ум. 1388) — маликитский правовед, один из основоположников науки о целях шариата.

⁴ *Аш-Шатиби, Ибрахим ибн Муса*. Ал-Мувафакат. Каир: Дар Ибн 'Аффан, 1997.

⁵ *Бигиев, Муса*. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Ал-Мувафакат. С. 43.

⁶ См.: Там же. С. 6.

Несомненно, учет предложений и рекомендаций отечественного теолога эффективно отразится на процесс исламского образования.

Литература

Абу Захра М. Абу Ханифа: хайатуху ва 'асруху 'ара'уху ал-фикхиййа. Каир: Дар ал-фикр ал-'араби, 1997. 536 с.;

Ад-Дакр Абдулгани. Ахмад ибн Ханбал имам ахли ас-сунна. Дамаск: Дар ал-калам, 1999. 318 с.

Ал-Баздави, Абу ал-Хасан. Канз ал-вусул 'иля ма'рифати ал-'усул / под ред. Саид Бакдаш. Медина: Дар ас-сирадж, Бейрут: Дар ал-баша'ир ал-исламийа, 2016.

Ал-Карафи, Шихаб ад-дин. Ал-Фурук. Т. 2. Бейрут: 'Алям ал-кутуб. Б. г.

Ал-Махбуби, Садру аш-Шари'а. Танких ал-'усул фи 'ильм ал-'усул. Каир: Ал-Матба'а ал-махмудийа. Б. г.

Ар-Рази, Фахруддин. Ал-Махсул // под ред. Таха Джабир Ал-'Улвани. Бейрут: Му'ассаса ар-рисала, 1997.

Аш-Шатиби, Ибрахим ибн Муса. Ал-Мувафакат. Каир: Дар Ибн 'Аффан, 1997.

Аш-Шафи'и, Мухаммад. Ар-Рисаля // под ред. Ахмад Шакир. Каир: Мактаба ал-Халаби, 1940. 598 с.

Батыр Р. Абу Ханифа: жизнь и наследие. Н. Новгород; Ярославль: ИД Медина, 2007.

Бигиев, Муса. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Ал-Муафакат / сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. 256 с.

Бигиев, Муса. Избранные труды: в 2 т. Т. 2. Воззвание к мусульманским нациям / сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. Казань: Татар. кн. изд-во, 2006. 256 с.

Бигиев, Муса. Мускират: проблема опьяняющих напитков с точки зрения исламского шариата / под общ. ред. гл. ред. Д. В. Мухетдинова; пер. с тат.-осман. и примеч. А. Г. Хайрутдинова. М.: ИД «Медина», 2022. 160 с.

Бигиев, Муса. Основы шариата / под общ. ред. гл. ред. Д. В. Мухетдинова; пер. с тат.-осман. и примеч. А. Г. Хайрутдинова. М.: ИД «Медина», 2022. 192 с.

Зарипов, Ислам. Концепция исламского университета Мусы Бигиева. Ислам в современном мире. 2016. 12 (2). С. 137–144.

Ибн ал-Хаджиб, Усман. Мухтасар мунтаха ас-сул ва ал-джадал фи 'илмай ал-'усул ва ал-джадал // под ред. Назир Хамади. Бейрут: Ибн Хазм, 2006.

Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.

Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках: сборник историко-биографических материалов. Кн. 2. Казань, 2010. 558 с.

Хайретдинов А. Г. Последний татарский богослов. (Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева). Казань: Изд-во Иман, 1999. 127 с.

References

Abu Zahra M. (1997). *Abu Hanifa: hajatuhu va 'asruhu 'ara'uhu al-fiqhiyyah* [Abu Hanifa: His Life, Epoch, Ideas on Fiqh]. Cairo: Dar al-fikr al-'arabi. 536 p.

Al-Bazdavi, Abu al-Hasan (2016). *Kanz al-vusul 'ilya ma'rifat al-'usul* [Treasure in Approaching to the Science of Principles of Jurisprudence] Medina: Dar al-Siraj.

Al-Daqr Abdulghani (1999). *Ahmad ibn Hanbal: imam ahli al-sunna*. Damascus: Dar al-kalam. 318 p.

Al-Mahbubi, Sadr al-Shari'a (Without year). *Tanqih al-'usul fi 'il'm al-'usul* [Revision of the Grounds of the Islamic Science of Principles of Jurisprudence]. Cairo: Al-Matba'at al-mahmudiyyah.

Al-Qarahi, Shihab al-din (Without year). *Al-Furuk*. [Differences] Vol. 2. Beirut: Alam al-kutub.

Al-Razi, Fahrud-din (1997). *Al-Mahsul* [Sum of the Fundamentals of Islamic Law]. Beirut: Mu'assasat al-Risala.

Al-Shafi'i, Muhammad (1940). *Al-Risala* [The Message]. Cairo: Maktabat al-Halabi. 598 s.

Al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa (1997). *Al-Muvafaqat* [The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law]. Cairo: Dar Ibn Affan.

Batyr R. (2007). *Abu Hanifa: zhizn' i nasledie* [Abu Hanifa: Life and Heritage]. Nizhniy Novgorod: Medina.

Bigiev, Musa (2002). *Muskirat: problema op'yanyayushchih napitkov s tochki zreniya islamskogo shariata* [Muskirat: The Problem of Stupefying Drinks from the Point of View of Islamic Shari'a]. Moscow: Medina. 160 p.

Bigiev, Musa (2006). *Selected works*. In 2 volumes. Vol. 2. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo. 256 p.

Bigiev, Musa (2022). *Osnovy shariata* [The Basis of Shari'a]. Moscow: Medina. 192 p.

Hayret-dinov A. G. (1999). *Posledniy tatarskiy bogoslov (Zhizn' i nasledie Musy Dzharullaha Bigieva)* [The Last Tatar Theologian: Musa J. Bigiev's Life and Heritage]. Kazan: Iman. 127 p.

Ibn al-Hajib, 'Usman (2006). *Muhtasar muntaha al-su'l va al-amal fi 'il'may al-'usul va al-jadal* [A Short Version of The Most Desired and Hoped for in the Islamic Science of Principles of Jurisprudence and in Dialectics]. Beirut: Ibn Hazm.

Islam: enciklopedicheskiy slovar' [Islam: An encyclopedic dictionary] (1991). Moscow: Nauka. 315 p.

Tagirdzhanova A. N. (2010). *Kniga o Muse-efendi, ego vremeni i sovremennikah: sbornik istoriko-biograficheskikh materialov* [A Book on Musa Bigiev, His Epoch and Contemporaries: Collection of Materials on History and Biography]. Vol. 2. Kazan. 558 p.

Zaripov, I. A. *Koncepciya islamskogo universiteta Musy Bigieva* [The Idea of Islamic University by Musa Bigiev]. *Islam v sovremennom mire*. 2016. Vol. 12. Iss. 2. Pp. 137–144.

Theological Thought in Islam

MUSA BIGIEV'S METHODOLOGY OF THE FATWA ISSUING

Abstract. The article is devoted to the analysis of the Russian theologian Musa Bigiev's views on accepting modern theological and legal conclusions in Islam, i. e. on the fatwa issuing. After comparing his various works, a conclusion is made about his adherence to absolute *ijtihad*, not limited to the framework of one *madhhab*. At the same time, Bigiev gives the main role in this process to the methodology of Islamic law, which, in his opinion, should also be modernized in accordance with the goals of the Shari'ah. This doctrine was first developed in the history of Muslim thought by the medieval *faqih* Abu Ishaq al-Shatibi, whose work *Al-Muwafaqat* Bigiev recommends to introduce as a handbook in Islamic educational institutions. According to Bigiev's views, it is necessary to train mujtahids capable of making decisions based on sacred primary sources, system of goals of the Shari'ah and objective conditions of life.

Keywords: fatwa, *ijtihad*, methodology of Islamic law, *madhhab*, reformation, theology.

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



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







5.11.1. Теоретическая теология
(по исследовательскому направлению: ислам)
УДК 2-13
DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-79-98

Н. В. Ефремова
Институт востоковедения РАН, г. Москва

ФАЛСАФСКАЯ ПРОФЕТОЛОГИЯ В МОДЕРНИСТСКОМ ДИСКУРСЕ¹

ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований.
Институт востоковедения РАН
(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12).
E-mail: salamnat@mail.ru

Аннотация. В статье показывается, как разработанная в рамках фалсафы (эллинизирующей философии классического ислама) концепция «естественного пророчества», традиционно квалифицирующаяся как гетеродоксальная, была возрождена в творчестве мусульманских модернистов XIX–XX вв. (особенно Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и их последователей), ориентировавшихся на реконструкцию теологического дискурса в духе открытости религиозно-конфессиональному многообразию, научной рациональности и социокультурному прогрессу. В реформаторском профетизме были аккумулированы оба характерных для фалсафы рациональных обоснования феномена пророчества: (1) социально-телеологическое, исходящее из необходимости пророка в качестве законодателя, и (2) психо-ноэтическое, которое апеллирует к наличию людей с предельно возвышенной душой, особенно в плане интеллектуальной интуиции и креативной имажинации. Развивая фалсафский тезис о двух типах чуда как доказательства истинности пророческих миссий — «экстернальном» (материальном) и «адекватном» (духовном), модернисты учат о кораническом послании как ориентирующем исключительно на второй тип, и это знаменует переход человечества в фазу совершеннолетия, а с ним и «запечатывание пророчества».

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44037

Ключевые слова: фалсафа, профетология, исламский модернизм, ал-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), Ибн Рушд (Аверроэс), Мухаммад Абдо; Джамал ад-дин ал-Афгани.

Для цитирования: *Ефремова Н. В.* Фалсафская профетология в модернистском дискурсе // Ислам в современном мире. 2023; 2: 79–98;

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-79-98

Статья поступила в редакцию: 22.02.2023

Статья принята к публикации: 27.04.2023

Данная публикация является третьей в цикле, посвященном месту фалсафской теологии в мусульманском модернистском дискурсе. Помимо уже вышедшей в свет статьи (1) «Фалсафские основы модернизаторской теологии диалога»¹ цикл включает совместные с Т. Ибрагимом статьи (2) «О модернистской рецепции фалсафской трактовки творения» и (4) «Реформаторское возрождение фалсафской сотериологии». С рассмотренными в настоящем очерке аспектами фалсафской профетологии тесно связаны освещаемые в первой и четвертой статьях тезисы о религиозно-конфессиональном плюрализме и сотериологическом оптимизме².

1. Социально-телеологическое обоснование профетизма

Фалсафская профетология, основы которой заложил ал-Фараби (ум. 950), свой классический вид приобрела в творчестве Ибн Сины (Авиценны; ум. 1037), а в полемике с каламскими оппонентами ее отстаивал Ибн Рушд (Аверроэс; ум. 1198)³. В книге «Религия, откровение и ислам» Мустафа Абдарразик (1885–1947)⁴ отмечает, что «в периоды интеллектуального (*назарй*) застоя господствующее среди мусульман мнение касательно Откровения (*вахй*) склоняется к учениям мутакаллимов, а в периоды подъема находится под влиянием мнения философов»⁵. Это положение иллюстрируется автором (правда, весьма лаконично

¹ Ибрагим Т., Ефремова Н. В. Фалсафские основы модернизаторской теологии диалога // Ориенталистика. 2022. Т. 5. № 1. С. 57–78.

² Если не оговорено иное, Коран цитируется в нашем переводе (под ред. Т. Ибрагима).

³ Подробнее см.: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия: фалсафа. Казань, 2014. Гл. 6.

⁴ Ректор Ал-Азхара в 1945–1947 гг.

⁵ Абдарразик М. Ад-дин ва-л-вахй ва-л-'ислам. Каир, 1945. С. 80.

и отрывочно) на примере толкования «Откровения» Мухаммадом Абдо [в «Трактате о единобожии» (*Risālat at-tawḥīd*)]¹. Как увидим ниже, к фалсафскому наследию реформаторы обращались для модернизации не только традиционной концепции Откровения, но и профетологии вообще.

С точки зрения фаласифа (представителей фалсафы, «философов»), на Пророке завершается восходящая дуга Великого круга бытия². Как пишет Ибн Сина в теологическом разделе энциклопедического труда «Исцеление» (*аш-шифāʾ*), бытие, начавшись от Первого (Бога), все более низводится по степени в сравнении с Ним. Первую ступень образуют ангелы-интеллекты³; ниже следуют степени ангелов-душ⁴; далее — степени небесных тел, одни из коих благороднее других, покуда не достигнут последних из их степеней; за ней начинается бытие материи, которая приемлет возникающие-уничтожающиеся формы⁵.

Такой нисходящей последовательности образования надлунного мира — разум=>душа=>тело — в подлунной области соответствует восходящая последовательность — тела=>души=>разумы. Облекаясь сначала в форму четырех элементов (земли, воды, воздуха и огня), материя поднимается все выше и выше, в результате чего возникают минералы, растения, животные и люди. «Среди людей наиболее возвышенным выступает тот, душа которого достигла совершенства, став разумом в действительности (*ʿақл би-л-фиʿл*)⁶, и который обрел нравы (*ʿахлāқ*), являющиеся [наилучшими] практическими добродетелями (*фадаʿил*

¹ В русском переводе (вместе с арабским оригиналом) этого трактата (Абдо М. Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021. С. 144–145) определение «Откровения» передано как «знание, обнаруживаемое человеком в собственной душе и дарованное Аллахом», что не совсем точно, ибо выражению «дарованное Аллахом» соответствует арабское *маʿ ал-йақйни би-аннаху мин Аллах*, «при уверенности [его] в том, что оно (знание) от Аллаха». Более того, из-за дефекта в воспроизведенном здесь арабском оригинале к самому «Откровению — *вахй*» некорректно оказалось привязанным последующее описание (в цитируемом переводе — «оно внезапно, бог весть откуда приходит...»), которое в действительности автор трактата относит к «вдохновению-*ʿилхām*» как к чему-то отличному от «откровения — *вахй*». Проблематичным (во многих аспектах) нам представляется и данное здесь примечание к переводу: «В целом, Абдо следует традиционной для суннизма и суфийских учений характеристике категории «вдохновения» — «мысли, посещающей нутро, что... исходит от ангела».

² Напомним, что аристотелевская космология, а вслед за ней и фалсафская, геоцентрична: в середине мироздания находится неподвижная шарообразная Земля, а вокруг нее вращаются вложенные друг в друга (наподобие матрешек или слоев луковицы) семь твердых хрусталевидных сфер, к которым прикреплено по одному небесному светилу — Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн; замыкает их сфера «неподвижных звезд» (она, собственно, и совершает суточное вращение; в ней размещались все остальные, известные тогдашним астрономам светила, немногим более тысячи). Представление о еще одной, девятой сфере (беззвездной, атласной), введенной Птолемеом, разделялось некоторыми мусульманскими философами (в частности, ал-Фараби); но Ибн Сина и особенно Ибн Рушд скептически относились к ее существованию.

³ Внешние управители небесных сфер, а также Активный интеллект (Деятельный разум; *ал-ʿақл ал-фаʿāl*), который управляет подлунным миром.

⁴ Внутренних управителей небесных сфер.

⁵ Формы объектов подлунного мира.

⁶ Об этой ступени разума см. ниже, в примечании 3 на стр. 86.

‘амалиййа). Возвышеннейший же из таковых — это тот, кто предрасположен к степени пророчества (*мартабат ан-нубувва*)»¹.

В доказательство феномена пророчества Ибн Сина выдвигает двоякого рода философскую аргументацию: (1) социально-телеологическую и (2) психо-ноэтическую. Первый тип обоснования излагается в том же теологическом разделе «Исцеления», второй разрабатывается в разделе по психологии² — в рамках освещения разных сил (ед. *кувва*) человеческой души, где отмечаются три отличительные характеристики (ед. *хāссиййа*) «пророческой» (*набавиййа*), или «святой» (*қудсиййа*), души, связанные с ее (1) двигательной, (2) имажинативной (воображающей) и (3) интеллектуальной силами³.

В отличие от фалсафской теологии, которая полагает воздвижение пророков непременно императивом Божьего промысла о мире и отмечает пророческую душу тремя означенными характеристиками, доктринальная профетология (особенно ашаритская) учит об этом воздвижении как о свободном акте Божьей милости (при котором совершение его прекрасно, но отказ от него не безобразен) и не разделяет концепцию о каких-либо естественных предрасположенностях души Его избранника-пророка⁴. Более того, и вопреки достаточно четким высказываниям фаласифа о врожденности пророческой способности⁵, фалсафскую концепцию часто трактовали в смысле полагания чем-то приобретаемым (*муктасаб*) посредством усилий, что нередко квалифицировалось как ересь (*куфр*)⁶.

Суть социально-телеологического обоснования профетизма состоит в том, что пророк необходим как законодатель. Для поддержания жизни люди должны объединяться в сообщества, базирующиеся на разделении труда; и такое сотрудничество (*мушāрака*) возможно лишь через взаимные сделки (*му‘āmала*); сделкам же необходимы закон (*сунна*) и справедливость (‘*адл*), что предполагает законодателя (*сāнн*) и правосудца (*му‘аддил*), каковым и выступает пророк (*набӣ*). «Потребность

¹ Ибн Сина. Исцеление: теология. Т. 1. М., 2022. С. 516. Далее цитируется как «Теология».

² Перевод этого раздела дан в: Ибн Сина. Теология. Т. 2. М., 2022. С. 7–184. Ниже он цитируется как «Психология».

³ В фарабийском «Совершенном граде» выделены только два последних качества.

⁴ (ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد) — см.: ал-Иджи. Ал-Мавāкиф фй ‘илм ал-калām. Бейрут, б. г. С. 337. Вместе с тем, согласно доминирующему тезису, в пророки (особенно в посланники) возводятся лишь мужчины. «Обязательными» (ед. *шарт*) порой называются некоторые необходимые для подобающего исполнения пророческой миссии качества, такие как личная свобода (не рабство), правдивость, разумность (‘*ақл*, *фатāна*), отсутствие телесных недостатков (например, слепота или глухота); после избрания на служение пророки, Божьим поспешеством, отличаются непогрешимостью (‘*исма*), особенно в отношении передачи послания (подробнее см.: Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама: калам. Казань, 2013. С. 148–154).

⁵ «По натуре/природе (*би-т-таб*)» (ал-Фараби. Китāб ‘Ārā’ ахл ал-мадйна ал-фāдила. Бейрут, 1968. С. 122–123); «без подготовки (*тахридж*) и обучения (*та’лим*)» (Ибн Сина. Психология. С. 170).

⁶ См., например: ал-Байджури. Тухфат ал-мурйид: шарх Джавхарат ат-тавхид. Бейрут, 2004. С. 142.

в таком человеке для сохранности человеческого рода и подобающего ему бытия еще более насущна, чем, скажем, потребность в росте волос над [верхней] губой и на бровях, в подъеме ступни и прочих полезных вещах, которые не необходимы для сохранения жизни, но самое большее — просто полезны для ее сохранения»¹. Посему нельзя допустить, чтобы Бог и Его ангелы, зная о нужде в таковом для благопорядка в мире, не явили его к бытию².

Такая характерная для фалсафы аргументация четко прослеживается в лекции, которую в рамадане 1287 (декабре 1870) Дж. ал-Афгани прочел в стамбульском университете Дар ал-Фунун и после которой реформатор вынужден был покинуть турецкую столицу, переселившись в Египет. По свидетельству Мухаммада Абдо³, в своем выступлении лектор, рассуждая о нужных для общественной жизни профессиях-ремеслах (*синā'āt*) и уподобляя их разным органам тела, в качестве духа этого тела определил пророчество или философию⁴. Причисление же пророчества к ремеслам и сравнение его с философией оппоненты-традиционалисты квалифицировали в качестве отхода от правоверия, трактуя указанное рассуждение (как до него некорректно трактовалось фалсафское учение) в смысле приобретенности пророчества.

Означенное философское обоснование пророчества воспроизводится и в обращенном к узкому кругу читателей «Трактате о [мистических] инспирациях» (*Рисāлат ал-Вāридāt*)⁵. Показательно, что в этом трактате⁶ указываются практически те же авиценновские примеры с менее необходимыми дарами — волосами на бровях и подъемом ступней⁷.

Социально-телеологическая аргументация фигурирует и в адресованном широкой публике «Трактате о единобожии» М. Абдо, но в соседстве с традиционно-каламскими доводами⁸.

¹ Ибн Сина. Теология. Т. 1. С. 524.

² В профетологии ал-Фараби (*ал-Фараби* Совершенный град. С. 160–166, 172–174) такой социально-политический мотив пророчества не выделен, хотя именно философ-пророк и полагается главой идеального града, ведущий его к счастью.

³ Оригинальный текст лекции не сохранился.

⁴ Абдо М. Тарджамат Джамāлуддйн ал-Афганй // Ал-А'мāl ал-камила. Бейрут–Каир, 1993. Т. 2. С. 340.

⁵ Этот трактат, как и «Глоссы» (*[Ал-Афгани Дж., Абдо М.]*. Ат-Та'лиқāt 'ала Шарх ад-Даввāнй ли-л-Ақā'ид ал-'адудийа. Каир, 2002.) на комментарии ад-Даввани (ум. 1502) к «Кредо» ал-Иджи (ум. 1355), был опубликован за авторством М. Абдо; но исследователи полагают их переработанными записями рассуждений его учителя (Дж. ал-Афгани), который обычно и обозначается как их автор или соавтор.

⁶ Абдо М. Рисāлат ал-Вāридāt. Каир, 1925. С. 18.

⁷ См. примечание 1 на данной стр. и соответствующий основной текст.

⁸ Абдо М. Трактат о единобожии. С. 126–142. Со ссылкой на «Святые восхождения» (*Ма'аридж ал-худс*) ал-Газали (ум. 1111) социально-телеологическую аргументацию, как и аргументацию психо-ноэтического типа, приводит Шибли ан-Нумани (ум. 1914) в «Новом каламе», добавляя, что в действительности данные воззрения восходят к ал-Фараби, Ибн-Сине и другим представителям фалсафы; но самих их он не цитирует по той причине, что [для традиционалистов] таковые не являются авторитетами в религиозных вопросах (*ан-Нумани Ш.*, 'Илм ал-калām ал-джадйд. Каир, 2012. С. 339–340).

2. Характеристики пророческой души

С двигательной (*мухаррика*) силой¹ пророческой души фалсафская профетология связывает способность пророка экстраординарно воздействовать на природные объекты, творить чудеса (ед. *'āya*, му²джиза) — способность, которая служит главной характеристикой пророков в каламской/теологической профетологии, выступая в качестве основного свидетельства истинности пророческой миссии, ее небесного происхождения. В доказательство способности души воздействовать не только на то тело, в котором она находится, но и на душу-тело других объектов, Ибн Сина ссылается на феномен сглаза², к которому можно было бы добавить и такое явление, как телекинез/психокинез³.

Пророческая особенность, присущая имажинативной (*мутахййила*) силе души, заключается в способности представлять ангелов (космические души и разумы, особенно Деятельный разум) в человекоподобном облике, а также слышать их голос в качестве человеческой речи. Этим ангелам ведомо все имеющее быть в мире: космическим душам — в его партикулярности, а космическим разумам — на универсальный манер. При общении с ними человеческая душа получает видения (как во сне, так и наяву), включая предвещения/пророчества (ед. *'inzār*) касательно будущих событий⁴. В разделе «Теология» Ибн Сина подчеркивает, что тот голос, который возникает в слухе пророка, исходит от Бога и ангелов, и «он слышит его без того, чтобы это было речью кого-либо из людей или [других] земных живых существ»⁵.

Следует отметить, что способность имажинативной силы к визуализации и аудизации не ограничивается видением ангелов и слушанием их речи. Именно благодаря такой способности пророк, получая

¹ Согласно фалсафской психологии, растительная душа обладает тремя силами — питательной, ростовой и размножающей; помимо них животной душе присущи также двигательная и постигающая силы; у человеческой, разумной (рациональной) души ко всем указанным силам присоединяется еще и разум. Отметим, что у животной силы «постижение» (*'idrāk*) является чувственным или имажинативным; у человеческой — также и разумным.

² Ибн Сина. Психология. С. 114–117.

³ Более обстоятельное обоснование чудес Ибн Сина приводит в «Указаниях и напоминаниях» (*ал-'Ишārāt wa-t-tanbīhāt*; см.: Ибн Сина (Авиценна). Указания и напоминания. Часть пятая // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 3. С. 652–671). Характерные для «гностиков» («посвященных»; ед. *'ārīf*) сверхъестественные деяния здесь классифицируются по четырем разрядам: длительное воздержание от пищи; способность совершать непосильные для других телесные действия; предвидение сокрытого (предсказание будущего и т. п.); необычайное воздействие на предметы окружающего мира (вызывание дождя, землетрясения и т. п.).

⁴ Ибн Сина. Психология. С. 87–91; см. также: Он же. Теология. Т. 1. С. 516–518.

⁵ Ибн Сина. Теология. Т. 1. С. 516. В этом духе высказывается и М. Абдо касательно речи (*калам*), от Бога исходящей к пророкам: «... и никакое [другое] сущее никоим образом не причастно к ней, разве только в том аспекте, что то [существо], чьим языком она артикулируется (*джара 'alā lisān-ihī*), выступает местом проявления (*мазхар*) этого исхождения (*судūr*)» (Абдо М. Трактат о единобожии. С. 66; перевод скорректирован нами — Н. Е.).

от Деятельного разума абстрактные интеллектуальные истины (см. ниже), может перевести их в живые, чувственные образы, которые доходчивы для широкой публики и более пригодны в деле ее просвещения и воспитания.

С интеллектуальной (рациональной; *‘ақлиййа*) силой сопряжена способность соединяться с Деятельным разумом — управителем подлунной области, который в фалсафе наделен атрибутами Гавриила, ангела Божьего Откровения согласно мусульманской доктрине¹. Сама эта способность доказывается на основе принципа логической симметрии и учения об [интеллектуальной] интуиции (*хадс*).

Означенный принцип, которому Аристотель фактически следовал при обосновании бытия Бога как неподвижного перводвигателя (в гл. 8.5 «Физики» и гл. 12.7 «Метафизики»), формулируется Ибн Рушдом так²: «Если существует нечто, слагаемое из двух вещей, и если возможно, чтобы одна из этих двух вещей существовала отдельно, то и вторая может существовать отдельно»³.

Что касается интуитивного знания, то способность к нему фалсафа называют «сообразительностью» (араб. *закā’*; греч. *anchinoia*), вслед за Аристотелем (в гл. 2.34 «Второй аналитики») определяемую как «способность мгновенно найти средний термин [в силлогизме]». Другими словами, таковая есть способность быстро понять предмет, моментально или почти моментально переходить от следствия к причине, от посылки — к выводу. Как разъясняет Ибн Сина, эта способность варьируется от одного человека к другому, притом как в количественном отношении (некоторые обладают большим количеством/числом интуитивного постигаемых вещей), так и в качественном (у некоторых интуитивный акт занимает меньше времени, чем у других). Такие различия практически не ограничены, всегда допуская увеличение и уменьшение. Поскольку в сторону уменьшения дело доходит до лиц, у которых абсолютно отсутствует интуиция, то и в сторону возрастания доходит до таковых, кто обладает сильной интуицией касательно всех или большинства вопросов, а его интуитивный акт занимает наикратчайшее время. Значит, среди людей может найтись тот, чья душа настолько возвышена, так что он будет «воспламеняться интуицией», восприимчивостью к исходящему от Деятельного

¹ См.: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. С. 106–107.

² Ибн Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля (Тафсир Ма-ба’д ат-таби’а): раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов / пер. Н. В. Ефремовой // *Ars Islamica*: сборник научных работ в честь С. М. Прозорова. Москва, 2016. С. 494.

³ Ибн Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. С. 494. В качестве примера здесь приводится медовый напиток: таковой состоит из меда и воды; поскольку мед встречается отдельно от воды, то вода также должна существовать отдельно от меда.

разума откровению (вдохновению/внушению; *вахй*/*'илхām*)¹, и наличествующие в этом разуме формы отобразятся в душе сего человека — сразу или почти сразу².

Выделением «святого разума» (*'ақл қудсӣ*) Ибн Сина модифицирует нозтическую схему, изложенную ал-Фараби в трактатах «Совершенный град» и «О разуме». В этой схеме обозначаются три ступени разума: (1) потенциальный (*би-л-қувва*), или материальный (*хайулāнӣ*); (2) актуальный (*би-л-фи'л*); (3) приобретенный (*мустафād*)³. На место второй ступени авиценновская «Психология» ставит две — (2.1) диспозиционный (предрасположенный; *би-л-малака*) и (2.2) актуальный разум⁴. Как особая разновидность диспозиционного разума «святой разум» позволяет соединиться с Деятельным разумом без посредства эмпирического опыта или дискурсивного размышления. В авиценновских «Указаниях и наставлениях»⁵ соотношение между различными степенями разума иллюстрируется с помощью метафоры из знаменитого коранического «стиха о свете» (24: 35): по толкованию Ибн Сины, здесь «ниша» символизирует материальный разум; «стекло» — диспозиционный разум; «светильник» — приобретенный разум; «масличное дерево» — мышление, с помощью которого приобретаются вторые интеллигибелии; «масло, готовое воспламениться без касания огня» — святой разум; «огонь, от которого зажигается светильник» — Деятельный разум⁶.

Через соединение с Деятельным разумом свои интеллектуальные знания обретает и мудрец-философ (*хакīm, файласуф*)⁷. Пророк же отличается не только более возвышенной интуицией, но также вышеупомя-

¹ В фалсафе *вахй* и *'илхām* (оба имеют смысл «внушение, вдохновение») обычно употребляются как синонимы. Согласно же преобладающей в мусульманской теологии трактовке, в узком смысле *вахй* обозначает Божье Откровение именно пророкам-посланникам, и таковое обычно поступает через ангела (Гавриила), тогда как *'илхām* даруется также другим людям, не предполагая такого посредника; в широком же смысле *вахй* включает в себя *'илхām*.

² Ибн Сина. Психология. С. 170–172.

³ Ал-Фараби. Совершенный град. С. 148–159, 172–174; Он же. О разуме / пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 4. С. 967.

⁴ Материальный разум сравнивается со способностью к письму у младенца; диспозиционный — с такой способностью у отрока, начавшего пользоваться чернилами, пером и алфавитом; актуальный — со способностью искусного писца. На ступени диспозиционного разума уже обладает первыми интеллигибелиями (такими, как принцип непротиворечия или аксиоматические положения типа «Целое больше части»), а при становлении актуальным разумом он уже располагает последующими, приобретенными интеллигибелиями, может их созерцать, если того захочет, но актуально он этого не делает. Именно когда разум актуально созерцает указанные интеллигибелии, осознавая и сам факт их умопостижения, он квалифицируется в качестве «приобретенного» (Ибн Сина. Психология. Гл. 1.5).

⁵ В другом русском переводе: «Указания и наставления».

⁶ См.: Ибн Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 317. Такое сравнение святого разума, но со ссылкой на ал-Газали, приводит Ш. ан-Нумани («Илм ал-калām ал-джадид». С. 255).

⁷ В частности, ученый строит логическое или математическое доказательство, но в его разум соответствующая интеллектуальная форма, вывод поступают из Деятельного разума, «Дарителя форм» (*вахиб ас-сувар*).

нутыми способностями в отношении имажинативной и двигательной сил. Именно в этом смысле можно сказать вместе с Ибн Рушдом: «Всякий пророк — философ, но не каждый философ — пророк (كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي)»¹.

Относительно пророческой особенности, связанной с двигательной силой души (т. е. способности творить чудеса), заметим, что Дж. ал-Афгани и М. Абдо не выделяют ее; и это обстоятельство, надо полагать, обусловлено характерным для модернистской теологии взглядом на чудотворчество как на нечто внешнее, акцидентальное для пророческой миссии (о чем речь пойдет в нижеследующей рубрике). Впрочем, такой взгляд разделяет и Ш. ан-Нумани, хотя он высоко отзывается о новаторском вкладе Ибн Сины в философское (рациональное) обоснование означенной способности².

Особенность пророческой души, связанная с ее интеллектуальной силой, на авиценновский манер освещается М. Абдо в «Трактате о единобожии»³. В фалсафском духе здесь далее говорится и о способности пророческой души визуализировать ангелов и аудизировать [поступающее от них Откровение]. Обосновывая эту способность, автор модифицирует соответствующее рассуждение Ибн Сины⁴ и указывает, что оппоненты профетизма должны признать такую способность, ибо им известно нечто подобное: при определенных [душевных] болезнях некоторые интеллигибеллии (*ма'кулат*) оформляются в воображении (*хай'ал*) человека и доходят до такой степени ощущаемости, что ему и вправду представляется, что он видит [их образ] и слышит [их голос] (порой даже сражается с [данными существами]), хотя в реальности нет ничего подобного; а если таковое возможно в отношении интеллигибельных форм, имеющих основание только в душе (уме) человека, то почему такие формы не могут представляться [видимыми и слышимым] (глагол. *тамассала*) для возвышенных душ [пророков], когда они, отворачиваясь от чувственного мира, соединяются с горним миром?!⁵

Отталкиваясь от такого понимания профетизма, авторы «Глосс» выдвигают иную, отличную от традиционной⁶, трактовку пророка-посланника. Согласно ей, пророк (*наби*) есть человек, который по природе создан (глагол. *футира*) таким, что познает только истинное (*хаққ*)

¹ См.: Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев–СПб., 1999. С. 507.

² Ан-Нумани Ш. 'Илм ал-калам ал-джадид. С. 114–115.

³ Абдо М. Трактат о единобожии. С. 146–148.

⁴ О нем см.: Ибн Сина. Указания и напоминания. Часть пятая // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 3. С. 658 и след.

⁵ Абдо М. Трактат о единобожии. С. 148–149 (данный здесь русский перевод не совсем точен).

⁶ В «Глоссах» оно сформулировано так: «Человек, воздвигаемый (глагол. *ба'са*) Богом для передачи [людям] (*таблиз*) [данного] ему откровения (глагол. *'авх*)»; см.: [Ал-Афгани Дж., Абдо М.] Ат-Та'лиқат 'ала Шарх ад-Даввāни ли-л-Ақā'ид ал-'адудийа. Каир, 2002. С. 152. Сокращенно: ат-Та'лиқат.

и делает только праведное (*хаққ*), а посланник (*расул*) — пророк, который по природе создан таким, что призывает людей к присущему ему по природе (глагол *джубила*) [истинному и праведному]¹. В том же духе М. Абдо определяет «откровение» в «Трактате о единобожии»².

Означенные определения отражают установку, в которой порой усматривают главное отличие неокалама от традиционного³, — установку на подчеркивание активной роли пророка в процессе Откровения⁴. Своими корнями эта установка уходит в фалсафское учение о вербализации (словесном оформлении) пророком поступающего к нему свыше Откровения — Божьей «речи», которая для фаласифа (а вслед за ними и для модернистов) может быть только интеллектуальной, хотя иногда⁵ они и высказываются на манер, внешне не противоречащий традиционному учению о Коране как о сугубо Божьей «речи» (в плане и содержания, и словесного выражения)⁶. С мыслью о такой субъектности пророка связан достаточно далекий от традиционной теологической доктрины тезис авторов «Глосс» о «речи» (*калām*) Бога как о метафорическом (*маджāз*) описании (наподобие приложения к Нему описания *йад* — «рука»)⁷.

3. О чуде как доказательстве Божьего посланничества

Как было отмечено выше, в традиционной теологии, особенно каламской-ашаритской, чудо служит главным подтверждением небесного посланничества претендента на пророческий сан. Такое чудо обычно обозначается термином *му‘джиза* («непосильное» для других), что отражает представление о пророческом чуде не просто как о чем-то необычайном, но и неподражаемом (этим, собственно, оно отличается от магии — *сихр*, включая фокусы — *ша‘база*); полагают также, что *му‘джиза* совершается пророком в ответ на вызов (*тахаддй*) со стороны тех, кто требует от него сотворения данного чуда как свидетельства Божьего избрания. Чудо же, каковым Бог отмечает угодных Ему

¹ Ат-Та‘лиқāt. С. 152–153.

² См. примечание 2 на стр. 81.

³ См., например: *ар-Рифаи* А. Мукаддима фй ‘илм ал-калам ал-джадйд. Хартум, 2021. С. 125.

⁴ В «Трактате о мистических инспирациях» активистская ориентация усугубляется имманентистской интенцией (в духе концепции *вахдат ал-вуджуд*, «единство бытия» Ибн Араби), когда воздвижение пророка описывается в таких терминах: «Из себя бытие манифестируется (*йатаджалла*) для себя такой манифестацией, при которой оно призывает (*йад’у*) себя к себе» (Абдо М. Рисалат ал-вāридāt. С. 19).

⁵ См. примечание 5 на стр. 84 и соответствующий основной текст.

⁶ Модификацию пророком словесной формы откровения доминирующая доктрина допускает лишь в отношении Сунны.

⁷ Ат-Та‘лиқāt. С. 484, 491–492.

людей — святых-праведников (ед. *валӣ*), именуется *карāма* («почет-дар»).

Выше было сказано также о разработанном Ибн Синой философском, рациональном обосновании способности творить чудеса. Вместе с тем данное обоснование оппоненты из числа мутакаллимов считали неудовлетворительным, ибо оно не охватывает такие пророческие чудеса, как обращение посоха в змея [Моисеем], оживление мертвых [Иисусом] и раскол Луны [Мухаммадом]. С каламской точки зрения чудо есть «нарушение обычного [хода вещей в природе]» (*харк ал-'āда*), трактуемое в смысле отсутствия какой-либо необходимой каузальной (причинно-следственной) связи между явлениями; тогда как философы утверждают о доминирующем в мире каузальном детерминизме, считая, что экстраординарное явление никак не отменяет естественных закономерностей: оно просто обусловлено иными естественными причинами, о которых не ведают те люди, для коих это явление выглядит словно нарушение обычая.

В книге «Несостоятельность [учений] философов»¹ (*Taḥāfut al-falāsifa*) ал-Газали, выступая от имени мутакаллимов-ашаритов, обвиняет философов в отрицании пророческих чудес, поскольку своим каузальным детерминизмом они отвергают, например, то, что Бог может продлить жизнь человека после отрубания головы². Как указывает Ибн Рушд в ответной книге «Несостоятельность Несостоятельности», (1) философы не позволяют себе скептического высказывания относительно пророческих чудес, ибо они (чудеса) входят в число принципов Законов (*шарā'u*), благодаря которым человек становится добродетельным (*фāдил*); (2) в отношении Бога термин «обычай» некорректен, ибо он прилагается к действиям, которые повторяются в большинстве случаев, [но не всегда], тогда как в Коране говорится о неизменности Божьего закона (*сунна*)³; (3) разум (*'ақл*) есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, поэтому при отрицании причин отрицается и разум, а с ним и знание-наука (*'илм*); (4) более того, отрицающий причины не может установить ни бытие Бога (следуя правилу, по которому у всякого действия непременно есть действительность), ни Его ведение (*'илм*) о мире (исходя из царящего в нем совершенства-*'итқāн*); (5) для [философов как представителей интеллектуальной] элиты способ удостоверения в истинности пророческих миссий совсем другой — по действию, исходящему из того

¹ В этом названии слово *taḥāfut* передают также как «опровержение», «непоследовательность», «крушение» и др.

² Ал-Газали. Крушение позиций философов. М., 2007. С. 214.

³ Айаты 33: 62; 48: 23 — (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا) — 43: 35; (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا). К такого рода аятам Ш. ан-Нумани ('Илм ал-калам ал-джадид. С. 239) добавляет аят 30: 30 о неизменности [модуса] Божьего творения (لَا تَبْدِيلَ لِمَا خَلَقَ اللَّهُ); а М. Абдо (Трактат о единобожии. С. 23) — еще и аят 13: 11, по которому Бог не меняет чего-то у людей, покуда они сами не переменяют этого (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ). Отстаивая каузальный детерминизм, в смысле причинно-следственных «закономерностей» мира, реформаторы (в более четкой форме сравнительно с фаласифа) трактуют означенные коранические свидетельства о Божьих *сунах* (подробнее см. четвертую часть настоящего цикла).

качества, благодаря которому пророк собственно и называется пророком, а именно из способности возвещать о сокровенном-невидимом (*зайб*) и устанавливать законы, которые соответствуют истине (*хаққ*) и определяют деяния, ведущие людей к счастью (*са'ада*). Ярчайшим образом такого знамения выступает сам Коран¹.

Более развернутое изложение последней мысли Ибн Рушд дает в трактате «О методах обоснования принципов вероучения». Здесь он приводит коранические свидетельства об отказе пророка Мухаммада выполнить просьбу язычников о сотворении физических знамений-чудес (17: 90–93) и об объяснении этого отказа [жалостью к ним, ибо те и по явлении чуда не уверуют, а] прежние народы, отвергавшие такие знамения, [сразу подвергались Божьей каре] (17: 59). С другой стороны, сам Коран, его неподражаемость, выдвигается в качестве знамения истинности призвания Пророка (11: 13; 17: 88). И только к Корану сам пророк Мухаммад апеллировал в подтверждение своего посланничества: необычайные же вещи (*карāmāt хавāриқ*), которые имели место в его жизни, не были связаны с каким-нибудь вызовом (*таҳаддӣ*)².

К обоим доказательствам истинности пророческой миссии — явление чего-то природно необычайного и учреждение закона — автор «О методах...» прилагает термин «чудо» (*му'джиза*), характеризуя первое как «экстернальное» (*баррānӣ*) чудо, а второе — интернальное, «адекватное» (*мунāсиб*)³; сами же эти характеристики он иллюстрирует на примере с двумя претендентами на звание врача, один из которых в качестве свидетельства приводит свою способность ходить по воде, а другой — исцелять больных⁴. По мнению философа, при обосновании истинности посланничества категорическим доказательством является только второе чудо, тогда как первое может служить лишь дополнительным, подкрепляющим свидетельством⁵.

Показывая слабые аспекты каламского (ашаритского) толкования чуда, Ибн Рушд прежде всего считает уязвимым положение о том,

¹ Ибн Рушд. Непоследовательность непоследовательности // Средневековая арабомусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М., 2009. С. 229–248.

² Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая // Minbar. Islamic Studies. 2019. Т. 12. № 2. С. 487–488.

³ У Риды (*Рида Р.* Ал-'Айāt ал-баййинāt // Ал-Манар. 1315/1901. Т. 4. № 10. С. 371; *Он же.* Ал-Ваҳй ал-мухаммадий. Бейрут, 1406 х. С. 112) первый тип знамений (*'āyāt*) обозначается как *каўни*, *'афāки* («космологическое»); второй — *'илмӣ* («гносеологическое, эпистемологическое»), *'ақлӣ* («интеллектуальное»), *нафсӣ* («самостное»). В современной литературе второй тип часто именуется *хиссӣ* («чувственный») или *мāддӣ* («материальный»).

⁴ У Риды (*Рида Р.* Ал-'Айāt ал-баййинāt. С. 373) первый утверждает о способности обратить посох в змея; ан-Нумани (*Ан-Нумани.* 'Илм ал-калам ал-джадйд. С. 234) приводит пример с претендентом на звание строителя (*мухандис*), заявляющим о способности продержаться без еды целых двадцать дней.

⁵ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 495–496. Здесь сказано: «Похоже, что путь к уверованию через внешнее чудо есть удел только широкой публики, а путь к уверованию через адекватное чудо — общий для широкой публики и для ученых мужей» (с. 496).

что если данный претендент — самозванец, то такому чуду Бог не даст явиться. По его мнению, «это положение никак не обосновано; ибо оно не известно ни из Закона¹, ни через разум»².

Практически все означенные концепции философов о пророческом чуде были аккумулированы в модернистской профетологии³, а рационалистическая интенция некоторых из них еще более усилилась здесь. В этом отношении примечательны слова ан-Нумани о том, что Коран пришел для исправления извечно и повсеместно распространенного заблуждения о неразлучности чуда и пророчества (تلازم المعجزة والنبوة)⁴.

Развивая скептическое отношение философов к каламскому тезису о Божьем недопущении сотворения чуда самозванцем, авторы «Глосс» приводят пример с лжепророком ал-Муканной (المُقَنَّع; ум. 783), который являл луноподобное светило, по его велению возникавшее вечером и исчезающее утром⁵. В связи с этим Ш. ан-Нумани напоминает ашаритам и их утверждение о возможности для джиннов и демонов (а также способны к чудотворчеству) вселяться в тела людей!

Касательно атрибутируемых пророку Мухаммаду физических чудес (в техническом смысле слова, т. е. связанных с вызовом — *тахадди*) следует отметить, что к категории *мутавâtîr*⁶ сами предания-хадисы о них не принадлежат, тогда как для модернистов только *мутавâtîr* может служить основанием для чего-то религиозно обязательного⁷. Это относится и к широко распространенному преданию о «расколе Луны» в ответ на просьбу мекканских язычников — знамении, которое обычно возглавляет список означенного типа чудес⁸ и с которым связывают свидетельство айата 54: 1 — «Приблизился [Судный] Час, и раскололась Луна» (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ). Р. Рида не только оспаривает

¹ То есть Священных текстов.

² *Ибн Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения. С. 486.

³ См.: *ал-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt. С. 422–429; *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 22–24, 114–115, 183–225, 252–254; *Он же.* Ар-Радд 'ала Фарах 'Антун // *Ал-'А'мāl ал-камила*. Т. 3. Бейрут-Каир, 1993. С. 296–305; *Он же.* Фалсафат Ибн-Рушд // Там же. С. 516–521; *Рида Р.* Ал-Вахй ал-мухаммадй. С. 105–116, 228–250; *Он же.* Ал-'Āyāt ал-баййинāt. С. 371–379; *ан-Нумани Ш.* 'Илм ал-калам ал-джадй. С. 170–173, 227–279 (автор ссылается на Ибн Сину и Ибн Рушда).

⁴ *Ан-Нумани Ш.* 'Илм ал-калам ал-джадй. С. 245. Здесь автор замечает (вслед за Фахраддином ар-Рази; ум. 1210), что были пророки-посланники (например, Сиф/Шйс, Енох/Идрис и Шуайб), за которыми не известно вообще какое-либо чудо.

⁵ В цитируемом издании «Глосс» (Ат-Та'лиқāt. С. 428–429) имя лжепророка воспроизведено как (ابن مقنّع); о нем в таком же контексте упоминает и Ш. ан-Нумани ('Илм ал-калам ал-джадй. С. 233), но в цитируемый арабский перевод его сочинения вкралась опечатка — вместо (المقنّع) дано (المقنّع).

⁶ Напомним, что *мутавâtîr* (многочисленно переданный) — это хадис, во всех звеньях цепи передатчиков переданный достаточно большим количеством людей, которые не могут между собой сговориться во лжи.

⁷ По М. Абдо, из преданий о чудесах (*хāриқ*) Пророка мутаватиром являются только относящиеся к [неподражаемости] Корана (*Абдо М.* Ар-Радд 'ала Фарах 'Антун. С. 298); об отсутствии вообще, с точки зрения модернистов, собственно вероучительных хадисов типа мутаватир, речь идет в четвертой части настоящего цикла, посвященной сотериологии.

⁸ См., например: *ал-Иджи.* Ал-Мавāкиф фй 'илм ал-калам. С. 355.

принадлежность релевантных хадисов к категории *мутаватир* и даже их достоверность (включая надежность их *исна́да* — цепочки передатчиков), но само выражение *иншаққа ал-қамар*, обычно трактуемое буквально («раскололась Луна»), он истолковывает метафорически, в смысле проявления истины благодаря учению Корана (ظهور الأمر ووضوحه بآيات القرآن)¹. А в отношении чудес типа *карāма* М. Абдо категорически заявляет, что «после прихода ислама [никто] не обязан верить в исхождение какого-либо конкретного чуда (*карāма мута‘аййина*) от какого-либо конкретного праведника (*валӣ*) Божьего»; те же чудеса, которые «стали неким ремеслом и предметом соревнования среди праведников (*‘авлийā*)» таковы, что от них «отрекается Бог, Его религия, [истинные] праведники и все ученые люди» (Трактат о единобожии. С. 254–255; перевод отредактирован нами. — Н. Е.).

Принципиально важное значение для модернистского профетизма имели четыре положения, тесно переплетающиеся с изложенной в «О методах...» (1179 г.) концепцией о свойственной кораническому посланию ориентации на «адекватное», рациональное обоснование пророческой миссии. Эти положения, разработанные тем же Ибн Рушдом, но в более раннем (1178 г.), относительно небольшом трактате «О соотношении философии и религии»², суть следующие.

(1) Религия (Коран) призывает к рациональному умозрению (*ан-назар би-л-‘ақл*), а таковое собственно и есть философия³, посему занятие ею есть религиозная обязанность⁴.

(2) Упомянутые в кораническом аяте 16: 125 три метода пророческого призыва людей к Богу — мудростью (*хикма*), увещанием (*мав‘иза*) и дискуссией (глаг. *джадала*) — представляют три главных типа силлогизма — аподиктический (доказательный; *бурхāнӣ*), риторический (*хатāбӣ*) и диалектический (*джадали*)⁵.

¹ Рида М. Мас‘алат иншиқақ ал-қамар // Ал-Манар. 1348/1929. Т. 30. № 5. С. 373. Другую интерпретацию, относящую указанный раскол к событиям конца света, богослов считает менее вероятной.

² «Философия» — араб. *хикма*; «религии» — *шарӣ‘а*. Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. Перевод трактата дан в: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) Мусульманская философия (фалсафа): антология. Казань, 2009. С. 547–581. Далее цитируется как Ибн Рушд. О соотношении философии и религии.

³ Напомним, что для Ибн Рушда (и фаласифа в целом) философия есть «наука наук», куда включались все тогдашние научные дисциплины (в том числе математика, астрономия, физика, ботаника, зоология, психология...).

⁴ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 547–549. По ал-Афгани, «Коран был первым, кто указал нам на постижение истин философским путем» (*ал-Магриби* А. Джамāладдин ал-‘Афганӣ: зукрайāt ва-‘ахādӣс. Каир, 1987. С. 60); «Первое основание, на котором воздвигается ислам, — это рациональное умозрение (*ан-назар ал-‘ақлӣ*)» (*Абдо* М. ар-Радд ‘ала Фарах ‘Антўн. С. 301). См. также: *Абдо* М. Трактат о единобожии. С. 183, 195, 199–203.

⁵ Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. С. 555; О близком толковании аята модернистами см., например: *Абдо* М., *Рида* Р. Тафсир ал-Кура‘ан ал-хаким. Т. 3. Каир, 1947. С. 263; *ал-Марджани* Ш. Китаб Вафиййат ал-‘аслаф ва-тахиййат ал-‘ахләф: мукаддима. Казань, 1883. С. 304. Аподиктический дискурс обращен к философам-ученым, диалектическим оперируют в целях апологетики, а посредством риторического обучают широкую публику. В том же трактате

3. В случае обращения в рассчитанных исключительно на ментальность широкой публики терминах Коран непременно дает избранным (*хавāсс*) намек (*танбīх*) на подобающую им трактовку соответствующих текстов¹.

4. Религия и философия/[наука] — молочные сестры²; и та и другая есть истина, а истина не противоречит истине, но согласуется с таковой и свидетельствует о ней; поэтому если Священный текст внешнее расходится с рациональным выводом, то этот текст подлежит аллегоризации (*та'вīл*)³.

В свете отмеченной ориентации на рациональное обоснование профетизма, а с ней и упомянутых положений и других такого рода рациональных установок⁴, М. Абдо выдвигает тезис: в Коране «впервые [за всю историю человечества] разум и религия подружились»⁵. Это ознаменовало собой тот факт, что в своем интеллектуальном развитии человечество уже достигло совершеннолетия (*рушд*)⁶. Именно в этом ракурсе реформатор⁷ трактует известное доктринальное положение о «запечатлении пророчества» (*хатм ан-нубувва*)⁸, — трактовка, впоследствии утвердившаяся как своего рода эмблема модернистского дискурса. По словам Мусы Бигиева (1875–1949), этим «самым великим

«О соотношении философии и религии» говорится, что коранические методы отличаются ориентацией одновременно и на широкую публику, и на образованную элиту (с. 579–580), и такая особенность подробно иллюстрируется в трактате «О методах обоснования принципов вероучения». Со ссылкой на Ибн Рушда означенное преимущество коранической методологии отмечает ан-Нумани ('Илм ал-калам ал-джаид. С. 94).

¹ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии. С. 573, 580. В сочинении «*Тахāфут ат-Тахāфут*» философ говорит, что если при общем (т. е. всем адресованном) обучении (*ат-та'лīm ал-'āмм*) наша религия (Коран) умалчивает о некоторых умозрительных (*илмиййа*; т. е. вероучительных) положениях, то обязательно дает намек [ученой элите] на соответствующую [истину], к каковой здесь ведет [подобное ей (элите)] аподиктическое рассмотрение (*бурхан*) (см.: *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения. Киев–СПб, 1999. С. 365; данный здесь перевод не совсем точен). Об императивности такого умалчивания говорит Ибн Сина, рассуждая о подобающем для пророка способе оповещения о принципах веры, особенно при описании Бога и потустороннего воздаяния (*Ибн Сина*. Теология. Т. 1. С. 525–527). Параллели см.: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 118 (о намеке), 124, 251 (об умалчивании).

² По-видимому, в смысле единства их источника — Деятельного разума.

³ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии. С. 555–556, 581. Параллели: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 24 (о родстве разума и религии); Там же. С. 166; *Он же*. Ар-Радд 'алā Фарах 'Антүн. С. 301 (в обоих источниках — об аллегоризации или *тафвīде*, т. е. отказе от уточнения смысла текста, но при неприятии его буквального значения); [*Ал-Афгани Дж.*] Хатирāt ал-'Афганī. Каир, 2002. С. 138 (об аллегоризации).

⁴ В частности, упразднение духовной/клерикальной (*диниййа*) власти и осуждение *таклīда*, некритического следования авторитетам; см.: *Абдо М.* Ар-Радд 'алā Фарах 'Антүн. С. 304–309; *Он же*. Трактат о единобожии. С. 199–205.

⁵ *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 24. В цитируемом переводе: «стали братьями»; выражение соответствует араб. *та'āхā*, которое коррелирует с тем, что оба араб. слова 'ақл и дин (разум и религия) — мужского рода.

⁶ Р. Рида уточняет: человечество в целом, т. е. в смысле предрасположенности (*исти'дād*) многих людей, но отнюдь не всех и даже не большинства (*Рида Р.* Ал-Вахй ал-мухаммадī. С. 248).

⁷ *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 147, 225–226; см. также: *Рида Р.* Ал-Вахй ал-мухаммадī. С. 248.

⁸ Вслед за словами аята 33: 40 о Мухаммаде как о «печати пророков» (خَاتَمُ النَّبِيِّينَ), понимаемыми в смысле завершения на нем пророческого ряда.

радостным известием, ниспосланным человечеству с божественных небес... были утверждены самостоятельность и зрелость разума, его полномочия и избавление его от опеки и бесправного положения под наставничеством древних учителей»¹.

Литература

Абдарразик М. Ад-дин ва-л-вахй ва-л-'ислам. Каир: Дār 'Ихйа' ал-ку-туб ал-'арабиййа, 1945. 106 с. (На араб. яз.)

Абдо М. Рисāлат ал-Вāридāt. Каир: Матба'ат ал-Манār, 1925. 32 с. (На араб. яз.)

[*Абдо М., Рида' Р.*] *Тафсīр ал-Кур'āн ал-ҳакīm*. Т. 3. Каир: Дār ал-Манār, 1947. 376 с. (На араб. яз.)

Абдо М. Тарджамат Джамāладдин ал-'Афгāнӣ // Ал-'А'мāl ал-кāми-ла. Бейрут-Каир: Дār аш-Шурӯқ, 1993. Т. 2. С. 336–345. (На араб. яз.)

Абдо М. Ар-Радд 'ала Фараҳ 'Антўн // Ал-'А'мāl ал-кāмила. Т. 3. Бей-рут-Каир: Дār аш-Шурӯқ, 1993. С. 257–368. (На араб. яз.)

Абдо М. Фалсафат Ибн Рушд // Ал-'А'мāl ал-кāмила. Т. 3. Бейрут-Каир: Дār аш-Шурӯқ; 1993. С. 515–529. (На араб. яз.)

Абдо М. Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021. 268 с.

Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев: УЦИМИ-Пресс, СПб: Алетеия; 1999. 688 с.

[*Ал-Афгани Дж., Абдо М.*] Ат-Та'лиқāt 'ала Шарҳ ад-Даввāнӣ ли-л-'Ақā'ид ал-'адудиййа. Каир: Мактабат аш-Шурӯқ ад-дувалиййа, 2002. 517 с. (На араб. яз.)

[*Ал-Афгани Дж.*] Хāтирāt ал-'Афгāнӣ. Каир: Мактабат аш-Шурӯқ ад-дувалиййа, 2002. 372 с. (На араб. яз.)

Ал-Байджури. Тухфат ал-мурйд: шарҳ Джавхарат ат-тавҳид. Бей-рут: Дār ал-Кутуб ал-'илмиййа, 2004. 253 с. (На араб. яз.)

Бигиев М. Дж. Пост в длинные дни // Избранные труды. Т. 1. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 145–330.

Ал-Газали. Крушение позиций философов. М.: Ансар; 2007. 277 с.

Ибн Рушд. Непоследовательность непоследовательности // Средне-вековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: ИД Марджани, 2009. С. 143–293.

Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) Мусульманская философия (фалсафа): антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 547–581.

¹ *Бигиев М. Дж.* Пост в длинные дни. // Избранные труды. Т. 1. Казань, 2005. С. 294. В связи с этим Мухаммад Икбал (1873–1938) пишет: «В исламе пророчество достигает своего совершенства благодаря обнаружению необходимости собственного упразднения» (*Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002. С. 125).

Ибн Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля» (Тафсир Ма-ба'д ат-таби'а): раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов / пер. Н. В. Ефремовой // *Ars Islamica*: сборник научных работ в честь С. М. Прозорова. М.: Наука; ГРВЛ, 2016. С. 482–522.

Ибн Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая // *Minbar. Islamic Studies*. 2019. Т. 12. № 2. С. 463–498.

Ибн Сина. Указания и наставления // *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980. С. 229–382.

Ибн Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 3. С. 634–676.

Ибн Сина. Исцеление: теология. Т. 1–2. М.: ИВ РАН, 2022. 720, 600 с.

Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама: Калам. Казань: Каз. ун-т, 2013. 212 с.

Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия: фалсафа. Казань: Изд-во Казанского ун-та; 2014. 234 с.

Ал-Иджи. Ал-Мавāкиф фй 'илм ал-калам. Бейрут: 'Алам ал-кутуб, б. г. 430+24 с. (На араб. яз.)

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: Вост. лит., 2002. 200 с.

Ал-Магриби А. Джамāl ад-дйн ал-'Афгāнй: зукрайāt ва-'ахādйс. Каир: Дār ал-Ма'āриф, 1987. 127 с. (На араб. яз.)

Ал-Марджани Ш. Китāб Вафиййат ал-'аслāф ва-тахйийат ал-'ахлāф: мукаддима. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1883. 411 с. (На араб. яз.)

Ан-Нумани Ш. 'Илм ал-калām ал-джадйд. Каир: Ал-Марказ ал-қаўмй ли-тарджамā, 2012. 361 с. (Араб. пер. с урду).

Рида' Р. Ал-'Айāt ал-баййинāt // *Ал-Манар*. 1315/1901. Т. 4. № 10. С. 371–379. (На араб. яз.)

Рида' Р. Мас'алат иншикāk ал-қамар // *Ал-Манār*. 1348/1928. Т. 30. № 4. С. 261–272; 1348/1929. Т. 30. № 5. С. 361–376; 1349/1930. Т. 31. № 1. С. 66–68. (На араб. яз.)

Рида' Р. Ал-Вахй ал-мухаммадй. Бейрут: Му'ассасат 'Иззаддйн, 1406 х. 368 с. (На араб. яз.)

Ар-Рифа'и А. Мукаддима фй 'илм ал-калām ал-джадйд. Хартум: Дār ал-Мусавварāt, 2021. 222 с. (На араб. яз.)

Ал-Фараби. Китāб 'Арā' 'ахл ал-мадйна ал-фāдила. Бейрут: Дār ал-Машрик, 1968. 187 с.

Ал-Фараби. Совершенный град // *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* (ред.) *Мусульманская философия (фалсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 106–206.

Ал-Фараби. О разуме / пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 4. С. 954–982.

References

- ‘Abd al-Raziq, M. (1945). *Ad-Dīn wa-l-wahī wa-l-islām* [Religion, Revelation and Islam]. Cairo. Dār ihyā’ al-kutub al-‘arabiyya. 106 p.
- ‘Abduh, M. (1925). *Risālat al-Wāridāt* [Treatise on Mystical Inspirations]. Cairo: Matba‘at al-Manār. 32 p.
- [‘Abduh, M.; Rida, R. (1947)] *Tafsīr al-Qur’ān al-hakīm* [Tafsir of the Wise Qur’an]. Vol. 3. Cairo: Dār al-Manār. 376 p. (In Arabic)
- ‘Abduh, M. (1993a). Tarjamat Jamāl ad-Dīn al-Afghāni [Al-Afghani’s Biography]. *al-A‘māl al-kāmila*. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq. Vol. 2. Pp. 336–345.
- ‘Abduh, M. (1993b). Al-Radd ‘ala Farah Antūn [An Answer to F. Antun]. *Al-A‘māl al-kāmila*. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq. P. 257–368.
- ‘Abduh, M. (1993c). Falsafat Ibn Rushd [Ibn Rushd’s Philosophy]. *Al-A‘māl al-kāmila*. Vol. 3. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq. P. 515–529.
- ‘Abduh, M. (2021). *Traktat o edinobozhii* [Treatise on God’s Unity]. Moscow: Medina. 268 p.
- al-Afghani, J.; ‘Abduh, M. (2002a). *At-Ta’līqāt ‘alā Sharh ad-Dawwānī li-l-‘Aqā’id al-‘adudīyya* [Commentary on the Sharh...]. Cairo: Maktabat ash-Shurūq ad-duwaliyya. 517 p.
- [al-Afghani, J. (2002b)]. *Khātirāt al-Afghāni* [Al-Afghani’s Ideas]. Cairo: Maktabat ash-Shurūq al-duwaliyya. 372 p.
- Averroes (1999). *Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Kiev: UTsIMM Press. 685 p.
- al-Baijuri. *Tuhfat al-murīd* [Gift of a Follower]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya. 253 p.
- Bigiev, M. J. (2005). Post v dlinnye dni [Fasting on long days]. *Izbrannyye trudy*. Vol 1. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel’sтво. P. 145–330.
- al-Farabi (1968). *Kitāb ‘Arā’ ahl al-madīna al-fādila* [Opinions of the Inhabitants of the Perfect State]. Beirut: Dār al-Mashriq. 187 p.
- al-Farabi (2009). Sovershennyi grad [The Perfect State (Russian translation)]. In: Ibragim T. K., Efremova N. V. (Ed.) *Musul’manskaya filosofiya (falsafa): antologiya*. Kazan: DUM RT. P. 106–206.
- al-Farabi (2019). O razume [On Intellect (Russian translation)]. *Orientalistica*. 2019. Vol. 2. Iss. 4. Pp. 954–982. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-954-982>
- al-Ghazali (2007). *Krushenie pozitsij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian translation)]. Moscow: Ansar. 277 p.
- Ibn Rushd (2009a). *Neposledovatelnost Neposledovatelnosti* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Vol. 3. Moscow: Mardzhani.
- Ibn Rushd (2009b). O sootnoshenii filosofii i religii [On the Correlation between Philosophy and Religion]. In: Ibragim T. K., Efremova N. V. (Ed.) *Musul’manskaya filosofiya (falsafa): antologiya*. Kazan: DUM RT. P. 547–581.

Ibn Rushd (2016). Bolshoi kommentarii k «Metafizike» Aristotelya»: razdel ob obosnovanii bytiya Boga i Ego atributov [The Long Commentary on Aristotle's Metaphysics: Section on Justification of God's Existence and His Attributes]. *Ars Islamica*. Moscow: Nauka; GRVL. P. 482–522.

Ibn Rushd (Averroes) (2019). O metodah obosnovaniya principov veroucheniya. Chast' chetvertaya [On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Four]. *Minbar. Islamic Studies*. Vol. 12. Iss. 2. P. 463–498. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498>

Ibn Sina (1980). Ukazaniia i nastavleniia [Pointers and Reminders (Russian translation)]. *Izbrannye filosofskie prooizvedeniia*. Moscow: Nauka. P. 229–382.

Ibn Sina (2019). Ukazaniya i napominaniya (Razdel po metafizike). Chast pyataya [Pointers and Reminders: on Metaphysics (Russian translation)]. Part five. *Orientalistica*. Vol. 2. Iss. 3. P. 634–676. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676>

Ibn Sina (2022). *Istselenie: teologiya* [The Healing: Theology (Russian translation)]. Vol. 1–2. Moscow: IV RAN. 720, 600 p.

Ibragim T. K. (2013). *Religioznaya filozofiya islama: Kalam* [Religious philosophy of Islam: Kalam]. Kazan: KFU. 212 p.

Ibragim T. K., Efremova N. V. (2014). *Musulmanskaia religioznaia filozofia: Falsafa* [Muslim Religious Philosophy: Falsafa]. Kazan: KFU. 234 p.

al-Iji (Without year). *Al-Mawāqif fi 'Ilm al-kalām* [The Chapters on 'Ilm al-kalām]. Beirut: Ālam al-kutub.

Iqbal M. (2002). *Rekonstruktsiya religioznoi mysli v islame* [The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Russian translation)]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 p.

al-Maghribi A. (1987). *Jamaladdin al-Afghani*. Cairo: Dār al-Ma'ārif. 127 p.

al-Marjani Sh. (1883). *Kitāb Wafīyyat al-aslāf wa-tahīyyat al-akhlāf: Muqaddima* [“Devotion to the Ancestors and Greeting to the Descendants”]. Kazan: Viacheslav, 1883. 411 p.

al-Nu'mani Sh. (2012). *'Ilm al-Kalām al-jadīd* [The New 'Ilm al-kalām]. Cairo: al-Markaz al-Qawmi li-l-tarjama (Arabic translation from Urdu).

Rida R. (1901). *Al-Āyat al-bayyināt* [Clear (Divine Miracle) Proofs]. *Al-Manār*. Vol. 4. № 10. P. 371–379.

Rida R. (1929–1930). *Mas'alat inshiqāq al-qamar* [On the Splitting of the Moon]. *Al-Manār*. 1348/1928. Vol. 30. Iss. 4. P. 261–272; 1348/1929. Vol. 30. Iss. 5. Pp. 361–376; 1349/1930. Vol. 31. Iss. 1. P. 66–68.

Rida R. (1406h). *Al-Wahy al-muhammadi* [The Mohammedan Revelation]. Beirut: Mu'assasat 'Izzaddīn. 368 p.

Al-Rifa'i, A. (2021). *Muqaddima fi 'ilm al-kalām al-jadīd* [Introduction to the New 'Ilm al-kalām]. Khartoum: Dār al-Musawwarāt. 222 p.

THE FALSAFA PROPHETOLOGY IN THE MODERNIST DISCOURSE¹

Abstract. The article shows how the concept of «natural prophecy», which developed within the framework of Falsafa (the Hellenizing philosophy of classical Islam) and traditionally qualified as heterodox, was revived in the works of Muslim modernists of the 19th-20th centuries (especially Jamaladdin al-Afghani, Muhammad Abdo and their followers), who focused on the reconstruction of theological discourse in the spirit of openness to religious and confessional diversity, scientific rationality and socio-cultural progress. In reformist theology were accumulated both rational substantiations of prophetism, which were characteristic of Falsafa: (1) socio-teleological, proceeding from the necessity of a prophet as a legislator, and (2) psycho-noetic, which appeals to the presence of a man with the ultimate exalted soul, especially in terms of intellectual intuition and creative imagination. Developing the Falsafa's thesis about two types of miracle as proof of the authenticity of prophetic missions — «external» (material) and «adequate» (spiritual), modernists teach about the Quranic message as focusing exclusively on the second type. This marks the transition of humanity to the phase of adulthood, and with it the «sealing of the prophethood».

Key words: Falsafa, prophetology, Islamic modernism, al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Rushd (Averroes), Muhammad Abdo; Jamaladdin al-Afghani.

Natalia V. EFREMOVA,

Ph. D., senior research fellow, Institute of Oriental Studies of the RAS
(Rozhdestvenka st., 12, Moscow, 107031, Russian Federation)
E-mail: salamnat@mail.ru

¹ Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44037.



ИСЛАМ В СРЕДНЕЙ АЗИИ







5.6.1. Отечественная история

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-101-112

Г. М. Таниева

Ташкентский государственный педагогический университет им. Низами,
Ташкент, Республика Узбекистан

ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ПАЛОМНИКАМИ ИЗ СРЕДНЕЙ АЗИИ ПАСПОРТОВ И ПРОПУСКОВ НА ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (XVIII–XIX ВВ.)

ТАНИЕВА Гулдона Мамановна —

д-р ист. наук, проф. каф. всемирной истории ист. ф-та.

Ташкентский государственный

педагогический университет им. Низами

(100183, Республика Узбекистан, Ташкент, Чиланзарский район,
просп. Бунёдкор, д. 27).

E-mail: guldonga1970@mail.ru

Аннотация. В настоящей статье мы предприняли попытку проанализировать информацию об истории и практике использования пропусков и паспортов, дававших право паломникам из Средней Азии следовать в хадж через территорию Российской империи. С этой целью мы ввели в научный оборот сведения из исторических документов XVIII–XIX вв., хранящихся в Архиве внешней политики Российской империи, Государственном архиве Оренбургской области, а также в Национальном архиве Республики Узбекистан. Как показали наши изыскания, применение пропусков и паспортов было выгодным для среднеазиатских паломников, поскольку эти документы давали возможность безопасного и быстрого передвижения по территории Российской империи. В выдаче таких документов была заинтересована и Российская империя, поскольку тем самым могла контролировать движение по своей территории приезжих из соседних государств. Исследование данного вопроса призвано

помочь в изучении дипломатических, торгово-экономических связей между среднеазиатскими ханствами и Российской империей и проблем толерантности между народами, а также выработке научных заключений о политике Российской империи в отношении ислама в XVIII–XIX вв.

Ключевые слова: паломник, хадж, среднеазиатские ханства, Российская империя, билет, пропуск, мусульмане, Мекка, архивные документы.

Для цитирования: *Таниева Г. М.* Об использовании паломниками из Средней Азии паспортов и пропусков на территории Российской империи (XVIII–XIX вв.) // Ислам в современном мире. 2023; 2: 101–112;

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-101-112

Статья поступила в редакцию: 15.03.2023

Статья принята к публикации: 11.05.2023

В XVI–XIX вв. купцы и паломники, отправляясь из Средней Азии в Мекку и другие города, вынуждены были пересекать границы многих государств, которые имели различные географические и климатические особенности. Паломники часто сталкивались со всевозможными препятствиями и опасностями. Стараясь обезопасить себя от разного рода невзгод (безводье, голод, болезни, природные катаклизмы), они отправлялись в путь вместе с караванами, в состав которых входили опытные проводники, лекари, охранники, взяв в дорогу запас воды и продуктов питания.

Помимо организационных трудностей, был и ряд других, не зависящих от путника: задержка каравана в пограничных зонах, нападение пиратов или выплата налоговых сборов и т. п., что представляло проблему для паломников и купцов. Поэтому они стремились получить специальные пропуска, выданные с разрешения монархов или уполномоченных лиц, в частности, высокопоставленных чиновников государства, по территории которого пролегал их путь. Эти пропуска гарантировали безопасность.

Можно предположить, что история получения такого рода пропусков уходит в далекое прошлое. В частности, известно, что арабский путешественник ибн Баттута (1304–1368/69), прошедший за без малого 30 лет около 120 тыс. км по Северной и Западной Африке, Индии, Испании, Аравии, Турции, Ирану, Средней Азии, Китаю, Восточной Европе, многократно пользовался такими пропусками¹. Например, желая обезопасить

¹ *Ибн Баттута.* Саёхатнома. Тухфат ан-нуззор фи гароиб ал-амсор ваажоиб ал-асфор. Н. Иброхимов рахбарлигида таржима қилинган. Тошкент, 2012. Б. 329, 348, 379, 389.

свить себя по пути к Мухаммаду Узбек-хану, ибн Баттута взял специальное письмо на имя эмира Азова Мухаммадходжи ал-Хорезми от эмира города Крыма Туклук Темура. Также, отправляясь в Термез, ибн Баттута заручился в Алмалыке письмом от наиба Халил-хана Алоул-мулк Худованзаде, в котором последний давал распоряжение достойно встретить его, а в Парване эмир Бурунтай написал письмо своему наibu в Газне об обеспечении безопасности ибн Баттуты и радушном его приеме.

В Средние века письма такого рода по содержанию были почти идентичными, однако в разных странах назывались по-разному. В азиатских странах, в частности в Османской империи, Иране и государствах Средней Азии, такие пропуска назывались *тазкира*¹ (распоряжение по дороге, указ по дороге). А в Российской империи путники использовали документы, которые назывались *пропуск*, или *билет*. В них в основном указывались имя, фамилия путника, откуда он прибыл, маршрут его следования, цель путешествия, кем и когда был выдан данный документ.

Вопрос составления и оформления этих документов мало изучен. Не всегда ясно, кем они выдавались, какая группа лиц имела право претендовать на такие пропуска, не установлено, насколько они гарантировали безопасность передвижения. В настоящей статье мы предприняли попытку проанализировать информацию об истории и практике использования пропусков и паспортов, дававших право паломникам следовать в хаджж через территорию Российской империи. Исследование данного вопроса призвано помочь в изучении дипломатических связей и проблем толерантности между народами, а также выработке научных заключений о политике Российской империи в отношении ислама в рассматриваемый период.

В XVI — начале XX в. паломники, направлявшиеся из Средней Азии в Мекку и Медину, должны были двигаться главным образом по трем направлениям: северное — через территорию Российской империи, южное — через индийские земли и по Аравийскому морю, а также центральное — через Иран.

В документах фонда 109 «Сношение России с Бухарой» Архива внешней политики Российской империи (АВПРИ) хранятся сведения о паспорте, выданном на имя муллы Эрназара Максуда оглы из Бухары. Он прибыл в Петербург из Бухары в 1779 г. В июне 1780 г. обратился за разрешением к императрице Екатерине II пересечь территорию Российской империи по пути в Османское государство, куда он следовал со своим сыном Мухаммадшарифом в хаджж². После получения положительного ответа ему выдали паспорт и обеспечили условия для прибытия в Стамбул через Херсон и Черное море.

¹ *Тазкира* — пропускное письмо, в котором указывалась информация о личности его владельца, о месте прибытия, дальнейшем маршруте.

² Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. 109. Оп. 2. Разд. 8. Д. 3. Л. 60, 73.

В другом деле фонда 109 имеются сведения от 18 июня 1781 г. о том, что Авазберди Максуд оглы и иные лица, включенные в представленный им список, получили разрешение на пересечение территории Российской империи для дальнейшего следования в Мекку. 15 июля 1781 г. вся группа паломников, 21 человек, получила соответствующие паспорта¹. Примечательно, что в ожидании получения этого разрешения многие лица из списка находились в разных городах Российской империи: в Москве, Казани и Оренбурге.

В деле № 11 фонда «Сношение России с Бухарой» хранится письмо от 21 октября 1785 г. на имя Уфимского наместника² барона О. А. Игельстрома³. В нем содержится просьба Неаметь Уллы Назир Мухаметова (скорее всего Негматуллы Назирмухаммад оглы. — Г. Т.) предоставить ему паспорт для поездки в Мекку, а также информация, о том, что эта просьба была рассмотрена императрицей положительно и был издан специальный приказ по этому поводу.

Эти паспорта являлись своеобразной гарантией безопасности для паломников. В том же архивном деле сохранилось письмо коллегии иностранных дел Казанской губернии. В нем начальникам всех пограничных постов Азовской, Киевской, Новороссийской губерний приказывается беспрепятственно пропустить через границу всех бухарцев, имеющих паспорта. Лица, имевшие эти документы, могли спокойно передвигаться по территории России и безопасно пересечь ее границы.

Все в том же архивном деле есть информация еще о двух бухарских паломниках⁴. Это Абдурахмонбек Эрманбеков (или Астонбеков. — Г. М.) и Мухаммадсалим Аширмухаммедов. В январе 1782 г. губернатор Оренбургской области князь М. А. Хвабулов отправил их в Москву для получения паспортов, необходимых для дальнейшего следования в Мекку. В документе указано, что выдача паспортов осуществлялась канцелярией Московского генерал-губернатора на основе высочайшего Указа государыни-императрицы. Возможно, порядок выдачи паспортов мог несколько меняться в зависимости от обстоятельств.

Анализ документов показывает, что среднеазиатским паломникам далеко не всегда выдавали такие разрешения для пересечения Российской империи. В этом можно убедиться на примере истории с Эшмухаммадом Бахши диванбеги, который в 1801 г. был отправлен правителем Бухары Амиром Хайдаром в качестве посла в Петербург к Александру I. Ему было поручено получить для бухарских купцов,

¹ АВПРИ. Ф. 109. Оп. 2. Разд. 8. Д. 11. Л. 2, 5, 6, 11, 15.

² Для второй половины XVIII в. характерны частые изменения административных границ. В конце 1781 г. Оренбургская губерния была преобразована в Уфимское наместничество, просуществовавшее до конца 1796 г. Наместничество состояло из Оренбургской и Уфимской областей.

³ АВПРИ. Ф. 109. Оп. 2. Разд. 8. Д. 11. Л. 34.

⁴ Там же. Л. 24.

торговавших тогда в Оренбурге, разрешение императора для поездки в Мекку. В фондах Государственного архива Оренбургской области (ГА ОО) хранится приказ императора от 1803 г. оренбургскому военному губернатору Н. Н. Бахметьеву. В нем отражена жалоба Эшмухаммада Бахши диванбеги касательно того, что бухарским купцам, прибывшим в Оренбург и занимавшимся там какое-то время торговлей, не разрешают продолжить свой путь в Мекку. В документе, адресованном оренбургскому военному губернатору, предписывается находящимся в городе Оренбурге и других городах России бухарским купцам выдать паспорта и «с уважением» провести через границу¹.

Правительственные органы и ответственные лица, выдавая паспорт, соблюдали меры предосторожности. По мнению Д. Ю. Арапова, анализировавшего этот приказ, Российская империя, заинтересованная в развитии внешнеторговых связей, не хотела выступать в качестве преграды для своих партнеров². Учитывая собственные финансовые интересы, Россия создавала все условия для мусульман Средней Азии, чтобы они беспрепятственно пересекали ее границы по пути в Мекку, и не чинила препятствий в совершении их религиозных предписаний³.

Возникал вопрос: получать паспорта имели возможность только те мусульмане Средней Азии, которые находились в России по своим торговым делам, или это условие было не обязательным?

Ответ на него удалось найти в документах АВПРИ, касающихся Абдуллы Мухаммедвалиева⁴. В них говорится, что в 1808 г. вместе с 6 спутниками он прибыл в Оренбург без всяких товаров и сообщил в Оренбургскую пограничную комиссию о своем намерении двигаться в Мекку. Абдулла Мухаммедвалиев и его спутники не были торговцами и добрались до Оренбурга из Бухары вместе с хивинским караваном. Эти люди прибыли Россию с целью использовать ее территорию как транзитную на пути в Мекку.

В архивном деле можно найти копии паспортов Абдуллы Мухаммедвалиева и его попутчиков, выданных русскими властями⁵.

С 23 августа 1807 г., исходя из международного и политического положения (Россия присоединилась к континентальной блокаде Англии, объявленной Наполеоном I в 1806 г.), было принято решение не впускать в Россию лиц, не получивших паспорт в Министерстве иностранных дел и проверять личности паломников, следовавших в Мекку⁶.

¹ Государственный архив Оренбургской области (ГА ОО). Ф. 6. Оп. 10. Д. 15. Л. 1, 2.

² Арапов Д. Ю. Первый российский указ о паломничестве в Мекку // Россия в Средние века и Новое время: сборник статей к 70-летию чл. корр. РАН В. Л. Милова. М., 1999. С. 299.

³ В XVIII–XIX вв. путь в Мекку через Иран для паломников из Средней Азии был опасным, поэтому они предпочитали совершать поездку через территорию Российской империи.

⁴ АВПРИ. Ф. 109. Оп. 2. Разд. 8. Д. 11. Л. 39.

⁵ Там же. Л. 45–57.

⁶ Там же. Л. 40.

Вследствие присоединения к континентальной блокаде торговые связи России и Англии заметно сократились. Это стало причиной расширения торговых связей российских городов, в частности Оренбурга, с городами Средней Азии. Тогда же увеличилось количество запросов среднеазиатских купцов, находившихся в Оренбурге, на получение разрешений и паспортов для транзита по территории России в Османскую империю. Но продлилось это недолго: как отмечает Д. Ю. Арапов, из-за Русско-турецкой войны и военных действий Наполеона Бонапарта возникли разрывы походов паломников из Средней Азии через Россию. Это подтверждается и документами АВПРИ. В частности, в одном из них говорится: «...по настоящим военным обстоятельством пресечь азиатцам проезд чрез Россию, ибо на поклонения может ездить они и чрез другие места, не касаясь России, и что от такового рода людей легко быть могут разные злоупотребления хитрости и коварством прикрывавшиеся»¹. Таким образом, при выдаче паспортов паломникам из Средней Азии Российское правительство стало обращать серьезное внимание на то, кому оно эти паспорта выдает.

Как пишет Д. Ю. Арапов, после разгрома Наполеона поездки в Мекку через Россию снова возобновились². Например, в 1812 г. бухарцы Адинабакиев и Алибаев, в 1816 г. Юсупов, в 1822 г. ташкентец мулла Д. Булатов и бухарец Адамов, в 1823 г. мусульмане Коканда, Хивы и Бухары, в 1824 г. бухарец Касымов получили паспорта для передвижения через Оренбург в Мекку.

В документах Государственного архива Оренбургской области, можно найти интересные факты о выдаче паспортов паломникам в России и о препровождении их в Турцию. Например, 18 мая 1824 г. Оренбургский губернатор отдал приказ в пограничную комиссию губернии. Он потребовал выяснить и отчитаться о том, существуют ли какие-либо препятствия для некоего бухарца Мухаммадкули Касимова, отправляющегося в Мекку и Медину. Также в этом документе есть приказ передать губернатору расписку об осуществлении бухарским паломником платежа за паспорт в размере 1 серебряного рубля и других выплат³.

Также в архивном деле можно найти информацию о порядке проверки личности паломника. На основании приказа губернатора паломников-иностранцев проверяла пограничная комиссия, городской полицейский отдел, и о результатах проверки докладывали губернатору⁴. Магистрат города Оренбурга и Оренбургская пограничная таможня также были ответственны за подачу заключений и необходимой информации о паломниках. Таким образом, на основании приказа губернатора ответственные ведомства собирали целый пакет документов по каждому паломнику,

¹ АВПРИ. Ф. 109. Оп. 2. Разд. 8. Д. 11. Л. 41.

² Арапов Д. Ю. Первый российский указ о паломничестве в Мекку. С. 299.

³ ГА ОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 3122. Л. 1.

⁴ Там же. Л. 3.

державшему путь в Мекку. На основе этих заключений выдавался паспорт или же запрос отвергался. В случае одобрения паломник был обязан произвести оплату в размере 1 серебряного рубля.

Кокандец Мухаммад Хакимхан, совершивший паломничество в Мекку в 1823–1828 гг. оставил свидетельства, подтверждающие этот порядок получения паспортов. Как он пишет, разрешение для продолжения пути можно получить только от губернатора области или же императора. Когда он попросил главу города Шамай, расположенного близ Омска, выдать ему пропуск, тот ответил, что не имеет на это права и что такой документ можно получить только от губернатора. По прибытии в Омск выяснилось, что губернатора нет на месте. «По их обычаям, — читаем мы у Мухаммада Хакимхана, — если муж отсутствует, жены ведают государственными делами. Поэтому я тоже попросил супругу губернатора выдать пропуск, ...и на четвертый день, госпожа, поставив печать на мой пропуск, разрешила покинуть город». Сложно сказать, насколько такая практика была распространена, не исключено, что это был единичный, частный случай.

В 1824–25 гг. по прибытии в Оренбург Мухаммад Хакимхан получил за подписью императора Александра I письмо в котором говорилось: «оказать уважение этому Мухаммад Хакимхану во всех городах России!»¹

Кокандец отмечает, что в Омске для получения таких документов требовалось около четырех дней, а в случае необходимости получения таковых непосредственно от императора ожидание затягивалось до полугода. Поэтому паломники старались получить паспорта и разрешения от губернаторов областей. Мухаммад Хакимхан, достигнув реки Волги, не был допущен на корабль, однако после того как он показал письмо Александра I (1801–1825), перед ним извинились и пустили на судно не только его, но и еще 6 его спутников. Этот эпизод подтверждает, что паломники, помимо паспортов, весьма эффективно использовали письма от влиятельных чиновников или самого императора для свободного и безопасного передвижения по России.

В документах, хранящихся в ГА ОО, содержится информация о том, кому разрешалось пересекать российские границы, а кому нет. Анализируя эти сведения, можно сделать вывод, насколько важным было получение соответствующих паспортов. Например, одно из архивных дел называется «О запрете прохождения по российской территории для азиатских граждан, следующих в Мекку, на основе приказа Азиатского комитета Министерства иностранных дел от 15 марта 1832 г.». Согласно этому документу российское правительство разрешало выдавать паспорта тем, кто направлялся в Мекку со среднеазиатскими караванами. Однако строго запрещалось пропускать через границу России тех, кто передвигался один или малыми группами (в основном это были дервиши).

¹ Мухаммадхакимхан Т. Мунтахаб ат-таворих. Тошкент, 2012. Б. 517.

Основанием служила угроза распространения различных заболеваний, а также оседания этих лиц в России с целью сбора подаяния. Сохранились документы, содержащие запрет впускать на территорию России людей этой группы. Через караван-баши подобные распоряжения организовано распространялись на территории Средней Азии.

В 1832 г. оренбургский губернатор граф П. П. Сухтелен доложил о возникновении осложнений в связи с большим потоком среднеазиатских дервишей и паломников на территорию России¹. В ответ на это, учитывая возможность распространения различных заболеваний, Азиатский комитет МИД запретил пересекать российскую территорию мусульманам, прибывавшим из Бухары, Хивы и Коканда. Этот запрет не касался тех, кто уже прибыл в 1832 г. с караванами. Паломникам, прибывшим в другие города Российской империи, предписывалось незамедлительно приехать в Оренбург. Иначе в отношении них предусматривались строгие административные меры. В мае 1832 г. запрет распространился на всех прибывших отдельно от караванов. Письма с таким распоряжением были отправлены коменданту Красногорской крепости, в Астрахань, Орск, Троицк, Верхнеуралск, Петропавловск, Илецк и др.²

В официальном письме губернатора Оренбурга губернатору Западной Сибири³ от 13 июня 1832 г. речь идет о решении Азиатского комитета МИД не выдавать пропуска прибывающим ежегодно дервишам и паломникам из Средней Азии на территорию России без указания маршрута их путей.

Тем не менее сохранились сведения, относящиеся к 1834 г. о том, что несмотря на наличие паспорта, с помощью которого можно добратся из Астрахани до Мангышлака, многие среднеазиатские паломники, собирают милостыню в мусульманских деревнях России.

В Российской империи паспорта или разрешения выдавались не только тем, кто отправлялся в паломничество в Мекку, но и тем, кто возвращался оттуда. Например, группа паломников (Гали Каримов, Абдулла Мухамедов, Руза Ниязов, Мумин Авазов, Юлдаш Даминов, Максуд Аминов) в 1819 г., возвращались из хаджжа через Оренбург. Им были выданы пропускные билеты для передвижения от Гурьевской таможенной заставы до Оренбурга⁴. В ГА Оренбургской области хранятся оригиналы этих билетов с печатью Гурьевской таможенной заставы. Однако у этих людей были билеты и паспорта, выданные также Астраханской губернией. На Гурьевской таможенной заставе у кокандцев эти паспорта отобрали, а начальник таможенного округа Оренбурга потребовал найти и отправить эти

¹ ГА ОО. Ф. 6. Оп. 10. Ч. 2. Д. 3890. Л. 7.

² Там же. Л. 7.

³ Там же. Л. 12.

⁴ Там же. Д. 2054. Л. 1.

паспорта ему¹. Выражая свое недовольство, начальник таможенного округа пишет, что Гурьевская таможенная застава превысила свои полномочия и по этому поводу придется давать объяснения. На таможне должны были лишь зафиксировать время пересечения заставы.

В официальном письме Оренбургской пограничной комиссии на имя Оренбургского губернатора генерала В. А. Перовского указывается на необходимость принятия мер по препровождению из Астрахани до Мангышлака азиатов, возвратившихся из Мекки и Медины и старавшихся задержаться в мусульманских деревнях Оренбурга и Букеевской Орды для сбора милостыни. Также говорится, что обладателей таких пропускных билетов можно встретить даже в Казани и что астраханским губернатором им уже выданы паспорта с указанием Мангышлакской пристани в качестве конца их маршрута. Позже, 2 сентября 1835 г., В. А. Перовский, уведомляя об этой ситуации астраханского губернатора генерала И. С. Тимирязева, предлагал ему выдать азиатам билет, тем самым сопроводив их от Астрахани вплоть до Мангышлака². Приведенные факты свидетельствуют о том, что паломники из Средней Азии часто нарушали предписания и не соблюдали указанных в их паспортах маршрутов следования. В свою очередь, выявлялись нарушения и со стороны ответственных лиц, работавших в пограничной службе Российской империи.

Анализ дошедших до нас документов позволяет сделать вывод, что Российской империи было выгодно пропускать через свою территорию и выдавать паспорта только тем паломникам, которые прибывали в страну вместе с караванами.

Во-первых, ответственным службам России было легче контролировать караваны, которые следовали по определенному маршруту, нежели тех индивидуальных паломников, кто оставался в городах и перемещался по своему усмотрению.

Во-вторых, в отличие от дервишей, прибывавших в Россию по одиночке или малыми группами, караваны не задерживались в городах подолгу.

В-третьих, снижалась вероятность распространения различных заболеваний от дервишей, перемещавшихся по населенным пунктам с целью получения милостыни³.

Нужно сказать, что паломники и сами предпочитали путь через Россию в составе торговых караванов, так как он являлся наиболее безопасным. Кроме того, организованно пройти таможню и границу во главе с караван-баши было проще.

¹ ГА ОО. Ф. 6. Оп. 10. Ч. 2. Д. 2054. Л. 6.

² Там же. Д. 3890. Л. 18.

³ Краткий обзор современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области с некоторыми указаниями на их историческое прошлое // Материалы по мусульманству. Вып. I. Ташкент, 1898. С. 30.

В то же время лица, не имевшие денег, были не способны оплачивать расходы, необходимые для получения паспорта. По некоторым сведениям, уже в начале XX в. бухарцы, следовавшие в Мекку, для получения паспорта платили 1 рубль 20 копеек, а для визы — 2 рубля 50 копеек¹. Возможно, описанные случаи попрошайничества и были связаны с намерением скопить сумму, необходимую для приобретения паспорта, либо с какими-то непредвиденными расходами. Как пишут исследователи С. Шадманова и Т. Шадманов, паломники из Средней Азии, находясь в Одессе или Севастополе, были вынуждены тратить от 40 до 50 рублей, ожидая получения паспорта до двух недель².

Все заявления мусульман по поводу получения паспортов на основе приказов губернаторов рассматривались областными таможенными службами, которые выносили по ним положительные или отрицательные заключения. В свою очередь, губернаторы руководствовались указами и распоряжениями государя императора. В некоторых случаях администрация не удовлетворяла запросы мусульман. Заметим, что пропускной режим для паломников в Мекку напрямую зависел и от взаимоотношений России с Османской империей.

Использование паспортов, пропусков или билетов было очень удобным и выгодным паломникам из Средней Азии, так как эти документы давали возможность безопасного и быстрого передвижения по территории Российской империи. Между тем в выдаче пропускных документов была заинтересована и сама Российская империя, поскольку тем самым могла контролировать движение по своей территории торговцев из соседних государств. Это было обусловлено развитием внешней торговли с ханствами Средней Азии и странами мусульманского Востока.

Литература

Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. 109. Оп. 2. Разд. 8. Д. 3. Л. 60, 73; Д. 11. Л. 2, 5, 6, 11, 15, 24, 34, 39, 40, 41, 45–57.

Государственный архив Оренбургской области (ГА ОО). Ф. 6. Оп. 10. Д. 15. Л. 1, 2.; Д. 3122. Л. 1, 3; Оп. 10. Ч. 2. Д. 3890. Л. 7, 12; Д. 2054. Л. 1, 6; Д. 3890. Л. 18.

Национальный архив Республики Узбекистан (НА РУз). Ф. И. 1. Оп. 4. Д. 257. Л. 65.

Арапов Д. Ю. Первый российский указ о паломничестве в Мекку // *Россия в Средние века и Новое время: сборник статей к 70-летию чл. корр. РАН В. Л. Милова*. М., 1999. С. 293–301.

¹ Национальный архив Республики Узбекистан (НА РУз). Ф. И. 1. Оп. 4. Д. 257. Л. 65.

² *Шадманова С., Шадманов Т.* Из истории паломничества среднеазиатских мусульман (конец XIX — начало XX в.) // *Мир ислама: История. Общество. Культура: материалы международной исламоведческой научной конференции*, 11–13 декабря 2007 г., РГГУ. М., 2009. С. 109.

Ибн Баттута. Саёҳатнома. Тухфат ан-нуззор фи гароиб ал-амсор ва ажоиб ал-асфор. Н. Иброҳимов раҳбарлигида таржима қилинган. Тошкент, 2012. 688 б.

Краткий обзор современного состояния и деятельности мусульманского духовенства, разного рода духовных учреждений и учебных заведений туземного населения Самаркандской области с некоторыми указаниями на их историческое прошлое // Материалы по мусульманству. Вып. I. Ташкент: Типография Штаба Туркестанского военного округа, 1898. 48 с.

Мухаммадхакимхон Тура. Мунтахаб ат-таворих / Форс-тожик тилидан тарж., муқаддима, изоҳлар ва курсаткичлар муаллифи Ш. Воҳидов. Тошкент, 2012. 720 б.

Шадманова С., Шадманов Т. Из истории паломничества среднеазиатских мусульман (конец XIX — начало XX в.) // Мир ислама: История. Общество. Культура: материалы международной исламоведческой научной конференции, 11–13 декабря 2007 г., РГГУ. М., 2009. С. 106–113.

References

Arapov D. Yu. (1999). *Perviy rossiyskiy ukaz o palomnichestve v Mekku* [The First Russian Decree on Pilgrimage to Mecca]. *Rossiya v Sredniye veka i Novaya vremya: sbornik statey k 70-letiyu chl. korr. RAN V. L. Milova*. Moscow. Pp. 293–301.

Ibn Battuta (2012). *Sayokhatnoma*. [Travelogue]. N. Ibrokhimov rahbarligida tarjima qilingan. Tashkent. 688p.

Muhammadkhakimkhon Tura (2010). *Muntahab at-tavorikh* [The Selected History]. Fors-tojik tilidan tarj., izokhlar va korsatkichlar muallifi Sh. Vokhidov. Tashkent. 720 p.

Kratkiy obzor sovremennogo sostoyaniya i deyatel'nosti musul'manskogo duxovenstva, raznogo roda dukhovnix uchrejdeniy i uchebnikh zavedeniy tuzemnogo naseleniya Samarkandskoy oblasti s nekotorigi ukazabiyami na ikh istoricheskoye proshloye [A brief overview of the current state and activities of the Muslim clergy, various spiritual institutions and educational institutions of the native population of the Samarkand region with some indications of their historical past] (1898). *Sbornik materialov po musul'manstvu*. Vol. 1. Saint Petersburg. 48 p.

Shadmanova S., Shadmanov T. (2009). *Iz istorii palomnichesnva sredneazianskikh musul'man (konets XIX — nachalo XX v.)* [Outline on History of the pPilgrimage of Central Asian Muslims (Late 19th — Early 20th Centuries)]. *Materiali mejdunarodnoy islamovedcheskoy nauchnoy konferentsii, 11–13 dekabrya 2007 g.* Moscow: RGGU. 109 p.

ON THE USE OF PASSPORTS AND PASSES BY CENTRAL ASIAN PILGRIMS IN THE RUSSIAN EMPIRE (18TH – 19TH CENTURIES)

Abstract. This article analyzes from a scientific point of view information about the history of passes and passports that gave the right to Central Asian pilgrims who went on a hajj through the territory of the Russian Empire. For this purpose, the author introduced into scientific circulation information from historical documents of the 18th-19th centuries stored in the foreign policy archive of the Russian Empire, the state archive of the Orenburg region (Russian Federation), and also in the National Archives of Uzbekistan. The study of this issue is intended to help in the study of diplomatic, trade and economic relations between the Central Asian khanates and the Russian Empire and the problems of tolerance between peoples, as well as the development of scientific conclusions regarding the policy of the Russian Empire towards Islam in the 18th – 19th centuries.

Keywords: Pilgrim, Hajj, Central Asian khanates, Russian Empire, ticket, pass, Muslims, Mecca, archival documents.

Guldona M. TANIEVA,

D. Sci. (Hist.), professor of Tashkent State Pedagogical University named after Nizami (27, Bunyodkor shoh ko'chasi, Tashkent, 100183, Uzbekistan).



5.6.1. Отечественная история

УДК 930.85

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-113-144



А. Б. Джумаев
Ташкент, Республика Узбекистан

РАЦИОНАЛЬНОЕ, МИСТИЧЕСКОЕ, МИФОПОЭТИЧЕСКОЕ В КУЛЬТУРЕ МУСУЛЬМАН СРЕДНЕЙ АЗИИ И ПАРАДИГМЫ ЕЕ РАЗВИТИЯ (XIX — НАЧАЛО XX В.)

ДЖУМАЕВ Александр Бабаниязович —

канд. искусствоведения, член Союза композиторов Узбекистана,
свободный исследователь.

E-mail: adjumaev@yahoo.com

Аннотация. В статье рассматриваются памятники письменной культуры мусульман Средней Азии позднего (досоветского) периода, не связанные напрямую с книжной традицией. Автор акцентирует внимание на «малых формах» — различных выписках, записях, *кит'а* философского, назидательного, профессионально-практического и иного содержания. Они представлены, преимущественно, поэтическими текстами на персидско-таджикском и тюркско-узбекском языках. Результаты рассмотрения показывают разнообразие типов оформления данного вида письменных памятников в традиционном мусульманском обществе: от утилитарных, бытовых по форме записей до высокохудожественных образцов каллиграфического искусства *кит'а*. Все они, независимо от «форм организации», так или иначе присутствовали в повседневной жизни, профессиональной деятельности, духовных исканиях среднеазиатского человека. Они образовывали круг его культурных интересов и ценностей, размышлений и чувствований — от прагматических и рациональных до философских и эмоционально-эстетических. Общим и доминирующим являлось мифопоэтическое сознание. Оно во многом определяло состояние культуры и направления

деятельности различных интеллектуальных сил в обществе. К рассмотрению привлекаются образцы *кит'а* и других письменных текстов из собрания автора статьи, большинство из которых публикуются впервые.

Ключевые слова: Средняя Азия, ислам, традиционное общество, письменная культура, выписки, *кит'а*, каллиграфия, рациональное, мифопоэтическое сознание.

Для цитирования: Джумаев А. Б. Рациональное, мистическое, мифопоэтическое в культуре мусульман Средней Азии и парадигмы ее развития (XIX — начало XX в.) // Ислам в современном мире. 2023; 2: 113–144;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-113-144;

Статья поступила в редакцию: 15.03.2023

Статья принята к публикации: 11.05.2023

Письменная культура мусульман Средней Азии позднего времени (XIX — начало XX в.) весьма разнообразна по тематике, видам и жанрам, формам воплощения. Обращение к письму по самым разным поводам было естественным для жителя Бухары и Самарканда, Ходжента и Коканда, Андижана и Ташкента, Канибадама и Ура-Тюбе, Хивы и Шахрисябза, многих других больших и малых городов региона. Ныне трудно, в силу радикально изменившегося образа жизни и типа культуры, представить масштабы и обозреть все случаи подобных обращений. Просвещенный мусульманин ценил письмо как таковое в любом его проявлении, пусть даже в самом что ни на есть утилитарном. А перед «художественными памятниками письма» он, по словам А. А. Семенова, преклонялся (см. ниже).

Сложилось явление, которое можно назвать «среднеазиатским письменным корпусом». Он существовал помимо огромной авторской художественной и научной письменной традиции. Внешне разрозненный и многоликий, он в эмоционально окрашенном мифопоэтическом восприятии мусульман той эпохи был единым и целостным. Список рукописных книг и литографий домашней библиотеки, перечень материальных предметов в собственности, запись о ссуде денег, благопожелания (обычно в виде двустистиий и четверостиший) на *рамазан*, *руза хайит*, *курбан хайит*, *навруз*, обращения-записки к святым покровителям (к Баха ад-дину Накшбанду, Исмаилу Самани и другим), короткие молитвы, талисманы, свидетельство о заключении брака... И многое, многое другое.

С точки зрения культуры письма, к этому корпусу принадлежит и особая традиция выписывания полюбившихся философских, назидательных, лирических, духовно-мистических и иных поэтических текстов. Стихи записывались на отдельных листах и листочках (даже крошечных), и не всегда каллиграфическим почерком. Зачастую — в разных направлениях, «вкривь и вкось». Поэтические «выписки» могли «располагаться» на свободном пространстве любого из остальных текстов (включая перечисленные выше). Книги из таких разрозненных листов, как правило, не составлялись; они сохранялись самостоятельно. Спонтанное и общедоступное увлечение поэтическим словом не зависело от приобретения дорогостоящих рукописных книг. Оно, несомненно, доминировало среди других «проявлений» письменной культуры; носило едва ли не массовый характер.

Наряду с поэтическими выписками среднеазиатские мусульмане увлекались коллекционированием фрагментов из старинных утраченных рукописей: *унванов* (художественно оформленных начальных листов), отдельных листов из старинных списков — поэтических диванов, исторических хроник и т.п.¹ Обычно они продавались на книжных базарах. На обороте одного такого некогда роскошного, а ныне потрепанного и утратившего свой лоск *унвана* мы находим запись владельца о том, что он приобрел его на книжном рынке в Бухаре за 3 танга (Ил. 1)².

У этой демократичной народной традиции было свое высокое «завершение»: увлечение в среде просвещенной интеллигенции, в состоятельных кругах городского общества глубокомысленными текстами, оформленными в виде так называемых *кит'а* (буквально с арабского: «отрывок», «отрезок», «фрагмент»)³



Ил. 1

¹ Отдельно коллекционировались листы из Корана, указы правителей (часто в виде копий). Их образцы см.: Образцы каллиграфии и искусства миниатюры VII–XXI веков (из коллекции составителя). Составитель альбома, автор предисловий и подписей к иллюстрациям, преподаватель медресе Мир-и Араб, каллиграф Абдулгафур Раззок Бухари. Ташкент: «Узбекистан», 2009.

² Образец находится в моей коллекции *кит'а*.

³ В национальной орфографии Таджикистана и Узбекистана слово передается как *китъа*. О *кит'а* — жанре персидской поэзии см.: Ворожейкина З. Н. *Кит'а* — стихотворение-«фрагмент»

и составленных из них альбомов-муракка¹. В искусстве *кит'а* имелись свои градации, и наряду с высокой художественной традицией, которую мы условно относим к элитарной, существовала и широкодоступная практика выписывания текстов каллиграфическим почерком на простой дешевой бумаге (в рассматриваемый период — обычно российского производства, с водяными знаками фабрик) и без оформления. А с распространением литографической печати искусство *кит'а* становится доступным широкому кругу ценителей. Появляются многочисленные литографии (особенно в первые два десятилетия XX века), в которых воспроизводятся *кит'а*².

Репертуар обеих традиций — народной демократичной (состоявшей из поэтических выписок и простых *кит'а*) и элитарной³ — был во многом общим. Они питались из одного великого источника — классической персидско-таджикской поэзии, а затем — тюркской (чагатайской) поэзии, Священных текстов (*сурь* и *айаты* Корана), современного авторского творчества, народной мудрости и т. д. Упомянутый А. А. Семенов — великолепный знаток и тонкий ценитель художественного творчества

в персидской поэтической культуре // Неизменность и новизна художественного мира. Памяти Е. Э. Бертельса: сборник статей. М., 1999. С. 36–58. О *кит'а* как искусстве каллиграфии и альбомах-муракка' см.: Образцы каллиграфии Ирана и Средней Азии XV–XIX вв. / сост. альбома, вступ. ст. и аннот. Г. И. Костыговой; под ред. А. Н. Болдырева и А. Л. Троицкой. М.: Издательство восточной литературы, 1963; Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Очерки искусства Средней Азии. Древность и средневековье. М.: «Искусство», 1982. С. 150; Додхудоева Л., Шарифов М. Кит'а как вид художественного творчества Средневековья // Восток. 1991. № 5; Мухтаров А. Каллиграф Мирхусайн Хусайни Истравшани (1861–1936). Душанбе: Частная фирма «Уткур», 1994; Образцы каллиграфии и искусства миниатюры VII–XXI веков... Большинство *кит'а* в этом издании бухарского происхождения. См. также о турецких собраниях *кит'а*: Ali Alparslan. Osmanly Hat Sanati Tarihi. Istanbul: Yapi Kredit Tarihi, 1999.

¹ См. об альбомах миниатюр и образцов каллиграфии — предмете коллекционирования в Иране близкого времени: «Такие альбомы, пользующиеся до настоящего времени большим почетом среди библиофилов и коллекционеров Персии (добавим: и Средней Азии. — А. Дж.), являются результатом сотрудничества художника-миниатюриста, каллиграфа, позолотчика и аранжировщика, к которым часто, на равных правах, присоединяется еще переплетчик, так что нередко трудно сказать, кому из пяти принадлежит самая важная часть работы» (Розенберг Ф. А. Персидская миниатюра конца XVI века, работа Али Риза-и Аббаси // Известия Российской академии истории материальной культуры. Т. II. Пг., 1922. С. 177).

² *Кит'а* воспроизводились в многочисленных «прописях по каллиграфии». См., например: Муфратат ма' мураккабат-и сархат. [Ташкент], 1332/1913–14. Другой пример: Хаджи Мирза Барат Хаким. Тухфа-йи ахл-и джум'а йахуд Ши'ар-и Ислам. Самарканд: Лит. Т-ва Б. А. Газаров, [б. г.]. С. 16. Текст *кит'а* (*катиб* Абд ал-Баки) допускает «двойственное» толкование термина «знание» (*илм*): знание божественное и знание в широком смысле (цикл мусульманских наук).

مرد که از علم توانگر بود
کی نظرش بر زر و گوهر بود
آنکه بزندان جهالت گم است
هست گدا گر چه زرش صد خم است

(Для человека, богатого знанием (*илм*), // Что значат золото и драгоценности. // Тот же, кто заключен в темнице невежества, // На самом деле нищий, хотя и обладает ста кувшинами с золотом). Читывая спрос, «Лит. Т-во Б. А. Газаров в Самарканде» наладило тиражирование *кит'а* в виде отдельных листовок (в моем распоряжении имеются образцы подобных изданий, один из которых датирован 1333/1914–15 г.).

³ По сведениям А. А. Семенова, цены на высокохудожественные *кит'а* были «довольно высокие. Например, цена подписанных *кит'а*, которые делали знаменитые гератские мастера XV–XVI вв., доходила до 20–25 рублей золотом» (Цит. по: Мухтаров А. Каллиграф Мирхусайн Хусайни Истравшани (1861–1936). С. 15).

народов Средней Азии и Ирана, много занимавшийся каллиграфией, так характеризует искусство *кит'а*: «Преклонение перед художественными памятниками письма нашло отражение в спросе эстетов и любителей на так называемые *кыт'а* — куски тонкого картона форматом приблизительно в восьмую долю листа, на которых художник-каллиграф писал крупным почерком какие-либо четверостишия; *кыт'а* очень красиво отделялись красочными узорами, снабжались превосходной, очень тонкой орнаментацией, исполненной золотом и красками, а по середине, на цветном или мраморовидном фоне, в рамке из золотых и цветных линий, красиво выделялись письмена каллиграфа. Такие *кыт'а* вешались на стены, заменяя наши картины; из них составлялись альбомы, которыми весьма дорожили владельцы, при случае с гордостью заявлявшие, что в их собраниях есть *кыт'а* такого-то или таких-то знаменитых мастеров (среди которых гератские стояли на первом месте)»¹.

Специального разговора заслуживают отмеченные выше «спонтанные» поэтические выписки, характерные для простонародных форм письменной культуры. Нередко на оборотной стороне или на полях деловых рационально-практических по назначению документов, служебных бланков, финансовых и юридических актов, обрывках оборточной бумаги, любых других самых неожиданных текстов, и даже на этикетках от разных сортов чая мусульмане «попутно» выписывали поэтические строки, двустишия, четверостишия-*руба'и*, газели, отдельные сентенции, как будто не связанные с содержанием основного текста². И даже напротив: противоположные по смыслу функциональному назначению «документа». Для чего это делалось, в чем смысл такого рода записей? Вряд ли можно думать, что люди были обеспокоены дефицитом бумаги, хотя и этот момент не стоит игнорировать.

Одно из очевидных объяснений: в письме видели, несмотря на его физическую уязвимость, надежный способ увековечить свое имя и результаты труда, творчества, и, таким образом, сохранить память о своем присутствии на земле после ухода в мир иной, при этом не вступая в противоречие с постулатом о бренности этого мира как временной стоянки на пути к вечной жизни. Иллюзорный мир, сотканный из множества

¹ Семенов А. А. Гератское искусство в эпоху Алишера Навои // Родоначальник узбекской литературы: сборник статей об Алишере Навои / отв. редактор М. И. Шевердин. Ташкент, 1940. С. 139. Работы А. А. Семенова, посвященные *кит'а* («Образцы восточной каллиграфии (кыт'а) в собрании ГПб УзССР»; «Образцы восточной художественной каллиграфии (кыт'а) в собрании АН УзССР» и др.), насколько известно, остались неопубликованными (см.: Литвинский Б. А., Акрамов Н. М. Александр Александрович Семенов (Научно-биографический очерк). М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1971. С. 173, № 257, № 258).

² Самостоятельную традицию с высоким культурно-научным статусом представляли примечания и комментарии «на полях» (*хашийа*) научных, теологических и иных трудов. Пространством для фиксации разнообразных надписей, поэтических строк и глубокомысленных сентенций становились и обратные (внутренние) стороны обложек рукописных книг и литографий. Они могли соотноситься с содержанием книги или быть самостоятельными. Этот вид типологически близок стихийным поэтическим выпискам.

преходящих жизней, сохраняя о себе память, становился устойчивым, предсказуемым и постижимым. Эту «функцию» письма хорошо понимали его «владельцы» — переписчики и каллиграфы (*хаттат*, *калам-каш*). Нередко они завершали свои творения устойчивыми поэтическими формулами. В колофонах рукописей Среднеазиатского ареала встречается «запись»¹, представляющая собой типичный пример рационально-прагматичного отношения к письму — «резервуару» памяти²:

خط در ورق دهر بماند صد سال
بیچاره نویسنده که بر خاک رود

Письмо на листе останется навечно, на сотни лет,
Но несчастный писатель-то уйдет под землю³.

Близкие по смыслу строки, обнаруженные О. Ф. Акимушкиным в рукописях XIV–XVI вв., позволяют говорить о давности подобных представлений: «Очень рано в практике персидских писцов появились стихотворные обращения к читателю в колофоне, сочиненные самими мастерами. Обычно они были анонимными и, кочуя из одного списка в другой, постепенно превратились в трафарет. [...] Запись, фиксированная в списках XIV–XVI вв.:

Написал я книгу, потратив время.

Не будет меня — памятью обо мне останется [эта] книга»⁴.

Эта же мысль выражена в четверостишии (*руба‘и*), популярном в начале XX в. и позже. Покидая без сожаления мир, наполненный невзгодами и ударами судьбы, человек надеется, что память о нем сохранят оставленные им письмена. *Руба‘и* охотно оформлялось в виде *кит‘а* и выписывалось на многочисленных листочках⁵.

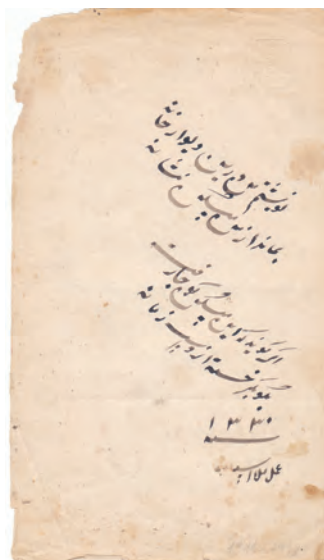
¹ Не исключено, что приведенный текст, как и другие в данной статье, имел более широкое распространение в Хорасане, Иране, других регионах персоязычного культурного пространства.

² Аноним. Байаз. Рукопись Института языка, литературы, востоковедения и письменного наследия имени Рудаки АН Республики Таджикистан № 1294/II, л. 496. Надпись содержится в колофоне рукописи *байаза* — сборника стихов разных поэтов, предназначенного для исполнения *макомов* — произведений классической ученой музыки.

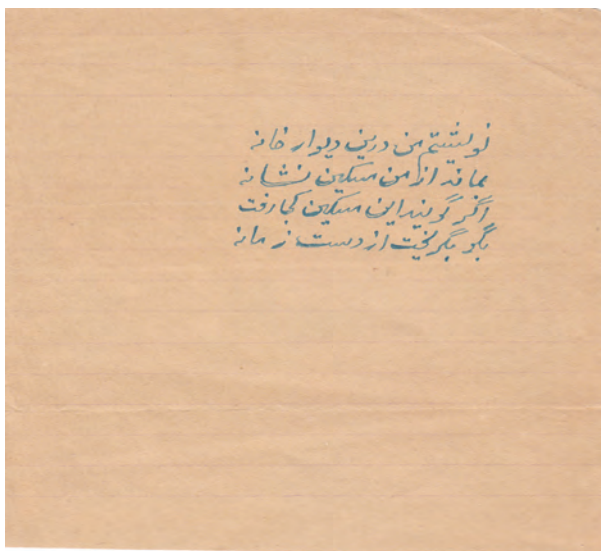
³ Все неоговоренные специально переводы с персидско-таджикского и других языков выполнены автором статьи.

⁴ Акимушкин О. Ф. Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях // Очерки истории культуры средневекового Ирана. Письменность и литература. М., 1984. С. 37.

⁵ В моем собрании имеется три образца этого четверостишия: *кит‘а* (датирована 1330/1911–12 г.) работы некоего Муллы Асад [Аллаха] (*амал-и Мулла Асад* [Аллах]) на простой бумаге русского производства (фабрика Сергеева) (Ил. 2); фрагмент из первых двух строк; поздняя выписка (по-видимому, 1940-х гг.) синими чернилами на листе из школьной тетради (Ил. 3). В написании отдельных персидских слов встречаются погрешности.



Ил. 2



Ил. 3

نویشتم من درین دیوار خانه
 بماند از من مسکین نشانه
 اگر گوید که این مسکین کجا رفت
 بگو بگریخت از دست زمانه

Написал я на стене этого жилища (хана),
 Останется от меня, несчастного (мискин), знак (нишана)¹.
 Если спросят: куда ушел этот несчастный (мискин)?
 Ответь: он скрылся от ударов судьбы (букв.: «от руки времени»)².

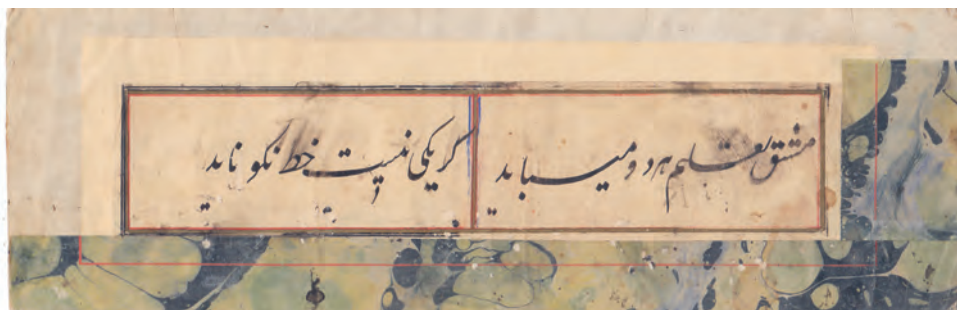
В позднесредневековой Средней Азии профессия обычного переписчика, рядового каллиграфа (*хаттат*, *каламкаш*) давала небольшой материальный достаток³. Мастерское же владение каллиграфией считалось одним из достоинств благородной личности (*фазил*) и отмечалось

¹ Слово *мискин* («несчастный») в *руба'и* может иметь второй смысл и указывать на *тахаллус* (поэтический псевдоним) туркестанского (узбекского) поэта Мискина (Мулла Кушак Ташмухаммад угли, 1880–1937).

² Некоторые слова в этом *руба'и* (например, *хана* — жилище; *нишана* — знак) допускают интерпретацию в метафорическом мистическо-суфийском плане. Однако оно не отменяет более широкого понимания — в контексте своеобразного «восточного экзистенциализма».

³ О социальном статусе каллиграфов, условиях и оплате их труда (на материале средневекового Ирана) см.: Акимушкин О. Ф. Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях. С. 8–56.

в биографических описаниях (в частности, в *тазкира* — антологиях поэтов Бухары, Хивы, Коканда). Чтобы получить приличное место и содержание, каллиграфу нужно было довести свое ремесло до высокого искусства. А это давалось многолетним упорным совершенствованием своих навыков. «Рекомендации» (в виде *kit'a*) об усердии в овладении ремеслом переписчика, о затраченных усилиях тиражировались во многих вариантах¹. Они носили рационально-прагматический характер, однако это не дает оснований интерпретировать их как исключительно светское явление, вне контекста мусульманского сознания. *Kit'a* оформлялись в паспарту, иногда заключались в металлические рамки со стеклом и, как известно, вывешивались на стенах *михманхана* (гостиных), чтобы «радовать взгляд»². Такое, своего рода, «публичное экспонирование», позволяет предположить, что их назначение и содержание выходили за рамки одного конкретного ремесла, и приобретали если не всеобщий, то достаточно широкий смысл. Надписи должны были постоянно напоминать о необходимости труда, трудолюбии и усердии. Одна из таких, едва ли не самых типичных поэтических сентенций, гласит (Ил. 4)³:



Ил. 4

مشق و تعلیم هر دو میباید

گر یکی نیست خط نکو ناید

¹ Примечательна одна из художественно оформленных *kit'a* бухарского происхождения XVIII в. об овладении искусством каллиграфии из коллекции Абдулгафура Раззока Бухари. В первой строке *rub'a'i* говорится: «Потратил я сорок лет своей жизни на [освоение] письма» (چهل سال عمرم بخط شد تلف). См.: Образцы каллиграфии и искусства миниатюры VII–XXI веков. С. 168.

² Самые ценные, старинные и уникальные из них помещались в альбомы-*муракка'*, которые владельцы демонстрировали своим близким друзьям во время интеллектуальных собраний-*маджлисов*.

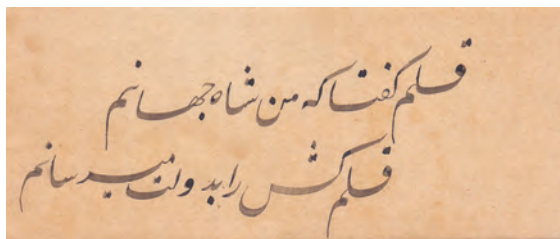
³ Текст приводится по образцу из моей коллекции *kit'a*. Он происходит из Бухары и датируется приблизительно концом XIX — началом XX в.

Нужно, чтобы упражнение и обучение шли вместе,
Если же одного из них нет, то письмо не получится красивым (*нику*).

Данная сентенция выполняла своеобразную «инструментальную» роль, настраивая учеников на занятия каллиграфией. Она (как и следующий образец) обычно приводилась в мусульманских каллиграфических «прописях» — образцах правописания букв и их сочетаний (часто в виде горизонтальных полос). Их в известной степени можно отнести к *kit'a*, если рассматривать последнее как «образец художественного почерка какого-либо мастера»¹.

Вместе с тем в этом простом примере содержится идея взаимосвязи в одном «процессе» теории и практики (*илм ва амал*), составлявшей центральный элемент во многих дидактических и философско-этических теориях средневековых мусульманских ученых. Их единство способно обеспечить достижение совершенного в самых различных явлениях и областях знания.

Еще одна поэтическая формула, часто встречаемая в разных версиях (на отдельных листочках, в *kit'a*, альбомах, литографиях), также имеет рационально-прагматический характер (Ил. 5)²:



Ил. 5

قلم گفتا که من شاه جهانم

قلم کش را بدولت میرسانم

Перо (*калам*) сказала: Я царь этого мира,
Переписчика (*каламкаш*) приведу к богатству.

¹ Акимушкин О. Ф. Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях. С. 50.

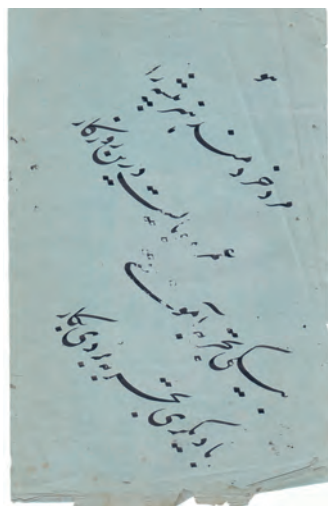
² Текст приводится по образцу из моей коллекции *kit'a*. Он приобретен в одном из антикварных магазинов пассажа Так-и Заргаран в Бухаре, и датируется приблизительно началом XX в. Эти стихи обычно составляют первые две строки четверостишия, продолжение же имеет разные варианты. Иногда вместо слова «богатство» (*давлат*) встречаются слова «цель» (*максад*) и «рай» (*джаннат*).

Однако, овладев в результате многолетнего кропотливого труда совершенством в одном из видов ремесла или искусства, творческий человек однажды замечал, что отпущенный ему Аллахом срок жизни близится к концу. Оставались нереализованными многие замыслы и вообще полученный от Бога талант. (Ремесленникам той эпохи была хорошо известна поговорка на персидско-таджикском языке: *Касиб хабиб-и Худаст* — «ремесленник — любимец Бога»). Возникало «противоречие» между дарованным Богом талантом и ограниченными сроками земной жизни. «Проблема» — трудно постижимая разумом. Она побуждала интеллектуальную мысль в разных культурах и философских системах к поиску ответа на трагический «императив» бытия. Пример осмысления этой дилеммы в мусульманской традиции — четверостишие, часто встречаемое в образцах *kit'a*. Оно принадлежит великому персидско-таджикскому поэту и писателю Муслих ад-дину Са'ди Ширази (1203(09)–1292). Его поэзия была чрезвычайно популярна в Туркестане и в целом в Средней Азии. Приведу *kit'a* с этим текстом в двух вариантах — художественно оформленном и простом, общедоступном (Ил. 6, 7)¹:

مرد خردمند هنر پیشه را
عمر دو بایست درین روزگار
تا بیکی تجربه آموختی
با دگری تجربه بردی بکار



Ил. 6



Ил. 7

¹ Обе *kit'a* находятся в моей коллекции. Первая, художественно оформленная, происходит из Бухары, вторая — из Самарканда. Датируются приблизительно одним временем — концом XIX — началом XX в. См. этот текст в кн.: Гаффаров М. А. Персидско-русский словарь. Т. II. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1976. С. 567.

Человеку, даровитому и владеющему искусством,
 Надо бы иметь две жизни на этом свете.
 Чтобы в одной набраться опыта,
 А в другой — претворить опыт в деле¹.

В этом четверостишии временная обреченность художника в пределах земного бытия — некая данность, реальность. Ее преодоление (или правильнее: примирение с ней) происходит без обращения к Богу, «высшим силам», святым, а осознанием и спокойным приятием «условий» земного бытия. Есть и явный знак, понятный «даровитому художнику»: быстротекущее время бесценно, необходимо успеть уместить в одной жизни и обучение, и опыт, и творчество.

Рационально-прагматическая «профессиональная этика» создателей культурных ценностей во многом формировалась в зависимости от реальных условий существования художественного ремесла и социального статуса творца в позднесредневековом городском обществе. Средневековое ремесленное сообщество, объединяясь в специальные «корпорации» (цехи) и проявляя профессиональную солидарность, во многом смягчало навязываемые жесткой реальностью правила жизнедеятельности и поведения. Сохранялись своеобразные «ниши для укрытия». Свою защитную миссию выполняла и поэтическая созерцательность мусульман.

Вместе с тем с приземленным рационализмом (примеры которого приведены выше) соседствовали сакральные, мистические и мифопоэтические мироощущения. Искусство каллиграфии привлекало интеллектуалов Средней Азии, владеющих поэтическим даром, возможностью для многозначных толкований *калама* и его «действий». На одной из *кит'а* мы находим двестише многозначного философского содержания. Его тема достаточно типична, она варьируется в различных мусульманских сочинениях (Ил. 8)²:



Ил. 8

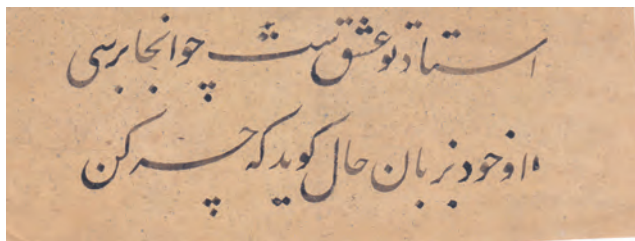
¹ Персидский текст приводится без учета его безупречности с научно-критической точки зрения — по первой *кит'а* (художественно оформленной). В разных списках и изданиях могут быть разночтения.

² *Кит'а* из моей коллекции. Происходит из Бухары. Датируется условно концом XIX — началом XX в.

ای از قلم وجود بر لوح عدم
تصویر مکونات کرده رقم

Эй, каламом бытия на доске небытия
Изобразил [Он] начертание созданий (творений).

Таким образом, и в высоких образцах *кит'а*, о которых говорил А. А. Семенов, и в общедоступной традиции отражались в концентрированном афористичном виде мифопоэтические, теологические, мистические, философские, этико-эстетические воззрения и представления, система ценностей и идеалов просвещенных мусульман Средней Азии, их внутренняя духовная жизнь. Весь корпус в совокупности — от простых утилитарных записей до высокого искусства *кит'а* и *муракка* — образует многосложный культурный мир исламской цивилизации, в котором отложились различные пласты мирозерцания и миропонимания мусульман. В рассматриваемую эпоху он основывался на широком, универсальном основании — культуре пребывания в психоэмоциональном мифопоэтическом состоянии (его можно обозначить как «метасостояние»). Оно по своей природе сродни феномену *хал* (мн. ч. *ахвал*) в практике и концепциях *тасаввуфа*¹. Но не равнозначно последнему, не исчерпывается им и не совпадает с ним по ряду параметров. Очевидно, что погружение в мистическое состояние более специфично; это привилегия посвященных, овладевших данной «техникой» в результате многолетнего прохождения суфийского пути (в суфийском учении: *ахл-и хал* — «люди состояния»). Двустийшие одного из *кит'а* лаконично поясняет существо данного опыта (Ил. 9)²:



Ил. 9

¹ См. о нем на различном историко-художественном материале: Джани-заде Т. Хал-макам как принцип искусства макама // Суфизм в контексте мусульманской культуры / отв. ред. Н. И. Пригарина. М., 1989. С. 319–338; Шукуров Ш. Теория двух каламов (о семито-арийской и суннитско-шиитской дилеммах в искусстве Ислама) // Шукуров Ш. Смысл, образ, форма: статьи разных лет. Алматы, 2008. С. 315.

² *Кит'а* из моего собрания; выполнена на простой тонкой бумаге. Происходит из Самарканда, начало XX в.

استاد تو عشق ست چو انجا برسی
او خود بزبان حال گوید که چه کن

Учитель твой — любовь (*ушк*), так что пребывай там,
Она сама скажет [тебе] языком состояния (*ба забан-и хал*),
что [нужно] делать.

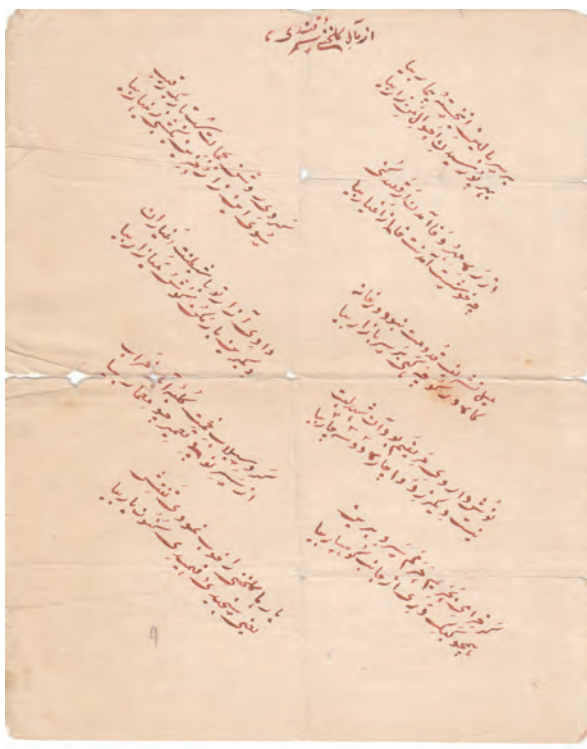
Мифопоэтическое созерцание значительно шире и по охвату различных психоэмоциональных состояний, и по своему характеру, и по масштабу распространения в разных социальных слоях городского общества Средней Азии. «Культивирование», поддержание и продление этого «метасостояния» было возможным при условии обнаружения «созвучного состояния» во внешнем окружающем мире. Но внешний мир, наполненный жесткими реалиями жизни, рационально-прагматическим расчетом и материальными интересами, не всегда и не каждому мог дать такую опору. Надежной «заменой» ему оказались письменная культура и другие виды художественного творчества, в особенности духовная и философская музыка — *макамат* с его медитативными свойствами. Сохраняя на крошечном листочке бумаги в нескольких поэтических строках нечто созвучное своему душевному состоянию, мирозерцанию и миропониманию, человек мог обращаться к нему как к своеобразной «палочке-выручалочке», оживлять и продлевать свое психоэмоциональное состояние.

Понятен и способ фиксации — непритязательный и удобный для ношения «при себе». Выписки на отдельных листочках складывались «гармошкой», квадратиками и прямоугольниками и помещались в складках одежды или головного убора (чалмы). Огромное их количество дошло до наших дней благодаря случайному попаданию или сознательному хранению внутри старинных книг — рукописей и литографий. Нередко такие находки рассыпаются по линии сгиба при первом же разворачивании. Приведу два принадлежащих мне экземпляра из разных эпох, на которых отчетливо видны следы сгибов многолетнего пользования. Один — изысканное по художественному оформлению письмо на тюрки-узбекском языке, написанное поэтом, каллиграфом, переводчиком Шавкатом (1884–1934) своему современнику — известному поэту Хислату (1880–1945), предположительно, в начале второго десятилетия XX в. (Ил. 10)¹. Другое — лирическое стихотворение на

¹ Письма в стихах и изысканной прозе — своеобразный интеллектуальный «жанр» письменной культуры. Практиковался, в частности, поэтами. Данный уникальный экземпляр-автограф составлен Шавкатом (Сирадж ад-дином Махдумом Мирзахидом угли; по другому псевдониму — Сидки Хандайлики) в прозе в ответ на ранее полученное послание поэта Хислата (Сайид Хайбатулла



Ил. 10



Ил. 11

таджикском языке самаркандского поэта Гулхани (1879–1955), выписанное на листе из школьной тетради, по-видимому, советского времени, но также со следами сильно выраженных, протертых от долгого ношения, сгибов (Ил. 11)¹.

В XIX — начале XX в. просвещенные мусульмане Туркестана жили во власти мифопоэтического мироощущения и мирозерцания. Оно было доминирующим, если вообще не тотальным. Мифопоэтическое сознание отличалось широкоохватностью и включало в себя и мистический компонент, и каноны исламской веры, и лирико-романтические чувствования. Носителями мифопоэтического сознания были практически все слои населения: от аристократической элиты и до самых низов. Особенно это характерно для Бухары и Самарканда, других

Худжа Сайид Арифхуджа угли). В заключительной части письма Шавкат сообщает, что, «получив приветствие от обладающего высокими достоинствами Мавлави Хислата, он вознес молитву за искание дружбы [с ним], и теперь надеется, что молитва сего бедняка, вознесенная в уединении, не избудет из их [= Хислата] памяти». Каждая сторона сгиба этого письма составляет порядка 5 см. Публикуется впервые.

¹ Ариф Махмуд Гулхани Самарканди — двуязычный самаркандский поэт, сочинял на узбекском и таджикском языках.

городов Туркестана с их богатой письменной культурой и высокими традициями классического искусства.

Первым и естественным проявлением мифопоэтического сознания была склонность к поэтическому выражению своих мыслей и чувств. Сочинение стихов для очень многих стало формой эмоциональной жизни. Существовала традиция запоминания и хранения в памяти огромного количества поэтических строк и мудрых изречений. В особенности у просвещенной элиты, талантливые представители которой при случае, во время поэтических маджлисов могли блеснуть своими познаниями. Этой способностью также владели люди, занятые поэтическим и музыкальным творчеством. Традиция имела давнюю историю: в некоторые периоды эпохи Средневековья признаком культурного совершенства считалось умение процитировать к месту тот или иной стих. О таком стиле культурного «поведения» говорят слова Алишера Навои, заметившего, что умение произнести к месту надлежащий бейт равнозначно «сочинению тысячи красивых бейтов»¹.

Мифопоэтическое мышление проникало не только в личную жизнь и быт человека, но и в общественные отношения. Из истории Средней Азии известно немало случаев спонтанного выражения в стихах (в стиле *бадиха* — экспромта) мыслей и чувств в момент расставания с жизнью в результате насильственных действий. Назову два известных примера: история казни группы музыкантов и *надимов* (близких собеседников) царевича (*шахзада*) Мираншаха по приказу Амира Тимура, обвиненных в потворстве разгульной жизни царевича. *Надим* Мавлана Мухаммад Кухистани, в своих познаниях «уникум эпохи и диковинка времени» (*йагана-йи давран ва аджуба-йи заман*), уступил право быть казненным первым музыканту Устаду Кутб ад-дину Найи («уникуму эпохи» в искусстве музыки), а когда наступила его очередь, произнес экспромтом (*дар бадиха*) два *бейта* стихов². Второй случай — сочинение персоязычным поэтом Бадр ад-дином Хилали эспромтом *руба‘и* по дороге на казнь в Герате в 1529 г. по приказу Шейбанида Убайд Аллах-хана. Массу такого рода примеров — поэтических «монологов» исторических лиц в ответственные моменты их жизни, судьбы династии, страны — можно обнаружить в среднеазиатских исторических хрониках Позднего Средневековья — в XVI–XIX вв. Они своим трагическим пафосом отдаленно напоминают театральные сцены, когда волей драматурга герою предоставляется достаточное время для «последнего слова».

Все крупные исторические события, в том числе трагического характера, получали незамедлительное мифопоэтическое осмысление. Эта

¹ Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 13 том. Мажолис ун-нафоис. Тошкент: Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси «Фан» нашриёти, 1997. С. 163.

² Шараф ад-дин Али Йазди. Зафар-наме. Подготовка к печати, предисловие, примечания и указатели А. Урунбаева. Ташкент: Издательство «Фан» УзССР, 1972. С. 732 (л. 352а).

черта едва ли не самая примечательная в историософских увлечениях интеллектуалов Туркестана и Бухары. Она наблюдалась в начале XX в. и какое-то время после установления советской власти. Так, кровавое противостояние шиитов и суннитов в Бухаре в январе 1910 г. вызвало появление описаний в стихах¹. Февральской революции в России посвящены уже отдельные стихотворные сочинения восторженно-панегирического содержания, созданные просветителями-джадидами. Они издаются литографическим способом большими по тому времени тиражами. В сочинении на тюрки-узбекском языке Мир Азама Мир Султана угли «Гулдаста-йи хуррият» («Букет цветов свободы») воспевается свобода, обретенная нацией и страной в результате Февральской революции; восхваляются «институты» нового порядка — дума, милиция и т. п.² Стихотворная форма — чередование «куплетов» с повторяющимися припевными словами — говорит о том, что сочинение предназначалось для коллективного декламирования и распева; ему придавалось воспитательное значение.

Примечательны сочинения в стихах на тюрки-узбекском языке упомянутого туркестанского поэта-просветителя Сирадж ад-дина Махдума Сидки Хандайлики. Одно из них — «Тоза хуррият» («Новая свобода») — дастан (поэма) в стихах с прозаическим предисловием о Февральской революции в России. Поводом для ее написания стала, по словам автора, телеграмма, поступившая в Туркестан из Петрограда от нового правительства России второго марта 1917 г. «Цепочка» пафосных восхвалений свободы, ее благостных последствий для мусульман Туркестана с типичными восточными метафорами и гиперболами сочетается с периодическими обращениями к Богу с просьбами о помощи и защите³. Обложка литографии монохромная, красного цвета, символизирует революцию. Она по своему оформлению напоминает *ким'а*: на скрещенных знаменах наискосок написаны лозунги революции: «Да здравствует свобода!», «Да здравствует равенство!», «Да здравствуют солдаты!», «Да здравствуют рабочие!»

В другом сочинении в стихах — «Русийа инкилоби» («Революция в России») Сидки сочетает реалистические «картины» революции с восточными метафорами. Он рассказывает об истории и причинах Февральской революции, дает характеристики представителям консервативной русской правящей элиты (Протопопову, Добровольскому,

¹ В моем собрании имеется сборник сочинений разных авторов (*маджму'а*), среди которых сочинение в стихах малоизвестного поэта Махджури под названием «О войне, которая была в Благородной Бухаре в 1328 году [1910 г.]» (Байян-и джанг-и Бухараи шариф дар тарих-и 1328 буд) (л. 266-29а).

² Мир Азам Мир Султан угли. Гулдаста-йи хуррият. Ташкент, 1335/1917.

³ Сирадж ад-дин Махдум Сидки Хандайлики. Тоза хуррият. Издатель и переписчик: Сирадж ад-дин Махдум Сидки Хандайлики. Ташкент, 1335 / 1917.

Макарову, Сухомлинову, князю Шаховскому и другим)¹. Отдельно излагает взгляды на ситуацию в Туркестане, значение организации «Шурай Исламийа», *шариата* как основы государства, *кенгаша* (совета). Особое внимание уделяет вопросу о единстве мусульман. В завершении помещен коллаж из фотографий деятелей Временного правительства — Керенского, Родзянко, князя Львова и Гучкова, с пояснениями о каждом из них (Ил. 12).

Не обошли вниманием туркестанские интеллектуалы и последующие события революционного времени. Заметное место по числу мифопоэтических описаний в национальной прессе заняла тема разгрома большевиками Кокандской автономии в феврале 1918 г. и трагедии города Коканда.

С победой Февральской революции в России связывались ожидания многочисленных перемен в Туркестане. И среди них — возможность перехода к одному общему для всех языку — тюркскому. Мир Азам Мир Султан угли в «Букете цветов свободы» призвал к тому, чтобы «общаться на одном языке» (*Боримиз бир тил ила сўзлайлик*)². Конечно, имелся в виду язык тюрки и его литературная «версия» — *чагатайи* (чагатайский).

К моменту свершения Февральской революции тема «родного языка», языка тюрки, перехода с персидского (*фарси*) на тюрки или их сосуществования при лидирующем положении тюрки была далеко не новой. Она поднималась влиятельными джадидами-просветителями, мусульманскими интеллектуалами на рубеже XIX–XX вв. Не вдаваясь в ее детали, в полемику между сторонниками и противниками³, отметим аспект, который представляется важным в контексте нашей



Ил. 12

¹ Сирадж ад-дин Махдум Сидки Хандайлики. Русийа инқилоби. Переписчик: Сирадж ад-дин Махдум Сидки Хандайлики. Ташкент: Равнак кутубхонаси, 1335 / 1917.

² Мир Азам Мир Султан угли. Гулдаста-йи хурият. С. 11.

³ Проблема освещалась в отечественном и зарубежном востоковедении, в национальных историографиях республик Средней Азии. См.: Рашидова Д. Языковая культура в просветительской программе Махмудходжи Бехбуди // Россия — Узбекистан: в прошлом и настоящем. Люди. События. Размышления: сборник статей / сост. А. Б. Джумаев, Ю. В. Подпоренко, Э. В. Ртвеладзе, Д. А. Трофимов. М., 2003. С. 360–368. См. исследование о персидском языке в разных регионах исламской цивилизации: Фрагнер, Берг Г. «Персофония». Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии. М.: Фонд Марджани, 2018.

статьи. Он связан с имевшей определенное распространение точкой зрения, что утверждение в туркестанском обществе языка тюрки в качестве основного позволит избавиться от многосложности, символичности, запутанности, неясности и аналогичных качеств, якобы присущих персидскому (*фарси*) языку (см. ниже). Такое отношение к двум основным языкам в какой-то степени соотносилось с попытками преодоления (еще в период до Октябрьской революции) многосложного мифопоэтического сознания мусульман в Туркестане и Бухаре. Но не в полном объеме, а лишь его отдельных «элементов» (поклонения святым покровителям, сакральным местам, суеверий и т. п.). Данное явление можно считать первой, латентной фазой в смене привычной и устоявшейся парадигмы культурного развития, основанной на доминировании персидской (в широком смысле) культурной традиции.

Вместе с тем проблема преодоления отдельных элементов мифологического и шире — мифопоэтического мышления (которое иногда приравнивается к романтическому сознанию) и необходимости перехода к реалистическому методу в миропостижении зародилась не в тюркоязычной литературе. Иными словами, говорить о прямой или прямолинейной связи между переходом на тюрки и реалистическим мировоззрением нет достаточных оснований. В XIX в. «умственные восстания» против традиционалистского сознания, замешенного на суевериях, мифах, легендах, слепой вере в святых покровителей, безграничном почитании власти и метафоричности, связаны с личностью выдающегося таджикского мыслителя, представителя персоязычной литературы критического направления Ахмада Даниша (1827–1897). Продолжателем этой острокритической линии и принципиальным разрушителем мифологического сознания и его ценностей в первом десятилетии XX в. становится поэт, писатель, теолог и революционер Хаджи Абд ар-Рауф Фитрат Бухараи (1886–1938). Выучившись в Турции и восприняв многие идеи турецкой культурно-просветительской модели, Фитрат, однако, свои главные острокритические сочинения, направленные против консервативного сознания мусульман Туркестана и Бухары (*Муназара* — «Спор» и *Байанат-и сайах-и хинди* — «Записки индийского путешественника») пишет на персидско-таджикском языке и публикует в Стамбуле¹.

В «Споре» (полное название — «Спор бухарского преподавателя медресе (*мударриса*) с одним европейцем в Индии по поводу новометодных школ») Фитрат ставит жесткий диагноз состоянию государственных и общественных институтов Бухарского ханства, системе

¹ В статье мы опираемся на первые издания сочинений Фитрата, в которых представлены авторские версии его трудов: *Фитрат Бухараи*. Муназара-и мударрис-и Бухараи ба йак нафар-и фаранги дар Хиндустан дар барайи макатиб-и джадида. Таб'-и аввал. Аз тараф-и сахиб-и асар нашр хахад шуд. Истанбул: Матбу'а-и Исламийа, Хикмат, 1327/1909; *Абд ар-Рауф [Фитрат]*. Байанат-и сайах-и хинди. Истанбул: Матбу'а-и Исламийа, Хикмат, 1331/ 1912–13.

образования; подвергает критике паразитические высшие сословия общества, вскрывает «механизм» их бесконтрольного и незаконного обогащения, грубое нарушение этических норм и традиций ислама, невежество простого мусульманского населения, причины упадка ислама (*сабаб-и хараби-йи ислам*)¹. В этом революционном сочинении Фитрат откровенно развенчивает символы (пользуясь современным определением) «народного ислама» — культа «святых покровителей» (*авлийа*) и ценностей сакрального сознания жителей Бухары². Он считает их препятствием для выработки реалистического взгляда на мир, поисков путей выхода из кризиса, охватившего «мир ислама». Показывая бесправие мусульман, Фитрат подвергает осмеянию бытующие среди них представления о роли святых как защитников ислама³. Святые защитники ислама в Туркестане и Бухаре — Шах-и Зинда, Баха ад-дин Накшбанд — «не в состоянии» помочь мусульманам. Если Бухара была захвачена русскими, то где тогда был Баха ад-дин (Накшбанд), почему он позволил это? — вопрошает Фитрат⁴. В «Записках индийского путешественника» Фитрат дает сатирически-ироничное описание посещения гробницы Баха ад-дина и проявлений невежественного сознания у простых мусульман и руководящих ими шейхов-«смотрителей» *зий-аратгоха*⁵. Весь критический пафос книг Фитрата направлен на подготовку почвы для формирования у мусульман реалистического взгляда на действительность и исторический процесс⁶.

Еще один парадокс историко-культурной ситуации той эпохи: преимущественно на персидско-таджикском языке «оформлялись» проявления туркофильских настроений, ориентация на Османскую Турцию как центр нового халифата. Таково «послание» мусульманам Туркестана Шейха Мавлави Ни‘мат Аллаха Хиндустани, о котором мы уже сообщали⁷. Созданное в виде пространного стихотворения, оно

¹ *Фитрат Бухарай*. Муназара-йи мударрис-и Бухарай ба йак нафар-и фаранги дар Хиндустан дар барайи макатиб-и джадида. С. 20.

² «Циклическое» возвращение к ним происходит в странах постсоветской Центральной Азии уже после распада СССР и во многом при поддержке государства и его первых лиц, как это имело место в Узбекистане. Разумеется, для этого были уже иные политические и социально-культурные причины.

³ *Фитрат Бухарай*. Муназара-йи мударрис-и Бухарай ба йак нафар-и фаранги дар Хиндустан дар барайи макатиб-и джадида. С. 28–29.

⁴ Там же. С. 29. На протяжении столетий, как и ныне, Баха ад-дин Накшбанд традиционно считается покровителем и защитником Бухары и ее жителей.

⁵ *‘Абд ар-Рауф [Фитрат]*. Байанат-и сайах-и хинди. С. 12–18.

⁶ Интересно отметить, что позже сам Фитрат обратился к мифологизированным образам средневековых мусульманских правителей (в частности, Амиру Тимуру). Его взгляды периода политической опалы (после 1923 г.) претерпевают трансформацию. Мыслитель возвращается к защите культурных и фактически мифопоэтических ценностей исламской цивилизации, осознав реальность наступления материалистического мировоззрения и происходящую на его основе смену парадигмы развития культуры. Это тема нуждается в отдельном исследовании.

⁷ Джумаев А. Полемика о музыке, народных развлечениях (тамаша) и искусстве в среде мусульманских теологов и просветителей-интеллектуалов Средней Азии (конец XIX — начало XX века) // От

в предреволюционные годы¹, подобно поэтическим выпискам, «ходило по рукам» (в сложенном виде). Критикуя европейскую экспансию в страны ислама, распространение культурных ценностей и образа жизни европейцев, раскрывая падение нравов мусульман и деградацию «институтов» ислама, автор возлагает надежды на последнего правителя Османской Турции — султана Абд ал-Хамида II (1876–1909), низложенного младотурками.

Персидское культурное наследие в сложной ситуации поиска новых приоритетов оставалось в культурном пространстве Туркестана и Бухары органичной частью цивилизации исламского мира (*алам-и ислам* на фарси, *ислом олами* — на тюрки)². Характерный факт из биографии лидера движения за реформирование ислама в Российской империи, «отца среднеазиатского джадидизма» и «объединителя» тюркских народов Исмаила Гаспринского. Желая привлечь внимание бухарского амира Алим-хана к реформаторской деятельности джадидов, Гаспринский дарит правителю ранее изданную в Бахчисарае рукопись «Гулистана» Са‘ди Ширази. Разместив для этой цели (осенью 1912 г.) специальную наклейку на обороте обложки с посвящением «восшествию на престол благородной Бухары Сайида Амира Алим-хана Бахадира Султана» (в 1910 г.), Гаспринский доставляет часть тиража в Бухару для распространения³. Выбор подарка был неслучайным, ведь знаменитый «Гулистан» персидско-таджикского поэта Са‘ди воспринимался мусульманами вне зависимости от их этнической принадлежности и места проживания, как высочайшее достижение культуры исламского мира. Этим же можно объяснить внимание, которое стали уделять наследию Са‘ди интеллектуалы-мусульмане в самом Туркестане (см. ниже).

Знакомство со среднеазиатским искусством *кит‘а* показывает, что в нем также доминировали персоязычные (персидско-таджикские) тексты как универсальное общекультурное явление для региона Средней Азии. Этническая принадлежность творцов не имела решающего значения. На персидском составляли свои *кит‘а* и каллиграфы тюркского происхождения⁴. И наоборот — таджикские мастера хорошо знали

религиозного реформаторства к европеизации культуры мусульман. К 155-летию со дня рождения Исмаила Гаспринского: сборник статей / ред.-сост. З. А. Имамутдинова. М., 2016. С. 261.

¹ Одна из принадлежащих мне копий содержит дату 1331 г. х. / 1912–13 г.

² Оба термина широко применялись в этот период исламскими публицистами в соответствии с языковой принадлежностью их сочинений.

³ *Шайх Са‘ди*. Гулистан. Таби‘ ва нашир: Сахиб-и имтияз ва мудир-и рузнама-йи «Тарджиман» Исма‘ил Гаспрински. Багчисарай, Крым, Россия: Издательство газеты «Тарджиман», 1291/1874–75. Гаспринский и его последователи — джадиды в Туркестане и Бухаре возлагали большие надежды на нового амира в плане поддержки реформ.

⁴ Вопрос может быть исследован отдельно. Здесь же укажем на отдельные факты. Так, одного известного каллиграфа звали Саримсак котиб Джиззахи, и от него сохранились отдельные *кит‘а* (см.: Образцы каллиграфии и искусства миниатюры VII–XXI веков. С. 202–203). Автор небольшого трактата о каллиграфиях Бухары позднего времени на таджикском языке, посвященного бухарскому амиру Сайиду Абд ал-Ахаду, приводит сведения об Узбаке Ходже и Мухаммаде Кули Туркмане. См.:

(многие как второй родной) тюрки¹. *Кит'а*, написанные на тюрки, тюрки-чагатаи, узбекском, других тюркских языках, встречались и ранее, а на рубеже веков их число возрастает. Тем не менее они не занимали заметного места в данном виде творчества, так же как и *кит'а* на арабском языке. Последние большей частью ограничивались кораническими текстами, фиксацией отдельных сур и аятов.

Наряду с сохранением позиций персидского языка и его обновлением во второй половине XIX — начале XX в. складывается движение по переводу с персидского на тюрки-чагатаи старых классических сочинений из самых различных областей знания и художественной литературы. Переводческая деятельность в Средней Азии существовала и ранее, в разные средневековые периоды и в разных историко-культурных ситуациях. Но отличие новой тенденции очевидно: она проходит под знаком сознательной целенаправленной замены фарси на тюрки. Многие переводчики и издатели прямо указывают во введениях к литографическим изданиям причины обращения к переводам: для устранения неясностей и сложностей персидского языка; персидский язык для нас чужой, непонятный, в нем (а иногда — и в арабском) много неясных слов; для помощи нашим учащимся, студентам; сделать сочинение доступным для учащейся молодежи Туркестана; выразить смысл на понятном для народа простом и ясном «нашем родном языке» и т. п. Ссылки на источники при большом количестве указаний не имеют принципиального значения. Но можно упомянуть о региональной специфике: о «недостатках» фарси и необходимости перевода на тюрки больше сообщали авторы, проживавшие в Ташкенте и связанных с ним ареалах, чем, например, в Бухаре и Самарканде. Фактически переводческое движение явилось в Средней Азии неким ранним начальным (или подготовительным) этапом в национальном размежевании. Не ориентируясь на какую-либо одну народную традицию, призывая к объединению всех мусульман на базе ислама, оно тем не менее несло в себе признаки будущего разделения по национальному признаку.

В 1910 г. происходит, на мой взгляд, одно важное культурное событие. В Туркестане группа энтузиастов — мусульманских интеллектуалов подготовила перевод «Гулистана» — «гордости ислама» (*ифтихар-и ислам*) Шейха Са'ди Ширази на язык *чигатайи турки* (чагатайский тюрки) или, как он назван еще в предисловии издания, — *лисан-и чигатайи* («чагатайский язык»). Роскошное двуязычное (персидско-тюркское)

Кари Мулла Файз Аллах ибн Мир Убайд Аллах ал-Катиб ал-Бухари. [Рисала-йи халат-и хаттатин]. [Б.м.], 1326 / 1908. С. 5.

¹ Один из последних крупных каллиграфов — Мирхусайн Хусайни Истравшани, создававший *кит'а* еще и в начале 1930-х гг., «будучи таджиком, прекрасно владел арабским и узбекским языками» (Мухтаров А. Каллиграф Мирхусайн Хусайни Истравшани (1861–1936). С. 27).

издание памятника было осуществлено в лучших традициях классических индийских литографических изданий. Персидский язык как основной выписан крупным почерком, а *лисан-и чигатайи*, размещенный под основным текстом, — мелким. Издание включает комментарии (*шарх*) на полях (*хашийа*) и многочисленные рисунки по ходу текста в стиле монохромной (черно-белой) книжной миниатюры¹. Необходимость перевода «Гулистана» обоснована во введении — «Причины перевода Гулистана» (*Сабаб-и тарджума-йи Гулистан*). Ссылаясь на пример Европы, где каждый народ (*синф*) делает переводы на свой язык, отмечается необходимость сделать книгу доступной учащимся школ и медресе и объяснить сложности текста сочинения для простого народа (*амма-йи нас*), для жителей Туркестана. В специальном рекламном извещении об издании (отпечатано в 1911 г.) отмечено, что перевод осуществлен «посредством выражений ясного тюрки (*очик турки*)». В этом видится указание на актуальную для эпохи рационально-практическую характеристику тюркского языка (ясный, понятный, доступный и т. п.).

Очевидно: издание — феноменальное явление в культуре Туркестана начала XX в. Несомненный и выразительный культурный знак-символ о начавшемся процессе трансформации парадигмы развития культуры в Средней Азии. «Старая» модель, основанная на доминировании персоязычного культурного наследия, стала постепенно вытесняться обновленной и защищаемой ее сторонниками тюркоязычной культурной моделью. Издание «не говорит» об отказе от старого наследия (ярким символом которого был персидский «Гулистан»), а, скорее, наоборот — о стремлении интегрировать его в новую тюркоязычную парадигму развития исламской культуры и цивилизации. И в этом контексте перевод воспринимается не только как чрезвычайно актуальная культурная деятельность интеллектуалов-просветителей, но и как общественно-культурный (а в скором времени и политический) выбор.

Ответное движение в защиту персидского языка и связанной с ним исламской культуры в туркестанском обществе проявляется в переиздании персоязычной литературы, создании новых сочинений на персидско-таджикском языке, публикации статей о достоинствах и преимуществах персидского языка, необходимости сохранения в регионе двуязычия (фарси–тюрки) и развития многоязычия (идея лидера джадидов Махмудходжа Бехбуди) и т. д. По всей видимости, надежной опорой для проводников этой деятельности мог служить хорошо известный просвещенным туркестанцам хадис — изречение пророка Мухаммада

¹ *Шайх Маслах ад-дин Са'ди Ширази*. Шавк-и Гулистан-и мусаввир / издатель: Мулла Мурад Ходжа Ишан бин Салих Ходжа Ишан; переписчик: Сирадж ад-дин Махдум бин Мулла Мирзахид Ахунд; переводчики с фарси на чагатайи и комментаторы: Саййид Ахмад Васли Самарканди; Хаджи ал-Хурайн Дамулла Абд ал-Кадир Кашгари ал-Артуджи, Дамулла Турсун Мухаммад Алим. Ташкент: Литография Гулам Хасан Арифджанова, 1328 /1910.

о языке фарси как языке жителей рая¹. Появление напоминаний о нем можно рассматривать как некий знак или сигнал о происходящих в культуре изменениях. Об этом свидетельствует находящийся в нашем распоряжении рукописный документ, датированный второй половиной XIX в., — лист с трижды выписанной сакральной формулой хадиса. Два раза текст дается в сокращенном виде. И один раз в расширенной «редакции»: قال النبي عليه السلام الفارسية: لسان اهل الجنة — «Сказал Пророк, мир ему: Персидский язык — язык жителей рая» (Ил. 13).

12 печатей (одна из них повторяется дважды и одна не читается), принадлежащих представителям мусульманской интеллигенции своего времени (*мударрису*, *муфтию*, сыну *кази калана*), призваны подтвердить легитимность данного хадиса. Имя одного из обладателей печати дополнительно выписано красными чернилами: Мулла Абд аш-Шакур Муфти. Возможно, это известный бухарский интеллектual и государственный деятель, бывший одно время *райи-сом*, а затем (с 1878–79 г.) *кази каланом* (верховным судьей) Бухары². Дата на его печати (1283/1866–67 г.) фиксирует время его возрастающего влияния в культурной жизни Бухары. Не отстоят далеко и даты на других печатях: 1284, 1285, 1286 гг. хиджры, то есть соответственно: 1867–68, 1868–69 и 1869–70 гг. Главный вопрос, на который мы в данный момент не можем дать однозначного ответа: с какой целью был составлен этот правовой документ, каково его назначение? Заманчивым представляется объяснить его появление необходимостью защиты высокого официального статуса персидского языка (фарси) в Бухаре в связи с начавшимися изменениями в культуре — активизацией деятельности по созданию сочинений на тюрки, переводу книг с фарси на



Ил. 13

¹ Аналогичный хадис, но с некоторыми изменениями приведен Ш. Шукуровым: «В отличие от представлений мусульман об арабском языке как языке божественном, язык дари стал именоваться “языком ангелов”, или “райским языком”. Существует даже хадис, гласящий: “Языком жителей рая является арабский или фарси-йи дари”» (Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности). М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 162).

² См. о нем: *Вохидов Ш., Чориев З.* Садр-и Зия и его библиотека (Из истории книги и книжной культуры в Бухаре в начале XX века). Кн. 1. Ташкент: Издательство «Янги аср авлоди», 2007. С. 10–11.

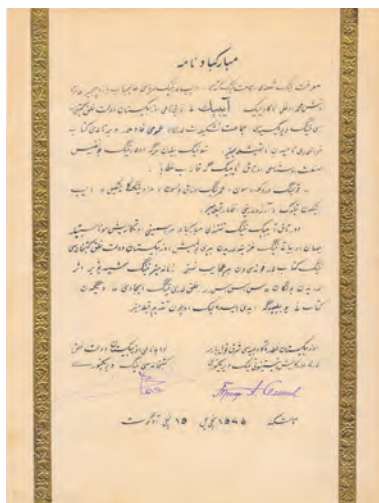
тюрки, возможно, с какими-то неизвестными нам событиями в «языковой политике». Однако понимая недостаточность фактических оснований для подобного утверждения, мы относим его к гипотезе.

Все рассмотренное выше показывает степень многосложности и многоглойности духовной и культурной жизни мусульман Туркестана и Средней Азии в XIX — начале XX в. При этом мы затронули только отдельные, специально выбранные нами ее аспекты. Художественное творчество и интеллектуальная деятельность переплетались с различными идеологическими и духовными течениями, поисками новых парадигм культурного развития, за которыми временами стояли интересы различных политических сил. Очевидно, что и радикальные изменения, коснувшиеся культуры в советское время, не возникали «спонтанно и необдуманно», а имели свои истоки в предшествующем периоде. Одно из них, несомненно, самое существенное, — это переход к секуляризированной культуре. Отмечая нами «двойственность» мусульманского сознания — сосуществование в одном культурном пространстве рационально-прагматического и вневременного, сакрального и светского, их переплетение и обособление друг от друга — позволила в иную историческую эпоху — в советское время — «пересемантизировать» культурное наследие, «выбрать» и абсолютизировать один из отмеченных факторов — светский и, опираясь на него, во многом изменить парадигму развития художественной культуры в странах с богатой письменной традицией — в Таджикистане и Узбекистане¹. Существенным критерием и методом секуляризации стала эстетизация культурного наследия исламской цивилизации, наполнение его новым (не религиозным, а светским) смыслом, центральным элементом которого явилось переживаемое эмоционально-эстетическое наслаждение красотой выбранного «объекта». Наглядный пример — отношение к арабской графике и к искусству мусульманской каллиграфии, которых мы коснулись в данной статье. Несмотря на произведенные смены алфавита, в недрах культуры сохранялась стойкая приверженность к традициям арабского письма как такового. Стоит напомнить, что многие деятели художественной культуры советского Узбекистана продолжали создавать свои произведения, наполненные новым, уже советским, содержанием, на арабской графике (которая при последующем печатании переводилась в кириллицу). Назовем только одно имя: так работал выдающийся мастер прозы и поэзии, узбекский советский писатель Айбек (Муса Ташмухамедов, 1905–1968) — все сохранившиеся автографы его произведений написаны арабским письмом.

С ним же связан и пример нового, эстетизированного отношения к мусульманской каллиграфии. В 1946 г., в связи с присуждением

¹ Освещение этой большой и сложной темы не входит в задачи данной статьи. Напомним, что изменение парадигмы развития художественной культуры коснулось всех без исключения центральноазиатских республик.

Айбеку Сталинской премии I степени за исторический роман «Навои», в его адрес было направлено приветственное письмо (*муборакбод-нома*) на узбекском языке, составленное и подписанное А. А. Семеновым, в то время директором Института по изучению восточных рукописей Академии наук УзССР, и директором Государственной публичной библиотеки УзССР имени Навои А. А. Усмановым. Письмо — вполне современный для той эпохи документ со всеми реалиями и атрибутами советской культурной жизни, было написано прекрасным почерком *наста'лик*, причем в традициях гератского стиля эпохи Алишера Навои и Хусайна Байкары (Ил. 14)¹. Это была удачно найденная «художественная реплика» к творению Айбека с высоким уровнем историко-культурной и художественной стилизации². Примеры эстетизированного отношения к исламскому культурному наследию могут быть умножены по разным видам искусства и художественного творчества. Но это уже другая тема для исследования.



Ил. 14

Литература

‘Абд ар-Рауф [Фитрат]. Байанат-и сайах-и хинди. Истанбул: Матбу‘а-йи Исламиййа, Хикмат, 1331 / 1912–13. 128 с.

Акимущин О. Ф. Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях // Очерки истории культуры средневекового Ирана. Письменность и литература. М., 1984. С. 8–56.

Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 13 том. Мажолис ун-нафоис. Тошкент: Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси «Фан» нашриёти, 1997. 284 с.

¹ Выражаю признательность директору Дома-музея Айбека в Ташкенте А. Б. Ташмухамедовой за предоставленную возможность публикации данного документа, хранящегося в архиве Музея.

² Имя каллиграфа осталось неизвестным. С большой долей вероятности можно предположить, что им был замечательный мастер старой школы — каллиграф и востоковед Абдукадир Мурадов (1893–1974), с 1944 г. работавший научным сотрудником Института востоковедения. Ему принадлежит основанный на большом числе источников ценный труд на узбекском языке по истории каллиграфии Средней Азии (Мурадов А. Ўрта Осиё хаттотлик санъати тарихидан. Тошкент: Ўзбекистон ССР «Фан» нашриёти, 1971). Примеры обращений с официальными письмами и адресами, составленными в арабской графике в традициях средневековых каллиграфических стилей, доводилось встречать и в 1970-е, и в 1980-е гг.

Аноним. Байаз. Рукопись Института языка, литературы, востоковедения и письменного наследия имени Рудаки АН Республики Таджикистан № 1294/II.

Ворожейкина З. Н. Кыт'а — стихотворение-«фрагмент» в персидской поэтической культуре // Неизменность и новизна художественного мира. Памяти Е. Э. Бертельса: сборник статей. М., 1999. С. 36–58.

Вохидов Ш., Чориев З. Садр-и Зия и его библиотека (Из истории книги и книжной культуры в Бухаре в начале XX века). Кн. 1. Ташкент: Издательство «Янги аср авлоди», 2007. 184 с. + CLXVI с. (каталог библиотеки Садр-и Зия).

Гаффаров М. А. Персидско-русский словарь. Т. II. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1976. С. 429–962.

Джани-заде Т. Хал-макам как принцип искусства макама // Суфизм в контексте мусульманской культуры / отв. ред. Н. И. Пригарина. М., 1989. С. 319–338.

Джумаев А. Полемика о музыке, народных развлечениях (тамаша) и искусстве в среде мусульманских теологов и просветителей-интеллектуалов Средней Азии (конец XIX — начало XX века) // От религиозного реформаторства к европеизации культуры мусульман. К 155-летию со дня рождения Исмаила Гаспринского: сборник статей / ред.-сост. З. А. Имамутдинова. М., 2016. С. 247–281.

Додхудоева Л., Шарифов М. Китъа как вид художественного творчества Средневековья // Восток. Б. м., 1991. № 5, С. 64–71.

Кари Мулла Файз Аллах ибн Мир Убайд Аллах ал-Катиб ал-Бухари. [Рисала-йи халат-и хаттатин]. [Б.м.], 1326 / 1908. 23 с.

Литвинский Б. А., Акрамов Н. М. Александр Александрович Семёнов (Научно-биографический очерк). М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1971. 180 с.

Махджури. Баййан-и джанг-и Бухараи шариф дар тарих-и 1328 буд [«О войне, которая была в Благородной Бухаре в 1328 году (1910 г.)»]. Л. 266–29а. Рукопись в собрании А. Б. Джумаева.

Мир Азам Мир Султан угли. Гулдаста-йи хуррият. Издатель: Мир Азам Мир Султан угли. Ташкент, 1335 / 1917. 12 с.

Муродов А. Ўрта Осиё хаттотлик санъати тарихидан. Тошкент: Ўзбекистон ССР «Фан» нашриёти, 1971. 198 б.

Муффрадат ма' мураккабат-и сархат. [Ташкент], 1332/1913–14. 24 с.

Мухтаров А. Каллиграф Мирхусайн Хусайни Истравшани (1861–1936). Душанбе: Частная фирма «Уткур», 1994. 36 с.

Образцы каллиграфии и искусства миниатюры VII–XXI веков (из коллекции составителя). Составитель альбома, автор предисловий и подписей к иллюстрациям, преподаватель медресе Мир Араб, каллиграф Абдулгафур Раззок Бухари. Ташкент: «Узбекистан», 2009. 448 с.

Образцы каллиграфии Ирана и Средней Азии XV–XIX вв. / Составление альбома, вступ. ст. и аннотации Г. И. Костыговой; под ред. А. Н. Болдырева и А. Л. Троицкой. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 24 с. + 45 ил.

Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Очерки искусства Средней Азии. Древность и средневековье. М.: «Искусство», 1982. 288 с.

Рашидова Д. Языковая культура в просветительской программе Махмудходжи Бехбуди // Россия — Узбекистан: в прошлом и настоящем. Люди. События. Размышления: сборник статей / сост. А. Б. Джумаев, Ю. В. Подпоренко, Э. В. Ртвеладзе, Д. А. Трофимов. М., 2003. С. 360–368.

Розенберг Ф. А. Персидская миниатюра конца XVI века, работа Али Риза-и Аббаси // Известия Российской Академии истории материальной культуры. Т. II. Пг., 1922. С. 177–189.

Семенов А. А. Гератское искусство в эпоху Алишера Навои // Родоначалник узбекской литературы: сборник статей об Алишере Навои / отв. редактор М. И. Шевердин. Ташкент, 1940. С. 126–152.

Сирадж ад-дин Махдум Сидки Хандайлики. Тоза хуррият. Издатель и переписчик: Сирадж ад-дин Махдум Сидки Хандайлики. Ташкент, 1335 / 1917. 24 с.

Сирадж ад-дин Махдум Сидки Хандайлики. Русиййа инқилоби. Переписчик: Сирадж ад-дин Махдум Сидки Хандайлики. Ташкент: Равнак кутубхонаси, 1335 / 1917. 50 с.

Фитрат Бухараи. Муназара-йи мударрис-и Бухараи ба йак нафар-и фаранги дар Хиндустан дар барайи макатиб-и джадида. Таб'-и аввал. Аз тараф-и сахиб-и асар нашр хахад шуд. Истанбул: Матбу'а-йи Исламиййа, Хикмат, 1327/1909.

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

Хаджи Мирза Барат Хаким. Тухфа-йи ахл-и джум'а йахуд Ши'ар-и Ислам. Нашир: Ширкат-и Зирафшан. Самарканд: Лит. Т-ва Б. А. Газаров, [б. г.]. 16 с.

Шайх Маслах ад-дин Са'ди Ширази. Шавк-и Гулистан-и мусаввир. Издатель: Мулла Мурад Ходжа Ишан бин Салих Ходжа Ишан. Переписчик: Сирадж ад-дин Махдум бин Мулла Мирзахид Ахунд. Переводчики с фарси на чагатайи и комментаторы: Саййид Ахмад Васли Самарканди; Хаджи ал-Хурайн Дамулла Абд ал-Кадир Кашгари ал-Артуджи, Дамулла Турсун Мухаммад Алим. Ташкент: Литография Гулам Хасан Арифджанова, 1328 / 1910. 318 с.

Шайх Са'ди. Гулистан. Таби' ва нашир: Сахиб-и имтияз ва мудир-и рузнама-йи «Тарджиман» Исма'ил Гаспрински. Багчисарай, Крым, Россия: Издательство газеты «Тарджиман», 1291/1874–75. 228 с.

Шараф ад-дин Али Йазди. Зафар-наме. Подготовка к печати, предисловие, примечания и указатели А. Урунбаева. Ташкент: «Фан» УзССР, 1972. 1240 с. + LXIV с.

Шукуров Ш. Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности). М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1989. 248 с.

Шукуров Ш. Теория двух каламов (о семито-арийской и суннито-шиитской дилеммах в искусстве Ислама) // *Шукуров Ш.* Смысл, образ, форма: статьи разных лет. Алматы, 2008. С. 305–323.

Ali Alparslan. Osmanly Hat Sanati Tarihi. Istanbul: Yapi Kredit Tarihi, 1999. 215 с.

References

‘Abd ar-Rauf [Fitrāt]. (1331/1912–13). *Bayanat-i sayah-i hindi* [Itinerary of an Indian Traveller]. Istanbul: Matbu‘a-yi Islamiyya, Hikmat. 128 p.

Akimushkin O. F. (1984). *Zametki o persidskoi rukopisnoi knige i eyo sozdateliah* [Notes on Persian Manuscript Book and Their Originators]. *Ocherki istorii kul’tury srednevekovogo Irana. Pis’mennost’ i literatura*. Moscow. Pp. 8–56.

Alisher Navoiy (1997). *Mukammal asarlar toplami. 13 tom. Majolis an-nafois* [Collection of Works. Vol. 13. A gathering of refined persons]. Tashkent: «Fan» Publishing House. 284 p.

Anonym. Bayaz [A Collection of Poetry]. Manuscript of the Rudaki Institute of language, literature, Oriental Studies and Written heritage of the Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan, № 1294/II.

Vorozheikina Z. N. (1999). Qyt‘a — stihotvorenie—“fragment” v persidskoi poeticheskoi kul’ture [Qyt‘a — a Poem—“Fragment” in Persian Poetical Culture]. *Neizmennost i novizna hudozhestvennogo mira. Pamiati E. E. Bertel’sa: sbornik statei*. Moscow. Pp. 36–58.

Vohidov Sh., Choriev Z. (2007). *Sadr-i Ziya i ego biblioteka (Iz istorii knigi i knizhnoi kul’tury v Buhare v nachale XX veka)* [Sadr-i Ziya and His Library (from a history of a book and book culture in Bukhara in the beginning of the XX century)]. Vol. I. Tashkent: «Yangi asr avlodi». 184 p.

Gaffarov M. A. (1976). *Persidsko-russkiy slovar’* [Persian-Russian Dictionary]. Vol. II. Moscow: «Nauka», Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. Pp. 429–962.

Djani-zade T. (1989). Hal-maqam kak printsyp iskusstva maqamat [Hal-maqam as a Principle of the Maqamat Art]. *Sufizm v kontekste musul’manskoi kul’tury* /Editor N. I. Prigarina. Moscow. Pp. 319–338.

Djumaev A. (2016). Polemika o muzyke, narodnykh razvlecheniyah (tama-sha) i iskusstve v srede musul’manskikh teologov i prosvetitelei-intellektualov Srednei Azii (konets XIX — nachalo XX veka) [Polemics on Music, People’s

Entertainments (tamasha) and Art among Muslim Theologians and Enlighteners-Intellectuals of Central Asia (the end of the XIX and beginning of the XX c.)). *Ot religioznogo reformatorstva k evropeizatsii kul'tury musul'man. K 155-letiyu so dnia rozhdeniya Ismaila Gasprinskogo: sbornik statei* / Editor Z. A. Imamutdinova. Moscow. Pp. 247–281.

Dodhudoeva L., Sharifov M. (1991). Qyt'a kak vid hudozhestvennogo tvorchestva Srednevekov'ya [Qyt'a as a Kind of Artistic Creativity in the Middle Ages]. *Vostok*. 1991. Vol. 5: Pp. 64–71.

Qari Mulla Faiz Allah ibn Mir Ubaid Allah al-Katib al-Buhari. (1326/1908). *Risala-yi halat-i hattatin* [A Treatise about Biographies of Calligraphers]. Lithography. Without place and publishing house. 23 p.

Litvinskyi B. A., Akramov N. M. (1971). *Aleksandr Aleksandrovich Semyonov (nauchno-biograficheskiy ocherk)* [Alexander Alexandrovich Semyonov (A Scholar-Biographic Essay)]. Moscow: «Nauka», Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. 180 p.

Mahdjuri. *Bayyan-i djang-i Buharai sharif dar tarih-i 1328* (1910 g.) [About a war in Noble Bukhara in 1328 (1910)]. F. 26b-29a. Manuscript in the collection of Alexander B. Djumaev.

Mir Azam Mir Sultan ughly. (1335/1917). *Guldasta-yi hurriyat* [A Bunch of Flowers of Freedom]. Publisher: Mir Azam Mir Sultan ughly. Tashkent. 12 p.

Murodov A. (1971). *Urta Osiyo khattotlik san'ati tarikhidan* [From a History of Central Asian Art of Calligraphy]. Tashkent: «Fan» Publishing House of Uzbekistan SSR. 198 p.

Mufradat ma' murakkabat-i sarkhat (1332/1913–14). [Samples of Writings]. [Tashkent]. 24 p.

Mukhtarov A. (1994). *Kalligraf Mirhusain Husaini Istravshani (1861–1936)* [Calligrapher Mirhusain Husaini Istravshani (1861–1936)]. Dushanbe: «Utkur». 36 p.

Obraztsy kalligrafii i iskusstva miniatyury VII–XXI vekov (iz kollektsii sostavitelya). Sostavitel' al'boma, avtor predisloviy i podpisei k illyustratsiyam, prepodavatel' medrese Mir Arab, kalligraph Abdulgafur Razzoq Buhari. (2009). [Pieces of Calligraphy and Miniature Art of the VII–XXI Centuries (from the Collection of Compiler). Compiler of the album, author of prefaces and signatures to illustrations, teacher of the Mir-i Arab madrasah, calligrapher Abdulgafur Razzoq Bukhari]. Tashkent: «Uzbekistan». 448 p.

Obraztsy kalligrafii Irana i Srednei Azii XV–XIX vv. (1963). [Samples of Calligraphy of Iran and Central Asia of the XV–XIX Centuries] /Compiler of the album, author of the Introduction and annotations G. I. Kostygova; editors — A. N. Boldyrev and A. L. Troitskaya. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury. 24 p. + 45 ills.

Pugachenkova G. A., Rempel' L. I. (1982). *Ocherki iskusstva Srednei Azii. Drevnost' i srednevekov'e* [Essays of Art of Central Asia. Ancient Times and the Middle Ages]. Moscow: «Iskusstvo». 288 p.

Rashidova D. (2003). *Yazykovaya kul'tura v prosvetitel'skoi programme Mahmudhodji Behbudi* [A Language Culture in Enlightenment program of Mahmudhodja Behbudi]. *Rossiya — Uzbekistan: v proshlom i nastoyaschem. Lyudi. Sobytiya. Razmyshleniya: sbornik statei* / Sost.: A. B. Djumaev, Yu. V. Podporenko, E. V. Rtveladze, D. A. Trofimov. Moscow. Pp. 360–368.

Rozenberg F. A. (1922). *Persidskaya miniatyura kontsa XVI veka, rabota Ali Riza-i Abbasi* [Persian Miniature of the End of the XVI Century, a Work of Ali Riza-i Abbasi]. *Izvestiya Rossiyskoi Akademii istorii material'noi kul'tury*. 1922. Vol. II. Petrograd. Pp. 177–189.

Semyonov A. A. (1940). *Geratskoe iskusstvo v epohu Alishera Navoi* [Herat Art in the Epoch of Alisher Navoi]. *Rodonachal'nik uzbekskoi literatury. Sbornik statei ob Alishere Navoi* / Editor — M. I. Sheverdin. Tashkent. Pp. 126–152.

Siradj ad-Din Mahdum Sidqi Khandailiki (1335/1917). *Toza hurriyat* [A new freedom]. Publisher and calligrapher: Siradj ad-Din Mahdum Sidqi Khandailiki. Tashkent. 24 p.

Siradj ad-Din Mahdum Sidqi Khandailiki (1335/1917). *Rusiyya inqilobi* [The Russian Revolution]. Calligrapher: Siradj ad-Din Mahdum Sidqi Khandailiki. Tashkent: Rawnaq kutubkhonasi. 50 p.

Fitrat Bukharai (1327/1909). *Munazara-yi mudarris-i Bukharai ba yak nafar-i farangi dar Hindustan dar barayi makatib-i djadida* [A Dispute of Bukharian Teacher with an European Person in India about New Method Schools]. Tab'-i avval. Az taraf-i sahib-i asar nashr hahad shud. Istanbul: Matbu'a-yi Islamiyya, Hikmat, 1327/1909.

Fragner B. G. (2018). «Persofoniya». *Regional'nost', identichnost', yazykovye kontakty v istorii Azii* [«Persophonía». Regionalism, Identity, Language Contacts in a History of Asia]. Moscow: Fond Mardjani. 136 p.

Hadji Mirza Barat Hakim (Without date). *Tuhfa-yi ahl-i djum'a yahud Shi'ar-i Islam* [A Gift to People of Friday prayer or a Sign of Islam]. Publisher: Shirkat-i Zirafshan. Samarkand: Lithography of the Association of B. A. Gazarov, [without date]. 16 p.

Shaikh Maslah ad-Din Sa'di Shirazi (1328/1910). *Shawq-i Gulistan-i musawwir* [Flower Garden of Admiration with Drawings]. Izdatel': Mulla Murad Hodja Ishan bin Salih Hodja Ishan. Perepischik: Siradj ad-Din Mahdum bin Mulla Mirzahid Ahund. Perevodchiki s farsi na chagatayi i komentatory: Sayyid Ahmad Vasli Samarkandi; Hadji al-Hurain Damulla Abd Al-Qadir Kashgari al-Artudji, Damulla Tursun Muhammad Alim. Tashkent: Litografiya Gulam Hasan Arifdjanova. 318 p.

Shaikh Sa'di. (1291/1874–75). *Gulistan* [Flower Garden]. Tabi' va nashir: Sahib-i imtiyaz va mudir-i ruznama-yi «Tardjiman» Isma'il Gasprinsky. Baghchisaray, Krym, Rossiya: Izdatel'stvo gazety «Tardjiman». 228 p.

Sharaf al-Din Ali Yazdi (1972). *Zafar-name* [A Book of Victory]. Podgotovka k pečati, predislovie, primechanie i ukazateli A. Urumbaeva. Tashkent: «Fan» UzSSR. 1240 p. + LXIV p.

Shukurov Sh. (1989). *Iskusstvo srednevekovogo Irana* (Formirovanie printsipov izobrazitel'nosti) [Art of Medieval Iran (Forming Principles of Fine Arts)]. Moscow: «Nauka», Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. 248 p.

Shukurov Sh. (2008). Teoriya dvuh kalamov (o semito-ariyskoi i sunnito-shiitskoi dilemmah v iskusstve Islama) [A Theory of Two Kalams (about Semito-Arian and Sunni-Shi'i Dilemmas in the Islamic Art)]. Shukurov Sh. *Smysl, obraz, forma: stat'i raznyh let*. Almaty. Pp. 305–323.

Ali Alparslan (1999). *Osmanly Hat Sanati Tarihi* [A History of Turkish Art of Calligraphy]. Istanbul: Yapi Kredit Tarihi. 215 p.

THE RATIONAL, MYSTICAL AND MYTHO- POETICAL IN CULTURE OF CENTRAL ASIA MUSLIMS (19TH – EARLY 20TH CENTURIES)

Abstract. The relics of written culture of Muslims of Central Asia of the late period (before Soviet time), not connected directly with a book tradition, are considered in the article. The author accents attention on the “small forms” — various extractions, records, *qit‘a* with philosophical, didactic, professional-practical and others content. Mainly they are poetical texts in Persian-Tajik and Turkic-Uzbek languages. The results of an examination show variety types of design for a present kind of literary monuments in the traditional Muslim society: from utilitarian and everyday occurrence for forms of records, and to highly artistic pieces of calligraphic art of *qit‘a*. All of them independently of the “forms of organization” in any case were presented at the everyday life, professional activity and spiritual searching of a Central Asian man. They formed a circle of his cultural interests and values, thoughts and sensations — from pragmatic and rational to philosophical and emotional aesthetic. Common and dominating was mythopoetical consciousness. It determined condition of culture in many cases, and directions of activity of different intellectual forces in the society. Pieces of *qit‘a* and other written texts used in the article are from the collection of author, and majority of them are published for the first time.

Keywords: Central Asia, Islam, traditional society, written culture, extractions, *qit‘a*, calligraphy, rational, mythopoetical consciousness.

Alexander B. DJUMAEV,

Cand. Sci. (Arts),

Member of the Union of Composers of Uzbekistan.

E-mail: adjumaev@yahoo.com





5.6.4. Этнология, антропология и этнография

УДК 394; 2-43; 2-9

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-145-155

О. В. Старостина

Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург

СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ТАДЖИКОВ ВЕРХОВЬЕВ ЗЕРАВШАНА

СТАРОСТИНА Ольга Викторовна —

канд. ист. наук, вед. науч. сотр.

Отдела этнографии Кавказа, Средней Азии и Казахстана.

Российский этнографический музей

(191186, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 4/1Е).

E-mail: StarostinaOV73@mail.ru

Аннотация. В статье представлены экспедиционные материалы автора, собранные в верховьях реки Зеравшан. Долину отличают как суровые климатические и ландшафтные условия, так и изолированность в течение большей части года. Тем не менее Горная Матча включена в религиозную жизнь Республики Таджикистан. В кишлаках, имеющих более сорока дворов, сооружаются новые типовые мечети. Значительную помощь в их строительстве оказывает государство и инвесторы из Ирана. Местные жители — таджики-матчинцы — также оказывают посильную помощь в строительстве мечетей, некоторые из зданий имеют черты локальной традиционной архитектуры, такие как веранда с резными опорными колоннами и деревянные потолочные балки, украшенные растительно-геометрическим орнаментом. Мечеть является духовным центром кишлака, а мулла занимается не только исполнением религиозных обрядов, обрядов жизненного цикла, но и мусульманским образованием детей и взрослых, а также организацией материальной и физической помощи бедным семьям, вдовам, сиротам. К сожалению, здания старинных мечетей, сохранившихся в Матче, находятся в плачевном состоянии. С одной стороны, они сильно пострадали в советское время, поскольку использовались как магазины, склады, дома культуры, с другой

стороны, местным населением не предпринимается никаких усилий по консервации и восстановлению этих религиозных сооружений. В то же время святые места — мазары — являются объектом особого внимания матчинцев. За их сохранением и чистотой следят хранители мазаров, местные жители участвуют в их восстановлении и благоустройстве. В настоящее время мусульманская духовная традиция переживает подъем на фоне морально-нравственных запросов матчинского общества.

Ключевые слова: таджики-матчинцы, мечети, мектебы, мазары, святые места.

Для цитирования: Старостина О. В. Современные религиозные практики таджиков верховьев Зеравшана // Ислам в современном мире. 2023; 2: 145–155;

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-145-155

Статья поступила в редакцию: 14.02.2023

Статья принята к публикации: 27.04.2023

Представленные в статье материалы были собраны во время трехнедельной экспедиционной поездки, состоявшейся в июле 2018 г., в западную, горную, часть Согдийской области, районы Нижней и Средней Масчо. Маршрут экспедиции был составлен таким образом, чтобы можно было изучить наибольшее число объектов с различными ландшафтными условиями и степенью удаленности от центральной дороги. Всего в поле зрения ученых оказалось девять кишлаков (Дашт, Вердост, Обурдан, Падрох, Эмбеф, Пастиган, Лангар, Мадрушкат, Мехрон). Помимо сведений о традиционных способах ведения хозяйства, особенностях обрядности жизненного цикла, были собраны материалы, касающиеся религиозной жизни матчинцев — локальной группы таджикского народа.

К сожалению, в научной литературе, относящейся к изучению мусульманских традиций населения данного этнографического района, сравнительно-исторических материалов практически не существует, что значительно затрудняет исследование вопроса. Безусловно, представленные ниже результаты первичного обследования религиозной жизни в Матчинской долине не являются исчерпывающими и нуждаются в более углубленном изучении.

Горная Матча представляет собой узкую долину в верховьях р. Зеравшан, расположенную на высоте от полутора до двух с половиной тысяч метров над уровнем моря между Туркестанским и Зеравшанскими хребтами. Суровые климатические условия и недостаток земель, пригодных для занятий земледелием и садоводством, а также изолированность

данного района являются основными факторами, которые повлияли на сложившийся в Матче полунатуральный способ ведения хозяйства и низкий уровень жизни местного населения. По долине проходит одна узкая горная дорога, которая становится труднопроходимой в зимнее время и в период осенних и весенних дождей, так как с гор сходят селевые потоки, постоянными здесь являются камнепады. Такие условия жизни матчинцев делают затруднительным сообщение с Айнинским и Пенджикентским районами.

Матчинцы принадлежат к мусульманам-суннитам. Практически в каждом кишлаке, насчитывающем более сорока дворов, имеется своя мечеть. Такое количество домохозяйств, определявших малую мусульманскую общину, было характерно для традиционной культуры оседлого населения Средней Азии на протяжении многих столетий¹. Большинство мечетей строится с помощью инвестиций, поступающих из Ирана, в отличие от центральных районов республики, где значительную роль в финансировании играют катарские религиозные институты. Как сообщают информанты, средства на строительство новых мечетей, помимо государственных и частных благотворительных фондов, выделяются некими иранскими религиозными спонсорами. Несмотря на то, что иранцы являются шиитами, для большинства опрошенных информантов этот факт не имеет значения, поскольку иранцы рассматриваются как родственный народ, близкий по языку, культуре и мировоззрению. Как и в других республиках Средней Азии, мечети строят по типовым проектам. Здание глинобитное, квадратное в плане, имеющее низкую двускатную крышу с барабаном, увенчанным куполом. По одной или двум сторонам стен проходит широкая веранда-айван. Отличительной чертой каждой мечети являются резные деревянные элементы потолка и опорные столбы, которые обычно изготавливаются местными мастерами-резчиками. Размеры мечети зависят от численности населения в кишлаке. Внутренний интерьер, как правило, довольно скромный. Стены здания покрывают побелкой и не расписывают. Единственной декоративной поверхностью помещения является высокий потолок с резными балками, украшенными растительно-геометрическим орнаментом. Полы мечети покрывают коврами, на которые сверху стелют небольшие матрасы — курпачи, служащие молитвенными коврами и сиденьями для учеников воскресных школ.

В немногочисленных поселках, например в кишлаке Мадрушкат, сохранились здания старых мечетей, датируемых XVIII–XIX вв. и, возможно, более ранним историческим периодом. К сожалению, в советское время их использовали в качестве магазинов, складов,

¹ Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Издательство АН Узбекистана, 1960. С. 15.

домов культуры, отчего здания сильно пострадали, утратив большую часть орнаментального резного декора и росписи. Некоторые мечети, представлявшие большую историческую ценность, были утрачены. Об одной из таких мечетей, находившейся в кишлаке Обурдон, упоминает М. С. Андреев¹, который посетил эти места во время экспедиции 1925 г. и передал в Ташкентский государственный музей уникальную резную колонну, датируемую XV в., из практически полностью разрушенной мечети.

Внешний облик старинных матчинских мечетей соответствует глинобитному традиционному дому, прямоугольному в плане, с плоской крышей. Они не имеют купола и минарета, но в отличие от жилых построек мечети имеют высокий каменный фундамент, значительный размер, высокий потолок и широкий айван, украшенный большими резными колоннами. Резьбу по дереву используют также для декора потолочных балок, свесов, перил, дверей и окон. Внутренний интерьер полностью соответствует принятым у таджиков нормам расположения основных архитектурных элементов. К сожалению, описать характер стенной росписи не представляется возможным, так как сохранившиеся фрагменты незначительны, большая часть стен покрыта штукатуркой более позднего времени. Местные жители не предпринимают никаких усилий по сохранению старинных зданий мечетей. Возможно, это связано с крайней недостаточностью земли для жилых и хозяйственных построек в матчинских кишлаках, что уже подчеркивалось исследователями данного этнографического района². Ветхие постройки не восстанавливаются, а разбираются, и на их месте сооружаются дома, школы, ремесленные мастерские и пр.

В некоторых кишлаках Матчинского района местные жители отстраивают мечети сами, по собственным проектам. В качестве основной рабочей силы выступают мужчины, которыми руководят ремесленники-строители и деревообделочники. Как уже отмечалось, Горная Матча — изолированный район, в котором сохранились многие традиционные ремесла, а также институт общественной взаимопомощи *куш*, который позволяет осуществлять работы по расчистке дорог и арыков от камнепадов, вести ремонт мостов, проводить обряды годового и жизненного цикла. Денежную помощь на строительство мечетей выделяет также духовный совет Матчинского района. Такие мечети имеют основные черты, характерные для типового строительства, но могут дополняться традиционными элементами, такими как высокий

¹ Андреев М. С. По Таджикистану: Краткий отчет о работах Этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 году. Ташкент, 1927. Гл. I — Путь от Ура-Гюбе до Дю-Шанбе. С. 11.

² Дынин В. В. Очерк быта горцев верховьев Зеравшана // Известия Туркестанского отдела ИРГО. Т. X. Вып. 1. Ташкент, 1914. С. 51, 61; Хамиджанова М. А. Материальная культура матчинцев до и после переселения на вновь орошенные земли. Душанбе: Дониш, 1974. С. 8.

каменный фундамент, многогранный свод, выполненный из резных деревянных балок.

Обычно, в крупных поселках есть два муллы, которые подчиняются главе духовного совета Матчинского района. Как правило, один из мулл имеет высшее духовное образование, которое в настоящее время получают в медресе Душанбе или Худжанта. В дореволюционный период, по многочисленным сведениям информантов, местное духовенство получало образование в Бухаре или Самарканде, что фиксируется в устных пересказах о жизни того или иного святого или праведного мулло, захороненного на кладбищах Масчо. Второй мулла может быть и самоучкой, но происходящим из семьи мулл или же имевшим опытного наставника. Именно он непосредственно отвечает за проведение мусульманских богослужений, а также руководит мусульманским духовным центром при мечети. Эти духовные центры занимаются мусульманским образованием детей (преимущественно мальчиков) и взрослых, а также организуют материальную и физическую помощь бедным семьям, вдовам, сиротам.

Среди жителей Нижней и Средней Масчо приветствуется религиозное образование детей. При мечетях существуют детские воскресные школы-*мектебы*, в которых мулла читает Коран и поясняет прочитанное. Считается, что такие занятия «учат хорошему, развивают память, правильно направляют ребенка. Сейчас много религиозных течений, и религиозное обучение нужно вести очень-очень осторожно. Должен быть умный, начитанный мулла, который хорошо владеет естественными науками, историей, математикой...»¹

Мечеть одновременно выступает местом мужских собраний, в ней также хранится мусульманская библиотека.

Исламские священнослужители используют некоторые магические практики. Например, в засушливую погоду матчинцы проводят обряд вызывания дождя. Для этого все жители кишлака собираются вместе и готовят ритуальное блюдо «хадиса» — зерновую кашу (аналогичное блюдо варится и на Навруз). Затем под руководством муллы читают молитву Всевышнему о ниспослании дождя, сопровождаемую плачем женщин и детей.

Наиболее распространенным видом магического лечения у матчинцев являются манипуляции с треугольным амулетом-тумар, который изготавливается пожилыми женщинами из светлой ткани. Внутри амулета зашивают написанную муллой молитву. При лечении его прикладывают к больному месту. Помимо этого, используют амулеты-бозбанд, которые представляют собой небольшой прямоугольный мешочек из светлой ткани, в который также вкладывают бумажку с написанной на

¹ Архив Российского этнографического музея (АРЭМ).Ф. 2. Оп. 1. Д. 1002. Л. 26.

ней молитвой. Бозбанд пришивают к подкладке халата или на внутреннюю часть платья под мышку. Изготовлением таких амулетов занимаются повитухи. Согласно традиционным представлениям, молитва, постоянно сопровождающая ребенка, оберегает его от демонических сил и сглаза.

Участие мусульманских священнослужителей в обрядах жизненного цикла в настоящее время, как и столетия назад, считается обязательным.

Через муллу на седьмой день после рождения происходит наречение имени ребенку. Он произносит необходимые молитвы и нашептывает ребенку на ухо имя, выбранное родителями, а затем громко сообщает его всем собравшимся.

Мусульманский обряд бракосочетания в современной свадебной обрядности таджиков-матчинцев является обязательным, а брак без проведения никаха не рассматривается обществом как легитимный. Хотя еще в конце XIX — начале XX в. этот обряд считался желательным, но не обязательным. Если в силу объективных причин мулла не мог присутствовать на свадьбе, то никах переносился на более позднее время — год или два, а иногда и более¹. Тем не менее молодожены считались мужем и женой, а их дети законнорожденными. Сегодня мусульманский обряд бракосочетания совершается в доме семьи невесты в вечернее время, после мужского плова — застолья для мужчин. Если в кишлаке нет «хорошего» муллы, то этот обряд могут провести и в доме жениха. Невесту во время никаха представляет доверенное лицо — обычно дядя со стороны матери или отца. Жених сам подтверждает свое желание вступить в брак. Девушка тем временем ожидает в другой комнате. Только после обряда муж забирает свою жену в дом родителей, где проходят все последующие обряды.

Согласно устоявшейся традиции проведения похоронных обрядов именно мулла снимает мерку с покойного специальной веревкой, по которой затем изготавливают саван — кафан, а также узнает у родственников «кто будет мыть усопшего?». Если таковых среди родственников нет, то мулла обращается к обмывальщикам. Получив ответ, он уходит и передает мерки для савана родственникам или соседкам умершего, которые немедленно приступают к раскрою «последней одежды».

На небольшой площади перед мечетью под руководством священнослужителя читают совместную поминальную молитву — *джаноза*, во время которой носилки держат на руках. В некоторых кишлаках мы встретили специальные сооружения — *джаноза-хона*, которые

¹ Старостина О. В. Некоторые современные свадебные обряды таджиков-матчинцев // Кунсткамера. 2021. № 4. С. 163.

предназначаются для прочтения последней молитвы над умершим. Они представляют собой большое квадратное огражденное со всех сторон и покрытое четырехскатной крышей помещение. Крыша покоится на опорных столбах таким образом, что между стенами и крышей образуется зазор около метра. Внутри хранятся погребальные носилки, наклонный стол для обмывания и войлоки, на которые кладут носилки с умершим.

Большая часть современных религиозных практик матчинцев связана с культом мазаров. Под мазаром понимались не только те места, где были похоронены шахиды, но и те, где похоронены представители сословия святых: сейиды, ходжи, ишаны и туры, которые умерли естественной смертью. В связи с возрождением доисламских ритуалов и обычаев, в качестве мазаров стали восприниматься также и другие святые места: пещеры, глыбы, метеориты, водные источники, горы и т. д.¹ Практически в каждом кишлаке или возле него находятся святые места, являющиеся объектом поклонения. Их условно можно разделить на три категории: мазары — сооружения, построенные над могилами святых, мазары — священные деревья, связанные с жизнью праведных людей, и неживые природные объекты (камни и горные речки).

Для Матчинского района наиболее характерны мазары, сооруженные над могилами исторических личностей различных эпох, являвшихся проповедниками ислама. Один из мазаров, находящийся в кишлаке Падрох, был построен над могилой ходжа Иброгима, сына главы города Худжанда. Согласно преданию, тысячу лет назад он пришел в Масчо и стал учить исламу местных жителей. Этот мазар был обновлен в 2000-е гг., и надмогильное сооружение было построено заново. Оно представляет собой невысокую (ниже человеческого роста) постройку, прямоугольную в плане, с плоской крышей, сложенную из камней, с дверью и окном на противоположной от нее стороне. Внутри постройки пол несколько углублен. Могила святого в виде широкого и длинного (длиннее человеческого роста) земляного вала накрыта белой тканью: «ради уважения самих святых так покрывают, чтобы не было грязи»². На вопрос о длине могилы информанты отвечают, что «раньше люди были выше и больше, в нашем ущелье сохранилось 5–6 таких могил». У левой (от входа) стены склепа расположена могила слуги святого, представляющая собой низкий холм овальной формы, обложенный по контуру камнями. Весь комплекс расположен среди абрикосового сада. У деревьев лежат бараньи черепа и рога.

¹ Камолов Х. Ш. История мазаров Северного Таджикистана. Автореф. дис. соиск. степ. кандидата исторических наук: 07.00.02. Таджикский гос. нац. ун-т, Душанбе, 2003. С. 1.

² АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1002. Л. 70.

По сведениям информантов, до 1970–1980-х гг. мазары являлись не только местом общественных молений, но и местом для жертвоприношений по различным обетам. Через святых обращались с просьбами к Аллаху. Если просьба была исполнена, то святому следовало оставить «подарок» (жертвенное животное). Матери, дети которых рождались болезненными, слабыми, для того чтобы сохранить ребенку жизнь, «посвящали» его святому, захороненному в мазаре, передавая дите под его защиту. Для этого давался обет принесения жертвы на мазаре в случае благополучного преодоления ребенком годовалого возраста. В знак этого посвящения ребенку отращивали прядь волос, которую заплетали в косичку. Когда ему исполнялся год, косичку срезают, к ней прилагали клочок шерсти жертвенного животного (барана или козла), относили на мазар и оставляли там, всунув в щель надмогильного сооружения. Затем этого барана или козла резали и устраивали трапезу (в бедных семьях в жертву могли приносить петуха). Этот обычай сохраняется в Матче практически в неизменном виде на протяжении последнего столетия¹.

Для посещающих мазары существуют строгие правила. Женщины без сопровождения мужчины не могут ходить к святому месту. Не допускаются также посещения этих мест во время менструации. Поход на мазар осуществляется рано утром, на заре, после омовения и обязательно в чистой одежде. Кроме того, женщине необходимо положить за пазуху комок глины и прикрыть лицо. Наиболее часто к помощи святых обращаются в случае бесплодия, которое считается большим горем для всей семьи, и бездетная молодуха под руководством свекрови предпринимает различные магические действия для преодоления своей «болезни». Она отправляется на мазар и тщательно подметает площадку перед ним. Если среди пыли она находит ягоду, лист, червячка, то бросает их в разрез платья и выпускает через подол или же съедает, после чего, считается, женщина должна забеременеть. В отличие от широко распространенной в других районах Средней Азии традиции «специализации» святых на какой-либо болезни², матчинские мазары носят универсальный характер и, согласно представлениям местного населения, оказывают помощь в любом «добром деле».

В кишлаке Падрох находится еще один мазар — мазори Шоинбек, представляющий собой старое дерево, среди ветвей которого лежит бараний череп с рогами. Дерево растет возле заброшенного дома, в котором жил «святой человек». Этот человек, живший более ста лет назад, отличался большой набожностью. Кроме того, он кормил всех

¹ Троицкая А. Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии: Среднеазиатский этнографический сборник. Л., 1971. Вып. 3. С. 232.

² Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. С. 40.

нуждающихся односельчан и путников, предоставлял им кров. После смерти благочестивого человека (умер в 95 лет) все его имущество односельчане разобрали по домам «как знаки благодати»¹. Дерево считается священным, его нельзя осквернять, а тех, кто это сделает, ожидает большое несчастье. С деревом связана история, которую местные жители передают из поколения в поколение. В советское время в Падрохе проживал мужчина, который решил вырубить священное дерево. Накануне он увидел страшный сон: из срубленных им ветвей хлещет кровь, но этот «вещий сон его не остановил, и он утром начал рубить дерево. В это время под колесами машины погиб его внебрачный сын, о существовании которого он узнал лишь после его смерти»².

В кишлаке Эмбеф существует мазар, который категорически запрещается посещать женщинам. В этом мазаре, по преданию, покоится наставник эмира Тимура — Саид Барака, уроженец этого кишлака.

Недалеко от Эмбефа находится еще один мазар, где захоронен предводитель дервишей Мохамад Дарвиш, а над могилой его сестры, распространявшей мусульманское знание, близ кишлака Дашт также возведен мазар. В верхних кишлаках Масчо расположен мазар, на котором, согласно легенде, захоронен флагоносец пророка Мухаммада.

Мазары и связанные с ними обрядовые действия органично вплетены в традиционную духовную культуру таджиков-матчинцев и являются частью исторической памяти народа. В верховьях р. Зеравшан существуют механизмы передачи этого наследия не только в рамках религиозных школ при мечетях, но и в программах дополнительного школьного образования. В настоящее время мусульманская духовная традиция переживает подъем на фоне морально-нравственных запросов матчинского общества.

Литература

Андреев М. С. По Таджикистану: Краткий отчет о работах Этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 году. Ташкент, 1927. Гл. I — Путь от Ура-Тюбе до Дю-Шанбе С. 5–26.

Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 1002. 77 л.

Дынин В. В. Очерк быта горцев верховьев Зеравшана // Известия Туркестанского отдела ИРГО. Т. X. Вып. 1. Ташкент, 1914. С. 37–124.

Камолов Х. Ш. История мазаров Северного Таджикистана: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Душанбе, 2003. 23 с.

¹ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1002. Л. 72.

² Там же.

Старостина О. В. Некоторые современные свадебные обряды таджиков-матчинцев // Кунсткамера. 2021. № 4. С. 153–167.

Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Издательство АН Узбекистана, 1960. 90 с.

Троицкая А. Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии: Среднеазиатский этнографический сборник. Л., 1971. Вып. 3. С. 224–254.

Хамиджанова М. А. Материальная культура матчинцев до и после переселения на вновь орошенные земли. Душанбе: Дониш, 1974. 180 с.

References

Andreev M. S. (1927). *Kratkii otchet ob ekspedicii. Glava I — Put ot Ura — Tyube do Dyu — Shanbe / Po Tadjikistanu. Otchet ob ekspedicii 1925 goda* [On Tajikistan: A brief report on the work of the Ethnographic Expedition in Tajikistan in 1925]. Tashkent. Pp. 5–26.

Dinin V. V. (1914). Oчерк bita gorcev verhovev Zeravshana [Sketch of the Everyday Life of the Upper Zeravshan Mountaineers]. *Izvestiya Turkestanskogo otdela RGO*. Vol. 10. Iss. 1. Tashkent. Pp. 37–124.

Hamidjanova M. A. (1974). *Materialnaya kultura matchincev do i posle pereseleniya na vnov oroshennye zemli* [Material Culture of the Matcha Tajiks before and after Resettlement on Newly Irrigated Land]. Dushanbe: Donish. 180 p.

Kamolov H. Sh. (2003). *Istoriya mazarov Severnogo Tadjikistana* [History of the Mazars of Northern Tajikistan]. Summary of the Thesis. Dushanbe. 23 p.

Starostina O. V. (2021). Nekotorige sovremennie svadebnie obryadi tadjikov-matchincev [Some Modern Wedding Ceremonies of the Matcha Tajiks]. *Kunstkamera*. 2021. Iss. 4. Pp. 153–167.

Suhareva O. A. (1960). *Islam v Uzbekistane* [Islam in Uzbekistan]. Tashkent, Izdatelstvo AN Uzbekistana. 90 p.

Troickaya A. L. (1971). Nekotorige starinnie obichai, obryadi i poveriya tadjikov dolini Verhnego Zeravshana [Some Old Customs, Rituals, and Beliefs of the Tajiks of the Upper Zeravshan Valley]. *Zanyatiya i bit narodov Srednei Azii_ Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik*. Leningrad. Iss. 3. Pp. 224–254.

PRESENT-DAY RELIGIOUS PRACTICES OF TAJIKS FROM HEADWATERS OF ZERAVSHAN RIVER

Abstract. The article presents the expedition materials of the author, collected in the upper reaches of the Zeravshan River. The valley was distinguished by both harsh climatic and landscape conditions, and isolation for most of the year. Nevertheless, Mountain Matcha is included in the religious life of the Republic of Tajikistan. In villages with more than forty households, new standard mosques have built. Significant assistance in their construction was provided by the state and investors from Iran. Local residents, Matcha Tajiks, also provide all possible assistance in the construction of mosques, some of which have features of local traditional architecture, such as a veranda with carved support columns and wooden ceiling beams decorated with floral and geometric patterns. The mosque is the spiritual center of the village, and the mullah is not only engaged in the performance of religious rites, rituals of the life cycle, but also engaged in Muslim education for children and adults, and also organize material and physical assistance to poor families, widows, orphans. Unfortunately, the buildings of the ancient mosques that have been preserved in Matcha are in a deplorable state. On the one hand, they suffered greatly in Soviet times, as they have used as shops, warehouses, houses of culture, on the other hand, no efforts are made by the local population to conserve and restore religious buildings. On the contrary, holy places - mazars are the places of special attention of the Matcha Tajiks. Keepers of mazars monitor their careful preservation and cleanliness, local residents participate in their restoration and improvement. At present, the Muslim spiritual tradition is experiencing an upsurge against the backdrop of the moral and moral demands of the Matcha Tajik society.

Keywords: Matcha Tajiks, mosques, mektebs, mazars, holy places.

Olga V. STAROSTINA,

Cand. Sci. (Hist.), leading researcher, Department of Ethnography of Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, The Russian Museum of Ethnography (4/1E, Inzhenernaya Str., Saint Petersburg, 191186, Russian Federation).





РЕЦЕНЗИИ



РУКОПИСНЫЕ КОРАНЫ

В РОССИЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКЕ





Д. В. МУХЕТДИНОВ

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

**РЕЦЕНЗИЯ НА ИЗДАНИЕ
«РУКОПИСНЫЕ КОРАНЫ В РОССИЙСКОЙ
НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКЕ»
ЗА АВТОРСТВОМ О. В. ВАСИЛЬЕВОЙ
И О. М. ЯСТРЕБОВОЙ¹**

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

Для цитирования: *Мухетдинов Д. В.* Рецензия на издание «Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке» за авторством О. В. Васильевой и О. М. Ястребовой // *Ислам в современном мире.* 2023; 2: 159–170;

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-159-170

В 2022 г. вышел в свет обзор обширной коллекции рукописей Корана, хранящихся в Российской национальной библиотеке. Коллекция коранических манускриптов, хранящаяся в Санкт-Петербурге, является одной из самых репрезентативных в мире: рукописи датируются VII–XIX вв., создавались они в самых различных частях исламского

¹ *Васильева О. В., Ястребова О. М.* Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке. СПб.: Издательство Российской национальной библиотеки, 2022. 152 с.: цв. ил.

мира. Крайне разнообразны и габариты рукописей — от крупноформатных *мусхафов* до самых миниатюрных. Таким образом, коллекция рукописных Коранов, представленная в РНБ, несет огромную духовную, научную и культурную ценность.

Долгое время эти сокровища оставались в значительной мере сокрытыми от широкой публики, и к ним не проявлялось значительного интереса даже в научной среде. Однако в последние годы ситуация стала меняться в положительную сторону, и не в последнюю очередь по той причине, что в России стали организовываться различные общественные мероприятия и программы, направленные на популяризацию Корана как памятника духовной культуры. Так, с 31 октября по 4 ноября 2008 г. к проведению IV Всероссийского мусульманского форума была приурочена выставка «Торжество святости и красоты: Кораны Дагестана», которая проходила в стенах Нижегородской областной научной библиотеки им. В. И. Ленина. В рамках этой выставки впервые в России вниманию широкой публики были представлены старинные рукописные Кораны, хранящиеся в фондах Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук. Специально к данной выставке ИД «Медина» был издан первый в истории России цветной каталог фонда списков Коранов, хранящихся в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук¹.

Активная работа над корановедческими исследованиями и популяризацией коранического наследия продолжалась на протяжении двух последних десятилетий. В частности, эта работа нашла свое выражение в выставочных мероприятиях, которыми особенно был насыщен прошедший 2022 год. Так, в июне в Московской Соборной мечети впервые в истории был представлен «Коран Екатерины II», хранящийся в Отделе литературы стран Азии и Африки Российской Национальной Библиотеки — первый в истории печатный Коран, напечатанный для нужд мусульман в соответствии с каноническими правилами составления мусхафов. Для реализации этого проекта было заключено специальное соглашение между представителями ДУМ РФ и РНБ. Затем при участии ДУМ РФ «Коран Екатерины II» был представлен в г. Касимове в рамках торжеств, посвященных 1100-летию официального принятия ислама народами Волжской Булгарии, а также 870-летию основания г. Касимова, которые проводились в названном городе 9–10 июня 2022 года². Через несколько месяцев, также в контексте празднова-

¹ Торжество святости и красоты: Кораны Дагестана / авт.-сост. Ш. Ш. Шихалиев; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.–Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. 166 с.: ил.

² Также см. репринтное издание т. н. «Екатерининского Корана» — первого печатного Корана, изданного в России в Санкт-Петербурге в 1787 году: Коран / Духовное управление мусульман Российской Федерации. Репринтное издание 1787 г. Серия: «Коран в России». М.: ИД «Медина»,

ния 1110-летия официального принятия ислама народами Волжской Булгарии и, кроме того, 1400-летия переселения (хиджры) пророка Мухаммада из Мекки в Медину (622–2022) и 15-летия Издательского дома «Медина», под эгидой ДУМ РФ, Российской национальной библиотеки и Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского, Казанского (Приволжского) федерального университета 22–23 сентября 2022 г. в Соборной мечети г. Москвы проводилась выставка «Калям Шариф. Великое наследие», на которой были представлены старопечатные книги, изданные братьями Баруди, два печатных Корана, выпущенных Азиатской типографией при Казанской гимназии в 1803 году, а также первый в истории Коран для детей, изданный ими же в 10 томах. Мусхафы, отпечатанные в Азиатской типографии, для выставки предоставил Казанский федеральный университет, а издания братьев Баруди — Российская национальная библиотека. Выставка этих изданий проводилась впервые в истории. И, наконец, при участии ДУМ РФ в Государственном музее Востока с 3 ноября по 18 декабря 2022 г. проводилась выставка «Московские Кораны» (куратор выставки — заместитель директора Государственного музея Востока И. В. Зайцев), где было представлено 40 уникальных списков Корана, датированных X–XIX вв., происходящих из разных собраний — Государственного музея Востока, Фонда Марджани, Российской государственной библиотеки, Института востоковедения РАН, Научной библиотеки МГИМО МИД РФ, Архива РАН, Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова, Всероссийской Государственной библиотеки иностранной литературы¹.

В контексте осуществляющегося сегодня в России исследования и популяризации коранического наследия выход в свет работы петербургских коллег «Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке» является крайне важным шагом. Без открытия для научной общественности и широкой публики богатейшей петербургской коллекции рукописных Коранов дальнейшие исследования и популяризация имеющегося в России коранического рукописного фонда были бы немыслимы. К счастью, ранее сотрудниками РНБ уже были предприняты важные шаги для «разгерметизации» и представления вниманию публики петербургского коранического фонда. Так, речь идет о трех электронных выставках, представленных на сайте РНБ: «Коллекция древних куфических коранов Жана-Жозефа Марсея»², «Руко-

2022. 496 с. См. также: *Фахретдин Р. Коран и книгопечатание* / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2022. С. 17.

¹ Московские Кораны «Истина прекраснейшего»: каталог выставки / сост., вст. ст. И. В. Зайцев; опис. И. В. Зайцев, Г. В. Ласикова. Серия: «Коран в России». М.: ИД «Медина», 2023.

² Васильева О. В., Ястребова О. М. Коллекция древних куфических коранов Жана-Жозефа Марсея. [Электронный ресурс] // URL: https://expositions.nlr.ru/ex_manus/Koran/

писные Кораны в Российской национальной библиотеке»¹ и «Самаркандский Коран в Публичной библиотеке (1870–1917)»².

Закономерным продолжением упомянутых проектов стала публикация обзорной работы «Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке», призванной составить представление о хранящейся в РНБ коллекции Коранов, истории ее формирования, ключевых особенностях и ее наиболее примечательных памятниках. Текст издания состоит из восьми основных частей: предисловия за авторством рецензента издания проф. Е. А. Резвана, общего введения под заглавием «Коран — «Благородная речь»», раздела «Особенности художественного оформления списков Корана», посвященного обзору общих вопросов, связанных с феноменом коранических рукописей, и специальных разделов, непосредственно посвященных петербургской коллекции рукописей Корана: «Кораны Российской национальной библиотеки в истории и искусстве книги», «История коллекции», «Из истории бытования». Изложение венчается «Заключением», после чего в издании следуют два приложения — одно представляет собой ценный в научном отношении «Список шифров рукописных Коранов», а второе — «Описание Коранов, утраченных в 1990-е гг.». Завершается издание списком литературы и разделом с иллюстрациями, содержащим несколько десятков цветных иллюстраций рукописей Корана.

Обсуждаемое издание построено таким образом, что оно позволяет читателю составить представление не только о петербургской коллекции манускриптов Корана, но и об истории развития коранической рукописной традиции как таковой, т. к. представляемая коллекция обладает высокой степенью исторической и географической репрезентативности. Особый интерес также представляют приведенные сведения об истории коллекции — в этом отношении издание «Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке» носит уникальный характер. Отдельно стоит отметить приведенные в издании высококачественные цветные иллюстрации Корана — расположенные в хронологическом порядке, они отлично дополняют текст работы, и позволяют сформировать целостное представление об эволюции стиля коранических рукописей от стиля *хиджази* до почерка *насталик*. Таким образом, публикация издания «Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке» стала знаменательным событием в отечественном корановедении, а также в деле популяризации российского рукописного коранического наследия.

Вместе с тем нельзя не отметить, что в тексте издания, а именно в разделах «Коран — «Благородная речь»» и «Особенности художественного

¹ Васильева О. В. Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке. [Электронный ресурс] // URL: <https://expositions.nlr.ru/ve/RA3991/rukopisnye-korany-istoriya>

² Васильева О. В. Самаркандский Коран в Публичной библиотеке (1870–1917). [Электронный ресурс] // URL: <https://expositions.nlr.ru/ve/RA4734/Samarkandskiy-Koran-zavoevanie-Samarkanda>

оформления списков Корана», нами были отмечены некоторые досадные недочеты, которые по большей части относятся к общим теологическим, исламоведческим и корановедческим вопросам. Несмотря на то, что эти вопросы имеют лишь косвенное отношение к непосредственному историко-архивному исследованию памятников, ими не следует пренебрегать. Если эти нюансы могут и не оказывать прямого влияния на вопросы атрибуции и каталогизации, тем не менее к ним следует отнестись с должным вниманием, поскольку они образуют необходимую теоретическую рамку исследований, являются составной частью научной парадигмы. Более того, обсуждаемое издание носит также и просветительский характер, вследствие чего вопрос о найденных в текстах недочетах приобретает особенную остроту: если человек, обладающий специальной гуманитарной эрудицией, вполне может отделить «зерна от плевел», то широкая аудитория способна на это далеко не всегда, в результате чего у некоторой части публики могут закрепиться ошибочные представления о тех или иных аспектах ислама, исламоведения или корановедения. По этой причине считаем необходимым не только указать на найденные нами недочеты, но и привести со своей стороны соображения и сведения, которые в дальнейшем помогли бы избежать подобных неточностей при составлении аналогичных изданий.

Моменты, которые мы нашли нужным обсудить, будут расположены в соответствии с тем, в каком порядке они встречаются в тексте издания. Итак, мы начнем со стр. 10 (раздел «Коран — “Благородная речь”»), в первом абзаце которого сказано следующее: «Коран был явлен пророку Мухаммаду (ок. 570–632) в откровениях, *сначала передавался в основном устно и был письменно* зафиксирован последователями Мухаммада *вскоре после его кончины* в первые десятилетия хиджры (курсив наш. — Д. М.)»¹.

В данной формулировке содержится сразу две неточности: согласно исламской традиции, Коран фиксировался письменно не только после смерти Пророка, но и при его жизни, причем еще в мекканский период пророчества. Следует начать с того, что многие айаты Корана называют Коран *kitāb* — т. е. книгой. Исламская традиция гласит, что Коран предназначен для того, чтобы быть записанным. Запись является его конечной, завершенной формой. Поэтому письменная фиксация Корана активно велась еще в самый ранний мекканский период. Об этом, например, свидетельствует знаменитая история о принятии ислама будущим вторым праведным халифом Умаром ибн ал-Хаттабом (ум. 644), которую сообщает Ибн Хишам (ум. 833)². В истории среди прочего неоднократно

¹ Васильева О. В., Ястребова О. М. Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке. С. 10–11.

² Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккайи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / пер. с араб. Н. А. Гайнуллиной. М.: Умма, 2007. С. 137–142.

фигурирует свиток с сурой *Та Ха*, которую мусульмане читали вслух. В пользу того, что фрагменты Корана, открытые Мухаммаду в Мекке, были именно записаны, свидетельствуют также сподвижник и двоюродный брат Пророка Абдуллах ибн Аббас (619–686)¹ и один из первых письменных фиксаторов хадисов Ибн Шихаб аз-Зухри (671–741)². До нас также дошли слова писца Пророка Халида ибн Саида ибн ал-Аса, который говорил о том, что он «был первым, кто записал “Бисмиллях ар-Рахман ар-Рахим” [Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного]»³. Имеется и сообщение следующего характера: когда сподвижник Пророка Рафи ибн Малик ал-Ансари посетил ал-Акабу, Пророк передал ему все айаты, которые были раскрыты в течение предыдущего десятилетия. Вернувшись в Медину, Рафи собрал свое племя и прочел ему переданные суры⁴. Из всего этого можно сделать вывод, что, согласно мусульманскому преданию, еще в мекканский период фиксация текста Корана была последовательным, осмысленным и контролируемым процессом. В мединский период этот процесс был в еще большей степени расширен и систематизирован.

Второй момент из процитированного фрагмента текста, на который мы бы хотели обратить внимание — «Коран... *сначала передавался в основном устно*»⁵. Из этого высказывания можно сделать вывод о том, что после записи Коран как бы перестал передаваться в устной форме или что устная передача после записи ушла на второй план. Однако традиция устной рецитации и передачи Корана, его заучивания наизусть сохранялась на протяжении многих веков, а в том, что касается устной рецитации Корана по памяти, она сохранилась и по сей день. Для должного понимания того места, которое занимает Коран в исламской культуре, важно не упускать из видимости принципиальную важность этой устной традиции.

На той же стр. 10 авторами говорится, что «усилиями третьего халифа Усмана (Османа, прав. 644–656) была создана редакция текста, общепринятая для всех мусульман». Данное утверждение можно назвать грубым упрощением на грани с ошибкой. Это связано с тем, что формирование «редакции текста, общепринятой для всех мусульман» с точки зрения традиционной исламской историографии, к которой здесь

¹ Ибн Дурайс, Мухаммад ибн Аййуб. Фада'ил ал-Кур'ан. Дамаск, 1408/1987. С. 33.

² Аз-Зухри, ибн Шихаб. Танзил ал-Кур'ан. Под ред. Мунаджидда. Бейрут, 1963. С. 32; Ибн Касир, Исма'ил. Ал-Бидайа ва ан-Нихайа. Каир, 1348/1929. С. 340; Ибн Хаджар ал-Аскалани, Ахмад ибн 'Али. Фатх ал-бари фи шарх сахих ал-Бухари, под ред. Ф. Абд ал-Баки, в 13 т. Каир: ал-матба'а ас-салафийа, 1380–1390/1960–1970. Т. IX. С. 52.

³ Ас-Суйути, Джалал ад-дин 'Абд ар-Рахман ибн Абу Бакр. Ад-Дур ал-Мансур, в 6 т. Тегеран, 1377/1957. Т. I. Гл. II.

⁴ Ал-Каттани, 'Абд ал-Хайй. Низам ал-хукума ан-набавиййа (ат-Таратиб ал-Идариййа), в 2 т. Бейрут, без даты. Т. I. С. 45.

⁵ Васильева О. В., Ястребова О. М. Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке. С. 11.

и далее, судя по всему, апеллируют авторы текста, было весьма сложным и многомерным процессом. Из вышеприведенного тезиса авторов работы можно сделать вывод о том, будто бы за упомянутым процессом стоит лишь один Усман ибн Аффан. В действительности же, упомянутые О. В. Васильевой и О. М. Ястребовой усилия третьего праведного халифа носили преимущественно политико-организационный характер и явились прямым продолжением того, что было инициировано и в значительной степени воплощено его предшественниками, а также другими сподвижниками, в первую очередь — Зайдом ибн Сабитом (610–665). Таким образом, утверждение авторов издания может создать у читателя совершенно неадекватное представление о генезисе письменного коранического корпуса.

Дабы не быть голословными, приведем краткий синопсис того, как в исламской историографии отражен процесс формирования коранического корпуса. Согласно традиционной мусульманской историографии, в деле создания единого коранического корпуса ведущую роль сыграли четыре сподвижника Пророка: халифы Абу Бакр ас-Сиддик (573–634), Умар ибн ал-Хаттаб и Усман ибн Аффан (ум. 656), а также секретарь Пророка Зайд ибн Сабит. Кроме того, в этом ключевом процессе также приняло участие значительное число других сподвижников.

Из преданий известно, что для составления свода коранического текста халиф Абу Бакр ас-Сиддик организовал сбор письменных материалов, на которых были записаны айаты Корана. Они должны были быть тщательно проверены, сверены между собой и объединены в единую Книгу. Первым праведным халифом принимались к рассмотрению только те материалы, которые, согласно показаниям двух свидетелей, были записаны в присутствии и под контролем Пророка¹. Ответственным за этот сбор был назначен Зайд ибн Сабит, которому было доверено столь важное дело ввиду его молодости, энергичности, безупречной нравственности, светлого ума, высшей степени компетентности и опыта записи Откровения — *вахй*². Кроме того, исторические документы свидетельствуют о том, что Зайд ибн Сабит был одним из немногих людей, кому довелось присутствовать во время того, как ангел Джibriл обратился к Пророку во время рамадана³.

После того как Коран был собран воедино, он был помещен в специальное хранилище, находившееся под особой охраной. Этот единый свод сур был назван *сухуф*, что в буквальном переводе с арабского значит «листы», или «свитки». В свою очередь, те копии *сухуфа*, которые

¹ Мухетдинов Д., Хайретдинов Д. История исламской цивилизации. От эпохи праведных халифов до падения государства мамлюков (VII–XVI вв.): учебное пособие / под общ. ред. д-ра ист. наук, проф. А. Ю. Хабутдинова. М.: ИД «Медина», 2014. С. 33.

² См.: Сахих ал-Бухари, 4986.

³ *Ал-Джаза'ири, Тахир*. Ат-Тибйан. Бейрут, 1421/1992. С. 126.

впоследствии будут разосланы халифом Усманом ибн Аффаном в разные земли Халифата, получают названия *мусхаф*¹. Этим словом в дальнейшем будет называться письменная копия Корана. Халиф Абу Бакр ас-Сиддик назначил своим преемником Умара ибн ал-Хаттаба. Ему было поручено самым пристальным образом следить за неприкосновенностью *сухуфа*. Новый халиф уделял особое внимание распространению Корана за пределами Аравии, а также всеобщему распространению грамотности. По сути, *сухуф* являлся первой версией коранического корпуса, которой в общем и целом будут соответствовать все аутентифицированные версии Корана, созданные в позднейшие периоды. Кроме того, *сухуф* стал основой развивавшегося мусульманского просвещения: он являлся таким первоисточником, который санкционировал чтение Корана и обучение ему. Иными словами, *сухуф* уже являлся своеобразным прототипом зафиксированного Откровения.

Правление второго праведного халифа оборвалось внезапно и трагически: он был убит в 23/644 г. и не успел назвать своего преемника. При этом *сухуф* был доверен вдове Пророка, Хафсе. Согласно мусульманскому преданию, следующим халифом был избран Усман ибн Аффан. Именно в период его правления коранический корпус был сформирован окончательно. Одной из проблем, с которой столкнулась в тот период умма, стала разница чтений Корана, что становилось причиной конфликтов и распрей. Создание единого и общедоступного коранического корпуса с унифицированными правилами чтения стало первостепенной духовной и политической задачей. Для того чтобы разрешить сложившуюся ситуацию, Усман ибн Аффан в том же году собрал сподвижников и попросил их предложить свои варианты решения проблемы².

После проведенных обсуждений Усман ибн Аффан приказал сделать единообразные, утвержденные копии Корана (*мусхафы*). Существует две версии того, каким образом была выполнена поставленная задача. Согласно первой (которая является наиболее известной), копии были сделаны исключительно в опоре на *сухуф*, хранившийся у вдовы Пророка Хафсы³. Другая версия гласит, что сначала из первоисточников был составлен новый независимый *мусхаф* (подобно тому, как был создан *сухуф*), а затем его сравнили с уже имевшимся *сухуфом*⁴. Обе вер-

¹ См. подробнее синопсис традиционной мусульманской историографии истории сводов Корана: *Ростовдони М. Дж.* История Корана и его сводов. М.: ИД «Медина», 2017. С. 40–62.

² *Ибн Аби Давуд Абу Давуд Сулейман ибн ал-Аш'ас ас-Сиджистани.* *Китаб ал-Масахиф.* Бейрут, Лубнан: Дару ал-Башаири ал-исламияти, 1415–1995\1423–2002. Т. I. С. 212–213. № 87.

³ См. подробнее следующие работы: *Ибн Хаджар ал-Аскалани, Ахмад ибн 'Али.* *Фатх ал-бари фи шарх сахих ал-Бухари:* в 13 т. / под ред. Ф. 'Абд ал-Баки. Каир: ал-матба'а ас-салафиййа, 1380–1390/1960–1970. Т. IX. С. 11; *Ибн Аби Давуд Абу Давуд Сулейман ибн ал-Аш'ас ас-Сиджистани.* *Китаб ал-Масахиф.* Т. I. С. 195. № 67; *Абу 'Убайд, ал-Касим ибн Саллам.* *Фада'ил ал-Кур'ан.* Дамаск, 1415/1995. С. 282.

⁴ *Ибн Са'д, Мухаммад* *Китаб ат-Табакат ал-Кубра:* в 9 т. Лейден, 1905–1917. Т. III, гл. 2. С. 62; *Ибн Аби Давуд Абу Давуд Сулейман ибн ал-Аш'ас ас-Сиджистани.* *Китаб ал-Масахиф.* Т. I. С. 214. № 90.

сии сходятся в том, что *сухуф*, хранившийся у Хафсы, сыграл важную роль в создании *мусхафа* Усмана. Ответственным за составление *мусхафа* был вновь назначен Зайд ибн Сабит¹. Возможно, что имела место двойная сверка: с первоисточниками и с первым собранием первоисточников². Из исторических источников известно, что после сравнения с *сухуфом мусхаф* «прочитали сподвижникам в присутствии Усмана ибн Аффана»³. Затем сподвижникам было предписано копировать *мусхаф* для личного пользования. Некоторое количество заверенных копий *мусхафа* отправлялись в разные концы расширявшегося в то время Халифата. Несмотря на то, что данная политика не помогла полностью избежать расхождений в чтении⁴ и понимании текста Корана, она, согласно оценке традиционной мусульманской и западноевропейской историографии, помогла сохранить главное, а именно идентичность и единообразие коранического текста на протяжении вот уже четырнадцати веков⁵.

Далее мы бы хотели обратиться к фрагменту текста на стр. 11, где сказано следующее: «В самом его [Корана. — Д. М.] тексте пророк Мухаммад называет *свое откровение* также словами...» Дело в том, что, согласно исламской традиции, не следует характеризовать ниспосланное Мухаммаду Откровение относящимися к Мухаммаду притяжательными местоимениями, поскольку сам Мухаммад не является собственным автором текста Корана, а лишь ретранслятором. Подобные формулировки могут запутать читателя и ввести его в заблуждение. Если же авторы обсуждаемого издания в данном случае придерживались атеистической установки, вроде той, что была обязательной в советском востоковедении, тогда об этом следовало бы упомянуть отдельно. В противном случае следует говорить о том, что в самом кораническом тексте Коран характеризуется как *ал-Китаб* — «Книга», *ал-Фуркан* — «Различение», *аз-Зикр* — «Напоминание» и т. д.

Переходя к разделу «Особенности художественного оформления списков Корана», обратимся к следующему утверждению, находящемуся на стр. 12: «Весьма вероятно, что изначально Священный текст записывали на отдельных листах, но очень скоро Коран обрел форму книги-кодекса...»⁶ В этом высказывании содержится неточность.

¹ Джеффри А. Мукаддиматан фи 'улум ал-Кур'ан. Каир, 1954. С. 22.

² Ибн Шабба, 'Умар. Тарих ал-Мадина ал-Мунаввара: в 4 т. / под ред. Ф. Шалтута. Джидда, 1399/1979. С. 1001–1002.

³ Ибн Касир, Исма'ил. Фада'ил ал-Кур'ан: в 7 т. Из Тафсир ибн Касир. Бейрут, 1385/1966). Т. VII. С. 450.

⁴ Речь идет о различных вариантах чтения Корана (*ал-кирā'a*).

⁵ Мухетдинов Д. В. Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в современном западном корановедении (с XIX в. по наши дни). Minbar. Islamic Studies. 2023 (готовится к публикации).

⁶ Васильева О. В., Ястребова О. М. Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке. С. 13.

Действительно, науке доподлинно неизвестно, на каком материале были записаны первые коранические Откровения, поскольку в распоряжении ученых отсутствуют соответствующие материальные подтверждения. Касательно этого вопроса пока можно лишь строить гипотезы при опоре на косвенные свидетельства. Такого рода сведения представлены в традиционной исламской историографии. Так, в *Сахих ал-Бухари* представлены следующие слова, приписываемые сподвижнику Пророка Зайду ибн Сабиту: «...После этого я принялся за работу и начал собирать Коран, записанный на голых пальмовых ветвях, на плоских камнях и находящийся в сердцах людей...»¹ В связи с наличием таких свидетельств, следовало бы скорректировать выдвинутое авторами предположение о первоначальной записи фрагментов Корана на неких «отдельных листах», поскольку речь идет не столько о листах пергамента/папируса, сколько о любых пригодных для записи носителях.

На странице стр. 14 говорится о том, что «...среди первых писцов Корана были не только мусульмане, но и христиане, а потому некоторые ученые допускают, что на эстетику ранней коранической каллиграфии оказали влияние в том числе особенности христианского палеоарамейского и восточно-сирийского письма»². Если понимать данное суждение буквально, то оно является ошибочным: исламская традиция не содержит сведений о том, что среди тех, кто фиксировал первые коранические Откровения, присутствовали христиане (тем не менее имеется возможность, что некоторые из тех, кто записывал за Мухаммадом Откровение, некогда были христианами). Если же речь идет о том, что в ранний период истории Халифата создателями некоторых коранических рукописей могли быть христиане, тогда данную формулировку стоило бы скорректировать, уточнить, развернуть и дополнительно обосновать. Тем не менее со своей стороны мы не подвергаем сомнению то, что имело место влияние сирийской, персидской и греческой письменных традиций на становление соответствующей арабской традиции.

На стр. 15, говоря об общей структуре текста Корана, авторы допускают досадную неточность говоря о том, что суры Корана после первой расположены в порядке убывания количества аятов³. В действительности же расположение сур Корана не имеет строгого порядка соотносительно убыванию количества аятов в них; речь может лишь идти об общей тенденции убывания количества аятов в сурах при продвижении от второй к последней, которая, однако, отмечается не всегда. Так, в суре 5 (*Ал-Ма'ида*) — 120 аятов, в суре 6 (*Ал-Ан'ам*) — 165 аятов, в суре 7

¹ Сахих ал-Бухари, 4986.

² Васильева О. В., Ястребова О. М. Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке. С. 14.

³ Там же. С. 15.

(Ал-'А'раф) — 206 аятов, в суре 8 (Ал-'Анфал) — 75 аятов, в суре 9 (Ам-Тауба) — 129 аятов и т. д.

На той же 15-й странице текста содержится ошибочное утверждение: сказано, что седьмая часть Корана, каждая из которых должна прочитываться в определенный день недели, называется «суб», тогда как в действительности она называется «манзил»¹.

На следующей, 16-й странице нами была обнаружена еще одна терминологическая ошибка — земной поклон назван «сиджда», тогда как правильная транслитерация выглядит как «суджуд», или же «саджда» (см. название суры 32 — «Ас-Саджда»).

И, наконец, на 17-й странице обнаружился еще один серьезный недочет. Так, авторы утверждают, что «все суры Корана начинаются одной и той же фразой, басмаллой («Во имя Бога, Всемилостивого, Всемилосердного»)»². Однако сура 9 («Ам-Тауба») не начинается с басмалы. Кроме того, слово «басмала» принято писать с одной буквой «л» (арабское слово بِسْمَلَة также содержит одну букву «лам»). Также хотим обратить внимание на то, что авторы приводят перевод басмалы на русский язык без указания источника. Приведенный фрагмент не относится ни к одному из распространенных переводов смыслов Корана на русский язык (например, за авторством Э. Кулиева, Б. Я. Шидфар, В. Пороховой, М.-Н. Османова, И. Ю. Крачковского, Г. С. Саблукова или к русскому переводу тафсира А. Ю. Али). Здесь остается лишь гадать: либо авторы издания оказались неудовлетворены популярными — будь то в академической среде или же у широкой аудитории — русскими переводами и предпочли свой оригинальный; либо они воспользовались каким-то малоизвестным или вовсе неизвестным существующим переводом. Какая бы из этих альтернатив ни оказалось верной, такое решение выглядит по меньшей мере странным и не вполне обоснованным. Поскольку во всех распространенных переводах смыслов Корана на русский язык подобного рода интерпретация басмалы не представлена, смысл подобной «альтернативной» интерпретации не вполне очевиден. А учитывая, что обсуждаемое издание направлено на привлечение внимания к Корану как памятнику духовной культуры, подобные переводческие решения спорного характера могут составить у читателей искаженное представление о смысле одной из важнейших коранических фраз.

Иных достойных внимания недочетов нами обнаружено не было. Итак, издание «Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке» за авторством О. В. Васильевой и О. М. Ястребовой представляет

¹ Васильева О. В., Ястребова О. М. Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке. С. 15.

² Там же. С. 17.

значительный интерес и обладает высокой научной и общественно-культурной значимостью. Вместе с тем, хотя отмеченные нами недочеты и не связаны напрямую с библиотечной и архивной работой, они досадным образом снижают общий научный уровень издания. Более того, проанализированные нами неточности способны нанести урон процессу информирования широкой аудитории об исламе и Коране, поскольку встречающиеся в тексте огрехи могут способствовать незнательному закреплению у заинтересованной публики некоторых ошибочных представлений. Если учесть, что источником неточных, а подчас ложных сведений является издание, подготовленное столь авторитетной институцией, как Российская национальная библиотека, и при этом прошедшее рецензирование со стороны ведущих российских специалистов, то степень указанной нами опасности некритического восприятия ошибочных сведений лишь возрастает. Приветствуя общий замысел издания и высоко оценивая его ключевые особенности, мы выражаем свою обеспокоенность допущенной небрежностью и выражаем надежду на то, что впредь уважаемые коллеги будут проявлять щепетильность не только по отношению к узкоспециальным, но и к общегуманитарным аспектам как проводимой ими научной работы, так и популяризации ее результатов.

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), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).
129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.
Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона
№ 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей
от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию»
и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по 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: 15.06.2023. Подписано к печати: 30.06.2023.
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: 10.22311/2074-1529-2023-19-2

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*
is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Founder&Publisher:

General manager:
The editorial 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, Kirov Lane, 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), P. Khoroshilov (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: 15.06.2023. Signed in print: 30.06.2023.
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»

