

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 науки и высшего образования 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).



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 международным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, почетный профессор Московского исламского института (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 международным 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).

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, директор Центра исламских исследований Московского исламского института (Москва, 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», 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).

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

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

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

Берникова Ольга Александровна, канд. филол. наук, доц. 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, канд. ист. наук, зам. гл. редактора, выпускающий редактор, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, научный сотрудник Московского исламского института (Москва, Россия).

Золотухин Всеволод Валерьевич, доктор теологии, зам. гл. ред., зам. пред. редколлегии, выпускающий редактор, преподаватель Московского исламского института, 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



© 2024 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2024 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Мухетдинов Д. В.

Первые переводы Корана на русский язык, выполненные
в Петровскую эпоху: текущее состояние исследований
и перспективы дальнейшего изучения

27

Зарипов И. А.

Шейх Ахметзян Мустафин.

Социальные элементы ислама и дух времени.
Перевод с арабского и комментарии

57

ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ

Сибгатуллина А. Т.

В гостях у султана: Стамбул как часть
паломнического маршрута из России

87

Салахетдинова Д. Р.

Общественно-политическая деятельность мусульманок
Москвы в начале XX века

99

Агаев Р. Б.

Община персидскоподданных Грозненского округа
Терской области

117

Мелентьев Д. В.

«Прикладной ориентализм» в советской Средней Азии

129

ИСЛАМ В РОССИИ СЕГОДНЯ

Джабраилов Ю. Д.

Характеристика современной религиозной ситуации
в Дагестане: вызовы и возможности

153

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Кирчанов М. В.

Проблемы радикализации и фрагментации уммы
в современной индонезийской социологии ислама

169

РЕЦЕНЗИИ

Степанянц М. Т.

Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли:
историко-критический анализ / под общ. ред.
Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т. — М.:
ИД «Медина», 2024. — 208 с. (Серия:
«Возрождение и обновление»)

189

Ахмедова Ф. М., Корнилов А. А.

Бигиев, Муса. Концепция исламского научного университета /
Духовное упр-е мусульман РФ; Моск. ислам. ун-т; под общ.
ред. Д. В. Фролова, Д. В. Мухетдинова; пер. с араб., введ.
и коммент. И. А. Зарипова. — Серия «Исламская мысль
в России: возрождение и переосмысление» («Наследие
Мусы Бигиева»). — М.: ИД «Медина», 2024. — 68 с.

205



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-2
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).



2024

vol. 20

no. 2

July

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, distinguished professor of the Moscow Islamic Institute (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).

Khairetdinov, Damir, Cand. Sci. (Hist.), deputy chairman of Support Fund for Islamic Science, Culture and Education, deputy director of the Council for Islamic Education, head of the Centre of Islamic Studies of the Moscow Islamic Institute (Moscow, 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).

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, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, Head 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, managing editor, 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, Dr. Sci. (Theol.), 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 Islamic Institute (Moscow, Russian Federation).





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



© 2024 The editorial board of “Islam in the Modern World”
© 2024 “Medina” Publishing House LLC

CONTENTS

THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

- Damir V. Mukhetdinov,**
The First Translations of the Qur'an into Russian Made in
the Era of Peter the Great: the Current State of Research and
Prospects for Further Study 27
- Islam A. Zaripov,**
(translation, commentary), Shaykh Ahmetjan Mustafin. Social
Elements of Islam and the Spirit of the Epoch 57

HISTORY OF ISLAM IN RUSSIA

- Alfiya T. Sibgatullina,**
Visiting the Sultan: Istanbul as a Part
of the Pilgrimage Route from Russia 87
- Dinara R. Salakhmetdinova,**
Social and Political Activity of Muslim Women
of Moscow in the Beginning of the 20th Century 99
- Ruslan B. Agaev,**
Community of Persian-Subordinates
of Grozny District of Terek Oblast' 117
- Daniil V. Melentiev,**
“Applied Orientalism” in Soviet Central Asia 129

ISLAM IN RUSSIA TODAY

Yusup J. Jabrailov,

Present-Day Religious Agenda in Dagestan:
Challenges and Opportunities

153

ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

Maxim V. Kirchanov,

Problems of Radicalization and Fragmentation of Ummah in
Modern Indonesian Sociology of Islam.

169

REVIEWS

Marietta T. Stepanyants,

Nasr Hamid Abu Zayd, Reformation of Islamic Thought:
Historical-Critical analysis / edited by D.V. Mukhetdinov; Moscow
Islamic Institute. — Moscow: Medina Publishing House, 2024. —
208 p. (Series: “Revival and Renewal”)

189

Fatima M. Ahmedova, Alexander A. Kornilov,

Bigiev, Musa, The Concept of Islamic Scientific University /
Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation;
Moscow Islamic University; under the general editorship of
D. V. Frolov, D. V. Mukhetdinov; transl. from Arabic, introduction
and commentary: I. A. Zaripov. — Series “Islamic Thought in
Russia: Revival and Rethinking” (“Musa Bigiev’s Legacy”). —
Moscow: Medina Publishing House, 2024. — 68 p.

205



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





5.11.2. Историческая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-27-56



Д. В. Мухетдинов

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

ПЕРВЫЕ ПЕРЕВОДЫ КОРАНА НА РУССКИЙ ЯЗЫК, ВЫПОЛНЕННЫЕ В ПЕТРОВСКУЮ ЭПОХУ: ТЕКУЩЕЕ СОСТОЯНИЕ ИССЛЕДОВАНИЙ И ПЕРСПЕКТИВЫ ДАЛЬНЕЙШЕГО ИЗУЧЕНИЯ¹

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

доктор теологии, ректор.

Московский исламский институт

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

проф. Восточного факультета, директор Центра исламских исследований.

Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9–11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Данная статья приурочена к учреждению серии изданий «Коран в России», в рамках которой планируется публикация всех исторических переводов Корана на русский язык. Серию открыло репринтное издание «Алкорана о Магомете», увидевшего свет в 1716 г. — первого в истории полного перевода Корана на русский язык. В настоящий момент идет работа над расшифровкой, набором и переводом с церковнославянского на современный русский язык для последующего издания еще одного перевода Корана, также выполненного предположительно в конце XVII века, и сохранившегося в одной полной и одной частичной рукописи. В ходе этой

¹ Автор выражает благодарность заместителю генерального директора ИД «Медина» М. Л. Будюкиной за оказанную помощь в подготовке настоящей статьи, а также Российскому государственному архиву древних актов и Отделу рукописей Библиотеки Российской академии наук за предоставленную возможность опубликовать хранящиеся в их фондах документы.

работы сотрудниками Московского исламского института и ИД «Медина» были изучены имеющиеся рукописи переводов, а также экземпляры перевода Корана, изданного в 1716 году, в том числе корректурный, а также его наборная рукопись. Кроме того, нами были проанализированы результаты отечественных историографических исследований, посвященных данным памятникам. Основные результаты наших исследований по этой теме представлены в настоящей работе.

Ключевые слова: Коран, переводы Корана на русский язык, Коран в России, Петровская эпоха, интеллектуальная история России, история русской литературы.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Первые переводы «Корана» на русский язык, выполненные в Петровскую эпоху: текущее состояние исследований и перспективы дальнейшего изучения // Ислам в современном мире. 2024; 2: 27–56

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-27-56

Статья поступила в редакцию: 01.02.2024

Статья принята к публикации: 22.04.2024

Введение

В контексте многочисленных мероприятий, приуроченных к празднованию 1100-летия официального принятия ислама народами Волжской Булгарии Духовное управление мусульман Российской Федерации, Московский исламский институт, Центр исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета и Издательский дом «Медина» приняли решение об учреждении серии изданий «Коран в России» («Ал-Кур’ан фи Русия»), в рамках которой планируется издание всех исторических переводов Корана на русский язык, старинных изданий Коранов на арабском языке¹, вышедших в свет до 1917 года, а также их всестороннее исследование.

Данная публикация, продолжающая серию наших работ об истории традиции перевода Корана на русский язык², посвящен-

¹ См. Коран / Духовное управление мусульман Российской Федерации. Репринтное издание 1787 г. М.: ИД «Медина», 2022. 496 с.; Коран / Духовное управление мусульман Российской Федерации; под общ. ред. д-ра теологии, проф. СПбГУ Д. В. Мухетдинова. Репринтное издание 1789 г. М.: ИД «Медина», 2024. 496 с.

² См. наши работы, посвященные истории традиции перевода Корана на русский язык: Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, царство Русское, Российская империя. Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 3. С. 45–82; Он же. Очерк истории традиции переводов Корана на русский язык в XIX — середине XX в.: веки и перспективы // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 4. С. 41–62; Он же. Аналитический обзор русских переводов Корана конца XX в. // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 1. С. 47–66; Он же. Аналитический обзор русских переводов Корана начала XXI в. // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 2. С. 47–74.

на первом в истории переводу Корана на русский язык, который был опубликован в 1716 г. в Санкт-Петербурге по распоряжению Петра I¹ (рис. 1). В 2022 г. Издательский дом «Медина» подготовил репринтное издание этого Корана (рис. 2), которое было дополнено фрагментами редких архивных документов, отражающих историю подготовки и публикации оригинала (из коллекции ИД «Медина»)². Издание было осуществлено с экземпляра, хранящегося в Российской национальной библиотеке³.

В ходе разработки серии изданий «Коран в России» в целом и нового издания «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий» в частности мы обратились к изучению аутентичных памятников, содержащих тексты переводов Корана Петровской эпохи. В результате этой работы был создан плацдарм для подготовки этих текстов к изданию и дальнейшему исследованию. В частности, некоторые памятники, содержащие текст перевода Корана, о которых пойдет речь далее, были внимательно изучены и оцифрованы. Настоящая статья призвана представить заинтересованному читателю результаты нашей работы в обозначенном направлении. Кроме того, мы подготовили краткий историографический обзор того, каким образом отечественной историографией исследовались первые переводы Корана на русский язык и какие результаты достигнуты к настоящему времени. Этот историографический обзор, который мы стремились сделать максимально полным, является неотъемлемой частью исследования темы.

Два перевода Корана Петровской эпохи: основные характеристики и сохранившиеся экземпляры

Установлено, что в Петровскую эпоху было создано два различных перевода Корана на русский язык. Оба перевода были выполнены с французского языка — за основу был взят перевод Корана за авторством французского востоковеда Андре дю Рье, вышедший в свет в Париже в 1647 году⁴ (рис. 3). Один из упомянутых переводов был издан в 1716 году в Санкт-Петербурге без указания имени переводчика

¹ Алкоран о Магомете или Закон турецкий. Преведенный с французского языка на российский / Напечатан повелением царского величества. В Санктпетербургской типографии, декабрь 1716.

² Алкоран о Магомете, или Закон турецкий / пер. с фр.; Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ, Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Репринтное издание 1716 г. М.: ИД «Медина», 2022.

³ Подробную информацию о сохранившихся экземплярах данного издания см. далее.

⁴ О переводе Корана на французский язык за авторством А. дю Рье см. подробнее в нашей работе: Мухетдинов Д. В. Исторический анализ развития традиции перевода Корана на французский язык: в поиске синтеза эстетики и науки // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 2. С. 91–118.

(рис. 4). Долгое время эти переводы в той или иной степени отождествлялись или приписывались одному переводчику, однако в настоящий момент можно смело утверждать, что речь идет о двух разных переводах, причем авторство опубликованного перевода остается неизвестным, тогда как второй перевод с высокой степенью вероятности принадлежит перу Петра Васильевича Постникова (1666 — после 1713)¹.

Число известных экземпляров изданного в 1716 г. в Санкт-Петербурге Корана составляет около полутора десятков, из которых на сегодняшний день доступно лишь девять, включая корректурный экземпляр^{2,3}. Кроме того, существует один список, выполненный с пе-

¹ Мы указываем здесь годы жизни П. В. Постникова (1666 — после 1713), основываясь на том, что в РГАДА находится его сочинение «Опыт переведенной бывшим в Париже дворянином Постниковым книги сочинения Винфорта о послах и о делах его», которое датируется 1713 г. Это подтверждает, что П. В. Постников (старший) был еще жив, находился в России и занимался переводами с французского языка. См.: РГАДА. Ф. 93. Оп. 1. Ед. хр. 3. Подробнее о биографии П. Постникова см. в нашей работе: *Мухетдинов Д. В.* Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, царство Русское, Российская империя. С. 61–64. Также отсылаем заинтересованного читателя к следующим работам:

Халиев Н. В. Постников (Петр Васильевич) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIVa. СПб., 1898. С. 710; *Шмурло Е. П.* В. Постников: Несколько данных для его биографии. Юрьев, 1894; *Цветаев Д. В.* Медики Московской России и первый русский доктор: Историко-биографический очерк. Варшава, 1896; *Богословский М. М.* Русское общество и наука при Петре Великом. Л., 1926; *Родюков М. В.* Новые источники о первом русском докторе медицины П. В. Постникове // Археографический ежегодник за 1985 год. М.: Наука, 1986. С. 209–212; *Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г.* Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 82–96; *Густерин П. В.* Первый переводчик и первое издание Корана на русском языке // Исламоведение. 2011. № 1. С. 84–92. *Запольская Н. Н.* Культурно-языковой статус личности и текста в Петровскую эпоху (опыт прогнозирующего анализа) // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. М., 2002. С. 422–447; *Кислова Е. И.* Династия Постниковых: знатоки иностранных языков и переводчики конца XVII — XVIII вв. // Переводчики и переводы в России конца XVI — начала XVII столетия. М., 2019. С. 53–59.

² Экземпляры «Алкорана», доступные в настоящее время:

1. Российская государственная библиотека, Музей Книги. Собрание книг гражданской печати XVIII в. Шифр Си-2°/16-К (№ 167). Титульный лист отсутствует. Имеется экслибрис Румянцевского музея.

2. Государственная публичная историческая библиотека, Отдел Истории книги. Шифр Л 8.1/28 (ОИК № 15282). С титульным листом. Примечание: отсутствуют страницы 43–46, 51–54, на их месте по ошибке повторно помещены страницы 323–326, 331–334. Экземпляр прибыл из собрания библиотеки Калязинского Троицкого монастыря.

3. Государственная публичная историческая библиотека, Отдел Истории книги. Шифр Л 8.1/28 (ОИК № 15283). Примечание: экземпляр дефектный, титульный лист поврежден. Экземпляр прибыл из библиотеки Александра Дмитриевича Черткова. Отметим, что в данном экземпляре страницы 123–124 — корректурные (правка выполнена кинноварью, почерк справщика Михаила Волкова).

4. Российская национальная библиотека. Шифр П 219. Имеется титульный лист. Наличествует экслибрис издателя «Русской Старины» Михаила Ивановича Семевского; также личествует ярлык петербургского букиниста Василия Ивановича Клочкова.

5. Российская национальная библиотека. Шифр П 219 а. Титульный лист отсутствует.

6. Библиотека Академии Наук. Шифр 24.7.1. Имеется титульный лист. Экземпляр происходит из библиотеки Якова Федюловича Березина-Ширяева (об этом экземпляре будет упомянуто в тексте статьи). Впоследствии экземпляр находился в коллекции Александра Васильевича Петрова.

7. Библиотека Петербургского Отделения Института востоковедения Академии наук. Шифр П 4/40. Имеется титульный лист. Экземпляр сопровождается библиографической заметкой академика И. Ю. Крачковского, в которой он выдвигает гипотезу о принадлежности перевода П. Постникову, а не князю Кантемиру.

8. Библиотека Петербургского филиала Института истории Российской академии наук. Шифр Х.1. 4352, № 5383. Имеется титульный лист.

9. Российский государственный архив древних актов. Фонд БМСТ (старопечатные книги Московской Синодальной Типографии), книги гражданской печати. Корректурный экземпляр (см. далее).

³ Экземпляры «Алкорана», о которых имеются упоминания в литературе, но которые не доступны сегодня:

1. Экземпляр, упоминаемый в каталоге книг из библиотеки графа Ф. А. Толстого, составленном П. Строевым. См.: *Строев П.* обстоятельное описание старопечатных книг славянских и российских,

чатного экземпляра, хранящийся в Уфе, в Национальной библиотеке имени Ахмет-Заки Валиди Республики Башкортостан¹. У большинства из известных экземпляров имеется титульный лист, на котором содержится заглавие «Алкоран о Магомете или закон турецкий. Переведенный с французского языка на российский. Напечатался повелением Царского Величества в Санктпетербургской типографии в 1716 г., в месяце декемврии». На обратной стороне находится предисловие «К читателю», носящее полемический характер. Исходный французский текст предисловия был составлен А. дю Рье и является первым по счету предисловием, представленным во французском издании. Титульный лист и его оборотная сторона нумерации страниц не содержат. Далее следует перевод второго предисловия под заглавием «О вере турецкой», автором которого также является А. дю Рье. Оно занимает первую и вторую страницы издания. Следующие 348 страниц текста содержат непосредственно перевод всех сур Корана. На третьей странице представлен заголовок «Алкоран о Магомете». Суры названы «главами» и, подобно оригинальному переводу А. дю Рье, не пронумерованы. Добавим, что в начале «глав», т. е. сур, приводятся перевод заглавий, указания количества стихов, а также примечания к некоторым сурам, следующие под соответствующими заголовками. Эти заголовки принадлежат перу А. дю Рье. Стоит также отметить, что «Алкоран» также содержит примечания на полях, сопровождающие тексты сур, автором которых также был французский востоковед.

В результате проведенного нами исследования было подтверждено, что один из сохранившихся экземпляров «Алкорана» является корректурным (рис. 5). Как было указано в примечании выше, он хранится в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА)². Данный экземпляр содержит правки справщиков Санкт-Петербург-

хранящихся в библиотеке тайного советника, сенатора, графа Федора Андреевича Толстова. М.: Типография С. Селивановского, 1829. С. 522. № 35.

2. Экземпляр, хранившийся в Императорской Академии наук в 1740-е годы. Упоминается в каталоге, составленном в середине 40-х гг. XVIII в. с заголовком, соответствующим титульному листу (стало быть, в экземпляре он присутствовал. См.: Российские печатные книги находящийся в Императорской Библиотеке. Камера W. Шкап 1, 2, 3. СПб., 1742–1744. С. 24).

3. Экземпляр, о котором упоминает русский библиограф Александр Евгеньевич Бурцев (1869–1939). См.: Бурцев А. Описание редких российских книг. Ч.1. СПб., 1897. С. 16–17. № 9. Был ли у экземпляра титульный лист, неизвестно.

4. Экземпляр, принадлежавший П. А. Ефремову (см. далее).

5. Экземпляр, принадлежавший И. П. Каратаеву (см. далее).

6. Экземпляр, упомянутый Я. Ф. Березиным-Ширяевым, но не приобретенный им (см. далее).

7. Экземпляр, с которого был сделан список, хранящийся в Уфе.

¹ Ищеригов П. О поисках и сборе древних актов и рукописей в Башкирии // Вопросы истории, 1951. № 10. С. 115–116.

Речь идет о рукописи, хранящейся в Отделе редких книг и рукописей Национальной библиотеки имени Ахмет-Заки Валиди Республики Башкортостан, инвентарный номер 4845. Список датируется концом XVIII в., объем рукописи составляет 350 листов. В рукописи присутствует титульный лист, соответствующий таковому известным печатным экземплярам, что позволяет сделать вывод о том, что у исходного печатного экземпляра он не имелся.

² РГАДА. БМСТ / Гражд. печ. Ед. хр. 3/36.

ской типографии Михаила Волкова и Ивана Кременецкого. Подписи справщиков находятся на с. 317, 320, 322 («справил Михаил Волков») и на с. 319 («смотрел Кременецкий»), а их правки — на многих страницах экземпляра. Отметим, что стиль исходного текста перевода был ими заметно скорректирован. В частности, справщик Кременецкий внес изменения даже в заглавие самой работы — во фразе «переведенный с французского языка на славенский» он заменил «славенский» на «русский», что и было закреплено в основных экземплярах. Объем корректурного экземпляра также составляет 352 страницы, первые две из которых не имеют нумерации. В рамках нашей исследовательской работы корректурный экземпляр был полностью оцифрован. Копия корректурного экземпляра была передана в коллекцию ИД «Медина».

Также в РГАДА хранится наборная рукопись¹. Объем рукописи составляет 413 листов. Известно, что текст наборной, или кавычной, рукописи был составлен справщиком Петербургской типографии Михаилом Волковым, который работал над ним совместно с другим справщиком — Иваном Кременецким. В рукописи отсутствует титульный лист и предисловие «К читателю». Отметим, что все внесенные ими правки относятся к стилистике текста, а вовсе не к его сверке с французским оригиналом. В рамках выполнения исследовательских задач была также полностью оцифрована и наборная рукопись. Копия наборной рукописи была также передана в коллекцию ИД «Медина».

Памятников другого типа — например, содержащих авторскую рукопись перевода — до сих пор найдено не было. Также не имеет никаких документальных свидетельств, позволяющих однозначно атрибутировать данный перевод. Соответственно, в настоящее время его можно считать анонимным.

Перевод, изданный в 1716 г., характеризуется низкой степенью надежности и множеством грубых ошибок, свидетельствующих как о том, что переводчик не владел на должном уровне французским языком, так и о том, что он едва ли имел отчетливое представление о ключевых особенностях переводимого им текста. Стоит начать с того, что, как неоднократно отмечалось исследователями, даже в заглавии перевода была допущена ошибка — «L'Alcoran de Mahomet» было переведено как «Алкоран о Магомете», тогда как правильный перевод в данном случае выглядел бы как «Алкоран Магомета». Другим характерным примером является неправильный перевод названия второй суры Корана — *ал-Бакара* («Корова»). Так, в переводе 1716 г. заголовок второй «главы», который в оригинале выглядит как «Le Chapitre de la Vache escrit à la Meque», был передан как «Глава писана из Ваши

¹ РГАДА. Ф. 381 (Син. тип.). Ед. хр. 1034.

в Меку», тогда как верный перевод выглядел бы как «Глава о корове, писана в Мекке». В тексте содержится немало примеров подобного рода, перечисление и разбор которых мог бы составить предмет отдельной работы, притом весьма обширной¹.

Также в распоряжении исследователей имеются памятники, содержащие текст другого перевода, который длительное время отождествлялся с переводом, изданным в 1716 году. Названный текст представлен в двух рукописях, одна из которых, хранящаяся в РГАДА, является полной², а другая, представленная в собрании Библиотеки Академии наук, содержит лишь 20 сур Корана³.

Рукопись РГАДА содержит 780 листов. Заглавие рукописи — «Ал-коран или закон магометанский преведенный с арапского на французский язык чрез господина Дюриер». После этого следуют переводы двух предисловий А. дю Рье: «Читателю» и «Краткое предисловие о вере турецкой». В начале некоторых «глав» содержатся краткие вступительные заметки А. дю Рье. Также в конце рукописи представлены три грамоты, полученные А. дю Рье во время его дипломатической службы. Эти грамоты являлись приложением к французским изданиям перевода. Рукопись БАН. 33.7.6. содержит 361 лист. Памятник представляет собой первый том списка, содержащий «главы» с 1-й по 20-ю, т. е. примерно половину текста, причем глава 7 не дописана. По всей видимости, второй том был утрачен (он должен был содержать главы 21–114)⁴. Заглавие и переводы предисловий аналогичны таковым рукописи РГАДА. Ф. 181. Ед. хр. 148.

Было установлено, что рукописи принадлежат перу одного человека, и при этом на последнем, 780-м листе рукописи РГАДА имеется пометка: «Переводил сию книгу Петр Посников» (рис. 6–8). Также отметим, что переплет этой рукописи датирован 1726 годом. Несмотря на то, что почерк подписи отличается от почерка рукописи, а также от почерка самого П. Постникова⁵, не имеется никаких свидетельств, которые позволили бы опровергнуть это указание. Соответственно, на сегодняшний день будет правомерным утверждать, что данный перевод принадлежит П. Постникову, пока не будет прямо доказано

¹ В то время, когда данная статья была практически завершена, в свет вышла фундаментальная монография, подготовленная российскими филологами Т. В. Пентковской и Е. Э. Бабаевой, посвященная лингво-текстологическому исследованию перевода Корана, изданного в 1716 году. Данная работа носит узкоспециальный филологический характер, однако в соответствующем разделе настоящей статьи нами будут упомянуты некоторые важнейшие выводы, к которым пришли авторы работы. См.: *Пентковская Т. В., Бабаева Е. Э.* Перевод Корана Петровской эпохи. М.: МАКС Пресс, 2022.

² РГАДА. Ф. 181. Ед. хр. 148. Объем рукописи составляет 780 листов.

³ БАН. Шифр 33.7.6. Объем рукописи составляет 361 лист.

⁴ *Круминг А.* Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом // *Архив русской истории.* 1994. Вып. № 5. С. 237.

⁵ Образец почерка П. Постникова может быть получен из его донесений из Парижа, хранящихся в РГАДА (фонд 93).

обратное. Отметим, что язык перевода, переплет которого датирован 1726 г., значительно отличается от такового, изданного в 1716 году. Так, первый названный перевод характеризуется куда меньшей степенью архаичности, а его качество заметно выше.

В ходе изучения рукописи РГАДА. Ф. 181 она была оцифрована и набрана сотрудниками ИД «Медина». В настоящее время ее текст готовится к изданию, в результате чего будет представлен целиком оригинальный текст рукописи. Таким образом, заинтересованный читатель сможет познакомиться с еще одним ранним, совершенно самостоятельным переводом Корана на русский язык, который ранее почти не изучался и долгое время считался всего лишь рукописным вариантом перевода, изданного в 1716 году. Публикация этого текста (и его дальнейшее изучение) станет знаковым событием в истории отечественного корановедения и истории бытования Корана в России.

Очерк истории изучения переводов Корана Петровского времени в отечественной историографии

История изучения переводов Корана Петровского времени восходит к знаковому для своей эпохи труду русского библиографа и издателя Василия Степановича Сопикова (1765–1818). Так, в своем «Опыте российской библиографии», вышедшем в 1814 году¹, В. С. Сопиков приписывает создание перевода князю Дмитрию Кантемиру (1673–1723), автору знаменитого труда «Книга Систима, или Состояние мухаммеданской религии»². С тех пор это мнение закрепилось надолго. Лишь почти полвека спустя в знаменитой двухтомной работе академика Петра Петровича Пекарского (1827–1872) под заглавием «Наука

¹ Сопиков В. С. Опыт российской библиографии, или Полный словарь сочинений и переводов, напечатанных на славенском и российском языках от начала заведений типографий до 1813 года, с предисловием, служащим введением в сию Науку, совершенно новую в России, с историей о начале и успехах книгопечатания как в Европе вообще, так и особенно в России с примечаниями о древних редких книгах и их изданиях, и с краткими из оных выписками. Собранный из достоверных источников Васильем Сопиковым. СПб.: Типография Императорского театра, 1814. № 1926.

² Труд был написан в 1719 г. на латыни, его оригинальное название — *Sistema de religione et statu Imperii Turcici*. В 1722 г. в Санкт-Петербурге был опубликован его перевод на русский язык: Кантемир Д. К. Книга Систима или состояние Мухаммеданския религии. СПб., 1722. В настоящее время ИД «Медина» готовит к изданию монографию о князе Д. Кантемире и перевод его «Книги Систимы» на современный русский язык с корпусом комментариев. К публикации нами также готовится факсимильное издание рукописей Д. Кантемира на латинском языке, которые послужили источником для написания его «Книги Систимы»: *Curanus («Коран»)*, *De Curani etymologico nomine (О происхождении имени Корана)* *De Muhammedanorum Theologian* («О богословии мусульман»), оригиналы которых находятся в фонде РГАДА. См.: Ф. 181. Оп. 15. Ед. хр. 1325. См. также нашу статью о Д. Кантемире: Мухетдинов Д. В. Первый российский исламовед Дмитрий Кантемир — провозвестник христианско-мусульманского диалога в Восточной Европе первой половины XVIII века // Ислам в современном мире. 2024. Т. 22. № 3 (готовится к публикации).

и литература в России при Петре Великом»¹ эта версия была подвергнута сомнению и было выдвинуто альтернативное предположение. Итак, П. П. Пекарский впервые высказал мысль о том, что автором изданного в 1716 г. перевода является никто иной, как Петр Постников². В первом томе его работы не содержится никаких указаний на то, в связи с чем он пришел к такому выводу, однако этот момент можно прояснить из второго тома, названного «Описание славяно-русских книг и типографий 1698–1725 гг.» и более детализированного, чем первый. В нем П. П. Пекарский сообщает, что, несмотря на указание В. С. Сопикова на то, что, перевод Корана издания 1716 г. принадлежит перу князя Д. Кантемира, это соображение не может быть подкреплено ни одной из его биографий. При этом он указывает, что в Архиве Министерства иностранных дел хранится рукопись под номером 148 (речь идет о РГАДА. Ф. 181. Ед. хр. 148), которая, по его мнению, является рукописью именно того перевода, который был напечатан в 1716 году³. Таким образом, теория о принадлежности этого последнего перу П. Постникова, которая господствовала в историографии вплоть до недавнего времени, восходит именно к П. П. Пекарскому.

С выдвинутой П. П. Пекарским теорией был согласен русский историк и библиограф, директор Императорской публичной библиотеки (1882–1899) Афанасий Федорович Бычков (1818–1899). В составленной им работе «Каталог хранящимся в Императорской публичной библиотеке изданиям, напечатанным гражданским шрифтом при Петре Великом» он однозначно атрибутирует перевод Корана, изданный в 1716 г., Петру Постникову⁴. Он говорит о нем следующее: «Въ л. 350 стр. Заглавного листа нет; две первые страницы заняты статьей о вере турецкой; с 3-ей страницы идет “Алкоранъ о Магомете”. Перевод сей книги принадлежит Петру Постникову и исполнен им, без пропусков, с французского перевода Дю-Рие (Du Ryer)»⁵. Весьма примечательно, что после этого указания А. Ф. Бычков предпосылает оригинальный фрагмент перевода А. дю Рье и тот же фрагмент в переводе 1716 г. вместе со следующим замечанием: «О умении переводчика владеть языком может дать понятие следующий отрывок»⁶. Из приведенного отрывка легко сделать вывод о том, что в переводе допущено множество неточностей и были пропущены целые фразы.

¹ Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом: в 2 т. СПб.: издание Товарищества «Общественная польза», 1862.

² Там же. Т. 1. С. 248.

³ Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 2. С. 370.

⁴ Бычков А. Ф. Каталог хранящимся в Императорской публичной библиотеке изданиям, напечатанным гражданским шрифтом при Петре Великом. СПб.: Печатня у В. Головина, у Владимирской, дом № 15, 1867. С. 133–134.

⁵ Там же. С. 133.

⁶ Там же.

Фиксация версии П. П. Пекарского в таком издании, как каталог Императорской публичной библиотеки, свидетельствует о том, что она по сути стала носить характер утвержденной официально.

Важной вехой в изучении перевода 1716 г. стало обнаружение его экземпляра с сохранившимся титульным листом. Автором этого открытия стал русский библиограф, историк русской литературы и финансист Петр Александрович Ефремов (1830–1907). Так, в 66-м томе «Русского архива», вышедшем в свет в 1888 году, была опубликована его статья под заглавием «Новооткрытая библиографическая редкость», в которой он, ссылаясь на соответствующие работы П. П. Пекарского и А. Ф. Бычкова, где говорится об отсутствии титульных листов у известных экземпляров «Алкорана», сообщает о том, что ему таки удалось приобрести его экземпляр с наличествующим титульным листом¹. Примечательно, что он приводит как полный текст титульного листа, так и предисловия «К читателю», которое находится на обратной его стороне. Ввиду того, что в нижнем правом углу оборотной стороны титульного листа напечатана фраза «О вере», с которой начинается текст на следующей странице («О вере турецкой»), П. А. Ефремов сделал вывод о том, что между найденным им листом и остальной частью издания больше никаких листов не было. Благодаря находке памятник наконец-то обрел свою целостную форму, что в значительной степени поспособствовало его дальнейшему изучению.

Примечательный вклад в изучение перевода Корана 1716 г. был сделан русским библиографом и историком Яковом Федуловичем Безрезиным-Ширяевым (1824–1898). В 1892 г. в периодическом издании «Библиографические записки» им была опубликована статья под названием «Некоторые подробности о весьма редком экземпляре Корана»². Эта работа посвящена находке, аналогичной таковой П. А. Ефремова, а именно редком экземпляре «Алкорана» с титульным листом. Автор статьи последовательно приводит сведения об «Алкоране», содержавшиеся в более ранних публикациях, и обобщает их. Так, среди прочего он упоминает о том, что «В “Опыте” Сопикова, ч. 2, под № 1926 помещено следующее заглавие этой книги: “Алкоран о Магомете, или Закон Турецкий, пер. с франц. Князем Д. Кантемиром. СПб. 1716 г. в л.”»³. Также он сообщает о еще одном известном экземпляре без титульного листа: «В описании книг графа А. Толстого, составленном Строевым и изданном в 1829 году, на стр. 522, напечатано: “Алкоран о Магомете, пер. с франц. Кн. Д. Кантемира. Заглавный лист утрачен; напечатан

¹ Ефремов П. А. Новооткрытая библиографическая редкость // Русский архив, 4. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1888.

² Безерин-Ширяев Я. Ф. Некоторые подробности о весьма редком экземпляре Корана // Библиографические записки. № 1. М.: Издание антикварной книжной торговли П. Шибанова, 1892. С. 26–27.

³ Там же. С. 26.

в СПб. в 1716 году»¹. Далее он повествует о вышеупомянутых исследованиях П. П. Пекарского, в результате которых этот последний атрибутировал перевод «Алкорана» перу П. Постникова, а также о том, что ни в одном из известных собраний, в т. ч. ни в Императорской публичной, ни в Императорской академической библиотеках, не хранится экземпляр «Алкоран» с наличествующим титульным листом и ни одному из ведущих отечественных библиографов ранее таковой не встречался. В связи с этим Я. Ф. Безерин-Ширяев приводит следующую гипотезу, объясняющую этот феномен: «Известный библиограф старопечатных книг И. П. Каратаев говорил мне, что он никогда не видал Алкорана с заглавным листом, который, как он слышал от Калистратова, был секретно запрещен и уничтожен за напечатанное на нем предисловие; при этом он сообщил мне, что единственный полный экземпляр находится только в одной из частных библиотек любителя в Сиворицах и приобретен им за весьма дорогую цену»². С тех пор эта версия о причине отсутствия в большинстве известных изданий «Алкорана» титульного листа стала доминирующей (однако в свете того, что в большинстве известных в настоящее время изданий титульный лист все-таки присутствует, данная версия более не представляется убедительной). Стоит отметить, что при этом Я. Ф. Березин-Ширяев в своей работе не упоминает о находке П. А. Ефремова. Возможно, им довелось отыскать экземпляры «Алкорана» с титульным листом почти одновременно, и к моменту написания своей статьи он не ознакомился с работой коллеги.

Следующим важным шагом в изучении рецепции Корана в России Петровской эпохи стало обнаружение рукописи, содержащей перевод 20 сур Корана. Автором этой находки стал русский филолог Вячеслав Измайлович Срезневский (1849–1937). Среди прочего он занимался сбором рукописей для Императорской Академии наук, и в одной из своих экспедиций обнаружил в Олонецком крае (сегодня — Республика Карелия) ту самую рукопись, которая впоследствии получила код хранения БАН 33.7.6. Отчет о результатах своих изысканий был опубликован им в 1913 году³. В результате изучения рукописи он не только подготовил ее подробное описание, но и пришел к выводу о том, что содержащийся в ней текст перевода Корана отличается от перевода, опубликованного в 1716 году⁴. Начиная с этого момента можно говорить о том, что в фокусе научного внимания появляется *второй* перевод Корана Петровской эпохи.

¹ Безерин-Ширяев Я. Ф. Некоторые подробности о весьма редком экземпляре Корана. С. 26.

² Там же. С. 27.

³ Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1913. С. XIII–XIV; 168–169.

⁴ Там же. С. 169.

В советский период никаких работ, посвященных изучению этих переводов Корана, не публиковалось, за исключением статьи И. Ю. Крачковского (1883–1951) под названием «Русский перевод Корана в рукописи XVIII в.»¹. В названной работе классик российского корановедения рассматривает рукопись, найденную В. И. Срезневским, и подтверждает, что представленный в ней текст значительно отличается от «перевода Постникова», изданного в 1716 году². Он делает вывод о том, что перевод, содержащийся в рукописи, по своему качеству на порядок выше, что свидетельствует о том, что ее переводчик владел французским языком на достойном уровне. Однако И. Ю. Крачковский не провел сравнения текста рукописи БАН 33.7.6. с таковым РГАДА. Ф. 181. Ед. хр. 148. По всей видимости, вслед за своими предшественниками он полагал ее рукописным вариантом текста Корана, опубликованного в 1716 году.

Огромный, во многом решающий вклад в изучение переводов Корана Петровского времени был сделан российским историком и архивоведом, главным библиографом Российской государственной библиотеки А. А. Крумингом. В его статье «Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом», опубликованной в 1994 году³, он произвел анализ текста «Алкорана», корректурного экземпляра и наборной рукописи, а также рукописей РГАДА. Ф. 181. Ед. хр. 148 и БАН 33.7.6. Он впервые пришел к верному выводу о том, что тексты этих рукописей РГАДА и БАН являются идентичными, и что текст РГАДА. Ф. 181. Ед. хр. 148 ни в коем случае не идентичен «Алкорану», как долгое время полагалось. Помимо прочего, в своем исследовании А. А. Круминг дает подробное описание интеллектуального контекста, предшествовавшего появлению первых переводов Корана на русский язык, в частности повествует о т. н. «шертных Коранах», о полемических сочинениях Иоанникия Галатовского (1620–1688)⁴ и Дмитрия Кантемира и их переводах, а также некоторых других персоналиях и работах, важных для понимания исторической ситуации, в которой возникли интересующие нас переводы Корана. А. А. Круминг пришел к выводу о том, что перевод, представленный в «Алкоране» 1716 г. следует признать анонимным, тогда как позднейший перевод, найденный в рукописях, должен быть приписан П. Постникову — по его мнению, старшему из

¹ Крачковский И. Ю. Русский перевод Корана в рукописи XVIII в. // Избранные сочинения. Т. I. М., Л.: Издательство АН СССР, 1955. С. 175–181.

² Там же. С. 179–180.

³ Круминг А. Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом. С. 227–239.

⁴ Автор многих полемических сочинений, в т. ч. *Alkoran Machometów, nauką heretycką, u żydowską, u pogańską napełniony. Od Koheleta Chrystusowego rozpoczony u zgładzony* («Алкоран Магомета, наукой еретической, иудейской и языческой наполненный. Когелетом Христовым разоблаченный и низвергнутый»). В настоящее время ИД «Медина» готовит к изданию рукопись перевода этого сочинения, выполненного по указу Петра I, а также его перевод на современный русский язык.

двух братьев, который в 1702–1710 гг. работал дипломатическим агентом в Париже¹. Знаменитый российский корановед Е. А. Резван (р. 1957) в своей работе «Коран и его мир» (2001) соглашается с точкой зрения А. А. Круминга². В другой своей работе под названием «Введение в коранистику» (2014 г.) он вновь приводит данную версию³.

Впоследствии высказывались альтернативные версии об авторстве рассматриваемых переводов. Так, российский филолог Н. Н. Запольская в своем исследовании «Культурно-языковой статус личности и текста в Петровскую эпоху (опыт прогнозирующего анализа)»⁴, опубликованном в 2002 г. и в значительной степени посвященном биографии старшего из братьев Постниковых в интеллектуальном контексте Петровской эпохи, на основе множества аргументов — как исторических, так и филологических — приходит к выводу о том, что автором рукописного перевода могли быть оба брата Постниковы⁵. Однако она склоняется к тому, что его составил младший из братьев, тогда как ни один из них не мог быть автором перевода, изданного в 1716 г., — прежде всего потому, что он демонстрирует низкий уровень владения переводчиком как французским, так и церковнославянским/русским языком, что является практически невозможным ввиду высокого уровня образования братьев⁶.

Еще одна версия об авторстве ранних переводов Корана на русский язык была предложена историком П. В. Густериным (р. 1972). Он полагает, что автором «Алкорана» 1716 г. является старший брат Петр Постников, тогда как младшему Петру⁷ атрибутируется рукописный перевод⁸. Согласно версии П. В. Густерина, замысел перевода Корана был связан с участием российской делегации в Карловицком конгрессе 1698 года, поскольку «было необходимо иметь уровень осведомленности об участнике переговоров с противоположной стороны не ниже, чем у союзников по переговорам, или приводить цитаты

¹ Круминг А. Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом. С. 231; 236; 238–239.

² Резван Е. А. Коран и его мир. СПб: Петербургское востоковедение, 2001. С. 391.

³ Резван Е. А. Введение в коранистику. Казань: Издание Казанского университета, 2014. С. 261.

⁴ Запольская Н. Н. Культурно-языковой статус личности и текста в Петровскую эпоху (опыт прогнозирующего анализа) // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. М., 2002. С. 422–447.

⁵ Там же. С. 445.

⁶ Там же.

⁷ П. В. Густерин в подтверждение того, что обоих братьев звали Петр, приводит цитату из В. М. Рихтера, который в свою очередь предполагал: «Постниковы были два брата одного имени», — объясняя это тем, что в православных семьях в XIX в. и ранее принято было называть детей по Святым, что и объясняло повторение одних и тех же имен среди братьев и сестер. Рихтер также приводит многочисленные примеры этого явления. См.: Рихтер В. История медицины в России. Ч. 2, М., 1820, с. 327–328.

⁸ Густерин П. В. История жизни и труды молдавского господаря и российского князя Дмитрия Кантемира. М.: Аграф, 2024. 215 с. Густерин П. В. К вопросу о первенстве в переводе Корана на русский язык // Вопросы истории. 2013. № 12. С. 159–163.

из Корана в качестве доводов, или просто произвести впечатление на своего контрагента глубиной знания его религии, обычаев и законов»¹. При этом издание перевода в 1716 г. он связывает с подготовкой к Персидскому походу Петра I². Однако версии П. В. Густерина базируются на внешних (по отношению к памятникам и его возможным авторам) исторических предпосылках и только на предположениях об их связи между собой, тогда как аргументы Н. Н. Запольской представляются куда более сильными ввиду того, что они обладают значительной объяснительной силой как в историко-персональном, так и филологическом аспекте.

Недавно в научном мире была выдвинута еще одна версия об авторстве «Алкорана» 1716 года — речь идет о работе российского филолога Е. Э. Бабаевой «Еще раз об авторстве первого перевода Корана (1716 г.)»³. Соглашаясь с выводами Н. Н. Запольской, она предлагает новую гипотезу, согласно которой создателем «Алкорана» 1716 г. является российский государственный деятель, дипломат, сподвижник Петра I граф Петр Андреевич Толстой (1645–1729), назначенный в 1702 г. Чрезвычайным и Полномочным Послом в Османской империи⁴. Автор исследования признает косвенность свидетельств, позволяющих сделать выбор в пользу выдвинутой гипотезы, и полагает, что окончательный ответ смогут дать лишь дальнейшие исследования обсуждаемой проблемы⁵.

И, наконец, следует сказать несколько слов о новейшей монографии российских филологов Т. В. Пентковской и Е. Э. Бабаевой «Перевод Корана Петровской эпохи», вышедшей в свет в 2022 году. Данная работа знаменует собой новый этап в исследовании ранних коранических переводов на русский язык. Работа написана с точки зрения лингво-текстологического исследования печатного текста перевода 1716 г., его сравнения с оригинальным текстом перевода дю Рье⁶, а также с корректурным экземпляром и наборной рукописью⁷. Также авторы исследуют вопрос о том, какое именно издание перевода А. дю Рье легло в основу «Алкорана»⁸, и ошибках, присущих французскому переводу⁹. Своим исследованием авторы работы прежде всего хотели

¹ Густерин П. В. К вопросу о первенстве в переводе Корана на русский язык // Вопросы истории. 2013. № 12. С. 159–163.

² Густерин П. В. Первый переводчик и первое издание Корана на русском языке // Исламоведение. 2010. № 1. С. 87–88.

³ Бабаева Е. Э. Еще раз об авторстве первого перевода Корана (1716 г.) // Переводы и переводчики в России конца XVI — начала XVIII столетия. М.: Институт российской истории РАН, 2021. С. 7–13.

⁴ Там же. С. 10.

⁵ Там же. С. 12–13.

⁶ Пентковская Т. В., Бабаева Е. Э. Перевод Корана Петровской эпохи. С. 74–151.

⁷ Там же. С. 152–186.

⁸ Там же. С. 45–55.

⁹ Там же. С. 60–72.

внести вклад в изучение языка Петровского времени, однако многие выводы, сделанные ими, могут быть также полезны и для изучения истории ислама в России и корановедения. Примечательно, что большую часть работы, объем которой составляет порядка 800 страниц, занимает воспроизведение текста русского издания Корана 1716 года¹ и французского текста перевода А. дю Рье². Принципы воспроизведения текста «Алкорана» 1716 г. окажут значительную пользу при подготовке текста рукописи перевода Корана, переплет которой датирован 1726 г., осуществляемой в настоящее время.

Заключение

Из нашего рассмотрения можно прийти к заключению, что в настоящее время можно говорить об анонимности текста перевода Корана, опубликованного в 1716 г., а также о принадлежности рукописного перевода одному из братьев П. Постниковых, причем имеется больше аргументов в пользу авторства именно старшего брата. Личность автора опубликованного перевода все еще ждет своего открытия. Что касается исследования текста «Алкорана» 1716 г., то филологические познания о нем значительно опережают исторические и теологические. Подробное изучение текста перевода П. Постникова только ожидает своего часа, и важным шагом в данном направлении призвана стать публикация полного текста, готовящегося в настоящий момент в ИД «Медина». Вслед за этим ожидается исследование общих теологических характеристик обоих переводов Петровской эпохи, в результате которого будут сделаны ключевые выводы о характере рецепции ислама в российской интеллектуальной среде в первой половине XVIII века.

¹ Пентковская Т. В., Бабаева Е. Э. Перевод Корана Петровской эпохи. С. 243–551.

² Там же. С. 553–798

Литература

Алкоран о Магомете, или Закон турецкий / пер. с фр.; Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ, Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Репринтное издание 1716 г. М.: ИД «Медина», 2022. 350 с.

Алкоран о Магомете, или Закон турецкий. Преведенный с французского языка на российский / Напечатан повелением царского величества. В Санктпетербургской типографии, декабрь 1716.

Бабаева Е. Э. Еще раз об авторстве первого перевода Корана (1716 г.) // Переводы и переводчики в России конца XVI — начала XVIII столетия. М.: Институт российской истории РАН, 2021. С. 7–13.

Безерин-Ширяев Я. Ф. Некоторые подробности о весьма редком экземпляре Корана // Библиографические записки. № 1. М.: Издание антикварной книжной торговли П. Шибанова, 1892. С. 26–27.

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

Бычков А. Ф. Каталог хранящимся в Императорской публичной библиотеке изданиям, напечатанным гражданским шрифтом при Петре Великом. СПб.: Печатня у В. Головина, у Владимирской, дом № 15, 1867. [10], 274, XXXI с.

Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. Коран в России: переводы и переводчики // Вестник Института социологии. 2012. № 5. С. 82–96.

Густерин П. В. История жизни и труды молдавского господаря и русского князя Дмитрия Кантемира. М.: Аграф, 2024. 215 с.

Густерин П. В. К вопросу о первенстве в переводе Корана на русский язык // Вопросы истории. 2013. № 12. С. 159–163.

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

Ефремов П. А. Новооткрытая библиографическая редкость // Русский архив, 4. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1888.

Запольская Н. Н. Культурно-языковой статус личности и текста в Петровскую эпоху (опыт прогнозирующего анализа) // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. М., 2002. С. 422–447.

Ищеригов П. О поисках и сборе древних актов и рукописей в Башкирии // ВИ. 1951. № 10. С. 115–116.

Кислова Е. И. Династия Постниковых: знатоки иностранных языков и переводчики конца XVII — XVIII в. // Переводчики и переводы в России конца XVI — начала XVII столетия. М., 2019. С. 53–59.

Коран / Духовное управление мусульман Российской Федерации. Репринтное издание 1787 г. М.: ИД «Медина», 2022. 496 с.

Коран / Духовное управление мусульман Российской Федерации; под общ. ред. д-ра теологии, проф. СПбГУ Д. В. Мухетдинова. Репринтное издание 1789 г. М.: ИД «Медина», 2024. 496 с.

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

Крумлинг А. Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом // Архив русской истории. 1994. Вып. 5, С. 227–239.

Мухетдинов Д. В. Первый российский исламовед Дмитрий Кантемир — провозвестник христиано-мусульманского диалога в Восточной Европе первой половины XVIII века // Ислам в современном мире. 2024. Т. 22. № 3 (готовится к публикации).

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

Мухетдинов Д. В. Аналитический обзор русских переводов Корана начала XXI в. // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 2. С. 47–74.

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

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

Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, царство Русское, Российская империя // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 3. С. 45–82.

Пентковская Т. В., Бабаева Е. Э. Перевод Корана Петровской эпохи. М.: МАКС Пресс, 2022. 800 с.

Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом: в 2 т. СПб.: Издание Товарищества «Общественная польза», 1862. Т. 1 — [8], VI, 578 с.; Т. 2 — II, 694, XXV с.

РГАДА. Ф. 181. Оп. 15. Ед. хр. 1325.

РГАДА. Ф. 93. Оп. 1. Ед. хр. 3.

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

Резван Е. А. Введение в коранистику. Казань: Издание Казанского университета, 2014. 405 с.

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

Сопиков В. С. Опыт российской библиографии, или Полный словарь сочинений и переводов, напечатанных на славенском и российском языках от начала заведений типографий до 1813 года, с предисловием, служащим введением в сию Науку, совершенно новую в России, с историей о начале и успехах книгопечатания как в Европе вообще, так и особенно в России с примечаниями о древних редких книгах и их изданиях, и с краткими из оных выписками. Собранный из достоверных источников Васильем Сопиковым. СПб.: Типография Императорского театра, 1814.

Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1913. XXVIII, 688 с.

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

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

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

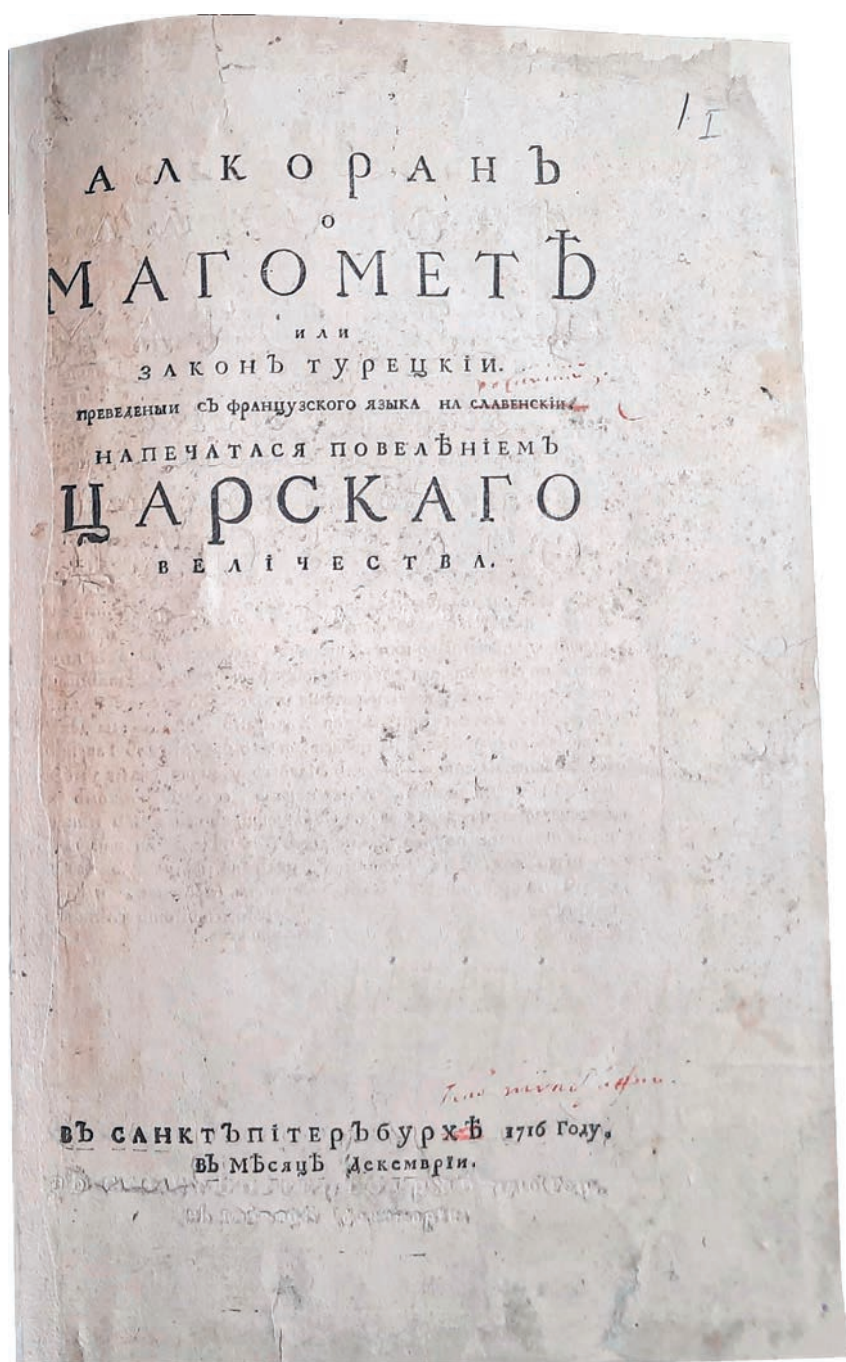


Рис. 1. Титульный лист первого русского печатного перевода Корана «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий», 1716 г. РНБ

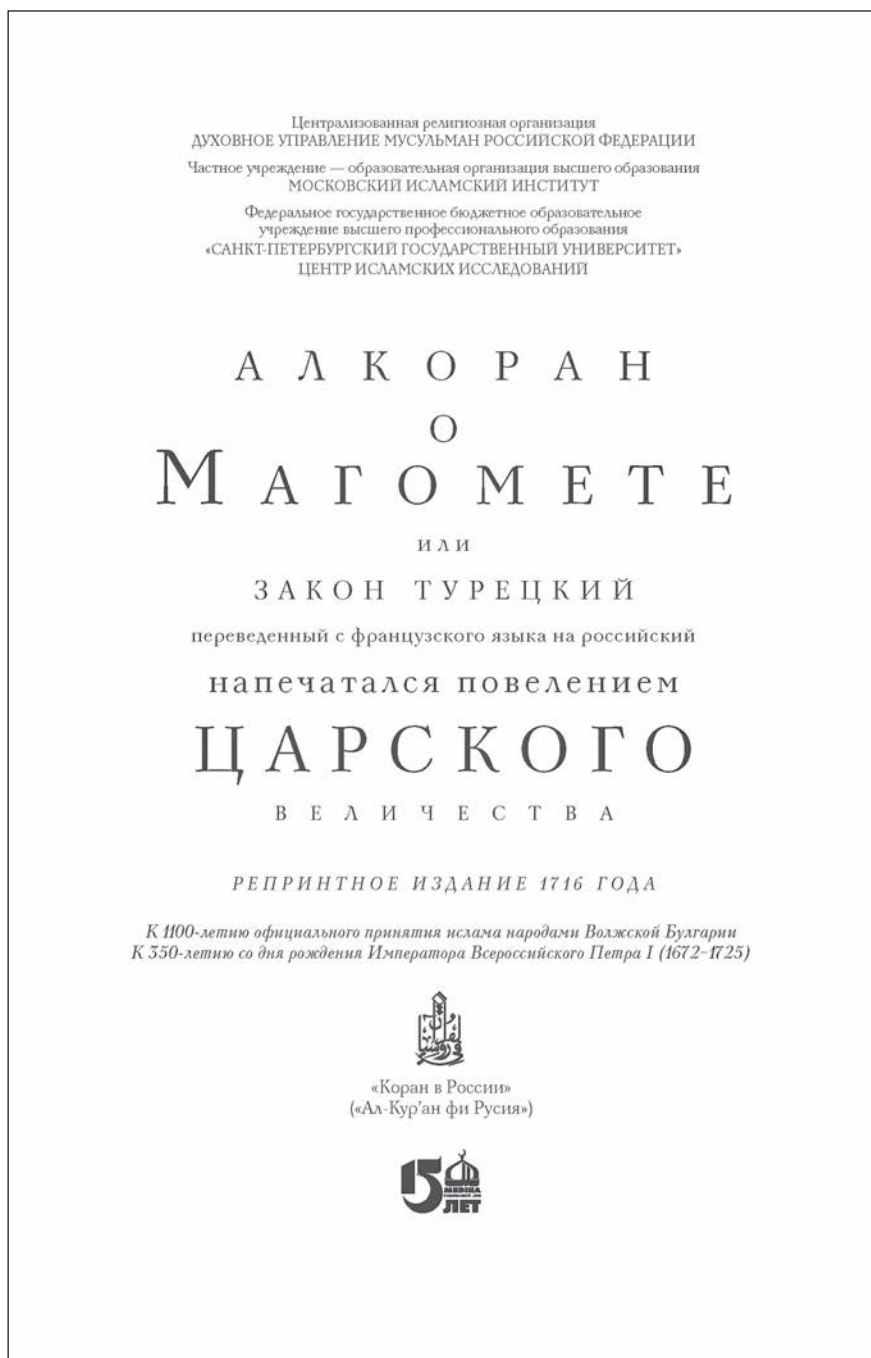


Рис. 2. Титульный лист репринтного издания 1716 г.
«Алкоран о Магомете, или Закон турецкий». М.: ИД «Медина», 2022

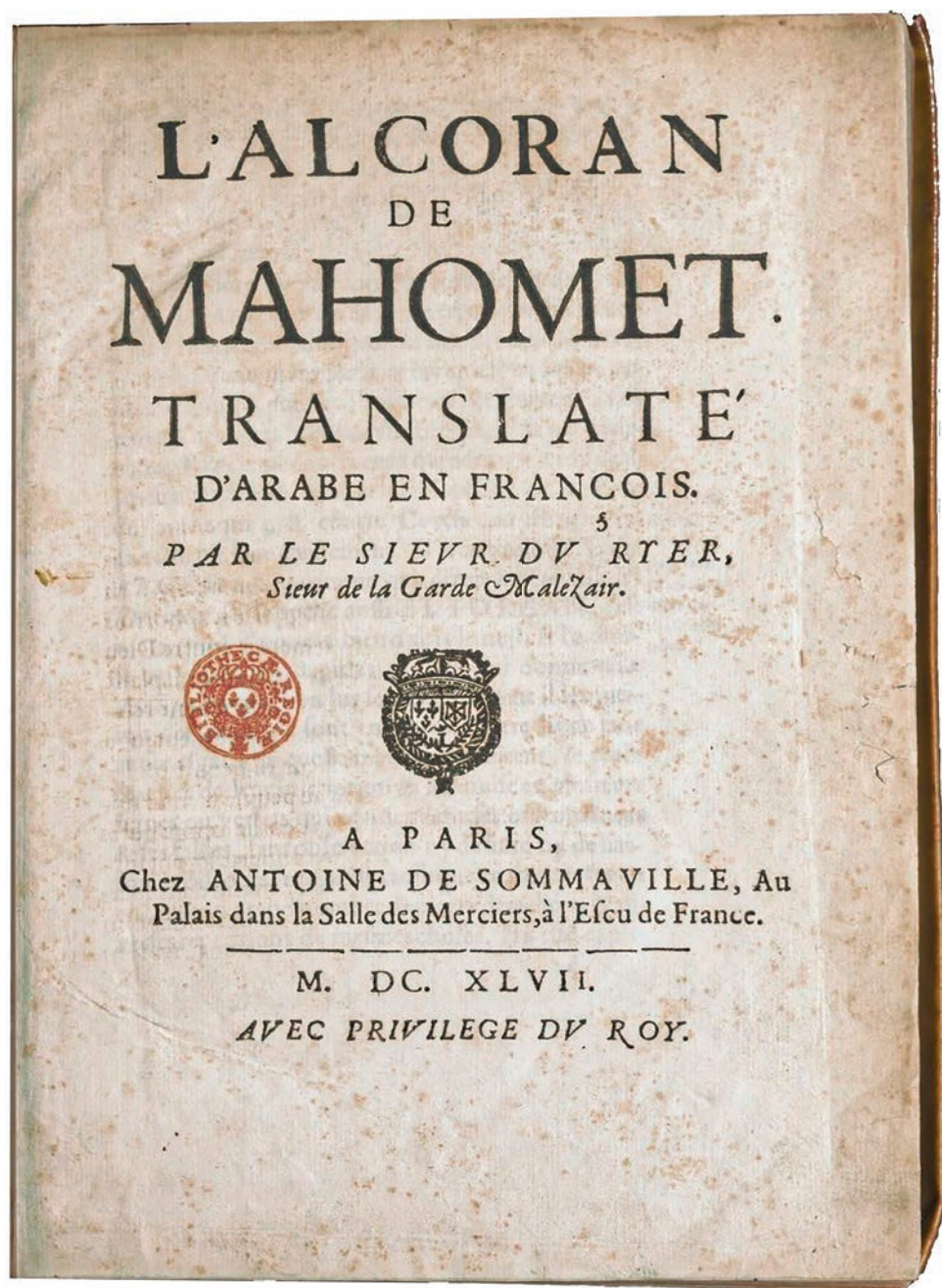


Рис. 3. Титульный лист «L'Alcoran de Mahomet, translaté d'arabe en français par le sieur Du Ryer», Paris, A. de Sommaville, 1647 г.

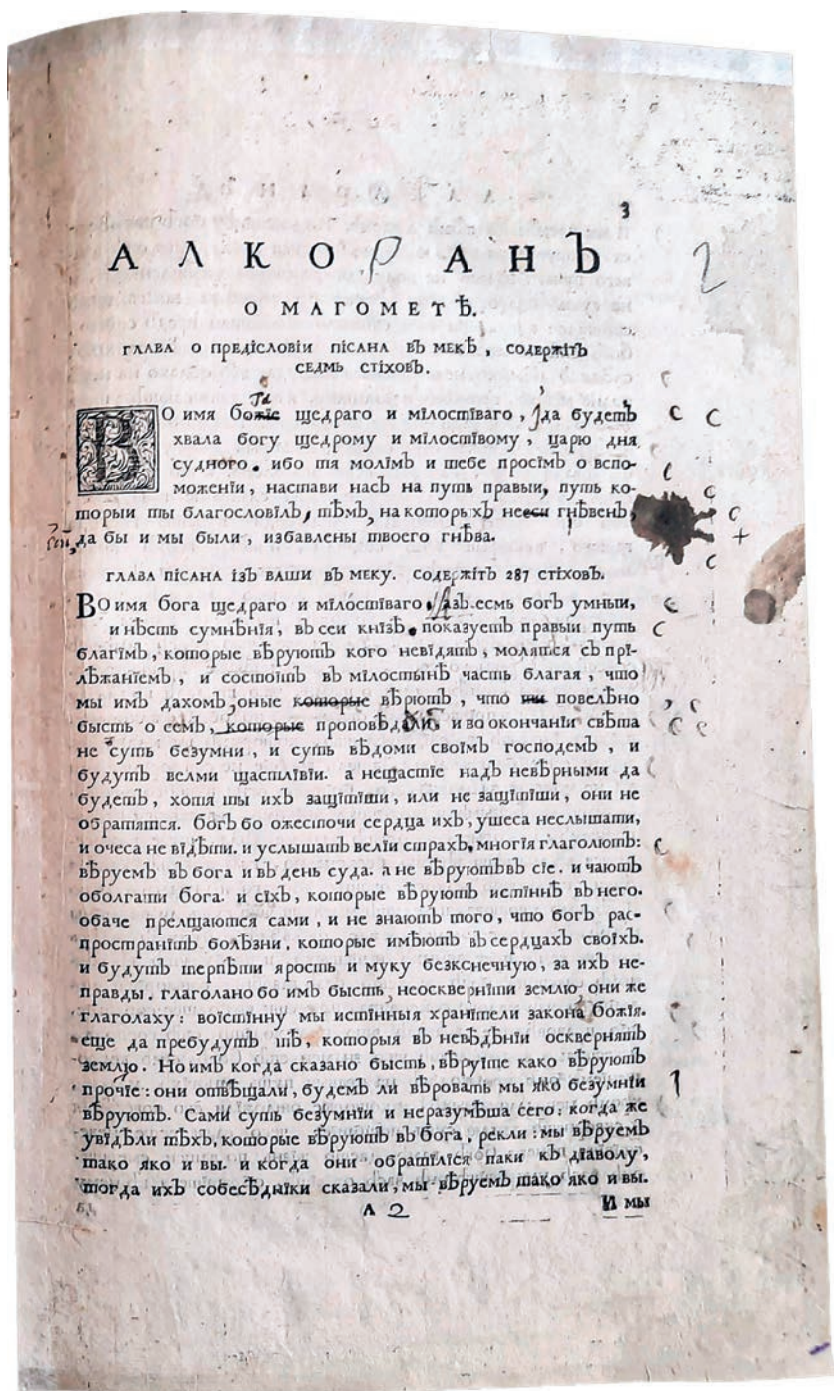


Рис. 5. Страница корректурного печатного экземпляра «Алкорана», 1716 г. РГАДА

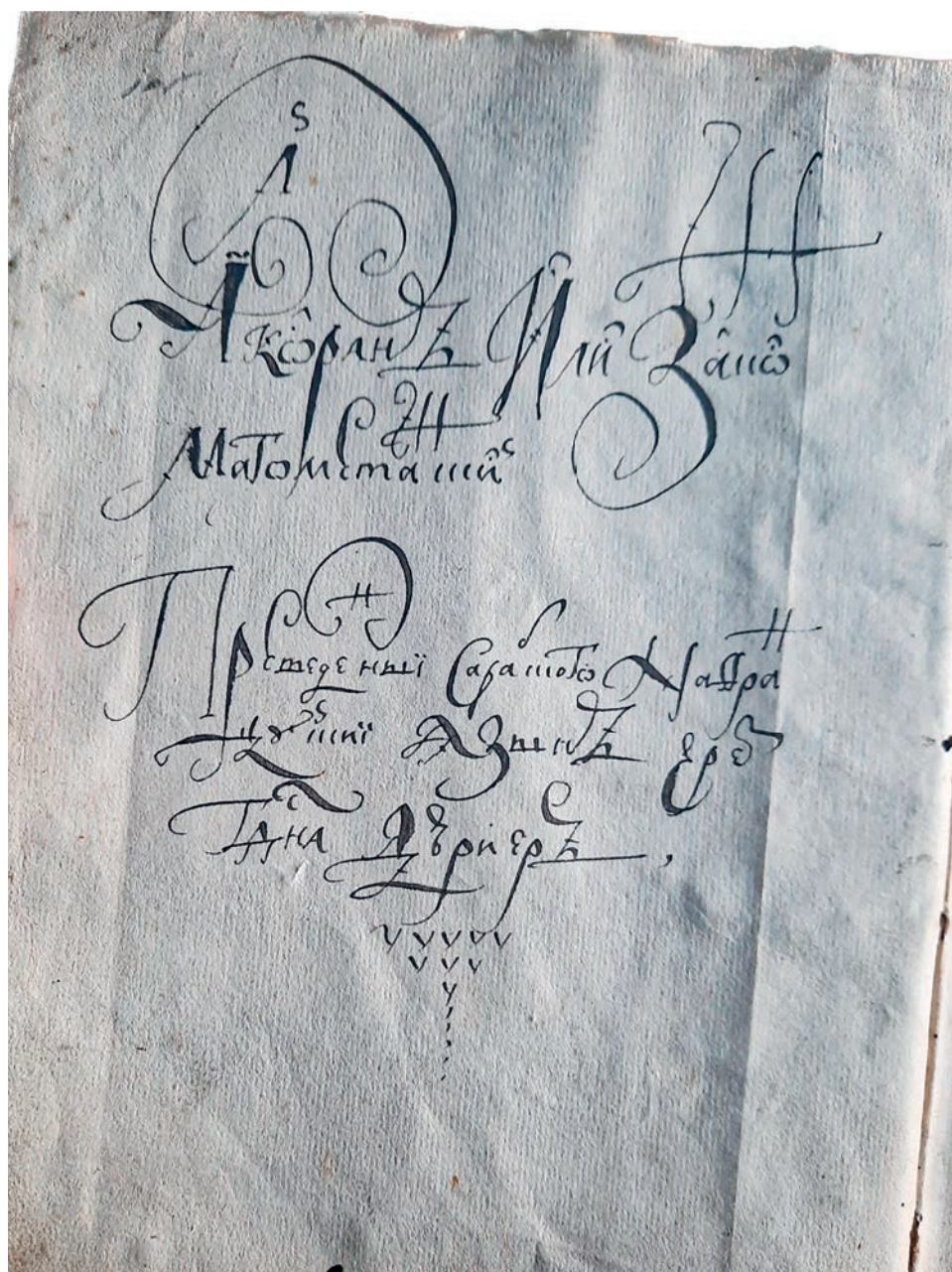


Рис. 6. Рукопись «Алкоран или закон магомѣтанскій»,
не позднее 1726 г. НИОР БАН. 33.7.6. Л. 1 об.

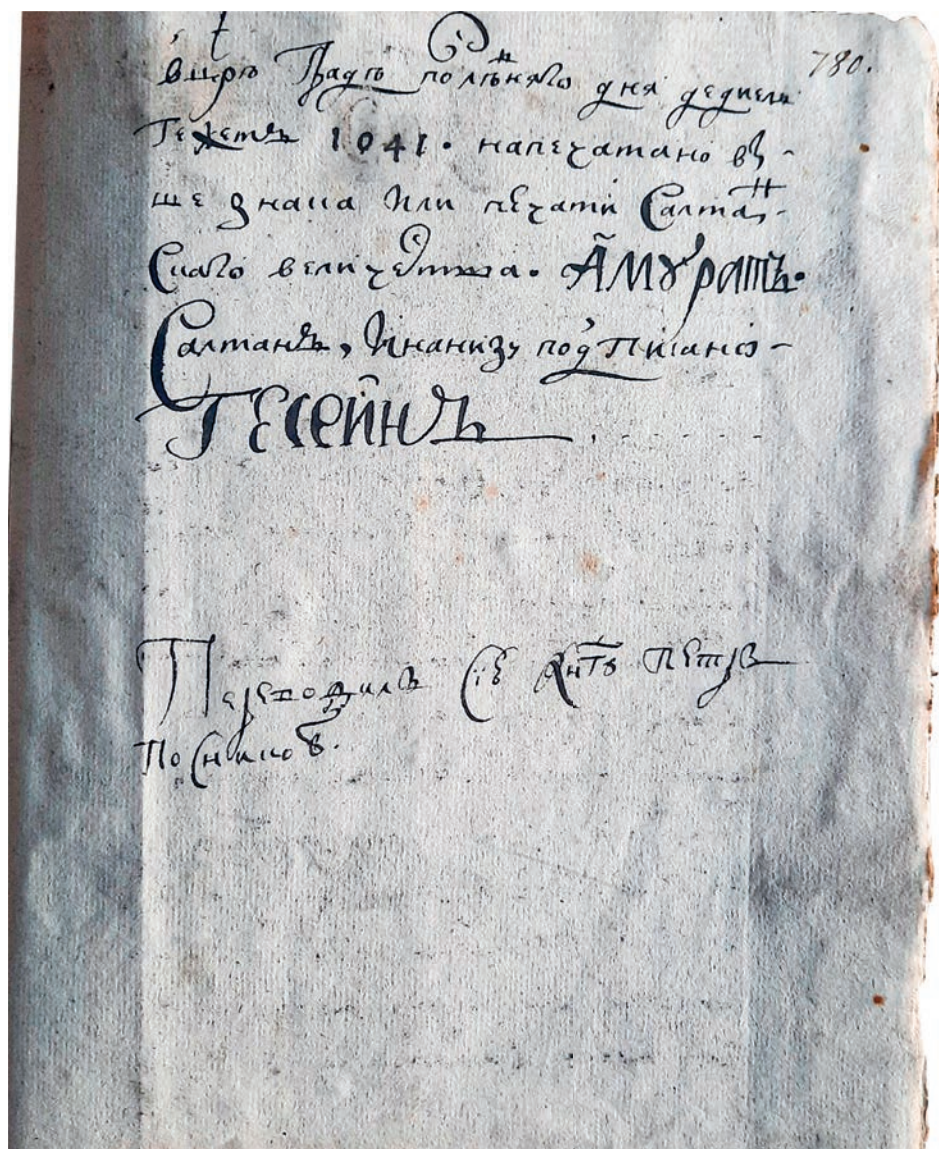


Рис. 7. Рукопись «Алкоран или закон магометанский»,
не позднее 1726 г. РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 780

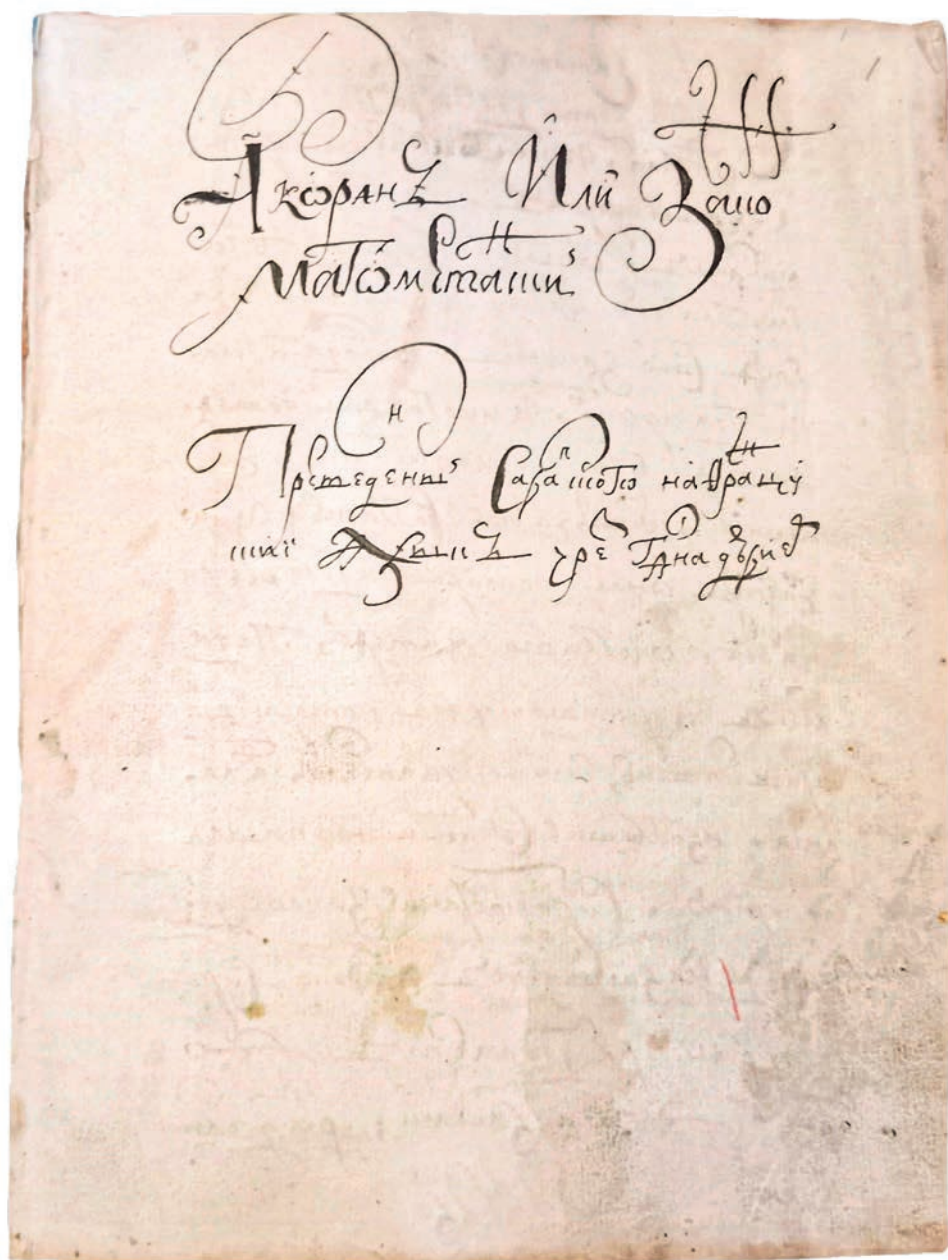


Рис. 8. Рукопись «Алкоран или закон магометанский»,
не позднее 1726 г. РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 1

References

Alkoran o Magomete ili zakon tureckii [The Alcoran of Mahomet or the Turkish Law] (2022). Transl. from French. Religious Board of Muslims of the Russian Federation, Moscow Islamic Institute; St Petersburg State University. Reprint edition of 1716. Moscow: Medina Publishing House. 350 p.

Alkoran o Magomete ili Zakon turetskii. Prevedenyi s frantsuzskogo iazyka na rossiiskii. Napechatasia poveleniem tsarskago velichestva. V Sankt-Petersburg tipografii, dekabr' 1716 [The Alcoran of Mahomet or the Turkish Law. Translated from French into Russian. Printed by the Order of the Tsar's Majesty. In the St. Petersburg printing house, December 1716] (1716).

Babaeva E. E. (2021). Eshche raz ob avtorstve pervogo perevoda Korana (1716 g.) [Once Again on the Authorship of the First Translation of the Koran (1716)]. *Perevody i perevodchiki v Rossii kontsa XVI — nachala XVIII stoletia*. Moscow: Institut rossiiskoi istorii RAN. Pp. 7–13.

Bezerin-Shiriaev Ia. F. (1892). Nekotorye podrobnosti o ves'ma redkom ekzempliare Korana [Some Details about a very Rare Copy of the Qur'an]. *Bibliograficheskie zapiski*. No. 1. Moscow: Izdanie antikvarnoi knizhnoi trgovli P. Shibanova. Pp. 26–27.

Bogoslovskii M. M. (1926). Russkoe obshchestvo i nauka pri Petre Velikom [Russian Society and Science under Peter the Great]. Leningrad. 28 p.

Bychkov A. F. (1867). *Katalog hranjashhimsja v Imperatorskoj publichnoj biblioteke izdanijam, napechatannym grazhdanskim shriftom pri Petre Velikom* [Catalogue of publications in the Imperial Public Library printed in civil type during the reign of Peter the Great]. St Petersburg: Pechatnja u V. Golovina u Vladimirskoj, dom No. 15. [10], 274, XXXI p.

Gavrilov Ju. A., Shevchenko A. G. (2012). Koran v Rossii: perevody i perevodchiki [The Quran in Russia: Translations and Translators]. *Vestnik Instituta sotziologii*. No. 5. Pp. 82–96.

Gusterin P. V. (2013). K voprosu o pervenstve v perevode Korana na russkii jazyk. *Voprosy Istorii*. No. 12. Pp. 159–163.

Gusterin P. V. (2011). Pervyii perevodchik i pervoe izdanie Korana na russkom iazyke [The First Translator and the First Edition of the Qur'an in the Russian language]. *Islamovedenie*. No. 1. Pp. 84–92.

Efremov P. A. (1888). Novootkrytaia bibliograficheskaia redkost' [Newly Discovered Bibliographic Rarity]. *Russkii arkhiv*. No. 4. Moscow: Universitetskaja tipografija na Strastnom bul'vare.

Zapol'skaja N. N. (2002). Kul'turno-jazykovoï status lichnosti i teksta v Petrovskuju jepohu (opyt prognozirujushhego analiza) [Cultural and Linguistic Status of Person and Text in Epoch of Peter the Great]. *Slavjanskaja jazykovaja i jetnojazykovaja sistemy v kontakte s neslavjanskim okruzeniem*. Moscow. Pp. 422–447.

Ishcherikov P. (1951). O poiskakh i sbore drevnikh aktov i rukopisei v Bashkirii [On the Search and Collection of Ancient Acts and Manuscripts in Bashkiria]. *Voprosy Istorii*. No. 10. Pp. 115–116.

Kislova E. I. (2019). *Dinastiia Postnikovykh: znatoki inostrannykh iazykov i perevodchiki kontsa XVII — XVIII vv.* [The Postnikov Dynasty: Experts in Foreign Languages and Translators of the Late XVII — XVIII Centuries]. *Perevodchiki i perevody v Rossii kontsa XVI — nachala XVII stoletii*. Moscow. Pp. 53–59.

Koran [the Qur'an] (2022). Religious Board of Muslims of the Russian Federation. Reprint edition of 1787. Moscow: Medina Publishing House. 496 p.

Koran [the Qur'an] (2024). Religious Board of Muslims of the Russian Federation. Ed. by Doctor of Theology, Prof. St. Petersburg State University D.V. Mukhetdinov. Reprint edition of 1789. Moscow: Medina Publishing House. 496 p.

Krakhovskii I. Iu. (1955). *Russkii perevod Korana v rukopisi XVIII v.* [Russian translation of the Qur'an in a manuscript of the XVIII century]. *Izbrannye sochineniia*. Vol. 1. Moscow, Leningrad: Izdatel'stvo Akademiia nauk SSSR.

Kruming A. (1994). *Pervye russkie perevody Korana, vypolnennye pri Petre Velikom* [The First Russian Translations of the Qur'an Made under Peter the Great]. *Arkhiv russkoi istorii*. Iss. 5. Pp. 227–239.

Mukhetdinov D. V. (2024). *Pervyi rossiiskii islamoved Dmitrii Kantemir — provozvestnik khristiano-musul'manskogo dialoga v Vostochnoi Evrope pervoi poloviny XVIII veka* [The First Russian Scholar in Islamic Studies Dmitry Cantemir — The Forerunner Of The Christian-Muslim Dialogue in Eastern Europe in the First Half of the 18th Century]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 22. Iss. 3. (forthcoming).

Mukhetdinov D. V. (2022). *Analiticheskii obzor russkikh perevodov Korana nachala XXI v.* [The Russian Qur'an Translations in the Early 21st Century: an Analytical Review]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 18. Iss. 2. Pp. 47–74.

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

Mukhetdinov D. V. (2021). *Istoricheskii analiz razvitiia traditsii perevoda Korana na frantsuzskii iazyk: v poiske sinteza estetiki i nauki* [French Translations of the Qur'an Between Aesthetics and Scholarly Accuracy]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 17. Iss. 2. Pp. 91–118.

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

Mukhetdinov D. V. (2021). *Ocherk istorii traditsii perevodov Korana na slavianskie iazyki v intellektual'nom prostranstve Vostochnoi Evropy XVI–XVIII vv.: Rech' Pospolitaia, tsarstvo Russkoe, Rossiiskaia imperiia* [The Slavic Qur'an Translation of the 16th–18th Centuries: Poland and Russia]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 17. Iss. 3. Pp. 45–82.

Pentkovskaya T. V., Babayeva E. E. (2022). *Perevod Korana Petrovskoi epokhi* [A Translation of the Quran of the Petrine Era]. Moscow: MAKSPress. 800 p.

Pekarskii P. P. (1862). *Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom* [Science and Literature in Epoch of Peter the Great]. Sankt-Peterburg: Obshchestvennaya pol'za. In 2 vol. Vol.1 — [8], VI, 578 p.; Vol. 2 — II, 694, XXV p.

RGADA. F. 181. Op. 15. Ed. khr [storage unit] 1325.

RGADA. F. 93. Op. 1. Ed. khr [storage unit] 3.

Rodiukov M. V. (1986). *Novye istochniki o pervom russkom doktore meditsiny P. V. Postnikove* [New Sources about the First Russian Doctor of Medicine P. V. Postnikov]. *Arkheograficheskii ezhegodnik za 1985 god*. Moscow: Nauka. Pp. 209–212.

Rezvan E. A. (2014). *Vvedenie v koranistiku* [Introduction to Qur'an Studies]. Kazan': Izdanie Kazanskogo universiteta. 405 p.

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

Sopikov V. S. (1814). *Opyt rossiiskoi bibliografii, ili Polnyi slovar' sochinenii i perevodov, napechatannykh na slavenskom i rossiiskikh iazykakh ot nachala zavedeniia tipografii do 1813 goda, s predisloviem, sluzhashchim vvedeniem v siii Nauku, sovershenno novuiu v Rossii, s istoriei o nachale i uspekham knigopечатaniia kak v Evrope voobshche, tak i osobenno v Rossii s primechaniiami o drevnikh redkikh knigakh i ikh izdaniiax, i s kratkimi iz onykh vypiskami. Sobrannyi iz dostovernykh istochnikov Vasil'em Sopikovym* [The Experience of Russian Bibliography, or the Complete Dictionary of Works and Translations Printed in the Slavonic and Russian Languages from the Beginning of the Establishment of Printing Houses to 1813, with a Preface Serving as an Introduction to this Science, Completely New in Russia, with the History of the Beginning and Successes of Printing Both in Europe in General and in Russia Particularly, with Notes on Ancient Rare Books and Their Editions, and with brief extracts from them. Collected from reliable sources by Vasily Sopikov]. Saint Petersburg: Tipografiia Imperatorskogo teatra.

Sreznevskii V. I. (1913). *Opisanie rukopisei i knig, sobrannykh dlia Imperatorskoi Akademii nauk v Olonetskom krae* [Description of Manuscripts and Books Collected for the Imperial Academy of Sciences in the Olonets Region]. Saint Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. XXVIII, 688 p.

Khaliaev N. V. (1898). *Postnikov (Petr Vasil'evich)* [Postnikov (Pyotr Vasilievich)]. *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona*. Vol. XXIVa. Saint Petersburg. P. 710.

Tsvetaev D. V. (1896). *Mediki Moskovskoi Rossii i pervyi russkii doktor: Istoriko-biograficheskii ocherk* [Physicians of Moscow Russia and the First Russian Doctor: Historical and Biographical Essay]. Warsaw. 64 p.

Shmurlo E. (1894). *P. V. Postnikov: Neskol'ko dannykh dlia ego biografii* [P. V. Postnikov: A Few Data for His Biography]. Iur'ev. 167 p.

THE FIRST TRANSLATIONS OF THE QUR'AN INTO RUSSIAN MADE IN THE ERA OF PETER THE GREAT: THE CURRENT STATE OF RESEARCH AND PROSPECTS FOR FURTHER STUDY¹

Abstract. This article is published on the occasion of the launch of the series “Qur'an in Russia”, which includes all historical translations of the Qur'an into Russian. The series was opened with the reprint of “The Al-Koran of Mohammed” published in 1716, the first complete translation of the Qur'an into Russian. Another translation of the Qur'an into Russian, also made in the first quarter of the 18th century and preserved in manuscript, is currently being transcribed and translated into modern Russian for the next edition. In the course of this work, the researchers of the Moscow Islamic Institute and the “Medina” publishing house have studied the manuscripts of the translations and the copies of the Qur'anic translation published in 1716, including the correction edition as well as its typeset manuscript. We also analysed the results of Russian historiographical studies on these documents. The main results of our research on this subject are reported in the present work.

Keywords: Qur'an, translations of the Qur'an into Russian, Qur'an in Russia, epoch of Peter the Great, intellectual history of Russia, history of Russian literature.

Damir V. MUKHETDINOV,

Dr. Sci. (Theol.), rector, Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);
professor of the Faculty of Asian and African Studies, head of the
Centre of Islamic Studies, Saint Petersburg State University
(7–9–11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

¹ The author expresses his gratitude to M. L. Budyukina, Deputy Director General of the Medina Publishing House, for her assistance in the preparation of this article, as well as to the Russian State Archive of Ancient Acts and the Department of Manuscripts of the Library of the Russian Academy of Sciences for the opportunity to publish the documents stored in their collections.

26.00.01 Теология

УДК 297.18

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-57-84



И.А. Зарипов

Институт востоковедения РАН, г. Москва.

ШЕЙХ АХМЕТЗЯН МУСТАФИН. СОЦИАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ИСЛАМА И ДУХ ВРЕМЕНИ. ПЕРЕВОД С АРАБСКОГО И КОММЕНТАРИИ

ЗАРИПОВ Ислам Амирович —

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН
(107031, Москва, ул. Рождественка, 12).

E-mail: islamzarif@gmail.com

Аннотация: Настоящая статья представляет собой комментированный перевод на русский язык единственной публикации мухтасиба Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) по Московской и Горьковской областям, Чувашской и Мордовской АССР, имам-хатиба Московской Соборной мечети в 1964–1986 гг. Ахметзяна Мустафина (1902–1986). Публикация, вышедшая на арабском языке в № 3–4 журнала «Ал-муслимун фи аш-шарк ас-суфйатий» («Мусульмане Советского Востока») за 1970 г., представляет собой стенограмму выступления автора на Международной конференции «За единство мусульман в борьбе за мир, против империалистической агрессии», которая проходила в том же году в Ташкенте. Главным образом выступление представляет собой апологику социалистического строя и внешней политики СССР с точки зрения ислама в его модернистском понимании, что находит выражение как в прямом обращении к священным первоисточникам, так и через цитирование основных представителей этого движения конца XIX — начала XX в. — ‘Абдо, Афгани, Марджани, Бигиева.

Ключевые слова: Ахметзян Мустафин; «Мусульмане Советского Востока»; советский ислам; исламский социализм; исламская теология.

Для цитирования: *Зарипов И. А.* Шейх Ахметзян Мустафин. Социальные элементы ислама и дух времени. Перевод с арабского и комментарии // Ислам в современном мире. 2024; 2: 57–84;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-57-84

Статья поступила в редакцию: 10.04.2024

Статья принята к публикации: 13.06.2024

Краткое предисловие к переводу

Мустафин Ахметзян Мустафинович родился 1 (14) марта 1902 г. в семье потомственных имамов татарского села Шубино (ныне Сергачского района Нижегородской области). Начальное религиозное образование получил у отца — Мустафы Люкмановича Люкманова (1869–1937), который на протяжении 30 лет был настоятелем 3-й мечети этого села. В 1914–1921 гг. обучался в новометодном медресе «Мухаммадия» в г. Казани, где в том числе был учеником известного богослова Галимджана Баруди (1857–1921)¹. После окончания медресе вернулся в родное село и стал преподавать в школе при мечети (мектебе). В 1925 г. поступил на учёбу в небольшое медресе другого известного богослова, Хамидуллы Альмушева (1855–1929)², расположенное в селе Петряксы (ныне Пильнинского района Нижегородской области). В 1928 г. получил от него письменное разрешение (*иджāза*) на право самостоятельного религиозного наставничества. В 1930 г. в связи с развернувшейся коллективизацией и репрессиями против религиозных деятелей уехал в Казань. Здесь он совмещал работу в различных не связанных с религиозным служением сферах с учёбой в вечерней школе. Получив в 1939 г. аттестат о среднем образовании, поступил на географический факультет Казанского университета. Однако оставил учёбу и в этом же году переехал в Москву. Здесь он совмещал работу на различных предприятиях с проведением религиозных обрядов и проповедей в домах мусульман и на кладбищах. Своим духовным служением завоевал большой авторитет и уважение в общине, в том числе и в

¹ Баруди, Галимджан Галеев (1857–1921) — российский богослов-реформатор, основатель джадитидского медресе «Мухаммадия» в Казани, основатель и главный редактор журнала «Ад-дин ва-адаб», с 1917 по 1921 г. — муфтий Духовного управления (*диния назараты*) мусульман Внутренней России и Сибири. Более подробно о нем см.: *Хисамутдинова Л.* Галимджан Баруди: жизнь и общественно-политическая деятельность. Казань, 2016.

² Альмушев, Хамидулла (1855–1929) — российский богослов, в 1875–1894 гг. — имам и преподаватель ислама в Санкт-Петербурге, с 1894 г. — имам-хатиб 4-й соборной мечети с. Петряксы (ныне Пильнинского района Нижегородской области), основатель и преподаватель местного медресе, известного как «медресе Хамидуллы». Более подробно о нем см.: *Алимова Й., Сеньюткина О., Мухетдинов Д.* Ислам на Нижегородчине: энциклопедический словарь. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. С. 18–19.

среде официального духовенства. В середине 1950-х гг. познакомился с председателем Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) муфтием Ш. Хиялетдиновым (1890–1974), который способствовал его назначению в 1956 г. 2-м имамом Московской соборной мечети.

Мустафин активно привлекался к международной деятельности ДУМЕС — приёму иностранных делегаций в мечети, во главе которых были в том числе шах Ирана Мохаммед Реза Пехлеви, президент Индонезии Сукарно, президент Объединённой Арабской Республики Гамаль Абдель Насер и др., а также входил в состав официальных миссий советских мусульман в зарубежные страны — Саудовскую Аравию, Индонезию, Марокко, Афганистан, Индию и Финляндию. С начала 1960-х гг. он стал постоянным участником государственных и дипломатических приёмов делегаций арабо-мусульманских стран в Кремле, был лично знаком с Н. С. Хрущёвым и другими высшими партийными деятелями. С этого времени имам также участвовал в работе Союза советских обществ дружбы и культурной связи с зарубежными странами, входил в правление Советской ассоциации дружбы с народами Африки.

В 1964 г. стал имам-хатибом Московской соборной мечети и мухтасибом ДУМЕС по Московской и Горьковской областям, Чувашской и Мордовской АССР.

Участвовал во встречах с главами мусульманских стран — Ирана (1956), Индонезии (1956), Сирии (1956), Египта (1958), Марокко (1961) и Йемена (1964).

После смерти (в июне 1974) муфтия Хиялетдинова Мустафин был назначен и. о. председателя ДУМЕС. Он рассматривался духовенством и органами государственной власти как наиболее подходящая кандидатура на этот пост. Однако московский имам отказался баллотироваться и руководил муфтиятом лишь до избрания нового муфтия в мае 1975 г. В этот период он также принимал активное участие в подготовке и проведении в Самарканде в августе 1974 г. международной исламской конференции «Имам аль-Бухари и современность», приуроченной к 1200-летию со дня рождения этого прославленного средневекового богослова.

В 1975–1978 гг. Мустафин возглавлял неформальное движение московских мусульман за сохранение единственной в городе мечети от сноса, предусмотренного планом подготовки к проведению летних Олимпийских игр (1980). Под его руководством были написаны письма-обращения в различные партийные и правительственные ведомства, а также мобилизован дипломатический корпус арабо-мусульманских стран. Эти усилия, а также продолжающиеся в этот период многочисленные встречи в мечети иностранных делегаций, устроен-

ные имамом, сыграли свою роль в отказе от первоначального плана и способствовали сохранению здания¹.

В октябре 1970 г. Мустафин участвовал в первой в Советском Союзе международной исламской конференции «За единство мусульман в борьбе за мир, против империалистической агрессии», которая представляла собой апологетику социалистического строя и внешней политики СССР с точки зрения ислама в его модернистском понимании, выраженную как в прямом обращении к священным первоисточникам, так и через цитирование основных представителей этого движения конца XIX — начала XX в. — Афгани², Абдо³, Марджани⁴, Бигиева⁵. В последующем стенограмма доклада Мустафина на этой конференции была опубликована на арабском языке под названием «Ал-Анасир ал-иджтима'ийа фй ал-ислам ва-рұх ал-'аср («Социальные элементы ислама и дух времени») в единственном официальном советском мусульманском журнале «Ал-муслимұн фй аш-шарқ ас-суфй'атий» («Мусульмане Советского Востока») и остаётся единственным изданным трудом Мустафина⁷. В настоящей публикации мы представляем комментированный перевод этой работы с незначительными сокращениями.

ШЕЙХ АХМЕТЗЯН МУСТАФИН. СОЦИАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ИСЛАМА И ДУХ ВРЕМЕНИ

[...]

Равенство, социальная справедливость и толерантность — это основы, на которых зиждется ислам

¹ Более подробно о нем см.: *Зарипов И. А., Сафаров М. А.* Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. М.: ИД «Медина», 2017.

² Джамал ад-дин ал-Афгани (1839–1897) — богослов-реформатор, один из основоположников исламского модернизма. Более подробно о нем см.: *Мухетдинов Д. В.* Современные исламские мыслители. М.: ИД «Медина», 2021.

³ Мухаммад 'Абдо (1849–1905) — богослов-реформатор, ученик и соратник ал-Афгани. Более подробно о нем см.: *Мухетдинов Д. В.* Современные исламские мыслители. М., 2021. 452 с.

⁴ Марджани, Шихабутдин (1818–1889) — российский богослов-реформатор и историк. Более подробно о нем см.: *Юзеев А. Н.* Мироззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия. Казань, 1992.

⁵ Бигиев Муса (ум. 1949) — российский мусульманский религиозный и общественный деятель, богослов. Автор около 100 научно-богословских работ на арабском и татарском языках по различным аспектам корановедения и хадисоведения, методологическим и практическим вопросам мусульманского права, религиозной философии и истории религий, арабской и персидской литературы. Более подробно о нем см.: *Зарипов И. А.* Российский богослов мирового значения // *Зарипов И. А.* Теологические исследования ислама: корановедение, джадидоведение, бигиевистика. М.: ИД «Медина», 2024. С. 130–165.

⁶ Более подробно о журнале см.: *Ахмадуллин В. А.* Деятельность партийно-государственного аппарата СССР и Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана по изданию и распространению мусульманских журналов в 1945–1991 гг. // *Вестник Дагестанского государственного университета.* 2014. № 4. С. 97–105.

⁷ *Шайх Ахмадджан [=Ахметзян] Мустафа [=Мустафин].* Ал-'Анасир ал-иджтима'ийа фи ал-ислам ва-рух ал-'аср // *Ал-муслимун фи аш-шарқ ас-суфй'атий.* 1970. № 3–4 (7–8). С. 23–35. (На арабск. яз.)

Истинная (ханйф) исламская религия показала себя как религия, устанавливающая принципы равенства, которые ранее не были утверждены в общественной жизни и убеждениях народов. В Благородном Коране сообщается: **«О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы познавали друг друга...»** (49: 13)¹. Обращаясь в этом благородном аяте ко всем народам, Аллах, велик Он и славен, провозглашает, что все люди абсолютно равны между собой в обществе. Он напоминает им, что у верующего (му'мин) нет какого-либо преимущества для того, чтобы надменно обращаться со своим братом, что все они — дети одного отца. Даже несмотря на то, что человеческий род распространился по всей земле, став разными народами с различными языками, все они все равно являются детьми одной семьи. Аллах, всемогущ Он и велик, повелевает, чтобы они познавали друг друга, чтобы они взяли друг друга за руки и помогали друг другу вместе преодолевать жизненные трудности.

Господь, свят Он и велик, сказал: **«...самый почитаемый перед Аллахом среди вас — наиболее благочестивый...»** (49: 13). Эти слова означают, что достоинство человека определяется его деяниями. Всевышний указывает, что тот, кто отдает свою искренность и верность служению своей родине и человечеству, является самым благородным из людей перед Аллахом и самым благочестивым из них. Посланник (да благословит его Аллах и приветствует) в своей Прощальной проповеди сказал: **«О люди, воистину у вас один Господь и один прародитель, все вы произошли от Адама, сам же он вышел из праха, а потому нет превосходства араба над неарабом, неараба — над арабом, светлокожего — над темнокожим, темнокожего — над светлокожим, разве только по их благочестию»**, — тем самым объявив равенство всех людей перед Всевышним Аллахом. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) на протяжении всей своей жизни руководствовался принципом равенства между людьми. Сообщается, что когда он уезжал из Медины, то оставлял ее правителем (валий) Билала², бывшего в прошлом бесправным рабом, которого выкупил и затем отпустил на свободу Абу Бакр³, хотя известно, что в это время в Медине также находились другие великие сподвижники. Это и есть принцип национального равенства в исламе.

¹ Здесь и далее в настоящей работе перевод Корана приводится по: Коран. Смысловой перевод Э. Р. Кулиева. М.: Эксмо, 2020. Однако если данный перевод шел в разрез с представленным в работе контекстом, то мы использовали другие переводы или давали свой. (Здесь и далее — примеч. пер.)

² Билал ибн Рабах ал-Хабаш (ум. 641) — вольноотпущенник, один из первых сподвижников Пророка, первый муэдзин в исламе, в день взятия Мекки призвал к молитве с крыши Ка'бы, после смерти Мухаммада поселился в Дамаске, но больше никогда не возглашал призыва на молитву.

³ Абу Бакр ас-Сиддик, Абдаллах ибн 'Усман (573–634) — один из первых мусульман, отец жены пророка Мухаммада — 'Аиши, первый праведный халиф (632–634).

Сегодня мы видим, как некоторые богатые страны, гордящиеся своей культурой, например США, угнетают, притесняют и позорно выделяют из своего населения чернокожих (зунѹдж), ограничивая их даже в элементарных правах человека. Этой политике Соединенных Штатов следует и Южноафриканская Республика, в то время как ислам еще 1400 лет назад объявил равенство между всеми людьми.

В нашей Советской стране принципы интернационализма и равенства между народами исполняются со дня победы Октябрьской социалистической революции 1917 г. Все народы нашей советской родины пользуются абсолютно равными правами, здесь нет места превосходства какого-либо одного народа над другим. Там, где нет равенства между людьми, нет ни демократии, ни социальной справедливости.

Толерантность в исламе

На протяжении веков люди принимали разные религии из-за различий мест их проживания. Иногда эти различия религиозных убеждений приводили к войнам, вражде и ненависти. По этой причине погибло сотни тысяч жертв. Ислам повелевает нам не навязывать исламское вероубеждение тем, кто исповедует иные верования. Всевышний Аллах говорит: **«Нет принуждения в религии, Прямой путь уже отличился от заблуждения»** (2: 256), **«Разве ты стал бы принуждать людей обратиться в верующих?»** (10: 99). То есть Всевышний Аллах сообщает Своему Посланнику, что он не может заставить всех людей принять веру и что насильственное принуждение чуждо религии.

Мусульмане всегда руководствовались этим принципом и не заставляли последователей других религий принимать ислам, предоставляя им свободу религиозных убеждений. Когда арабы завоевали Иерусалим, халиф 'Умар ибн ал-Хаттаб¹ пообещал его жителям, как христианам, так и иудеям, неприкосновенность их владений и убеждений, и он сдержал свое обещание. Однако сионисты, которые сегодня вероломно оккупировали Иерусалим, повели себя совершенно противоположным образом — они разрушили дома, явили жестокость и насилие по отношению к чести и святыням мусульман и христиан в этом древнем святом городе. Аллах, обращаясь к Своему пророку, говорит: **«Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и лучше зна-**

¹ 'Умар ибн ал-Хаттаб (584–644) — выдающийся сподвижник, на его дочери Хафсе был женат пророк Мухаммад; второй праведный халиф (634–644).

ет тех, кто следует прямым путем» (16: 125). Всевышний призвал к отказу от нападений и начала вражды, сказав: **«...не нападайте, поистине, Аллах не любит нападающих!»** (2: 190). Нет никаких иных оправданий для ведения войны, кроме как в целях самообороны.

В нашей советской стране все религии имеют полное равенство, и нет никакого превосходства у какого-либо одного религиозного убеждения над другими, так же как и все советские граждане имеют одинаковые права во всех социальных сферах и обладают свободой вероисповедания. Наша страна всегда руководствуется принципом свободы совести.

О справедливости в исламе

Ислам призывает верующих к справедливости в отношениях с людьми. Какое бы ни было положение человека в обществе, оно не должно служить помехой принятию справедливых решений. В Великом Коране сказано: **«О те, которые уверовали! Свидетельствуя перед Аллахом, отстаивайте справедливость, если даже свидетельство будет против вас самих, или против родителей, или против близких родственников. Будет ли он богатым или бедным, Аллах ближе к ним обоим. Не потакайте желаниям, чтобы не отступить от справедливости. Если же вы скривите или уклонитесь, то ведь Аллах ведает о том, что вы совершаете»** (4: 135).

В этом благородном аяте Аллах, всемогущ Он и велик, повелевает верующим быть предельно аккуратными и правильными в своих делах, справедливыми в своих решениях (*ахкām*) по отношению к другим, не поддаваться соблазнам и не отклоняться от справедливости даже по отношению к врагам. В Коране также говорится: **«...пусть ненависть людей не подтолкнет вас к несправедливости. Будьте справедливы, ибо это ближе к богобоязненности...»** (5: 8), **«...когда вы судите среди людей, то [Аллах повелевает] судить по справедливости...»** (4: 58). Аллах, всемогущ Он и велик, требует от всех мусульман обязательно соблюдать справедливость в словах, действиях и мыслях, даже если это идет в разрез с пользой для своих близких. Таким образом, вы видите, что наша религия учит нас всегда придерживаться справедливости, а также распространять среди людей принципы равенства и справедливости. На основе этих принципов мы противостояли действиям империалистов по отношению к более слабым народам и их враждебной политике против других наций, их агрессии и отвратительной эксплуатации, грубо нарушающих нормы справедливости и содержащих запредельные зверства.

Установить в мире справедливость можно только на основе уважения к независимости всех наций, восстановления народно-демократи-

ческих принципов и обеспечения условий для сохранения всеобщего братства между людьми. Поэтому святой обязанностью мусульман являются действия по установлению принципов справедливости во всех частях земного шара, а также порицание тех, кто попирает и переступает идеи справедливости, а это — враждебные империалисты, совершающие действия, которыми не доволен Господь творений, во Вьетнаме, Лаосе, Камбодже, Индокитае, на Ближнем Востоке и других странах.

Принципы экономической жизни

Ислам всегда призывал людей к взаимодействию, взаимопомощи и взаимобмену в экономической жизни, чтобы народы жили между собой как братья.

Что касается использования собственности и экономических ресурсов, то Всевышний призывает нас руководствоваться интересами (*maṣāliḥ*) всех людей, соблюдать нравственные заповеди и законы. Исламская религия запрещает накопительство (*tarāḳum*) богатств, когда они сосредотачиваются в руках только одних, а не других людей, ибо это идет в разрез с интересами (*maṣāliḥ*) отечества (*waṭan*) и народа, а также приводит к застою экономической жизни. В Коране сообщается: **«...тех же, которые накапливают золото и серебро и не расходуют их на пути Аллаха, Обрадауй же мучительными страданиями»** (9: 34).

Ради ослабления гнета притеснений со стороны тех, кто обладает богатствами, Аллах повелел им выплачивать закят с имущества в раз- мере, соотносимом с доходом. Выплата закята является обязательной (*vāḍжиб*) для мусульман, ведь даже первый праведный халиф Абу Бакр применил силу против тех богачей, которые отказались от его выплаты, и сурово взыскал с них за это. Этот налог (*ḍарйба*) раздавался неимущим (*muḍим*), бедным и нуждающимся. Именно поэтому наш благородный Пророк многократно указывал на эту обязанность в своих заветах.

Ислам также повелевает распространять просвещение среди людей, обучать их полезным ремеслам и расходовать запасы на то, что приносит пользу обществу из тех благих дел, которыми доволен Господь творений. В Благородном Коране сообщается: **«Те, кто расходует свое имущество на пути Аллаха подобны зерну, из которого выросло семь колосьев, и в каждом колосе — по сто зерен. Аллах увеличивает награду, кому пожелает. Аллах — Объемлющий, Знающий»** (2: 261). Всевышний определил расходование имущества нуждающимся и неимущим как жертву, предоставляемую Ему, и поместил ее среди обязательных предписаний (*ḥарāʾиḍ*) ислама. Аллах, всемо-

гуш Он и велик, в большинстве сур Благородного Корана и особенно в 177-м аяте суры «ал-Бакара» призывает: **«...раздавал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, сиротам, беднякам, путникам, просящим и на освобождение рабов...»**. А тех, кто скупится на кормление **«...пищей, несмотря на любовь к ней, бедняков, сирот и пленников»** (76: 8) Господь, всемогущ Он и славен, относит к числу заблудших (*даллун*), которые будут помещены в адское пламя и объявляет им о Своем гнев (*гадб*), говоря: **«Видел ли ты того, кто считает ложью воздаяние? Это — тот, кто гонит сироту и не побуждает накормить бедняка»** (107: 1–3).

Ислам запрещает расходование имущества на дурное и на то, что приносит вред интересам общества (*масāлих ал-умма*). Так, он запрещает ростовщичество (*рибā*), азартные игры и употребление вина. Истинная (*ханиф*) религия объявляет капитал и имущество (*имлāk*) собственностью Всевышнего Аллаха, который предоставляет их мусульманину как залог (*рахīна*), дабы он мудро расходовал их на то, что приносить пользу людям.

Истинная (*ханиф*) религия объявляет благотворительность возрождением религии перед Всевышним Аллахом, свят Он и велик, особенно, если эта материальная благотворительность необходима для противодействия злу. Естественно, что Аллах, свят Он и велик, не нуждается в милостыне (*садақа*) и имуществе, однако в этих действиях кроется удержание людей от утаивания своего благополучия за именем Аллаха и возложение на них обязанности оказания помощи нуждающимся и бедным.

Мусульмане руководствовались этим славным принципом во времена Пророка (мир ему и благословение Всевышнего) и праведных халифов. Тогда бедняки и нуждающиеся сразу же получали помощь из казны и закята, таким образом были разрублены оковы зла, ненависти и злобы.

Когда же халифат перешел в руки Омеййадов, то, к большому сожалению, положение поменялось. Коранические повеления Всевышнего Аллаха о расходовании богатств и имущества стали разниться с политикой халифов и правителей. Избранный ими путь заблуждения привел к возмущениям народа и массовым восстаниям. Были и те, кто призывал к любви и доброте между людьми, такие, например, как Абу Зарр ал-Гифари¹, которые не признавали и осуждали политику халифов и правителей. Сохраняя верность исламскому учению, они запрещали сосредоточение богатств в руках меньшинства. Это были первые семена социалистической мысли в исламе.

¹ Абу Зарр ал-Гифари, Джундуб ибн Джунада (ум. 652) — сподвижник, ислам принял очень рано, считается пятым мусульманином по времени обращения, жил в Сирии, подвергался преследованиям за призывы к богатым раздать свое имущество бедным, чтобы все были равны.

Сегодня в Советском Союзе мы живем в условиях новых социальных отношений, которые соответствуют лучшим исламским принципам, объявленным в его первое время. В нашей стране нет живущих в роскоши капиталистов, как в буржуазных странах, мы полностью ликвидировали бедность и безработицу, которые накидывают буржуазный хомут на шеи людей.

По социалистическим законам каждый член нашего общества обладает правом на труд и вознаграждение за него, причем каждое из них гарантировано. Государственная казна выплачивает специальное пособие тем, кто достиг пенсионного возраста или поражен болезнью, поэтому в нашем обществе не осталось тех, кто испытывает какие-либо нужды. Бедность и нужда истреблены полностью. Это заставило нас, мусульман, жить в соответствии с законами социализма, основанного на принципах ислама и находящихся в соответствии с ними.

Принцип совещательности (*шūrā*) в исламе

Принцип совещательности, консультаций и обмена мнениями относится к одному из столпов (*аркāн*) ислама. Одна из сур Благородного Корана называется «аш-Шура» (Совет). Пророк Мухаммад (мир ему и благословение Аллаха) в своих словах и поступках исходил из принципа совещательности и учил этому свой народ. Всевышний Аллах повелел в Благородном Коране во всех действиях, мероприятиях и молитвах руководствоваться принципом совещательности. Обращаясь к Пророку (мир ему и благословение Аллаха), Всевышний сказал: **«...которые отвечают своему Господу, совершают молитву, совещаются между собой о делах и расходуют из того, чем Мы их наделили»** (42: 38).

Если принцип совещательности является одним из предписаний религии и наш благородный Пророк (мир ему и благословение Всевышнего) руководствуется им, то как же люди нуждаются в нем в своей земной жизни и как много благого он несет им. Принцип совещательности должен находиться в соответствии с эпохой и условиями жизни людей. После смерти Пророка (мир ему) им руководствовались праведные халифы Абу Бакр, 'Умар, 'Усман¹ и 'Али², да будет доволен

¹ 'Усман ибн 'Аффан (577–656) — сподвижник, дважды зять Мухаммада, был женат последовательно на двух его дочерях, сначала — Рукайе, потом — на Умм Кулсум, третий праведный халиф (644–656). В его правление произошло составление канонического свода Корана, названного по его имени 'Усмановым кодексом.

² 'Али ибн Аби Талиб (600–661) — двоюродный брат и зять Мухаммада, муж его дочери Фатимы, четвертый праведный халиф (656–661).

ими Аллах и поселит их в просторных райских садах. Мы, мусульмане Советского Союза, знаем, хвала Аллаху, хорошо знаем и высоко ценим значимость и важность заветов Пророка (мир ему) о совещательности и сохраняем им верность. В селениях и регионах, в больших городах и во всей стране среди местных жителей проводятся выборы членов управляющих советов (*маджāлис*), которые решают все вопросы на основе принципа совещательности. Мы, мусульмане Советского Союза, благодарим Господа, всемогущ Он и велик, что живем в первой социалистической стране мира, стране, в основе которой лежит принцип совещательности. Мы строим отношения друг с другом, с другими народами и дружественными странами на основе равенства, справедливости и обмена мнениями.

Согласно исламскому учению, власть (*султа*) не наследуется от отца к детям или родственникам, а правитель (*хāким*) избирается общинами и народами на основе принципа «управлять ими и советовать с ними об этом».

Выбор правителя принадлежит народу, и ни у кого нет преимущества в этом.

Великие знатоки шариата утверждали, что выборы правителя в исламском государстве проводятся гражданами этой страны (*абнā' ал-умма*), а у избранного правителя есть право сохранять за собой должность, если он добросовестно исполняет возложенные на него нацией (*умма*) обязанности. И если он следует этому, то у нации нет права протестовать против продолжения исполнения им своих обязанностей. Если же он злоупотребляет властью и отходит от установленных принципов, то у нации есть право сместить его и избрать другого правителя, приносящего больше пользы нации.

В известной книге великого ученого «Ал-Мавакиф»¹ приводится, что у общины (*умма*) есть право сместить имама, когда у нее есть достаточно доказательств его отхода от правильного пути в своем руководстве. Имам Рази² также пишет: «Всеобщее руководство (*рий-āса 'амма*) — это право общины (*умма*), она может сместить имама, если посчитает это необходимым, потому что в своей основе именно ей принадлежит власть (*валиййат ал-амр*), а он является только ее уполномоченным (*вакйл*). И у того, кто уполномочил (*асйил*), есть право отстранить своего уполномоченного, если он видит в отстранении благо».

¹ Вероятно, имеется в виду книга «Ал-Мавакиф фи 'илм ал-калам» Адуд ад-дина ал-Иджи (ум. 1355), которая представляет собой энциклопедию ашаритской школы религиозной философии ислама (*калам*). Одна из ее глав посвящена вопросам власти.

² Вероятно, имеется в виду Фахр ад-дин ар-Рази (ум. 1210) — видный представитель ашаритской школы религиозной философии ислама (*калам*).

Если общество каким-либо образом приняло какое-то решение, то у меньшинства нет права противостоять ему, оно должно подчиниться большинству. После принятия решения большинством своего мнения, все граждане должны жить в любви, согласии, справедливости и взаимопомощи.

Жизнь — это постоянное движение. С развитием науки и знания в соответствии с жизнью людей меняется и общественный строй. Ислам — это религия жизни. Он учит нас, что изменение времени и обстоятельств ведет к изобретению новых форм власти и правления, соответствующих их потребностям и надеждам.

На эти права общины (*умма*) указал халиф Абу Бакр, да будет доволен им Аллах, в проповеди о правлении (*хутбат ал-валāййа*): «О люди, я стал править вами, но я не лучший из вас. Если я делаю что-то хорошее, то помогите мне, а если я отклонился, то исправьте меня. Правдивость — это надежность, а ложь — это предательство. Сильного среди вас я ослаблю так, чтобы он стал соблюдать права других, а слабого среди вас я усилю так, чтобы соблюдались его права». В этой проповеди Абу Бакр, да будет доволен им Аллах, разъяснил людям будущий образ правления. Он обещал своему народу, что будет править на основе принципов равенства и справедливости, а если его решения будут идти в разрез интересам нации и без учета общественного мнения, людям предоставляется право на восстание (*савра*).

Социальные революции, происходящие в разных частях мира, несут в себе различные виды правления, учитывающие интересы нации, и это является одним из столпов (*аркāн*) ислама.

История много раз подтверждала верность этих исламских принципов и то большое значение, которыми характеризуются социальные революции в развитии человечества. Хороший пример этому — Великая октябрьская социалистическая революция, а также национально-освободительные революции, произошедшие в Египте, Йемене, Ливии и других странах мира.

Ислам и научный прогресс

Ислам призывает людей к ликвидации безграмотности, невежества (*джāхилиййа*), язычества (*ишрāk*) и освобождению от старых вредных обычаев, он побуждает к установлению принципов справедливости и равенства на Земле, которые невозможны без распространения науки и знаний. Это необходимое условие для строительства счастливой жизни на Земле. Поэтому истинная (*ханīф*) религия установила обязанностью (*вāджиб*) всех людей и, особенно,

людей науки и знания, служить делу распространения просвещения. Первая заповедь, которой Господь творений благовестил Мухаммада о его посланничестве, была заключена в слове «**Читай!**», о чем в Коране сообщается: «**Читай во имя твоего Господа, Который сотворил [все сущее]. Он сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь — Самый великодушный. Он научил посредством письменной трости — научил человека тому, чего тот не знал**» (96: 1–5). И все действия Посланника (мир ему и благословение Аллаха) подтверждали эти слова. Например, после провала нападения мекканских курайшитов на Медину, он повелел не отпускать их пленников до тех пор, пока каждый из них не научит мусульманских детей чтению и письму.

Благородный Пророк считал главной миссией исламской религии освобождение людей от невежества. Богословы (*‘уламā*) также считали своей первой обязанностью распространение среди людей научных знаний. В Благородном Коране говорится: «**...Разве равны те, которые знают, и те, которые не знают?..**» (39: 9). Поэтому ислам поставил знания в один ряд с поклонением (*‘ибāда*), объявив их одной из заповедей Аллаха, всемогущ Он и славен. Исламский богослов-муджтахид¹ имам аш-Шафи‘и² писал: «Если какой-нибудь человек из окраин Сирии отправился в отдаленные уголки Йемена в поисках хотя бы одного полезного слова, относящегося к полезным наукам, то я считаю, что такой человек путешествовал не напрасно». Смысл этих слов заключается в том, что людям необходимо учиться, где бы они ни жили, расширять сферу своих познаний и искать знания даже в самых далеких странах. Нужно обогащаться опытом других народов, получать знания из их культуры, как бы далека она ни была от собственной, а также распространять науку и знания среди людей, приносить им добро и пользу, трудиться ради улучшения их жизни через распространение знаний в их среде.

Людям необходимо качественно расширять контакты между собой, обмениваться мнениями и знаниями, быть учителями и наставниками (*муршид*) друг другу, укреплять узы дружбы между народами. Все это станет причинами сближения людей, возрастит чувства братства и взаимопомощи между ними, удалит разногласия и противоречия, приведет к взаимопониманию. Дружба и братство между народами способствует развитию торгово-экономических связей между странами, служит делу добра и мира.

¹ Муджтахид — богослов-правовед, имеющий право выносить самостоятельные богословско-правовые решения.

² Аш-Шафи‘и, Мухаммад ибн Идрис ал-Мутталиби (767–820) — знаменитый египетский правовед, эпоним шафиитской школы мусульманского права.

Арабы в эпоху Омеййадов и Аббасидов достигли высокой степени развития культуры и открыли в крупных городах высшие научные институты. В 215 г. хиджры в Багдаде была основана Академия наук с огромной библиотекой, в которой были собраны сочинения как арабских и мусульманских ученых, так и ученых других стран мира по различным отраслям науки и искусства, а также осуществлен перевод редчайших рукописей на арабский и другие языки. В научные институты Багдада, Каира, Басры, Кордовы съезжались люди из разных стран того времени для того, чтобы изучать в них основы медицины, философии и астрономии.

Арабский язык стал факелом, распространяющим свет культуры. Достиженные арабами знания в философии и астрономии перешли в университеты Парижа, Оксфорда и городов Италии. Расширилась область мореплавания и получили свое развитие международная торговля, арабо-мусульманская архитектура, искусство, науки, география, история, медицина и астрономия. Увеличилось количество университетов, которые сперва располагались в мусульманских соборах и мечетях (*джавâми' ва-масâджид*). Благодаря связям между народами и взаимобмену студентами свет знаний распространился во всех частях света. Для того чтобы получить знания и изучить науки в арабские университеты приезжали студенты и из христианских стран, вставшие затем на путь возрождения современной европейской культуры. Ислам придает большую важность борьбе с невежеством посредством развития науки и знания, повышения культурного уровня людей путем просвещения. Ислам поощряет все научные исследования, приносящие пользу развитию социально-экономической жизни людей, такие как естественные науки, экономика, математика, физика, химия, медицина, торговля, сельское хозяйство, история и география. В Благородном Коране приводится много ясных аятов, заповедующих развитие научного знания.

Развитие науки и распространение массового просвещения невозможны без постоянных контактов и взаимопомощи между народами. К способствующим этому факторам относятся культурные связи, взаимопомощь и взаимобмен опытом. От действий, облегчающих налаживание дружбы между народами, зависит приумножение счастья всех людей на Земле.

Однако в последние столетия исламские народы отстают от скорости развития культуры других народов. Причинами этого отставания являются споры и разногласия между мусульманскими богословами по вопросам науки. Они совершили много ошибок, поддержав мнение о непозволительности инициатив и стремясь к истолкованию

(*тафсир*) основ богословия, приведших к пренебрежению мирскими науками и их упадку. В религиозных науках стал появляться дух бесполезных преувеличений в высказываниях (*игрāk fī al-калām*), мирские науки были исключены из сферы исследований, для мусульман наступило время мрачного упадка.

По прошествии четырех веков после появления ислама богословы стали отходить от методов свободного размышления (*тафкīр*), стали повторять старые идеи, погрузились в пустые разговоры (*калām*) и принялись имитировать старые образы, устаревшие со временем с точки зрения смысла.

Были закрыты пути, ведущие к свободному творчеству и обмену мнениями, что привело к упадку наук, слепому фанатизму, застою и отставанию в исламском мире.

Творческая мысль стала мельчать, начался застой идей и научного познания.

Фанатичные мусульманские ученые и правоведы (*фукахā'*) были заняты оправданием и укреплением основ антинародных режимов. Богословы-обновители (*'уламā' муджадидūн*) подверглись преследованиям и гонениям. Вместе с этим время от времени появлялись яркие личности из числа ученых-мыслителей, как, например, Ибн Таймиййа¹, Ибн ал-Каййим², ал-'Араби Абд ас-Салам³ и имам аш-Шавкани⁴. В начале XIX в. появились выдающиеся общественные деятели и богословы-обновители (*'уламā' муджадидūн*), такие как Джамам ад-дин ал-Афгани, Мухаммад Абдо и Рашид Рида⁵. Однако реакционные правители и богословы-фанатики препятствовали их работе. В одном из своих выступлений в Каире Джамам ад-дин ал-Афгани выступил против империализма, за освобождение народов Востока и со всей смелостью и храбростью заявил:

«Сегодня в жизни народов закончилась старая эпоха и началась новая. Завершился век господ, молитвы (*сала*) и мольбы (*ду'ā'*) возводятся только к Единственному Всемогущему, и господство относится только к Истине. Глава (*сайид ал-амр*) должен любить свободу и мир, затрагивающие все живое. Как он сказал, обращаясь к египетским крестьянам: «О, крестьянин, переворачивающий своей мотыгой кучи земли, почему ты не опустишь ее на головы тиранов?»

¹ Ибн Таймиййа, Таки ад-дин Ахмад (1263–1328) — известный теолог и правовед ханбалитской школы, критик нововведений (*бид'а*) в религии.

² Ибн Каййим аль-Джаузиз, Шамсуддин Абу Абдаллах Мухаммад ибн Абу Бакр ад-Димашки (1292–1350) — известный теолог и правовед ханбалитской школы, главный ученик Ибн Таймиййи.

³ Личность установить не удалось.

⁴ Аш-Шавкани, Мухаммад ибн Али (1760–1839) — йеменский богослов-реформатор, сторонник идей Ибн Таймиййи.

⁵ Рашид Рида (1865–1935) — богослов-реформатор, ученик Абдо. Более подробно о нем см.: Мухетдинов Д. В. Современные исламские мыслители.

Великий египетский ученый и богослов Мухаммад Абдо на своей пресс-конференции в Лондоне заявил английским журналистам: «Империалисты, уходите из Египта!»

У нас в России, которая сейчас является неотъемлемой частью Советского Союза, в XIX в. появились мыслители *муджтахиды*. Среди них особо выделятся два татарских *муджтахиды* — Курсави¹ и Марджани. Они получили образование в религиозных учебных заведениях древней Бухары, однако они возмутились и восстали против царивших в медресе косности мысли и фанатизма, против застоя в изучении мусульманами светских наук. Это вызвало негодование консервативных правителей Бухары, и они изгнали их из города. Вернувшись в Россию, Курсави стал имамом и проповедником в одной из мечетей, посвятив остаток своей жизни распространению просвещения среди татар, тем самым внося свой вклад в распространение просвещения среди мусульман всего мира.

Ученый Марджани в своей книге «Минзар ал-хакк»² открыто указал на необходимость соединения традиций *иджтихада* в религии со стремлением к пониманию хадисов и тафсира. Он установил личные связи с передовыми русскими учеными того времени, которым он помогал открыть школу для детей в Казани, а также призывал к принятию татарских детей в светские институты и сам преподавал в школе. Он также оказывал помощь русским историкам в Казани в области народного образования и просвещения, призывая мусульман-татар не чуждаться русской культуры, а напротив, призывал к ее изучению и установлению дружбы и сотрудничества с русским народом.

Это показывает, что первые богословы-новаторы (*муджадидун*), призывающие к распространению научного просвещения среди мусульман, появились более ста лет назад (Курсави умер в 1812 г.³, Марджани в 1889 г.). Их благородную миссию продолжили ученики и сподвижники, такие как Галимджан Баруди⁴, Ризаэтдин Фахретдинов⁵ и Муса Джаруллах и др., которые вымостили дорогу для современных татарских мыслителей.

¹ Курсави, Абдунасир (ум. 1812) — российский богослов-реформатор, один из основоположников джадидизма. Более подробно о нем см.: *Ибрагим Т. К., Султанов Ф. М., Юзеев А. Н.* Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань: Татар. кн. изд-во., 2002. С. 104–112.

² Вероятно, имеется в виду «Назурат ал-хакк».

³ В тексте было написано 1912 г., но это — опечатка.

⁴ В тексте написано через «гайн» — غليمجان.

⁵ Фахретдинов Ризаэтдин (1859–1936) — российский богослов-реформатор, историк, в 1891–1906 гг. — казый Оренбургского магометанского духовного собрания, в 1908–1918 гг. — главный редактор журнала «Шуро», с 1921 по 1936 гг. — муфтий Центрального духовного управления (*диния назараты*) мусульман. Более подробно о нем см.: *Шагавиев Д. А.* Ризаэтдин Фахретдинов: на границе традиции и обновления // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе. Казань, 2010. С. 283–298.

Подлинный расцвет науки и распространение знаний в самом большом масштабе началось только после Великой Октябрьской революции, которую народ России совершил под руководством самого великого ученого нашей эпохи — Ленина. Она предоставила всем народам России свободу и равенство, открыла перспективы культурного развития и научных знаний. Двери тысяч новых школ и университетов настежь распахнулись для всех детей свободной России и на всех языках ее народов. Советский Союз сегодня по праву считается одной из самых передовых стран мира, в которой наука и научные открытия в области химии, физики и атомной энергии служат делу прогресса в промышленности и сельском хозяйстве, развитию культуры народов, росту их благосостояния. Здесь работают для установления культурной и экономической взаимопомощи между народами, наша страна не стремится задуть национально-освободительное движение народов Азии и Африки, которые ранее подверглись регрессу, как мы видим это на примере действий США — ее грязной войны в Индокитае и других регионах мира, чьи народы стремятся к новой жизни с равноправием и справедливостью и требуют положить конец экономическому рабству и зависимости от империалистов, которые используют достижения науки и техники в делах, ненавистных Творцу всех рабов, в делах, противоречащих и исламу, и христианству, и другим религиям. Этим они желают запугать народы Азии и Африки и вселить в них страх, и совершить агрессию против них. Империалисты использовали атомную энергию самым отвратительным образом, когда сбросили атомные бомбы на японские города Хиросиму и Нагасаки. Сегодня они поддерживают горстку реакционных правителей в странах, в которых поднялись завоевательные войны и подавили волю народа к свободе, независимости и прогрессу.

Если мы являемся настоящими мусульманами, искренне верящими в учение Пророка (да благословит его Аллах и да приветствует), то нашей обязанностью (*ваджиб*) является совместная и общая работа с народами социалистических стран и пробуждающимися народами Востока в борьбе против империализма и агрессии в странах Азии и Африки. Мы должны помогать народам Востока в их достижении свободы и независимости, работать для свободного развития их науки, промышленности и культуры, не ограниченных какими-либо факторами, в том направлении, которые изберут сами эти народы. Нам также необходимо активно участвовать в их усилиях по защите мира и укреплению дружбы между народами, а также призвать все народы мира к использованию достижений науки, в том числе и атомной энергии, не для разрушения городов, сел и цивилизаций, которые были возведены знаниями и тяжелым трудом миллионов людей, а направить их на процветание и благо народов земли под сенью всеобщего мира.

Ислам о старании и труде

Ислам придает большое значение работе человека и его деятельности. Человеку необходимо работать, чтобы прокормить себя и свою семью, а также чтобы принести благо всему человечеству. В Благородном Коране есть много ясных аятов о труде работающего и трудящегося (заработок (*касб*)). Создатель назначил людей как наместников (*хулафā'*) и заместителей (*нувваб*) на земле, которые проживают на ней, и им необходимо возделывать ее, сажать и распространять благо на ней. Возможно, одной из самых важных обязанностей (*вāджиб*) мусульманина является заработок (*касб*) и старания во благо семьи и общества. Всевышний говорит: **«Он подчинил вам то, что на небесах, и то, что на земле. Воистину, в этом — знамения для людей размышляющих»** (45: 13) Пророк (да благословит его Аллах и да приветствует) поставил заработок (*касб*) и деятельность (*нашāт*) на уровень молитвы (*салā*), о чем свидетельствуют его слова: *«Наилучшим деянием является дозволенный заработок»*, так же как говорится в Благородном Коране: **«Человек получит только то, к чему он стремился»** (53: 39). Создатель вменяет людям в обязанность заработок и старания ради других, работу в поте лица ради заработка средств к существованию. Об этом свидетельствуют слова Пророка (да благословит его Аллах и да приветствует): *«Кто встречает вечер усталым от содержания своей семьи, встречает вечер прощенный [Богом]»*. Однажды Пророк (да благословит его Аллах и да приветствует) увидел страдания побитых сподвижников, да возвеличит Аллах их поминовение, которые сказали: «Ах, если бы мы были побиты на пути Аллаха». Посланник (да благословит его Аллах и да приветствует) ответил: *«Если кто-то вышел [из дома], стараясь для своих маленьких детей, то он — на пути Аллаха. Если кто-то вышел [из дома], стараясь для своих родителей, то он — на пути Аллаха. Если кто-то вышел [из дома], стараясь освободить себя, то он — на пути Аллаха. А если кто-то вышел [из дома], стараясь ради показухи и похвальбы, то он на пути шайтана»*. Упомянутые примеры свидетельствуют, что ислам призывает людей к труду и работе, где бы они ни жили, а инертность, бездеятельность и отсутствие желания зарабатывать дозволенный удел (*ризк халāl*) в поте своего лица означает, что человек не понял своей задачи (*вāджиб*) на Земле. Борьба с ленью и бездеятельностью означает исполнение заветов истинной (*ханīф*) религии.

У нас, в Советском Союзе, работа является обязанностью (*вāджиб*) каждого члена общества, придавая ему уважение и признание. Наши законы гласят: «Кто не работает, тот не ест. От каждого по его способностям, каждому — по его труду». Этот принцип не включает детей и стариков, чье содержание лежит на родителях и молодежи. Государ-

ство также выплачивает старикам пенсию за их работу в прошлом. Работа может быть как физической, так интеллектуальной, и все люди должны трудиться по мере их сил и знаний, получая вознаграждение в соответствии с качеством и количеством их работы. Это — основы социализма, и они полностью соответствуют принципам исламского шариата, как мы упомянули это выше.

Если человек выполняет общественно полезную работу и призывает других к достижению хороших результатов и высокого качества в их работе, то тем самым он служит во благо своей родины, своего общества и всего человечества, а также способствует установлению всеобщего процветания. Богатство и благосостояние общества делает жизнь его граждан более благополучной, а также расширяет сферы социального служения, способствуя счастью как членов этого общества, так и всего человечества.

Поэтому Посланник (да благословит его Аллах и да приветствует) сказал: *«Лучший из людей тот, кто приносит больше пользы людям»*. И действительно, самые святые (*кадāса*) люди — это те, кто принесли больше всего пользы своему народу. Такая работа приведет к появлению отношений, основанных на взаимной любви, и породит согласие и взаимопонимание между людьми.

При социализме орудия труда принадлежат всему народу, а не небольшому числу лиц. Орудия труда в обществе — это ключи его процветания и благополучия его членов. Они помогают и продвигают вперед рабочие качества и изобретательность. В социалистическом обществе нет места завладению небольшим числом честолюбивых лиц заработанного другими. Каждый получает вознаграждение за свою работу, чем устанавливаются и утверждаются принципы социального равенства и справедливости между людьми.

Наши иностранные гости всегда удивляются, видя дружбу между советскими народами, состоящими из различных племен, народов и общин (*умам*), силу сплоченности советского общества, совместной работе наших граждан ради всеобщего блага. Пример этому — слова главы делегации мусульман Нигерии, посетившего разные регионы нашей страны: «Самое важное из того, что привлекло наше внимание в вашем опыте, — это то, что вы смогли объединить народы с разными языками и верованиями в единое целое, в котором царит дух дружбы и каждый испытывает к другому чувства любви и дружелюбности. Своей совместной работой они реализовали процветание советского общества».

Опыт показывает, что путь социализма не ставит препятствий на пути мусульман и не запрещает им исполнять религиозные обязанности. К тому, что свидетельствует об успехе социалистического опыта, относится то, что мусульмане в России уже полвека работают

рука об руку с русскими и другими народами Центральной Азии, Кавказа и Прибалтики. Именно их дружба способствовала достижению больших совместных результатов во всех отраслях национальной экономики и развитию культуры всех народов России. Именно дружба между народами Советского Союза — последователями христианства, буддизма и ислама — не позволяет никоим образом оскорбить религиозные чувства верующих.

Женщина и семья в исламе

Ислам придает большое значение семье, установив законодательство, которое гарантирует благополучие социальной жизни, счастье и благополучие семье. Никто не заслуживает большей заботы и внимания, чем родители. По своей важности уважение к отцу и матери шариат ставит в один ряд с верой в единственность Аллаха. В Великом Коране сообщается: **«Скажи: “Придите, и я прочту то, что запретил вам ваш Господь: ничего не приобщайте к Нему в сотоварищии, делайте добро родителям...”»** (6: 151). То есть отсутствие добрых взаимоотношений с родителями равнозначно отрицанию единственности Создателя, всемогущ Он и велик.

Ислам устанавливает права членов семьи на основе полного равенства между женщиной и мужчиной. Обязанности мужа и жены абсолютно едины. Эти понятия были установлены в те древние времена, когда женщина у арабов и других народов была лишена каких-либо прав и привилегий.

Согласно нормам (*ахкām*) исламского шариата женщина и мужчина равны в правах, их совместная жизнь — свята и недопустимы никакие посягательства на честь, свободу и собственность. Согласно исламскому шариату, с социальной точки зрения женщина и мужчина были сотворены Всевышним Аллахом на Земле для ее возделывания, строительства на ней цивилизации, спокойной и счастливой жизни в мире, гармонии, согласии и взаимоуважении между детьми Адама.

Семейные отношения между мужчиной и женщиной зиждутся на основах взаимной любви, дружбы и искренности, несущих в себе благополучие и счастье семьи. В одном из ясных аятов Благородного Корана сообщается, что наш Господь сотворил людей мужчинами и женщинами для совместной жизни в непрерывных любви и согласии.

Равно как Всевышний, слава Ему, не давал повеление мужчине жениться более чем на одной женщине, так Он и не вменял в обязанность развод. Он разрешает развод только в исключительных случаях и при отсутствии согласия между супругами. Это разрешение дается для поиска путей построения семейного счастья супругов и удаления существующих разногласий и горя в семье.

В России до революции у последователей христианства развод был полностью запрещен. Затем он стал разрешенным в рамках законов, установленных советским законодательством после Октябрьской революции. Возможность развода была предоставлена всем религиозным общинам страны, когда это необходимо для устранения неразрешимых семейных разногласий. В нашей стране правом на развод законодательно наделены одинаково и мужчины и женщины.

Ислам рекомендует сторонам не торопиться с разводом, а постараться установить семейные отношения на основе любви и согласия. Эти принципы многократно упоминаются в Благородном Коране. Много раз в Великом Божьем Писании встречается упоминание высоко нравственных и достойных женщин. Например, дева Мария, ее мать, мать и сестра пророка Моисея, супруга пророка Авраама, дочери Шуайба, Билкис — царица Савская, Ева, две жены Посланника (да благословит его Аллах и да приветствует). Аяты Корана упоминают этих женщин, желая повысить их статус в обществе.

Великий богослов Муса Джаруллах в своей работе указал, что исламское законодательство повелевает предоставить женщинам полные права, будь то гражданские, социальные, политические или моральные (*ахләкиййа*).

Это истина, и это то, во что я уверовал. Это говорится в его книге «Асас аш-шари‘а» (Основы шариата)¹. Женщина была лишена этих прав по причине распространения невежества и тирании, господства жестокости и отдаления мусульман от основного содержания исламского учения. Женщина оставалась лишенной прав вследствие господства деспотичных правителей и прихода невежественных религиозных деятелей во главу религиозных организаций, наложивших различного рода запреты, правила и ограничения на следующие молодые поколения. Свободомыслие было подавлено, и женщина оказалась в униженном положении, при котором была лишена прав.

В истории ислама появлялись яркие личности среди женщин, осознававшие это горькое положение и призывающие наделить женщину правами. Как и в Египте, в России появилась группа великих исламских религиозных деятелей, которые в прессе и на собраниях призывали к наделению мусульманок их полными правами, без каких-либо ограничений.

Это движение получило широкое распространение среди татарского народа еще до революции.

Страницы газет и журналов полностью посвящались теме освобождения женщины, о защите прав мусульманок проводились специальные конференции.

¹ Русский перевод этой книги: *Бигиев М. Основы шариата*. М.: ИД «Медина», 2022.

После Великой Октябрьской Социалистической революции положение женщины изменилось коренным образом и стало соответствовать исламским принципам и понятиям. Советская Конституция признает полную свободу и равенство женщины с мужчиной во всех сферах общественной жизни. Благодаря революции женщина в республиках Средней Азии, где живет подавляющее большинство мусульман, достигла высокого положения в культурном развитии и участии в управлении государственными делами и общественной жизни в этих республиках. В настоящее время среди женщин в Узбекистане, Туркмении, Таджикистане и Казахстане есть передовые и высококвалифицированные кадры в области государственного и общественного управления, специалисты в области культуры, промышленности и сельского хозяйства. Они конкурируют с мужчинами во всех областях. Обладая полными правами, женщины стали вносить свой вклад в общественную, официальную и культурную жизнь нашего общества, они являются его полезными членами. Например, узбекская женщина Ядгар Насриддинова¹ была избрана председателем Совета национальностей Верховного Совета СССР, а Рахимбабаева² — депутатом Верховного Совета СССР и назначена министром культуры Узбекистана. К тому же многие женщины стали писателями, журналистами, преподавателями вузов, сотни и тысячи женщин управляют заводами и фабриками, колхозами и совхозами, занимают министерские посты. В настоящее время Верховный Совет Узбекистана состоит из 458 членов, из которых 139 — женщины, которые идут в авангарде производства и культурной жизни. Мы можем привести еще много похожих примеров во всех республиках, в которых проживают мусульмане.

Эти многочисленные факты свидетельствуют о высоком уровне, который был достигнут женщиной в культуре и научных знаниях, когда ей были предоставлены условия, гарантирующие ей равенство и свободу в общественной жизни.

Отношения мусульман с братьями по вере и последователями других убеждений

В сфере отношений с другими людьми и народами ислам направляет нас к необходимости соблюдения благородных духовных,

¹ Насриддинова Ядгар Садыковна (1920–2006) — советский партийный и государственный деятель, в 1956–1976 гг. — член ЦК КПСС, в 1958–1974 гг. — депутат Верховного Совета СССР, в 1970–1974 гг. — Председатель Совета Национальностей Верховного Совета СССР.

² Рахимбабаева Захра (1923–1992) — советский партийный и государственный деятель, в разные годы занимала должности министра культуры Узбекской ССР, секретаря ЦК КП Узбекистана и др., избиралась депутатом Верховного Совета СССР 5-го и 6-го созывов, была делегатом XX и XXI съездов КПСС.

материальных и нравственных принципов, обращению к чувствам любви и взаимопомощи в преодолении жизненных трудностей в человеческом обществе. Этот пример высокой нравственности должен укрепить связи лидеров мусульман между собой, а также их контакты с другими. Соблюдение этого принципа является для нас всеобщей обязанностью (*ваджиб*).

Мы не найдем в человеческом обществе более вредоносного для человека дела, чем вражда между народами, т. к. эта вражда приводит к возникновению жестоких войн между людьми, в которых братья убивают друг друга и оскорбляют честь. В дружбе же заключается уважение и любовь, которые ведут людей к сотрудничеству и миру, открывают индивидуумам и обществам пути к благу, способствуют взаимопомощи в дни испытаний и устранению трудностей во взаимном сотрудничестве.

Ислам подтверждает родственные чувства между всеми потомками Адама и предписывает мусульманам обязательное поддержание человеческих отношений с последователями других религиозных групп. В Мудром Коране говорится: **«О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы познавали друг друга. Самый почитаемый перед Аллахом среди вас — наиболее благочестивый...»** (49: 13). В этом благородном аяте Создатель, свят Он и велик, обращается ко всем народам, не различая их по расе и религии. Различия народов по языкам и верованиям не отрицает их родства и братства. Всевышний Аллах повелевает сынам всех народов совместно возделывать землю, помогать друг другу, сохранять мир и строить счастливую жизнь для всех. В суре «ал-Кахф» Мудрого Корана говорится: **«...Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть не верует...»** (18: 29). Также в нем говорится: **«Нет принуждения в религии...»** (2: 256). Основываясь на этом, ислам предписывает нам уважать свободу вероубеждения и относится к людям справедливо.

Ислам принимает во внимание в качестве социального долга человеческие потребности и призывает к обеспечению благополучия всем людям. Этот призыв ислама ко всеобщему братству и взаимопомощи побуждает все народы к выстраиванию своей жизни под сенью мира и добрососедства, будит в них стремление противостоять политике тех, кто сеет семена раздора и ненависти, падения нравственности и войн, кто мешает строительству спокойной жизни человечества.

Империалисты и поджигатели войн против мира и человечества желают сохранить разногласия между народами Востока и, особенно, между мусульманами. Одна из выгод такого оставления народов в плену невежества, злобы и ненависти — обоснование империали-

стической политики вражды и войны, подчинение народов их господству и захват народных богатств.

Сейчас народы в полуколонизальных и полувисимых странах поняли, что отсутствие единства и сплоченности в их рядах уменьшает их силу, давая ее империалистическим захватчикам.

Империалисты развязали на Востоке грязные и отвратительные войны, безнаказанно подвергли его народы бедам и страданиям. Этими действиями они также надеются остановить пробуждающееся национальное движение и чаяния о строительстве мирного и свободного общества, основанного на справедливости и без капиталистов. Передовые отряды народов Востока уже догадались о причине преступных действий и империалистическом заговоре, о его отвратительной цели, и разоблачили их сатанинские планы. Всевышний, слава Ему, сказал в Благородном Коране: «**...Воистину, козни сатаны слабы**» (4: 76), «**...Аллах не любит распространяющих нечестие**» (28: 77). Когда жители Земли поймут необходимость единства и взаимопомощи, преступные действия империалистов будут погребены навсегда. Людям доброй воли и любящим мир необходимо сплотить свои ряды и нанести смертельный удар по империализму, дабы предоставить детям Адама возможность построить мир, на территории которого развеваются знамена мира, спокойствия, благополучия, ибо жизнь и честь могут быть только в условиях подлинного мира на Земле.

[...]

Все народы СССР живут в мире, согласии и равенстве между собой. Это позволило им добиться больших достижений в экономическом развитии, научных открытиях и культурном развитии.

Народы Советского Востока, из числа мусульман Казахстана, Киргизии, Узбекистана, Туркмении, Азербайджана, Дагестана, Татарии и Башкирии, живут вместе в атмосфере любви и дружбы, как члены одной семьи со своими братьями — русскими, украинцами и представителями других народов — они пожинают плоды своей работы и выстраивают экономику и культуру своей страны. Они сами выбирают депутатов, которые представляют их в местных и центральных органах власти в своих республиках и советских государственных органах, а также активно участвуют в принятии и реализации политики, которой следует наше советское государство.

На землях нашей родины мы встречаем делегации дружественных стран, которые почтили нас своими визитами, и направляем свои делегации к ним, исходя из желания укрепить узы дружбы и мира между народами. Например, за последние годы Узбекистан посетили более двух тысяч делегаций. Связи и взаимные визиты между представителями науки, литературы, искусства и религиозными деятелями спо-

собствуют взаимообмену знаниями о жизни народов, в которых есть польза для дела установления мира во всем мире. Нас посетили делегации религиозных деятелей из Марокко, Ирака, Пакистана, Индии, Индонезии, Сирии и Афганистана, так же как и наши делегации посетили дружественные страны.

Подобные взаимные визиты предоставляют возможность ознакомления с жизнью мусульман в нашей стране и помогают разоблачить империалистическую пропаганду, основанную на лжи и измышлениях против нашего народа, а также поддерживают дружеские связи между нами.

Дорогие братья!

Ислам — самая передовая религия нашего времени. Она ведет народы по дороге мира, дружбы и прогресса. Так давайте же будем достойны нашей истинной (*ханиф*) религии, каждый верующий должен усилить свои позиции в рядах тех, кто сражается со злом социальных притеснений, против империалистов, колонизаторов и расистов. Мы молим Аллаха, велик Он и славен, благословить наши благие дела, которые мы предпринимаем для поддержания дружбы и укрепления взаимопомощи между народами.

Аминь, о Господь миров!

Литература

Ахмадуллин В. А. Деятельность партийно-государственного аппарата СССР и Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана по изданию и распространению мусульманских журналов в 1945–1991 гг. // Вестник Дагестанского государственного университета. 2014. № 4. С. 97–105.

Бигиев М. Основы шариата. М.: ИД «Медина», 2022. 192 с.

Зарипов И. А., Сафаров М.А. Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. М.: ИД «Медина», 2017. 401 с.

Зарипов И. А. Теологические исследования ислама: корановедение, джадидоведение, бигиевистика. М.: ИД «Медина», 2024. 280 с.

Ибрагим Т. К., Султанов Ф. М., Юзеев А. Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань: Татар. кн. изд-во., 2002. 238, 40, [1] с.

Ислам на Нижегородчине: энциклопедический словарь. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007. 207, [2] с.

Шагавиев Д. А. Ризаэтдин Фахретдинов: на границе традиции и обновления // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе. Казань, 2010. С. 283–298.

Коран. Смысловой перевод Э. Р. Кулиева. М.: Эксмо, 2020. 848 с.

Мухетдинов Д. В. Современные исламские мыслители. М.: ИД «Медина», 2021. 452 с.

Хисамутдинова Л. Галимджан Баруди: жизнь и общественно-политическая деятельность. Казань, 2016. 207 с.

Шайх Ахмадджан Мустафа. Ал-Анасир ал-иджтима'ийа фи ал-ислам ва-рух ал-'аср // Ал-муслимун фи аш-шарк ас-суфийатий. 1970. № 3–4(7–8). С. 23–35. (На арабск. яз.)

Юзеев А. Н. Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия. Казань, 1992. 156 с.

References

Akhmadullin V. A. (2014). Deyatel'nost' partiino-gosudarstvennogo apparata SSSR i Dukhovnogo upravleniya musul'man Srednei Azii i Kazakhstana po izdaniyu i rasprostraneniyu musul'manskikh zhurnalov v 1945–1991 gg. [The Activities of the Party-State Apparatus of the USSR and the Spiritual Administration of Muslims of Central Asia and Kazakhstan in Publishing and Distributing Muslim Magazines in 1945–1991] *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta*. No 4. Pp. 97–105.

Bigiev M. (2022). Osnovy shariata [The Basics of Sharia']. Moscow: Medina. 192 p.

Zaripov I. A., Safarov M. A. (2017). Akhmetzyan Mustafin: iz istorii islama v SSSR [Akhmetzyan Mustafin: from the History of Islam in the USSR]. Moscow: Medina. 401 p.

Zaripov I. A. (2024). Teologicheskie issledovaniya islama: koranovedenie, dzhadidovedenie, bigievistika [Theological Studies of Islam: Qur'anic Studies, Jadid Studies, Bigi Studies]. Moscow: Medina. 280 p.

Ibragim T. K., Sultanov F. M., Yuzeev A. N. (2002). *Tatarskaya religiozno-filosofskaya mysl' v obshchemusul'manskom kontekste* [Tatar Religious and Philosophical Thought in a General Muslim Context]. Kazan': Tatar. kn. izd-vo. 238, 40, [1] p.

Islam na Nizhegorodchine: entsiklopedicheskii slovar' [Islam in Nizhny Novgorod region: an encyclopedic dictionary] (2007). Nizhny Novgorod: Medina. 207, [2] p.

Shagaviev D. A. (2010). Rizaetdin Fakhretdinov: na granice tradicii i obnovleniya [Rizaetdin Fakhretdinov: on the border of tradition and renewal]. *Istoriia musul'manskoi mysli v Volgo-Ural'skom regione* [History of Muslim Thought in the Volga-Ural Region]. Kazan. Pp. 283–298.

Koran. Smyslovoi perevod E. R. Kulieva [The Qur'an. Russian Semantic Translation by E. R. Kuliyeu] (2020). Moscow: Eksmo. 848 p.

Mukhetdinov D. V. (2021). *Sovremennye islamskie mysliteli* [Modern Islamic Thinkers]. Moscow: Medina. 452 p.

Khisamutdinova L. (2017). *Galimdzhan Barudi: zhizn' i obshchestvenno-politicheskaya deyatel'nost'* [Galimjan Baroudi: Life and Socio-Political Activity]. Kazan: Khuzur. 207 p.

Shaikh Akhmaddzhan Mustafa. Al-'anāsir al-ijtimā'īya fī al-islām wa-rūḥ al-'aṣr [Social Elements of Islam and the Zeitgeist] (1970). *Al-muslimūn fī ash-sharq as-sufiātiy*. No 3–4 (7–8). Pp. 23–35.

Yuzeev A. N. (1992). *Mirovozzrenie Sh. Mardzhani i arabo-musul'manskaya filosofiya* [The worldview of Sh. Marjani and Arab-Muslim philosophy]. Kazan: IIALI. 156 p.

SHEIKH AHMETJAN MUSTAFIN. SOCIAL ELEMENTS OF ISLAM AND THE ZEITGEIST. TRANSLATION FROM ARABIC AND COMMENTS.

Abstract. This is a commented translation into Russian of the only publication of Ahmetjan Mustafin (1902–1964) — the Muhtasib of the Spiritual Administration of Muslims of the European part of the USSR and Siberia (DUMES) for the Moscow and Gorky regions, the Chuvash and Mordovian ASSR, imam-khatib of the Moscow Cathedral Mosque in 1964–1986. The publication, published in Arabic in issue 3–4 of the magazine “Al-muslimūn fī ash-sharq as-sufiātiy” (“Muslims of the Soviet East”) for 1970, is a transcript of the author’s speech at the International Conference “For the Unity of Muslims in the Struggle for Peace, against Imperialist Aggression”, which took place in the same year in Tashkent. The speech is mainly an apologetics of the socialist system and the foreign policy of the USSR from the point of view of Islam in its modernist understanding, expressed both in direct reference to the sacred primary sources and through quoting the main representatives of this movement of the late XIX — early XX centuries — ‘Abdo, Afghani, Marjani and Bigiev.

Keywords: Ahmetjan Mustafin; “Muslims of the Soviet East”; Soviet Islam; Islamic socialism; Islamic theology.

Islam A. ZARIPOV

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



ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ







А. Т. Сибгатуллина

Институт востоковедения РАН, г. Москва

В ГОСТЯХ У СУЛТАНА: СТАМБУЛ КАК ЧАСТЬ ПАЛОМНИЧЕСКОГО МАРШРУТА ИЗ РОССИИ

СИБГАТУЛЛИНА Альфина Тагировна —

д-р фил. наук, вед. науч. сотр.

Институт востоковедения РАН (107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12)

E-mail: alfina2003@yandex.ru

Аннотация: Во второй пол. XIX — нач. XX в. по пути в Мекку и Медину многие российские паломники на месяц-другой останавливались в столице халифата — Стамбуле, ставшем, по сути, частью паломнического маршрута. Здесь можно было посетить могилы сподвижников Пророка, увидеть священные реликвии ислама, помолиться в мечети вместе с халифом всех мусульман, приобщиться к религиозным традициям Османской империи. К тому же паломники могли принять участие в проводях султанского каравана *сурра-и хумаюн*, а некоторым даже удавалось отправиться в его составе в хаджж. Одним из таких счастливиц оказался татарский имам Нурғали ибн Хасан (1852–1919), который погостил в султанском дворце и совершил путешествие в Хиджаз в составе султанского каравана.

Ключевые слова: Османская империя, Стамбул, паломничество из России, султан-халиф, *сурра-и хумаюн*.

Для цитирования: Сибгатуллина А. Т. В гостях у султана: Стамбул как часть паломнического маршрута из России // Ислам в современном мире. 2024; 2: 87–97

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-87-97

Статья поступила в редакцию: 15.11.2023

Статья принята к публикации: 04.04.2024

Введение

Османская империя всегда проявляла уважение к священным для мусульман городам Мекке, Медине и Кудусу/Иерусалиму. С 923/1517 года, когда халифат и управление Хиджазом перешли к османским султанам, владение Святыми землями превратилось в важнейший фактор их государственной политики. Султан стал покровительствовать паломничеству не только потому, что этого ожидали от него как от правителя мусульманских святынь и халифа всех мусульман, но и в сугубо мирских и стратегических целях: обеспечить включение арабоязычных мусульман в империю в частности и завоевать симпатию мусульманского мира в целом. Это покровительство укрепило внутреннюю структуру империи, способствовало упрочению связей между мусульманскими общинами и поддерживало имперскую власть.

До первой половины XX в. хаджж представлял собой довольно тяжелое испытание для мусульманских паломников. Поэтому Стамбул, как одна из остановок на пути в Хиджаз, давал возможность для физического восстановления путешественников после долгого и трудного пути, заряжал их вдохновением, наполнял ожиданием предстоящего посещения святынь. Приветствуя прибытие паломников из таких регионов, как Центральная Азия и европейская часть России, Османская империя старалась обеспечить безопасность и хорошие условия пребывания их в Стамбуле. Паломники, прибывавшие из отдаленных мест, могли получить здесь помощь в виде временного жилья, питания и других основных житейских благ. Османские власти и духовные лидеры предоставляли поддержку паломникам на различных этапах их пути, советовали им останавливаться в близких к мечетям и суфийским обителям районах Стамбула, что обеспечивало не только безопасность, но и доступ к местам поклонения, а также позволяло паломникам сэкономить на расходах, связанных с проживанием.

Паломники, прибывавшие в Стамбул, находили здесь также уникальную возможность познакомиться с достижениями османской цивилизации. Город хранил следы великой истории, привлекал внимание своим архитектурным обликом и культурным многообразием. Перед путешественниками открывались величественные дворцы, соборные мечети и суфийские обители в виде *текке*, *завие*, *даргяхи*. Посещая их, паломники имели возможность погрузиться в духовную атмосферу столицы, прочувствовать общность мусульманской веры и проникнуться чувством единения и солидарности¹. При этом они

¹ О зияратах российских мусульман в Стамбуле более детально см.: Сибгатуллина А. Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. М.: Институт востоковедения РАН, 2010. С. 66–75.

больше всего обращали внимание на три главных аспекта религиозной жизни Стамбула: поклонение, образование и знакомство с традициями.

Прежде всего они не могли не отметить, что Стамбул является одним из центров, где сосредоточены наиболее богатые и величественные образцы мусульманской архитектуры. Мечети составляли ядро квартала, где регулировались гражданские, судебные и муниципальные вопросы. Они не ограничивались одним зданием; это был целый комплекс/куллия, куда, помимо мечети, входили медресе, столовая, баня, школа, муваккитхане (место для определения времени молитвы), усыпальница основателя мечети, а также кладбище, где покоились его родные и близкие. Паломники первым делом посещали собор Святой Софии как символ исламизации города, комплексы Эйюп Султана и Фатиха. Эти и другие куллии в столице Османской империи также служили местами встреч с правителем.

Коллективный намаз с султан-халифом: *джума салямлык*

Мусульманские гости столицы любили совершать ежедневные намазы, меняя одну за другой мечети города, однако пятничный намаз они старались совершать исключительно в тех мечетях, где происходил традиционный ритуал под названием «пятничное приветствие» (*джума салямлык*) и «пятничное шествие» (*джума алайы*). Начиная с завоевания Стамбула и заканчивая упразднением халифата в 1924 году, османские султаны за редким исключением регулярно совершали пятничный намаз в общественной мечети, что стало символом государства и султаната, имеющих религиозные, политические и официальные характеристики. Султан, посещая открытую для всех (*мусалла*) одну из основных мечетей города с целью совершения пятничного намаза, давал народу возможность каждую неделю встречаться с высшими представителями государства и высказывать свои пожелания и требования напрямую. В той мечети, где молился султан, пятничная проповедь читалась от его имени. Совершая вместе с подданными коллективный намаз, султан-халиф демонстрировал свою близость к ним, в определенном смысле принимал от них жалобы и просьбы, старался ответить на них. Многие из российских паломников в своих дневниках и путевых записках под названием *хаджнаме* упоминали *джума салямлык*, передавая свои позитивные чувства от возможности видеть халифа в атмосфере единения с народом во время молитвы. Пятничные встречи с народом приобрели высокую духовную и социальную значимость, особенно во время правления

Абдулхамида II (1876–1909), который подобными церемониями стремился продемонстрировать мощь халифата и подчеркивать его возросшее влияние на исламский мир. Жители и гости города, видя войско, стоящее на страже каждую пятницу во время намаза правителя, понимали, что «этот военный парад устраивается не ради султана, а для защиты страны и религии ислам».

Подобные церемониалы султанского дворца, увиденные одним татарским религиозным деятелем, красочно описываются в недавно обнаруженной исследователями книге, которая привлекает насущностью повествования, детальным воспроизведением фактов, а также тем, что прекрасно иллюстрирует проявление внимания султана-халифа к мусульманам, прибывшим в Стамбул из отдаленных уголков мира. Имам Буинской мечети и мударрис местного медресе «Нурия» Нургали ибн Хасан (1852–1919)¹ на первый взгляд мало чем отличался от других представителей татарской знати начала XX века. Тем не менее судьба преподнесла ему нечто исключительное: он удостоился чести почти два месяца гостить во дворце султана, лично встречаться с Абдулхамидом II и даже заслужить наивысшую награду Османской империи. Такого отношения со стороны султана к своей персоне добился из татар разве что муфтий Мухаммедъяр Султанов (1837–1915), в 1893 году совершивший хаджж через Стамбул. Путевые записки Нургали ибн Хасана², где он подробно описывает свое пребывание в Стамбуле, Бурсе и Хиджазе, датированы 1906 годом. Как и многие другие путники из Поволжья, Нургали ибн Хасан в Стамбул прибыл на российском пароходе по Черному морю, остановился в гостинице крымских татар, повстречался с земляками, посетил могилу сахаба Абу Аюба аль-Ансари³, молился и слушал проповеди в главных мечетях столицы, участвовал в беседах и на занятиях видных ученых и шейхов, ходил по музеям, библиотекам и учебным заведениям города. 1 сентября 1906 года он стал свидетелем *джулус*-процессии, организованной в честь годовщины восшествия султана Абдулхамида II на престол. Затем он провел некоторое время на водах, принимая лечение в термальных источниках Бурсы. Когда Нургали-хазрат вернулся в Стамбул, он имел встречи с такими высокопоставленными

¹ См. о нем: Амишов Р. И. Мусульманский богослов Нургали Хасанов: биография. Казань: Изд-во ПФ «ГАРТ», 2022.

² Его путевые записки вышли на арабском языке: Нургали ибн аш-шейх Хасан аль-Казани. аль-Гаватиф аль-Хамидийа фи ас-сайахат ан-Нурийа. Казан: Матбага-и Каримия, 1907, 85 с. Перевод книги на турецкий язык осуществлен Омером Хаканом Озалпом: *Nurali bin Hasan. Sultan Abdülhamid'in Sarayında Bir Tatar Müderrisin İstanbul Bursa ve Surre Alayı ile Hac Hatıraları* (1906–1907). Arapçadan Tercüme: Ömer Hakan Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, 2021.

³ Абу Айуб Халид ибн Зайд ибн Кулайб аль-Ансари — сподвижник, принявший пророка Мухаммада в своем доме после его переселения в Медину. В более чем 90-летнем возрасте принял участие в первой осаде Константинополя мусульманами, однако во время блокады заболел и в 674 году умер. Могила находится в усыпальнице мечети Айубсултан.

чиновниками Османской империи, как министр просвещения Мустафа Хашим-паша, шейх-ул-ислам Мехмед Джамаладдин-эфенди и великий визирь Авлонйалы Ферди-паша. Интересной оказалась беседа, произошедшая с садразамом, который спрашивал Нургали-хазрата о том, отчего он так хорошо знает турецкий, арабский и персидский языки. Тот ответил, что тюркский является его родным языком, хотя татарский достаточно отличается от турецкого, и это иногда вызывает трудности в понимании, арабский язык он освоил в процессе изучения религиозных дисциплин, а персидский язык учил в Бухаре, где прожил около десяти лет. Великий визирь проявил интерес к деятельности Нургали на родине, количеству учащихся в его медресе и религиозной обстановке в городах Булгар, Казань и Бухара. Далее визирь пригласил его к себе на ифтар. По завершении беседы Нургали-хазрат вручил великому визирю письменное заявление о своем намерении принять участие в официальной церемонии *джума саямлык* в мечети Хамидия. С момента получения положительного ответа от садразамы на эту просьбу татарский мулла ощутил большое внимание к своей персоне со стороны служителей дворца: на второй день месяца рамадан его привезли во дворец Йылдыз и сообщили о нем султану; в ту же пятницу в составе процессии саямлык он находился в мечети Хамидия для совершения с халифом коллективного намаза. Далее приводим описание самого автора записок: «Особое войско в униформе и разной одежде стояло наготове. Арабские воины в зеленой чалме и белом одеянии окружили ту часть мечети, где халиф совершал намаз. Халиф мог видеть джамаат и имама, однако те не могли видеть его. Остальные воины окружили мечеть снаружи. До приезда халифа фаэтоны, внутри которых находились члены его семьи, остановились во дворе мечети, их окружали и охраняли рабы из Судана. Старшие сыновья халифа вошли в отделение мечети напротив его палаты. Младшие сыновья, выйдя из фаэтонов, ждали халифа. Они были наряжены в праздничную одежду и выстроены в круг. Высокопоставленные чиновники и бюрократы в нарядных официальных одеяниях с наградами заняли свои места во дворе мечети. Государственные служащие, губернатор и мэр города со своей свитой выстроились в ряд у дверей мечети. Поднявшиеся в минарет муэдзины наблюдали издали за тем, как халиф садился на свой фаэтон, и начали произносить азан. Воины играли марш, а присутствующие стали громко кричать: «Да здравствует падишах!»»¹ Прибывший халиф сошел с фаэтона² и снаружи поднялся в свою часть мечети. «Вступив на

¹ *Nurali bin Hasan. Sultan Abdülhamid'in Sarayında Bir Tatar Müderrisin İstanbul Bursa Ve Surre Alayı İle Hac Hatıraları* (1906–1907). S. 105–106.

² Султаны по традиции на пятничное моление выезжали верхом на лошади. Лишь Абдулхамид II из-за болезни и после попытки покушения на него был вынужден изменить традицию

самую последнюю ступеньку, перед входом он обратил взор в сторону собравшихся, — пишет Нургали Хасан, — левой рукой коснулся меча, правую руку положил на правую сторону груди и так вошел в свое отделение»¹. Здесь стоит указать, что султаны не молились непосредственно среди прихожан, они совершали намаз в задней части мечети на месте под названием *хюнкар махфили*, достаточно большом, чтобы вместить три ряда молящихся. Султан молился в левом углу, в самом конце этой секции. Руководил этим намазом специальный имам, которого называли *имам хюнкара*².

После ухода султана в свою секцию приставленный к Нургали-хазрату аскер повел его внутрь мечети и показал ему место как раз напротив палаты халифа. «Не помню, успел ли я закончить сунну (намаз), — пишет Нургали-хазрат, — ко мне подошел темнокожий араб, вывел меня из мечети и повел в отделение, где молился халиф. Сначала я испугался, что выводят меня из мечети из-за какого-то проступка. Когда поднимался по ступенькам, люди, молящиеся около лестницы, обрадовали меня: “Султан оказал вам большую честь. Вы также должны выразить ему благодарность”. Этот араб повел меня в ту часть, где молился шейх-ул-ислам. Приветствуя меня, шейх-ул-ислам сказал: “Султан оказал тебе большой почет и повелел совершить фард (намаз) вместе с шейх-ул-исламом, поговорить лично с ним и присутствовать на ифтаре во дворце”»³.

После намаза Нургали-хазрата повели к воротам мечети, откуда выходил халиф, и поставили на такое место, где халиф не мог не заметить его и не услышать его пожелания о здравии халифа. В итоге он вместе с процессией прибыл во дворец.

Традиционные мероприятия в месяц рамадан: «Занятия хузур» во дворце глазами татарского имама

После ифара в одном помещении с султаном Нургали-хазрат совершил таравих-намаз между двумя известными шейхами тарикатов рифайя и шазилия — Абуль-Худой и Ибрахимом ибн аз-Зафиром.

и приезжал в мечеть на фаэтоне. Во время пятничных мероприятий случались и нападения на правителя и государственных персон. Например, 10 июля 1792 г. была предпринята неудачная попытка покушения на Селима III в соборе Святой Софии, а 21 июля 1905 г. — на Абдулхамида II в мечети Хамидия.

¹ *Nurali bin Hasan. Sultan Abdülhamid'in Sarayında Bir Tatar Müderrisin İstanbul Bursa Ve Surre Alayı İle Hac Hatıraları* (1906–1907). S. 106–107.

² Более подробно об этом см.: *İşpirli, Mehmet. Osmanlılarda Cuma Selamlığı (Halk-Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi)* // Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan. İstanbul, 1991. S. 459–471.

³ *Nurali bin Hasan. Sultan Abdülhamid'in Sarayında Bir Tatar Müderrisin İstanbul Bursa Ve Surre Alayı İle Hac Hatıraları* (1906–1907). S. 107–108.

Подробно описав каждую деталь таравих-намаза, татарский имам восклицает: «Я никогда раньше не видел столь благостного и приятного таравих-намаза!»¹ В последующие дни он участвовал в мероприятии *хузур дерслери*², организуемом во время рамадана два раза в неделю: перед халифом выступали с проповедью и речами известные ученые и религиозные деятели страны. Во время этих занятий халиф непосредственно познакомился с Нургали-хазратом, а тот подарил ему имевшиеся при себе собственные книги³. В рамках мероприятий, посвященных месяцу рамадан, гости султана повели во дворец Топкапы для посещения Священных реликвий, оставшихся от Пророка⁴, по этому случаю ему даже сшили новую нарядную одежду. Пребывание во дворцах Йылдыз, Топкапы, Долмабахче, поездки по украшенному городу, совместные ифтары и моления воодушевили Нургали-хазрата. Как известно, во время поста в рамадан проведение ифтара было включено в список официальных церемоний Османского государства. Для приезжих в диковинку были некоторые обычаи рамадана, например, на предрассветную трапезу (*сахур*) жильцов каждого квартала будили ударами в барабаны (порой припевая), а время разговения (ифтар) сообщалось стрельбой из пушки. Нургали-хазрат обратил внимание на обычай использования османами во время рамадана иллюминации под названием *махйа* — гирлянд или лампочек, протянутых между двумя минаретами с надписями «Мархаба йа шахр-и Рамазан» (Здравствуй, месяц Рамадан!) в начале месяца и «Аль-вида йа шахр-и Рамазан». (Прощай, месяц Рамадан!). Как религиозный деятель, он также заметил некоторые особенности совершения таких форм поклонений, как *хатм*, *мукабала*.

¹ Nurali bin Hasan. SultanAbdulhamid'in Sarayında Bir Tatar Muderrisin İstanbul... С. 110.

² «Занятия хузур» (уроки, проводимые в присутствии султана) начались официально в 1759 году и продолжались в течение более 150 лет, оставаясь традицией Османской империи до 1923 года. Эти мероприятия, представлявшие собой важное культурное событие, проводились в месяц рамадан известными учеными в присутствии султана в восьми сессиях и в форме дискуссии по тафсиру Кади Бейзави. Во время правления султана Абдулхамид II порядок уроков был несколько изменен — если прежде они проводились в первые дни рамадана, то теперь они продолжались весь месяц рамадан два раза в неделю. Местом проведения занятий хузур обычно служили дворцы Долмабахче и Йылдыз. Уроки велись в форме восьми сессий, их участниками были в первую очередь султан, *мукаррир*, ответственный за ведение уроков, а также *мухатаб*, задающий вопросы мукарриру. Среди слушателей находились сыновья султана, визири, шейх-уль-ислам, ведущие государственные деятели и чиновники. Женщины из гарема слушали эти уроки в местах, недоступных для мужчин.

³ Нургали бин Хасан является автором около десятка книг на татарском и арабском языках, а также нескольких статей в газетах «Кояш», «Йолдыз» и др. См. Nurali bin Hasan. Sultan Abdülhamid'in Sarayında Bir Tatar Mûderrisin İstanbul Bursa Ve Surre Alayı İle Hac Hatıraları (1906–1907). S. 453–454.

⁴ Большая часть священных реликвий, хранящихся в наши дни во дворце Топкапы в Стамбуле, были привезены султаном Селимом Йавузом после завоевания Египта. Часть реликвий была приобретена позднее различными государственными деятелями; ещё часть была переправлена в Стамбул из Хиджаза, чтобы предотвратить их похищение во время Первой мировой войны. В Отделе священных реликвий дворца Топкапы сегодня хранятся 605 реликвий, другие можно увидеть в отделениях сокровищницы, оружия, тканей и библиотеки того же дворца.

Ежегодные сурра-и хумаюн — дары султанов священным местам

Для совершения хаджжа ему было предложено два варианта пути: через Дамаск вместе с султанским караваном *сурра алайы* (по другому *сурра-и хумаюн*) или морским путем в Джидду, которым следовали обычные паломники. *Суррой* называли деньги и дорогие подарки, ежегодно отправляемые султаном-халифом в Благородную Мекку в сезон паломничества. После того как халифат перешел к Османам, ставшие *хадимом аль-Харамайн аш-шарифайн* (служителями двух святынь) османские султаны стремились завоевать благосклонность Аллаха, направляя многочисленные подарки и тысячи золотых монет для поддержки власти и нуждающихся в Мекке и Медине. Средства, пересланные через сурра-и хумаюн, расходовались на удовлетворение нужд Харамайна. Драгоценные ковры, молитвенные коврики, изысканные люстры, подсвечники, ценные мусхаф-шерифы, позолоченная и серебряная посуда, благовония, специально предназначенные для шерифа Мекки наряды и роскошные кафтаны, мечи с инкрустацией драгоценными камнями — все это, помимо денежных средств, передавалось местным властям, саидам, шерифам, беднякам и суфиям в Мекке и Медине. Также частные лица, пожелавшие отправить дары благословенным городам, передавали свои подношения через сурру. Получившие эти подарки, в свою очередь, через конвой сурры отправляли дарителям воду зам-зам и финики, таким образом, происходил обмен подарками. Самым ценным подарком в сурре считалось изготовленное по приказу султана новое покрывало для Каабы, его торжественная установка, раздача частей старого покрывала по различным мечетям также представляли собой отдельную церемонию¹. Сурра-и хумаюн отправлялся под руководством *эмина сурры*, известного своим благочестием и нравственностью государственного чиновника, вместе с многочисленной свитой и военной охраной. То, что церемония проводилась с участием в процессии самого султана и готовилась во дворце каждый год перед началом сезона паломничества, подтверждает то большое значение, какое придавали османские султаны религиозному долгу совершения хаджжа.

Нургали-хазрат выбрал первый вариант отправления в хаджж — в составе сурра алайы, на дорогу султан выделил ему и прибывшему для поступления на учебу сыну определенную сумму денег, распорядился обеспечить их всем необходимым (прежде всего ихрамом) для хаджжа и подарил им по одной книге *Хизб аль-Бахр* для чтения в случае

¹ См.: *Alıkcı, Dündar*. Osmanlı'da Devlet Protokolü Ve Törenler İmparatorluk Seremonisi. İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları, 2004. S. 144–145.

опасности во время путешествия на море. Получив благословение султана и попрощавшись с ним, Нургали-хазрат и сын Гиясетдин в составе сурры с конвоем на пароходе «Базм-и Али» из Ускюдара выдвинулись в путь 10 ноября 1906 года. Нургали-хазрат подробно описывает подготовку, проводы и отправление, маршруты *сурра алайы*, посещение острова Родос, городов Бейрут и Дамаск, встречи с правительственными лицами и крупными учеными, праздник османского санджака (знамени) в Дамаске, выход на верблюдах из города кортежа *махмиль* (огромной корзины с подарками и драгоценностями для Мекки и Медины). В Дамаске сформировались три каравана, идущих в Хиджаз: хорасанский, индийский и дамаский. Далее предстоял нелегкий путь до Медины, за сравнительно короткий срок посещение священных мест города, встреча с земляками в медресе казанских татар, отправление в Мекку, вхождение в ихрам и совершение всех обязательных ритуалов хаджа, обратный путь в Стамбул — сложный и небезопасный, выражение признательности султану и дарение ему подарков. Затем прощание с халифатом и путь домой через Севастополь, Крым, Москву, Симбирск.

Путевые записки Нургали ибн Хасана сначала были написаны на арабском языке, а затем он выразил свои впечатления от поездки и на родном татарском, переложив их в стихотворные строки. Свои ощущения о днях, проведенных во дворце, он описал так: «Это были самые счастливые дни в моей жизни с того момента, когда мать привела меня на свет!» Проанализировав также паломнические записки таких известных личностей, как Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Бигиев, и многих других, можно утверждать, что паломники из Волго-Уральского региона отчетливо демонстрировали, что мусульманские области России никоим образом не являлись периферией исламского мира и что уровень духовной культуры там был весьма высоким. Подтверждением этому служат и слова Абдулхамида II, сказанные при вручении Нургали-хазрату ордена «Османи» первой степени, что эту награду заслужил не только он, а все мусульмане Российской империи.

Заключение

Путешественники, отправлявшиеся из России в Стамбул и затем в Хиджаз, выполняя свои религиозные обязанности, в то же время способствовали сближению и укреплению связей с османским обществом. Пребывание в Стамбуле, городе с уникальным культурным наследием, посещение его святынь имело огромное значение для российских паломников. Положительный эффект от общения и взаимодействия с улемами и местными жителями, которых они встречали во время пребывания в Стамбуле и Хиджазе, обнаруживался несколько позже, после возвращения паломников в Россию.

Литература

Alikılıç, Dündar. Osmanlı'da Devlet Protokolü Ve Törenler İmparatorluk Seremonisi. İstanbul, Tarih Düşünce Kitapları, 2004. 215 s.

Амишов Р. И. Мусульманский богослов Нурғали Хасанов: биография. Казань: Изд-во ПФ «ГАРТ», 2022. 44 с.

İşpirli, Mehmet. Osmanlılarda Cuma Selamlığı (Halk-Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi) // Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan. İstanbul 1991. S. 459–471.

Nurali bin Hasan. Sultan Abdülhamid'in Sarayında Bir Tatar Müderrisin İstanbul Bursa Ve Surre Alayı İle Hac Hatıraları (1906–1907). Arapçadan Tercüme: Ömer Hakan Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, 2021. 486 s.

Сибгатуллина А. Т. Контакты тюрк-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. М.: Институт востоковедения РАН, 2010. 264 с.

References

Alikılıç, Dündar (2004). *Osmanlı'da Devlet Protokolü Ve Törenler İmparatorluk Seremonisi*. İstanbul, Tarih Düşünce Kitapları. 215 p.

Amishov R. I. (2022). *Musul'manskij bogoslov Nurgali Hasanov: biografiya* [The Muslim Theologian Nurgali Hassanov: a Biography]. Kazan: GART. 44 p.

İşpirli, Mehmet (1991). Osmanlılarda Cuma Selamlığı (Halk-Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi). *Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*. İstanbul. S. 459–471.

Ömer Hakan Özalp (Ed.) (2021). *Nurali bin Hasan. Sultan Abdülhamid'in Sarayında Bir Tatar Müderrisin İstanbul Bursa Ve Surre Alayı İle Hac Hatıraları (1906–1907). Arapçadan Tercüme*. İstanbul: İşaret Yayınları. 486 p.

Sibgatullina A. T. (2010). *Kontakty tyurok-musul'man Rossijskoj i Osmanskoj imperij na rubezhe XIX–XX vv.* [Contacts of Turkic Muslims of Russian and Ottoman Empire ca. 1900]. Moscow: IV RAN. 264 s.

THE SULTAN'S GUEST: ISTANBUL AS PART OF THE MUSLIM PILGRIMAGE ROUTE FROM RUSSIA

Abstract: In the second half of the 19th– early 20th century, many Russian Muslims pilgrims, on their way to Mecca and Medina, would stop in the capital of the caliphate, Istanbul. The city had by then became part of the pilgrimage route. In Istanbul, pilgrims could visit the graves of the Prophet's companions, see sacred Islamic relics, pray in mosques alongside the caliph of all Muslims, and immerse themselves in the religious traditions of the Ottoman Empire. Additionally, pilgrims could participate in the processions of the sultan's caravan known as *surra-i humayun*, and some were even fortunate enough to join it on the journey to Hajj. One such fortunate individual was the Tatar *imam* Nurgali bin Hasan (1852–1919), who was a guest at the sultan's palace and embarked on a journey to the Hijaz as part of the sultan's caravan.

Keywords: Ottoman Empire, Istanbul, pilgrimage from Russia, Sultan-Caliph, *surra-i humayun*.

Al'fina T. SIBGATULLINA,

Dr. Sci. (Philol.), leading researcher, Institute of Oriental
Studies of the Russian Academy of Sciences

(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).

E-mail: alfina2003@yandex.ru







5.11.2. Историческая теология

(исследовательское направление: ислам)

УДК 94 (47); 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-99-116

Д. Р. Салахетдинова

Московский исламский институт, г. Москва

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСУЛЬМАНОК МОСКВЫ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

САЛАХЕТДИНОВА Динара Рушановна —

аспирант.

Московский исламский институт

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

E-mail: sdr96@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу общественно-политической деятельности татарок в Москве в начале XX в. Это исследование позволяет показать положение татарской женщины в обществе начала прошлого века, а также осмыслить социально-политические и общественные проблемы, стоящие перед современными татарками-мусульманками в частности и перед мусульманским сообществом России в целом. Данная деятельность стала возможна, так как у татар в начале XX в. уже существовало женское образование и появился городской средний класс, среди представителей которого было достаточно женщин. Эти своего рода феномены в среде российских мусульман возникли прежде всего у татар. Именно тогда началось закрепление в татарском обществе правовых, политических и социальных прав татарок как совокупного комплекса прав, позволяющих обеспечить реальное равноправие женщин.

Новизна данной статьи состоит в том, что на основе анализа мусульманской периодики начала XX в. автор проводит исследование, посвященное деятельности женского мусульманского движения Москвы в деле защиты прав женщин (в том числе политических), а также их участия в органах власти разного уровня (в том числе национальных) и органах самоуправления в апреле-мае 1917 г. Ранее подобных исследований не проводилось.

Ключевые слова: Москва, татарки Москвы, женский вопрос, революционное движение, Всероссийский съезд мусульманок, татарка.

Для цитирования: *Салахетдинова Д. Р.* Общественно-политическая деятельность мусульманок Москвы в начале XX века // Ислам в современном мире. 2024; 2: 99–116;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-99-116

Статья поступила в редакцию: 17.03.2024

Статья принята к публикации: 13.05.2024

Начало XX в. стало для Российской империи временем грандиозных изменений. Революционные события в стране продемонстрировали уровень активности татарских женщин в развернувшихся общественно-политических процессах. Татарка-мусульманка в начале XX в. не ограничивалась только домом и семьей — она могла участвовать также в общественной жизни страны. Однако такое участие ущемлялось прежде всего российским законодательством. Как и в других государствах того времени, женщины в России не обладали избирательными правами (даже право становиться студентками вузов они получили только в 1915 г.). Однако уже в программе партии «Иттифак аль-муслимин» в 1906 г. ставился вопрос о всеобщем избирательном праве. Тема прав женщин начиная с периода революции 1905–1907 гг. широко обсуждалась в татарской прессе, причем в газетах «Казан мюхбире», «Сибирия», «Тормыш» мы видим целые разделы, посвященные женской проблематике. Поэтому наиболее широкое представление о развитии женского мусульманского движения можно составить по материалам периодической печати. В газетах на татарском языке от 1917 года содержатся детальные отчеты о многих аспектах общественно-политической жизни татарских женщин.

Тем не менее в своем исследовании мы столкнулись с проблемой, состоящей в том, что имеется крайне мало сведений автобиографического и биографического характера о татарских женщинах, имена которых мы упоминаем в данной статье.

При изучении женского мусульманского движения мы опираемся прежде всего на монографию С. Ф. Фаизова «Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории»¹. Данный труд посвящен деятельности мусульманок в борьбе за свои гражданско-политические права, а также характеризует основ-

¹ Фаизов С. Ф. Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории / Нижегородский исламский институт им. Х. Фаизханова; отв. за вып. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: НИМ «Махинур», 2005. 106 с.

ных лидеров среди татарских женщин. В статье А. Ю. Хабутдинова, М. М. Имашевой, М. М. Хабутдиновой «Общественно-политическое движение женщин-мусульманок Волго-уральского региона в 1917 г.»¹ представлен анализ позиций женщин-татарок Волго-Уральского региона после революционных событий в начале марта 1917 года, по вопросам приобретения ими прав в различных областях. Труд А. Ю. Хабутдинова «Лидеры российских мусульман и мусульманок в Российской империи и СССР (XIX–XX вв.)» посвящен выдающимся татарским деятелям, среди которых немало татарских женщин, игравших ключевую роль в событиях обозначенного периода и упоминаемых в этой статье².

Объектом нашего исследования является общественно-политическое движение татарок-мусульманок Москвы в 1917 г. Именно в Москве в Доме Асадуллаева 1–11 мая 1917 года прошел I Всероссийский мусульманский съезд, в котором участвовали в том числе татарские женщины. Съезд оказался первым, так как было принято решение начать новую нумерацию в послереволюционную эпоху. На предыдущих четырех съездах, прошедших в 1905–1906 гг. и в 1915 г., женский вопрос отдельно не обсуждался и женщины отсутствовали среди делегатов.

В ходе своей общественно-политической деятельности в 1917 г. татарки-мусульманки смогли показать миру, как можно, с одной стороны, сохранить основы шариата, а с другой — приспособиться к новым российским условиям того времени. Изучение данного вопроса позволит обозначить положение татарской женщины в обществе XX века, а также осмыслить социально-политические и общественные проблемы, стоящие перед современными татарками-мусульманками в частности и перед мусульманским сообществом в целом.

Женский вопрос возник благодаря поддержке общемусульманских демократических движений в 1917 г. В тот год большое количество татарок-мусульманок смогли объединиться, особенно это касалось мусульманок Центральной России, городской прослойки в Волго-Уральском регионе и Крыму. Татарки-мусульманки смогли выработать требования, которые были адресованы центральному правительству и рассмотрены Всероссийским мусульманским съездом в Москве.

Появление и развитие женского движения на территории Москвы можно проанализировать, опираясь на Устав Благотворительного об-

¹ Хабутдинов А. Ю. Имашева М. М. Хабутдинова М. М. Общественно-политическое движение женщин-мусульманок Волго-Уральского региона в 1917 г. // Женщина в российском обществе. 2023. № 1. С. 135–151.

² Хабутдинов А. Ю. Лидеры российских мусульман и мусульманок в Российской империи и СССР (XIX–XX вв.). М.: Медина, 2020. 263 с.

щества московских мусульманских женщин от 1913 года. Основная цель общества — доставление средств для улучшения материального состояния, нравственного и духовного развития женщин магометанского вероисповедания города Москвы и окрестностей¹. Благотворительное общество московских мусульманских женщин занималось помощью неимущим: питанием, одеждой, поиском работы, инструментов для работы, снабжением бедных больных медицинским пособием, распространением книг нравственного содержания, изысканием способов для призрения и воспитания сирот. Например, в 1914 году Фатима-ханум Карамышева удочерила девочку, мать которой долгое время находилась в тюрьме².

Членами-учредительницами данного благотворительного общества были «жена Бакинского первой гильдии купца Мария Петровна Асадулаева, жена дворянина Гюльсум Тагиева, Мариама Бахтияровна Ширинская, Магира Хайретдиновна Мамсутдинова [в уставе опечатка, правильно — Шамсутдинова. — *Примеч. авт.*], Мафтуха Хасановна Шамсутдинова, Махинур Бабишева»³.

Мафтуха Хасановна Шамсутдинова, в замужестве — Агеева (1889–1981) родилась 5 июня 1889 года в Касимове. Отец — Хасан Шамсутдинов — работал преподавателем в Кастровском медресе, мать — Мадина Юсуфовна Ишимбаева — происходила из богатой купеческой семьи. В семье было трое детей — Абдулла, Губайдулла и Мафтуха. Мафтуха Хасановна была образованной татарской девушкой. Ее старший брат Абдулла-хазрат (1978–1937 гг.) с февраля 1913 г. был имамом и мударисом в медресе при Соборной (ныне Исторической) мечети Москвы⁴.

Магира Хайретдиновна Шамсутдинова (в девичестве Агеева) была дочерью имама Хайретдина Агеева (1827/28–1913), женой Абдуллы-хазрата Шамсутдинова⁵.

Также представительницей рода касимовских татар в Москве была Сара Касымовна Шакулова (1887–1964) — выпускница Сорбонны, обладательница диплома об окончании физико-математического факультета Московского университета⁶. В 1920-е гг. Сара Шакулова была директором первой татарской школы им. Н. Нариманова в Москве, а также работала вместе с Крупской над образовательными реформами национальных школ, преподавала черчение, геометрию и другие

¹ Устав Благотворительного общества московских мусульманских женщин, М.: (Типография Г. Лиснера и Д. Собко), 1913. С. 1.

² Иль. 1914. 24 декабря.

³ Устав Благотворительного общества московских мусульманских женщин.

⁴ Сафаров М. Дом с винтовой лестницей // Татарский мир. 2018. № 3. С. 7.

⁵ Османова И. А. «Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам Государственного музея истории религии // *Minbar. Islamic Studies*. 2021. Т. 14. № 1. С. 78–103.

⁶ Фаизов С. Ф. Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории. С. 102.

точные науки. В 1917 году на съезде мусульман в Москве она баллотировалась во Всероссийский мусульманский совет (Милли Шура).

Центром образования мусульман столицы в 1871 г. стало отдельное деревянное здание медресе Соборной мечети Москвы. В 1915 году для медресе усилиями Салеха Ерзина было построено каменное здание¹.

О развитии образования татарских девочек говорит нам тот факт, что когда в 1913 г. рядом с мечетью был построен дом Ага Шамси Асадуллаева, то в нем стала располагаться частная школа (мектеб), в которой девочки и мальчики обучались раздельно². Также в этом здании находилась типография газет на татарском языке «Иль» («Страна»), «Суз» («Слово»), «Безнен Иль» («Наша страна»), редактором которых был Гаяз Исхаки. Это была фактически одна газета, которая меняла свое название по цензурным соображениям.

В целом именно мусульманская татароязычная периодика сыграла важную роль в развитии женского вопроса в России. Как мы указывали ранее, в рубриках, посвящённых женскому вопросу, освещалась деятельность татарских женщин, их дискуссии, содержался анализ роли и будущего мусульманских женщин в России³. Таким образом, ко второй половине 1910-х гг. мусульманская пресса создала единое интеллектуальное и коммуникационное пространство для татарских женщин России из разных уголков страны.

Активная культурно-просветительная деятельность мусульманок в Москве освещалась и на страницах газеты «Иль» (или ее «двойников»). В ней рассказывалось о литературных вечерах⁴, собраниях, лекциях для женщин, детских вечерах в Доме Асадуллаева⁵, театральных постановках на собраниях татарских мусульманок⁶, о новых специалистах-татарках в Москве, например, о докторе Марьям-туташ Хидровой⁷. В статье «Московские курсистки» от 26 июня 1917 года на страницах газеты «Иль» названы имена московских учительниц мектебов, это Ильхамия-туташ Туктарова и Зейнеб-туташ Амирханова, которые уехали в Крым⁸.

В газетах печатались статьи, освещавшие благотворительную деятельность татарских женщин в Москве. Например, в 1914 году для

¹ Хайретдинова Д. З. Медресе при Исторической мечети / Ислам в Москве: энциклопедический словарь / коллект. авт.; сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. С. 136.

² Хайретдинова Д. З. С. Исхаков, Асадуллаев Ага Шамси / Ислам в Москве: энциклопедический словарь / коллект. авт.; сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. С. 21.

³ Фаизов С. Ф. Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории. С. 43.

⁴ Иль. 1916. 10 ноября.

⁵ Иль. 1917. 5 января.

⁶ Иль. 1916. 16 ноября.

⁷ Иль. 1916. 4 мая.

⁸ Иль. 1917. 26 июня.

помощи бедным учителям был проведен сбор средств, в котором приняли участие два человека, решившие не показывать своих имен, а также Зухра-ханум Акчурина, Махинур Бибишева, Хадича-ханум Бурнашева, Фатима-ханум Карамешева, Хадича-ханум Кашапова, отчет предоставила — Муршида Бурнашева¹.

Салима Якубова и учительница Абруй Сайфи в статьях «Голос женщин» и «Что мы, женщины, должны делать» обращаются к татарским женщинам с призывом вспомнить об обязанности работать над своими задачами².

Татарские девушки, обучавшиеся на Высших женских курсах, до 1917 г. были весьма немногочисленны, но им удалось определить общественные цели женского движения. Многие представители татарской элиты воспринимали их как носительниц радикальных идей. Такие взгляды формировались под влиянием социалистических идей и в основном преобладали среди молодых татарок³.

Амина Мухитдинова (1893–1944) родилась в семье казанского муллы, окончила Мариинскую женскую гимназию и получила специальность учительницы начальных училищ. В 1915 году поступила в Казанский университет и с 1916 года обучалась на юридическом факультете. В мае 1917 года на I Всероссийском мусульманском съезде Амина Мухитдинова выступила с докладом о роли женщины-татарки в период революции. Реакция на ее выступление была разной: одна часть мусульман потребовала удалить ее из зала, а другая — устроила овации⁴.

Якубова Салима Хайрулисламова — выпускница Высших педагогических курсов в Санкт-Петербурге (1910–1914), делегатка Всероссийского мусульманского съезда, член Всероссийского мусульманского совета, председатель Временного центрального организационного бюро мусульманок России⁵. Салима Якубова вела активную работу в Москве, а также публиковалась на страницах татарской газеты «Иль».

Среди публикаций в газете «Иль» с 1915 по 1917 г. можно выделить те, что принадлежат перу татарской поэтессы Захиды Бурнашевой (псевдоним Гиффат туташ). В это время она жила в Москве, преподавала, занималась литературным творчеством. В 1915 году был издан первый сборник её стихов под названием «Гыйффэт туташ ши-

¹ Иль. 1914. 24 декабря.

² Иль. 1914. 22 марта.

³ Хабутдинов А. Ю., Имашева М. М., Хабутдинова М. М. Общественно-политическое движение женщин-мусульманок Волго-Уральского региона в 1917 г. // Женщина в российском обществе. 2023. №1. С. 141.

⁴ Багаутдинов Ф. Н. Амина Мухитдинова — жизнь и судьба // Научный Татарстан. 2013. С. 89–105.

⁵ Фаизов С. Ф. Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории. С. 103.

гырьләре» («Стихи Гыйффэт туташ»), состоявший из 33 произведений¹.

В начале марта 1917 г., после отречения от престола Николая II, перехода власти к Временному правительству, когда государство декларировало равноправие всем его гражданам, татарское сообщество России осознало, что пришло время перемен в положении не только мусульманских мужчин России, но и мусульманских женщин. В Казани, Уфе, Томске, Петрограде возникли женские общества, которые поставили своей целью борьбу за политические и гражданские права женщин². Параллельно в Москве, Уфе, Оренбурге продолжали действовать женские благотворительные общества, открывались курсы для женщин-учительниц (мугаллима).

«Мусульманское духовенство поддерживало равноправие всех российских граждан как минимум со времен III Всероссийского мусульманского съезда 1906 г., а многие лидеры общественного движения российских мусульманок начала прошлого века были членами семей (дочери, жены, невестки) лидеров мусульманского истеблишмента»³. Они были образованными и сами преподавали в медресе.

Первыми на объявление равноправия откликнулись татарки-мусульманки Москвы. Во втором номере газеты «Иль» от 9 марта 1917 года рассказывалось, что татарки Москвы 4–5 марта провели собрание в Доме Асадуллаева, на котором, согласившись, что нужно быть едиными, решили добиться полного равноправия для татарок-мусульманок⁴. Выработали резолюцию, в которой приветствовали «русских свободных гражданок» и выразили желание работать с ними. От московских мусульманских женщин была телеграмма, адресованная мусульманской фракции Государственной думы, со словами: «Мусульманки Москвы поздравляют с новым правительством и просят политических и гражданских прав для всех женщин, наравне с женщинами в других странах». На этом собрании татарки-мусульманки в Москве выступили инициаторами созыва Всероссийского съезда мусульманок и внесли значительный вклад в его подготовку⁵. Муршида-ханум Бурнашева была избрана председателем, а Шамсиддин-Туташ Ашратова — секретарем. От курсисток присутствовала Ильхамия Туктарова.

В статье, вышедшей в газете «Иль» 8 апреля 1917 г. за подписью Гиффат Туташ, поставлен вопрос о механизме реализации избира-

¹ Махмутова А. Х. Пора и нам зажечь зарю свободы! (Джадидизм и женское движение). Казань: Татарское книжное издательство, 2006. С. 49–50.

² Хабутдинов А. Ю., Имашева М. М., Хабутдинова М. М. Общественно-политическое движение женщин-мусульманок Волго-Уральского региона в 1917 г // Женщина в российском обществе. 2023. № 1. С. 142.

³ Там же. С. 138.

⁴ Иль. 1917. 9 марта.

⁵ Там же.

тельных прав женщин и их самоорганизации¹. Автор информирует читателя о том, что были созданы женские организации в Казани, Оренбурге, Уфе, Самарканде, и поскольку большинство женщин живут в деревнях, необходимо ознакомить их с текущим положением через учителей (мугаллим)². По мнению Гиффат Туташ, женские организации должны быть созданы с целью просвещения мусульманок и оказания материальной помощи нуждающимся женщинам и детям³.

Не позднее 8 апреля 1917 г. прошло заседание Благотворительного общества московских мусульманских женщин, где было избрано его новое руководство. Председателем стала Захида Бурнашева, зам. председателя — Махинур Бибишева, казначеем — Фатима Ерзина⁴.

Важным событием в общественно-политической жизни женщин-мусульманок стал Всероссийский съезд мусульманок, состоявшийся в Казани 24–27 апреля 1917 года⁵. Он «должен был сформулировать насущные проблемы женского мусульманского сообщества России и избрать делегатов на Первый Всероссийский мусульманский съезд»⁶.

Женский съезд открылся 24 апреля в 12 часов в «Новом театре» Казани. Из разных уголков России приехали женщины — представительницы Крыма, Туркестана, Кавказа, Казахстана, Литвы. Лозунги, связанные с правами женщин, были написаны на красных материях, развешанных у парадной двери, а также на стенах зала театра. Количество участниц съезда из России было 71, кроме того, присутствовало около 300 женщин-гостей.

Съезд начался с минуты молчания в память о видных деятельницах мусульманской прессы Зухры-ханум Гаспринской и Фатимы-Фариды Наурузовой⁷.

Председатель российского бюро Хадича-ханум Ямашева (Таначева) выступила с приветственным словом: «Даже если в мире насчитывается половина женщин, она не была никогда наравне с мужчинами. Женщина в каждом деле была ниже мужчин... Мы, мусульманки, во многих вопросах из состояния дикости не вышли и остались на том же уровне. Последняя российская революция, разбудив нас, дала возможность объединиться для требования наших прав... Начали организо-

¹ Иль. 1917. 8 апреля.

² Там же.

³ Денисов Д. Н. Оренбургское мусульманское женское общество // Ислам на Урале: энциклопедический словарь / коллект. авт.; сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. С. 279.

⁴ Иль. 1917. 8 апреля.

⁵ Хабутдинов А. Ю., Имашева М. М., Хабутдинова М. М. Общественно-политическое движение женщин-мусульманок Волго-Уральского региона в 1917 г // Женщина в российском обществе. 2023. № 1. С. 143.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

ываться собрания для решения вопросов о правах мужчин и женщин разных классов. Московские женщины... собирают всех женщин-мусульманок на собрания, осознав необходимость организации съезда мусульманок. Казанские женщины эту новость восприняли с большой радостью. И организацию, и проведение восприняли очень серьезно. Сегодняшний съезд проходит благодаря безостановочной трехнедельной деятельности бюро и его помощников. Так как я — руководитель данного бюро, приветствую Вас и в будущем желаю, чтобы такие съезды проводились масштабнее и чаще. У мусульманок очень много потребностей, но в рамках данного съезда невозможно поднять все вопросы, и поэтому в Москве на предстоящий всероссийский съезд мусульман мы должны внести только самые важные пункты, которые нашли.

Центральное бюро выявило самые важные пункты:

1. *Права женщин в шариате;*
2. *Роль женщин в семье в настоящем и в будущем;*
3. *Политическая роль женщины;*
4. *Роль женщин в общественной жизни;*
5. *Участие женщин в Учредительном собрании и его реализация в жизни;*
6. *О создании отдельной организации для женщин.*

Все эти 6 вопросов были затронуты в докладах от имени бюро»¹.

Таким образом, Хадича-ханум подчеркнула активную общественно-политическую позицию московских женщин в организации Всероссийского съезда мусульманок.

Сразу после этого подняли вопрос о выборах президиума съезда. Хадича-ханум предложила съезду прежних кандидатов бюро. «Председателем съезда была избрана Сара-ханум Ахмерова, ее заместителями — Хадича-ханум Таначева, Фатима-ханум Алкина, секретарями: Хадича-туташ Мустакина, Марьям-туташ Губайдуллина, Зейнеб-ханум Гафарова и Захида-ханум Салахова»².

«На съезде было избрано Центральное бюро мусульманок России, в которое вошли Гульсум Асфандиярова, Диляра Булгакова, Захида Бурнашева, Рауза Чанышева-Султангалиева, Салима Якубова. Они и еще четыре женщины: Амина Криницкая (представитель литовских татар), Фатима Кулахметова, Хадича Таначева, Ильгамия Туктарова — были избраны делегатами на I Всероссийский мусульманский съезд. Диляра Булгакова представляла мусульманок Крыма»³.

¹ Иль. 1917. 2 мая.

² Там же.

³ Хабутдинов А. Ю., Имашева М. М., Хабутдинова М. М. Общественно-политическое движение женщин-мусульманок Волго-Уральского региона в 1917 г // Женщина в российском обществе. 2023. № 1. С. 144.

В середине мая 1917 г. газета «Иль» сообщала о порядке рассмотрения женского вопроса уже на другом съезде: «9 мая на I Всероссийском мусульманском съезде в Москве в полшестого вечера начали обсуждать проблемы женского вопроса, которому были посвящены 3 доклада:

1. В Казани с 24 по 27 апреля прошел Всероссийский съезд мусульманок — тема доклада Ильхамии-тутаиш Туктаровой.

2. Решение вопросов женщин работающей секцией Всероссийского съезда — доклад Фатимы-тутаиш Кулахметовой.

3. Женщина перед законами шариата — доклад Мусы Бигиева»¹.

Участники съезда имели возможность убедиться, что процесс отстаивания татарками-мусульманками своих прав набирал все большую силу. Предоставление избирательного права женщинам открывало возможность участвовать татаркам в предстоящих местных выборах и выборах в Учредительное собрание, что привело бы к росту числа голосующих мусульман для обеспечения национально-пропорционального представительства и увеличению их влияния на политику государства.

I Всероссийский мусульманский съезд единогласно принял «казанские» решения мусульманок. В резолюции 11 пунктов, утверждающих равноправие мусульманок в политических и общественных делах, а также в избирательном праве, так как женщина должна принимать участие в выработке этих вопросов и иметь право избирать и быть избранной в Учредительное собрание. Конечно же, для этого обсуждалась необходимость создания отдельных избирательных участков для голосования женщин².

Сара Ахмерова в поддержку данного пункта утверждала, что «он дает возможность женщинам самим организовывать свою общественную жизнь, и мужчины не будут препятствовать участию жен в выборах». После доработки данный пункт выглядел так: «выборы должны проходить в один день, избирательные участки должны быть отдельно». Также был добавлен следующий пункт: «во время выборов, если кандидатка не будет мусульманкой, то голос необходимо отдавать мусульманину»³.

Захида Бурнашева, о которой мы писали выше, поддержала избрание мусульманок в Учредительное собрание, аргументируя это тем, что мужчины не могут понять проблемы женщин⁴. Сара Ахмерова

¹ Иль. 1917. 16 мая.

² Чубукчиева Л. З. Женский вопрос на всероссийском мусульманском съезде в Москве: по материалам личного архива Шефики Гаспринской // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Исторические науки. 2012. № 1. С. 205.

³ Хабутдинов А. Ю., Имашева М. М., Хабутдинова М. М. Общественно-политическое движение женщин-мусульманок Волго-Уральского региона в 1917 г. // Женщина в российском обществе. 2023. № 1. С. 145.

⁴ Там же.

ва, не согласившись с Захидой Бурнашевой, подчеркнула, что данное разделение может привести к тому, что мусульмане рискуют остаться без депутатов¹. В результате это решение было принято².

Также, согласно резолюции, брак должен заключаться только в присутствии молодоженов; «в книгу записей о браке должно быть занесено право женщины инициировать развод»³; не допускалось вступление в брак девушек моложе 16 лет; «при бракосочетании молодожены должны предоставить свидетельство об отсутствии инфекционных болезней; отменялись калым и публичные дома. При заключении брака жених должен был предоставить расписку (обязательство) о том, что он не возьмет вторую супругу. Если же это произойдет, он должен предоставить развод и содержание первой жене»⁴.

Таким образом, съезд в Москве — это первый мусульманский съезд, на котором обсуждался женский вопрос при активном участии мусульманских женщин⁵. Принятые на нем решения наделяли мусульманку политическими и гражданскими правами⁶.

Такое равноправие изменило социальный статус женщины, подтолкнуло к более активной позиции женское движение.

Необходимо сказать несколько слов о Центральном бюро мусульманок России, избравшем местом своей работы Дом Асадуллаева в Москве. Бюро сосредоточило свою деятельность на разработке документов, которые имели общее организационное значение. В связи с приближающимися выборами в Учредительное собрание в них подчеркивалось, что женщины должны иметь право избирать и быть избранными. По мнению активисток бюро, Учредительное собрание должно было закрепить права в том числе татарок-мусульманок⁷.

Таким образом, I Всероссийский мусульманский съезд 1917 г. показал разброс мнений по женскому вопросу. С одной стороны, благодаря позиции городского среднего класса мусульманские женщины получали невиданные права. Нельзя забывать, что к 1917 г. в Европе женщины обладали избирательными правами только в Великом княжестве Финляндском. В резолюции же Московского съезда говорилось не только об активном, но и пассивном избирательном праве. Макси-

¹ Кояш. 1917. 26 апреля.

² Хабутдинов А. Ю., Имашева М. М., Хабутдинова М. М. Общественно-политическое движение женщин-мусульманок Волго-Уральского региона в 1917 г. // Женщина в российском обществе. 2023. № 1. С. 145.

³ Чубукчиева Л. З. Женский вопрос на всероссийском мусульманском съезде в Москве: по материалам личного архива Шефики Гаспринской // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Исторические науки. 2012. № 1. С. 205.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 207.

⁶ Там же.

⁷ Фаизов С. Ф. Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории. С. 103.

мально возможно, хотя бы на уровне резолюции, постарались ограничить права девушек, вступающих в брак, возрастным цензом в 16 лет, что было выше, чем в современных европейских государствах. В резолюции гарантировались имущественные права женщин на случай развода. С другой стороны, применение этих прав в воюющей стране, где большинство мужчин-татар оказалось мобилизовано, было затруднительно. К тому же большинство мужчин-мусульман, как и других россиян, не принадлежащих к городскому среднему классу, рассматривало женщин как домохозяек, целиком экономически зависящих от мужей. Это соответствовало действительности, так как по законодательству Российской империи женщины-крестьянки не имели права на земельный надел. Большинство женщин-сельчанок не было готово ставить вопрос об изменении своих прав. Поэтому Захида Бурнашева говорила о необходимости агитации среди женщин на селе¹. Поистине радикальным изменением стало избрание Мухлисы Буби казыей Оренбургского магометанского духовного собрания. Не имеющее аналогов и в современной России получение женщиной статуса шариатского судьи было негативно встречено многими мусульманами окраин и даже Приуралья. Допуск женщины к реальной власти привел к тому, что многие мужчины стали противниками расширения прав женщин.

Таким образом, женский вопрос остался нерешенным. Особенно это проявилось в ситуации с резолюцией I Всероссийского мусульманского съезда 1917 года, обязывавшей мусульман всех регионов направить в высший исполнительный орган самоуправления мусульман по одной женщине для учреждения Всероссийского мусульманского совета (Милли Шура). По итогам выборов в регионах были направлены лишь несколько женщин, но избрана только московская курсистка Аккагаз Дусжанкызы (Дусжанова), представитель казахской делегации. Салима Якубова и Сара Шакулова, кандидатуры поволжских и сибирских мусульман, тайные выборы не прошли. Гаяза Исхаки, автора идеи обязательного избрания женщин в состав совета, удалось включить в список кандидатур лишь со второй попытки, при сопротивлении значительной части делегации².

Подводя итоги, отметим, что к Февральской революции 1917 г. российские мусульманки, прежде всего в лице татарского городского класса, сформировали свое общественное движение. В Москве его центром стало Благотворительное общество московских мусульманских женщин, зарегистрированное в 1913 г., возглавляемое женами буржуазии и духовенства. Другую группу активисток Москвы состав-

¹ Иль. 1917. 8 апреля

² Фаизов С. Ф. Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории. С. 30.

ляли курсистки и учительницы (мугаллима) женского мектеба, размещавшегося в Доме Асадуллаева. Органом информационного освещения деятельности мусульманок столицы оставалась газета «Иль», выходившая в Москве с ноября 1914 г. по апрель 1918 г. (с перерывами). После Февральской революции 1917 г. сменилось руководство Благотворительного общества московских мусульманских женщин, которое возглавила Захида Бурнашева. Она проявила себя как борец за политическое и гражданское равноправие женщин. Эта позиция была заявлена на Всероссийском съезде мусульманок, прошедшем в Казани 24–27 апреля 1917 г. и на I Всероссийском мусульманском съезде, прошедшем в Москве 1–11 мая 1917 г. По результатам последнего съезда именно Москва была выбрана в качестве резиденции для Центрального бюро мусульманок России.

Источники

Устав Благотворительного общества московских мусульманских женщин, 1913, М.: (Типография. Г. Лисснера и Д. Собко), 1913. 20 с.

Иль. 1917. 5 января.

Иль. 1917. 9 марта.

Иль. 1917. 26 июня.

Иль. 1917. 8 апреля.

Иль. 1917. 2 мая.

Иль. 1916. 4 мая.

Иль. 1917. 16 мая.

Иль. 1916. 10 ноября.

Иль. 1916. 16 ноября.

Иль. 1914. 22 март.

Иль. 1914. 24 декабря.

Иль. 1914. 24 декабря.

Кояш. 1917. 26 апреля.

Литература

Багаутдинов Ф. Н. Амина Мухитдинова — жизнь и судьба // Научный Татарстан. 2013. № 3. С. 89–105.

Денисов Д. Н. Оренбургское мусульманское женское общество // Ислам на Урале: энциклопедический словарь / коллект. авт.; сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. С. 279.

Ислам в Москве: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Вып. 2. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. 320 с.

Ислам на Урале: энциклопедический словарь / сост. А. Н. Старостин; отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Вып. 5. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2009. 476 с.

Махмутова А. Х. Пора и нам зажечь зарю свободы! (Джадидизм и женское движение). Казань: Татарское книжное издательство, 2006. 254 с.

Османова И. А. «Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам Государственного музея истории религии // Minbar. Islamic Studies. 2021. Т. 14, № 1. С. 78, 103.

Сафаров М. Дом с винтовой лестницей // Татарский мир. 2018, № 3. 16 с.

Фаизов С. Ф. Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории / Нижегородский исламский институт

им. Х. Фаизханова; отв. за вып. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: НИМ «Махинур», 2005. 106 с.

Хабутдинов А. Ю. Имашева М. М. Хабутдинова М. М. Общественно-политическое движение женщин-мусульманок Волго-Уральского региона в 1917 г // *Женщина в российском обществе*. 2023. №1. С. 135–151.

Хабутдинов А. Ю. Лидеры российских мусульман и мусульманок в Российской империи и СССР (XIX–XX вв.) / М.: Медина, 2020, 263 с.

Чубукчиева Л. З. Женский вопрос на Всероссийском мусульманском съезде в Москве: по материалам личного архива Шефики Гаспринской // *Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Исторические науки*. 2012. № 1. С. 199–208.

Sources

- Ustav Blagotvoritel'nogo obshchestva moskovskikh musul'manskikh zhenshchin* [Charter of the Charitable Society of Moscow Muslim Women] (1913). Moscow: Tipografia. G. Lissnera i D. Sobko. 20 p.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). January 5.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). March 9.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). 26 June.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). April 8.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). March 2.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). May 4.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). May 16.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). November 10.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). November 16.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). March 22.
- Il'* [socio-political newspaper] (1917). December 24.
- Koyash* [newspaper] (1917). April 26.

References

- Bagautdinov F. N. (2013). Amina Muhitdinova — zhizn' i sud'ba [Amina Mukhitdinova — Life and Destiny]. *Nauchnyj Tatarstan*. No. 3. Pp. 89–105.
- Chubukchieva L. Z. (2012). Zhenskii vopros na Vserossiiskom musul'manskom s"ezde v Moskve: po materialam lichnogo arkhiva Shefiki Gasprinskoi [The Women Issue at the All-Russian Muslim Congress in Moscow (Materials from the Personal Archive of Shefika Gasprinskaya)]. *Scientific Notes of Taurida V. I. Vernadsky National University. Series: Historical Science*. Vol. 25(64). No 1. Pp. 199–208.
- Denisov D. N. Orenburgskoe musul'manskoe zhenskoe obshchestvo [Orenburg Muslim Women's Society] (2008). *Islam na Urale: entsiklopedicheskii slovar'*. Nizhny Novgorod: Medina. P. 279.
- Islam na Urale: enciklopedicheskij slovar'* [Islam in the Ural Region: an Encyclopedic Dictionary] (2009). Iss. 5. Moscow: Medina. 476 p.
- Islam v Moskve: enciklopedicheskij slovar'* [Islam in Moscow: an Encyclopedic Dictionary] (2008) Iss. 2. Nizhnij Novgorod: Medina. 320 p.
- Mahmutova A. H. (2006). Pora i nam zazhech'zaryu svobody! (Dzhadidizm i zhenskoe dvizhenie) [It's Time for Us to Light the Dawn of Freedom! (Jadidism and the Women's Movement)]. Kazan: Tatarckoe knizhnoe izdatel'stvo. 254 p.
- Osmanova I. A. (2021). "Lichnoe delo mully Shamsutdinova": po materialam Gosudarstvennogo muzeia istorii religii ["Personal Records of

Mullah Shamsutdinov” based on the Materials of the State Museum of the History of Religion]. *Minbar. Islamic Studies*. Iss. 14(1): Pp. 78–103.

Safarov M. (2018). Dom s vintovoy lestnitsey [House with a Spiral Staircase]. *Tatarskiy mir*. Iss. 3. P. 16.

Faizov S. F. (2005). *Dvizhenie musul'manok Rossii za prava zhenshchin v 1917 g.: stranicy istorii*. [Movement of Muslim Women in Russia for Women's Rights in 1917: Pages of History]. Nizhnij Novgorod: [Makhinur]. 104, [1] p.

Khabutdinov A. Yu., Imasheva M. M. Khabutdinova M. M. (2023). Zhenskoe obshchestvenno-politicheskoe dvizhenie musul'man Volgo-Ural'skogo regiona v 1917 g. [Socio-Political Movement of Muslim Women in the Volga-Ural Region in 1917]. *Zhenshhina v rossijskom obshchestve*. Iss. 1. Pp. 135–151.

Khabutdinov A. Yu. (2021). *Lidery rossiiskikh musul'man i musul'manok v Rossiiskoi imperii i SSSR (XIX–XX vv.)* [Leaders of Russian Muslims in the Russian Empire and the USSR (XIX–XX centuries)]. Moscow: Medina. 264 p.

SOCIO-POLITICAL ACTIVITY OF MUSLIM WOMEN IN MOSCOW AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

Abstract. The article focuses on the development of socio-political activities of Tatar women in Moscow at the beginning of the 20th century. This research seeks to illustrate to the academic community the status of Tatar women in early 20th-century society, and to contemplate the socio-political and public issues specifically faced by contemporary Tatar Muslim women and more broadly by the Muslim community in Russia. These activities became possible because, by the early 20th century, the Tatars had established the phenomena of women's education and a female middle class. Among Muslims of Russia, these phenomena were predominantly observed among the Tatars. It was during this period that the legal, political, and social rights of Tatar women began to be consolidated as a comprehensive set of rights aimed at ensuring genuine gender equality.

The novelty of this article is defined by the author's attempt to analyze Muslim periodicals from the early 20th century to conduct a study on the activities of the Moscow Muslim women's movement in protecting women's rights, including political ones, as well as its participation in (including national) bodies and local self-governing bodies in April-May 1917.

Keywords: Moscow, Tatar women of Moscow, women's issue, revolutionary movement, All-Russian Congress of Muslim Women, Tatars.

Dinara R. SALAKHETDINOVA,

Postgraduate of Moscow Islamic Institute

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

E-mail: sdr96@mail.ru





5.6.1. Отечественная история

УДК 93

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-117-127

Р. Б. Агаев

Юго-Осетинский Государственный университет, г. Цхинвал

ОБЩИНА ПЕРСИДСКОПОДДАННЫХ ГРОЗНЕНСКОГО ОКРУГА ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ

АГАЕВ Руслан Борисович —

директор Центра иранской культуры.

Юго-Осетинский государственный университет

(100001, Республика Южная Осетия, г. Цхинвал, ул. Путина, д. 8).

E-mail: agaev1000@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена истории становления общины персидско-подданных мусульман в крепости Грозной Терской области в XIX в. Представлен анализ переписки общины мусульман-шиитов с администрацией Терской области по вопросу строительства мечети и по поводу выборов старшины этой общины. Таким образом, впервые в научном аспекте автором интерпретируются темы появления иностранных подданных в крепости, их социально-экономических интересов в регионе, сбора финансовых средств на строительство мечети, проблем, связанных с этим строительством.

Ключевые слова: персидскоподданные, шииты, мечеть, крепость Грозная, Терская область, мусульманская община.

Для цитирования: Агаев Р. Б. Община персидскоподданных Грозненского округа Терской области // Ислам в современном мире. 2024; 2: 117–127;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-117-127

Статья поступила в редакцию: 09.01.2024

Статья принята к публикации: 04.04.2024

Первые переселенцы из Персии появились в Терской области в середине XVIII в., а возможно, несколько раньше. Переселение прежде всего было связано с окончанием русско-персидских войн 1804–1813 гг. и 1826–1828 гг., по итогу которых были заключены соответственно Гюлистанский мирный договор 1813 г. и Туркманчайский мирный договор 1828 г., ставшие основой дальнейшего развития российско-иранских отношений.

По окончании первой военной кампании в результате заключения Гюлистанского мирного договора, согласно условиям III статьи, Российской империи отошли территории Дагестана, Картли, Кахетии, Мегрелии, Имеретии, Гурии, Абхазии и части современного Азербайджана, где находились ханства: Бакинское, Карабахское, Гянджинское, Ширванское, Шекинское, Дербентское, Кубинское. Кроме того к России отошла часть Талышского ханства¹. Согласно статье V договора, Персия признала за Россией исключительное право иметь военный флот на Каспийском море. После второй кампании, согласно условиям III статьи Туркманчайского мирного договора, России отошли Эриванское и Нахичеванское ханства, устанавливалась новая граница по реке Аракс между Ираном и Россией². Туркманчайский мирный договор имел судьбоносное значение для азербайджанского народа, волей российского и шахского правительств разделенного и подчиненного новой власти (Северный и Южный Азербайджан). Азербайджанские земли, без желания большинства местных правителей и народа, оказались включены в состав России.

Туркманчайский мирный договор состоял из двух частей — политической и экономической. Результатом второй части договора стало развитие торгово-экономических контактов между Ираном и Россией, что привело к постепенной миграции персов в основном в южные регионы России. На ранних этапах деятельность персов была связана с торговлей и наемным трудом³. Администрацией Терской области персы были разделены на две группы — персидскоподданные и русскоподданные, к первой группе относились подданные Ирана, ко второй — в основном этнические азербайджанцы с бывших территорий Персии, вошедших в состав Российской империи.

Миграция подданных Персии в столицу Терской области г. Владикавказ осуществлялась в основном по Военно-Грузинской дороге. В последующем они переселялись и обосновывались в округах обла-

¹ Захаров В. А., Васьков М. А. Гюлистанский договор 12 октября 1813 г. (Из истории очередного этапа российской политики в Закавказье). Ростов-н/Д: Фонд науки и образования, 2020. С. 440.

² Алиева Севиндж Ибрафил гызы. Азербайджан и народы Северного Кавказа (XVIII — начало XXI в.). Баку: Издательский дом “Şərq-Qərb”, 2010. С. 170.

³ Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Т. 1. С древнейших времен по март 1917 г. / отв. ред. Н. А. Смирнов. Грозный, 1967. С. 210.

сти, которые первоначально делились на три военных отдела: Восточный (Кумыкский, Нагорный округа), Западный (Ингушский, Кабардинский, Осетинский округа) и Средний (Аргунский, Ичкеринский, Чеченский округа)¹.

Одним из мест поселения персидскоподданных в 60–70 гг. XIX в. в Терской области стала территория крепости Грозная. В результате переселения произошло постепенное увеличение численности персов, что привело к формированию общины. В основном восточные переселенцы были задействованы в торговле и мелком ремесленном производстве, что положительно отразилось на экономическом благосостоянии общины. Община в крепости Грозная Грозненского округа способствовала сохранению культурного быта, землячества, этноконфессиональных традиций переселенцев, их национального своеобразия и т. д.

Крепость Грозная на реке Сунжа составляла главный опорный пункт Сунженской укрепленной линии, выдвинутой генералом Алексеем Петровичем Ермоловым (1777–1861) к подошве Кавказского хребта с целью покорения Чечни. В документах 1844 г. указывалось, что Грозная — «пункт первейшей важности, но укреплен слабо и держится более нравственным влиянием, по причине обширности своей»². Вскоре возник форштадт — поселение вблизи крепости. Здесь жили офицеры, женатые солдаты, поставщики провианта, ремесленники. Под стенами крепости образовались мирные поселения³.

После окончания Кавказской войны в 1864 г. крепость Грозная утратила стратегическое назначение, постепенно трансформировалась в провинциальный российский г. Грозный со значительным иногородческим населением. Этот процесс занял примерно пять лет.

Для административного устройства края в 1865 г. был создан Временный комитет, который представил на обсуждение Государственного Совета проект по устройству Терской области, утвержденный указом императора Александра II 30 декабря 1869 г.⁴ Согласно документу, предполагалось Терскую область «разделить на семь округов: Георгиевский, Владикавказский, Грозненский, Аргунский, Веденский, Кизлярский и Хасавюртовский, назначив средоточие окружных управлений в городах: Георгиевске, Владикавказе, крепости Грозной и укреплениях: Ведень, Шатой, в г. Кизляр, укреплении Хасав-Юрт,

¹ Большая Российская Энциклопедия. (Электронная версия) https://old.bigenc.ru/domestic_history/text/4189974 (дата обращения: 30.04.2024).

² Военная энциклопедия. СПб.: Т-во И. Д. Сытина, 1911–1915. [Т. 8 : Гимры — Двигатели судовые] / под ред. К. И. Величко [и др.]. 1912. С. 500.

³ Вайсман А. Е. Растет наш Грозный. Грозный, 1956. С. 5.

⁴ Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Т. 1. С древнейших времен по март 1917 г. С. 125–133.

причем крепость Грозную переименовать в город...»¹. Так, 30 декабря 1869 г. указом Сената крепость Грозная была переименована в г. Грозный², который стал окружным центром Грозненского округа Терской области³.

Исторические сведения о переписке персидскоподданных относительно выборов старшины и строительства мечети в Грозном

В ходе исследования были выявлены неопубликованные источники, в которых описываются события жизни и быта персидскоподданных, проживавших в крепости Грозной. Также была исследована переписка персидскоподданных с Генеральным консульством Шаха Персидского в Тифлисе и администрацией Терской области. Переписка включала три вопроса: выборы старшины персидской общины, разрешение на строительство мечети в крепости для общины мусульман, проживавших как внутри крепости, так и за ее пределами, и принятие российского подданства.

В исследуемый период с 1828 по 1917 гг. распространенной практикой для иностранных подданных были обращения за помощью к представителю посольской или консульской службы своего государства. Что касается самой общины персидскоподданных, проживавших в крепости, имеется ряд документов с описанием ее проблем и просьб по различным вопросам. Одной из таких проблем для общины стали выборы старшины. Об актуальности вопроса свидетельствует текст нижеизложенного документа.

В адрес Дипломатической канцелярии Наместника Кавказского поступило письмо от Персидского генерального консульства от 15 марта 1865 г.: «Проживающие в Грозном персидскоподданные в присланном в Генеральное консульство прошении заявляют о том, что местное начальство строго обращается с ними за утерю или просрочку видов. По своему незнанию им крайне сложно пройти процедуру восстановления, и поэтому они избрали старшиной Али бека Халиль бека Нарачинского. Генеральное консульство просит Дипломатическую канцелярию сделать запрос в местную полицию для установления лиц, подавших прошение и подтверждения их желания об избрании старшиной Али бека. Если персидскоподданные действительно добровольно выбрали старшиной Али бека и для этого нет ни-

¹ Город Грозный. Популяр. очерки истории. / отв. ред. В. Б. Виноградов. Грозный. Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1984. С. 35–40.

² Там же.

³ Казначеев А. Административные преобразования в Терской области (1860–1905 гг.). М.: Молодая гвардия, 2004. 36 с.

каких законных препятствий, сделать распоряжение, чтобы полиция Грозного не препятствовала этому»¹.

Это обращение 28 мая 1865 г. было перенаправлено из Управления наместника Кавказского в адрес начальника Терской области²: «Персидское Генеральное консульство уведомляет Дипломатическую канцелярию, что проживающие в Грозном персидскоподданные объявили об избрании старшины Али бека Халил Бека Нарачинского и просят о признании его в этом звании»³. Прилагая перевод письма Генерального консульства, Дипломатическая канцелярия также просила сделать распоряжение о дознании факта избрания Али бека Нарачинского старшиной.

Письмо Персидского генерального консульства было рассмотрено Наместником Кавказским генерал-адъютантом князем Г. Д. Орбелиани⁴. На основании его приказа был дан ответ в Генеральное консульство, что «Персидскому консульству в России не предоставлено право назначать от себя агентом или старшиной, а только Правительством Персии!»⁵.

Далее в адрес начальника крепости Грозной поступил запрос от 12 июня 1865 г.⁶, в котором говорилось, что проживающие в Грозном персидскоподданные обратились в Генеральное консульство Шаха Персидского в г. Тифлис об избрании в старшины общины персидскоподданных Али бека Халиль бека Нарачинского. Просили доложить в Дипломатическую канцелярию Наместника Кавказского, действительно ли данный факт имел место⁷.

В ответ 25 августа 1865 г. поступил рапорт от Среднего военного отдела Терской области в адрес начальника Терской области: «Действительно, общество персов, проживающих в крепости Грозная, избрало на 1865 г. не старшиной, а депутатом с их стороны, для разбирательств различных дел в Грозненском слободском управлении не Али бека, а Али Мастиева, который, по донесению начальника крепости Грозная, утвержден в настоящей должности 10 августа»⁸.

Другой важный вопрос для общины был связан с необходимостью строительства мечети.

Персидскоподданные, переселившись в Российскую империю и обосновавшись в крепости Грозной, не могли представить свой быт без мечети.

¹ Центральный Государственный архив РСО-Алания. Ф. 12. Оп. 1. Д. 766. Л. 2–2 об.

² Там же. Л. 1–1 об.

³ Там же.

⁴ Орбелиани Григорий Дмитриевич (Зурабович) (1800–1883) — князь, генерал-адъютант, генерал от инфантерии.

⁵ ЦГА РСО-Алания. Ф. 12. Оп. 1. Д. 766. Л. 1–1 об.

⁶ Там же. Л. 3–3 об.

⁷ Там же.

⁸ Там же. Л. 4.

Мечеть в исламском мире — не только место для проведения молитв и чтения проповедей, но также своеобразный центр для организации общественных мероприятий, место общения народа с халифами, султанами, эмирами и ханами; именно в мечети хранилась казна, распределялась икта¹, велись судебные разбирательства и многое другое. До появления религиозных образовательных и культурных учреждений обучение и значительная часть культурной жизни общества сосредоточивались в мечети².

Персидскоподданные, проживавшие в крепости Грозной, обратились в адрес Закавказского муфтия в г. Тифлис с просьбой оказать содействие в получении разрешения на строительство мечети в крепости Грозной.

По результату обращения за подписью Закавказского муфтия Омарова Усейна, 5 декабря 1864 г. в адрес начальника Терской области поступило письмо: «Мусульманское общество крепости Грозная просит ходатайства о разрешении на строительство ими мечети. Население ежегодно увеличивается, и в настоящее время коренных жителей насчитывается 200 домов, а окольных до 500 домов. Все они нуждаются в мечети. Деньги уже собраны от пожертвований состоятельных жителей. Данную просьбу нахожу справедливой и уважительной. Прошу Вашего разрешения на строительство мечети в крепости Грозная»³.

Параллельно община мусульман крепости Грозной передала копию письма, адресованного Закавказскому муфтию, в канцелярию начальника Среднего военного отдела Терской области. По данному обращению 20 Февраля 1865 г. в адрес начальника Терской области поступил рапорт от начальника Среднего военного отдела Терской области генерал-майора князя Туманова А. Г.: «Направляю просьбу местного населения Чеченского округа к Закавказскому муфтию о строительстве в крепости Грозная мечети и выражаю согласие на ее строительство. Прошу Вашего разрешения на строительство»⁴.

Далее в архивных материалах, касающихся переписки на интересующую нас тему, имеется временной пробел, составивший чуть более двух с половиной лет, с февраля 1865 г. по июль 1867 г. Это было связано с согласованием данного вопроса с канцелярией Его Императорского Высочества.

Дальнейшая реакция властей была следующей: в адрес начальника Терской области 30 июня 1867 г. было направлено письмо из

¹ Икта — передача государством (правителем) принадлежащей государству территории и доходов (*харадж*) с неё какому-то конкретному лицу с правом наследования. При этом возможна передача территории под полный контроль какого-то лица (*мульк*).

² Мукимова С. Р., Хаитова С. Р. История формирования мечетей / Бюллетень науки и практики, 2017. № 1. С. 250.

³ ЦГА РСО-Алания. Ф. 12. Оп. 1. Д. 920. Л. 17–17 об.

⁴ Там же. Л. 16.

Кавказского горского управления. Оно содержало в себе ответ Его Императорского Высочества, в котором давалось разрешение удовлетворить обращение на строительство мечети в крепости Грозной согласно предоставленному плану проекта и в соответствии с правилами и условиями архитектуры этих зданий¹.

9 августа 1867 г. в адрес начальника Терской области поступил рапорт из Среднего военного отдела Терской области с приложением плана, ранее утвержденного, и заключением о разрешении на постройку мечети. Был заключен договор с проживающими в крепости Грозной персидско-подданными Ибрагимом Усейн-оглы и Магомедом Хан-оглы о постройке этой мечети согласно действующему плану за счет их собственного материала за три тысячи рублей серебром. Необходимая сумма «для оплаты подрядчиков будет уплачена лицами, служащими в народных управлениях Среднего военного отдела, также при участии местных состоятельных коммерсантов и добровольных пожертвований»².

Из Среднего отдела Терской области 25 августа 1867 г. было направлено письмо в адрес начальника Терской области, «с написанием отзыва на сумму сто пятьдесят рублей, отчисленных на постройку в крепости Грозная мусульманской мечети, а также поступление шнуровой книги для прихода и расхода в управление отдела»³.

1 сентября 1867 г. начальник Среднего военного отдела отправил начальнику области донесение, в котором фактически повторялся рапорт от 9 августа 1867 г., сообщавший, что «на постройку в крепости Грозная мусульманской мечети по утвержденному Его Императорским Высочеством плану, который был представлен персидской общиной, к подрядным работам привлечены персидскоподданные Ибрагим Усейн-оглы и Магомед Хан-оглы, которые обязались произвести работы согласно плану и из собственного материала за плату в три тысячи рублей. Сумма выплаты подрядчикам будет уплачена лицами, служащими в народных управлениях Среднего военного отдела, а также при участии местных коммерсантов и добровольных пожертвований»⁴.

В тот же день из канцелярии начальника области в Кавказское горское управление было направлено письмо аналогичного содержания⁵.

Судя по вышеприведенным документам, вопрос был решен и даже начал осуществляться в практической плоскости, но по неизвестным причинам так и не был реализован.

Персидская мечеть была построена уже не в крепости Грозная, а в городе Грозный в 1908 г., на ул. Войсковой. Строительство мечети

¹ ЦГА РСО-Алания. Ф. 12. Оп. 1. Д. 920. Л. 26.

² Там же. Л. 33–33 об.

³ Там же. Л. 36.

⁴ Там же. Л. 34–35.

⁵ Там же. Л. 34–34 об, 35.

было осуществлено по инициативе и при финансовой поддержке мусульман-шиитов, проживавших в г. Грозный¹. Это была первая мечеть в городе. Воздвигли храм в персидском стиле полностью за счёт пожертвований.

Сбор средств на сооружение мечети в начале XX в. вновь осуществлялся по инициативе персидскоподданных, проживавших в г. Грозном. Инициатором строительства выступил ахунд², сотрудник вице-консульства Шаха Персидского во Владикавказе Али Гусейнов.

Современные специалисты-искусствоведы отмечают отличительную архитектурную особенность мечети — то, что она была «отстроена в восточно-мусульманском архитектурном стиле. Цоколь — из местного естественного камня. Фасады оштукатурены и покрашены светлым красителем. Центральную часть здания венчает шатровый купол, покрытый листовым металлом. Минарет находится на общем здании строения. Портал входа со стрельчатой аркой декорирован кирпичной кладкой»³. Первая грозненская мечеть находилась в центре Грозного, на правом берегу р. Сунжи. В начале 1930-х гг. по причине антирелигиозных гонений советской власти мечеть была разрушена.

Выводы

Таким образом, на основе анализа архивных и опубликованных источников мы видим, что несмотря на то, что персидскоподданные в Терской области и самой крепости Грозной как достаточно консолидированная община обосновались в 1820–1840 гг., вопрос о строительстве шиитской мечети в крепости стал актуальным лишь в начале 1860-х гг. Чтобы приступить к ее строительству, лидеры общины прошли достаточно долгий путь согласования своих планов в различных административных инстанциях Российской империи на Кавказе. А план строительства был утвержден самим российским императором Александром II.

Строительство шиитской мечети на суннитском Северном Кавказе, безусловно, стало следствием того, что общество персидскоподданных принимало активное участие в социальной и экономической жизни региона, а также способствовало укреплению отношений между Ираном и Россией.

¹ Кадиев Д. А. Грозный. Столица Чеченской Республики. М.: РОСМЭН, 2003. С. 357.

² Ахунд (вар. ахун, ахон, от перс. *ханд* — «учитель», «наставник») — почётный титул толкователей шариата, значение которого не раз менялось в зависимости от региона и эпохи. Появился у ираноязычного населения Центральной Азии.

³ Грозный: история и современность: Историко-этнографический сборник статей, посвященный 200-летию основания г. Грозного / отв. ред. С. С. Магомадов. Вып. 1. Грозный: Изд-во АН ЧР, 2017. С. 61.

Литература

Алиева Севиндж Исрафил гызы. Азербайджан и народы Северного Кавказа (XVIII — начало XXI в.). Баку: Издательский дом “Şərq-Qərb”, 2010. 620 с.

Вайсман А. Е. Растет наш Грозный. Грозный: Кн. изд-во, 1957. 86 с.

Военная энциклопедия. СПб.: Т-во И. Д. Сытина, 1911–1915. [Т. 8: Гимры — Двигатели судовые] / под ред. К. И. Величко [и др.]. 1912. С. 321–642, [6] с.

Грозный: история и современность: Историко-этнографический сборник статей, посвященный 200-летию основания г. Грозного / [отв. ред. С. С. Магамадов]. Вып. 1. Грозный: Изд-во АН ЧР, 2017. 459 с.

Город Грозный. Популяр. очерки истории / отв. ред. В. Б. Виноградов. Грозный: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1984. 190 с.

Захаров В. А., Васьков М. А. Гюлистанский договор 12 октября 1813 г. (Из истории очередного этапа российской политики в Закавказье). — Ростов-н/Д: Фонд науки и образования, 2020. 631 с.

Кадиев, Д. А. Грозный. Столица Чеченской Республики. М.: РОСМЭН, 2003. 357 с.

Казначеев А. Административные преобразования в Терской области (1860–1905 гг.). М.: Молодая гвардия, 2004. 36, [1] с.

Мукимова С. Р., Хаитова С. Р. История формирования мечетей / Бюллетень науки и практики, 2017. № 1. С. 249–253.

Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Т.1. С древнейших времен по март 1917 г. / отв. ред. Н. А. Смирнов. Грозный, 1967. 315 с.

Центральный государственный архив РСО-Алания Ф.12, О. 1, Д. 766, Л. 1, 1 об., 2, 2 об., 3, 3 об., 4; Д. 920. Л. 16, 17, 17 об., 26, 33, 33 об., 34, 34 об., 35, 36.

References

Alieva S. I. (2010). *Azerbajdzhan i narody Severnogo Kavkaza (XVIII – XXI vv.)* [Azerbaijan and the Peoples of the North Caucasus (XVIII – early XXI Centuries)]. Baku: “Şərq-Qərb”. 620 p.

Vaisman A. E. (1957). *Rastet nash Groznyi* [Our Grozny is Growing]. Grozny: Kn. izd-vo. 86 p.

Voennaia entsiklopediia. [Military Encyclopedia] (1912). Vol. 8: Gimry – Dvigateli sudovye. St. Petersburg: T-vo I. D. Sytin., 1911–1915. Pp. 321–642, [6] p.

Groznyi: istoriia i sovremennost': Istoriko-etnograficheskii sbornik statei, posviashchennyi 200-letiiu osnovaniia g. Groznogo [Grozny: History and Modernity: Historical and Ethnographic Collection of Articles Dedicated to the 200th Anniversary of the Founding of the City of Grozny] (2017). Iss. 1. Grozny: Akademiia nauk Chechenskoi Respubliki. 459 p.

Gorod Groznyi. Populiar. ocherki istorii [The City of Grozny. Popular Essays on History] (1984). Chech.-Ing. kn. izd-vo., 190 p.

Zakharov V. A., Vaskov M. A. (2020). *Giulistanskii dogovor 12 oktiabria 1813 g. (Iz istorii ocherednogo etapa rossiiskoi politiki v Zakavkaz'e)* [Treaty of Gulistan October 12, 1813 (From the History of the Next Stage of Russian Policy in Transcaucasia)]. Rostov-na-Donu: Fond nauki i obrazovaniia. 631 p.

Kadiev D. A. (2003). *Groznyi. Stolitsa Chechenskoi Respubliki* [Grozny. The Capital of the Chechen Republic]. Moscow: ROSMEN. 357, [2] p.

Kaznacheev A. (2004) *Administrativnye preobrazovaniia v Terskoi oblasti (1860–1905 gg.)* [Administrative Transformations in the Terek Oblast' (1860–1905)]. Moscow: Molodaia gvardiia. 36, [1] p.

Mukimova S. R., Khaitova S. R. (2017). *Istoriia formirovaniia mecheti* [History of the Formation of Mosques]. *Bulleten' nauki i praktiki*. No. 1. Pp. 249–253.

Ocherki istorii Checheno-Ingushskoy ASSR [Essays on the History of the Chechen-Ingush Autonomous Soviet Socialist Republic] (1967). Vol. 1: S drevneishikh vremen po mart 1917 g. [Vol. 1: From Ancient Times to March 1917]. Grozny: Chech.-Ing. kn. izd-vo. 315 p.

Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Severnaia Osetiia-Alaniia [Central State Archives of North Ossetia-Alania] F.12, O. 1, D. 766, L. 1, 1 volume, 2, 2 volume, 3, 3 volume, 4; D. 920. L. 16, 17, 17 vol., 26, 33, 33 vol., 34, 34 vol., 35, 36.

COMMUNITY OF PERSIAN NATIONALS OF THE GROSNY DISTRICT OF TERE REGION

Abstract. The article is devoted to the history of the formation of the community of Persian Muslim subjects in the Grozny fortress of the Terek Oblast' in the 19th century. An analysis of the correspondence between the Shiite Muslim community and the administration of the Terek Oblast' regarding the construction of the mosque is presented. Thus, for the first time in a scientific aspect, the author interprets the themes of the appearance of foreign citizens in the fortress, their socio-economic interests in the region, the collection of funds for the construction of the mosque, and the stages of this construction.

Key words: Persian subjects, Shiites, mosque, Grozny fortress, Terek region, Muslim community.

Ruslan B. AGAEV,

Director of the Center for Iranian Culture,

South Ossetian State University

(8, Putin Street, Tskhinval, 100001, Republic of South Ossetia).

E-mail: agaev1000@mail.ru







5.6.2. Отечественная история

УДК: 93/94

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-129-150

Д. В. Мелентьев

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва

«ПРИКЛАДНОЙ ОРИЕНТАЛИЗМ» В СОВЕТСКОЙ СРЕДНЕЙ АЗИИ

МЕЛЕНТЬЕВ Даниил Вячеславович —

преподаватель ф-та гуманитарных наук

Школы исторических наук.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

(109028, Россия, г. Москва, Покровский бул., д. 11).

E-mail: back-in-95@mail.ru

Аннотация. Проекты и эпистолярное наследие советских востоковедов-марксистов в 1920-е гг. — плохо изученная часть интеллектуальной истории отечественной науки. Важно отметить, что в раннем СССР изучение Востока было сопряжено с идеологическими потребностями большевиков, которые видели в науке инструмент для модернизации не только бывших колониальных окраин Российской империи, но и всего мира. Настоящее исследование посвящено деятельности Всесоюзной научной ассоциации востоковедения (ВНАВ) в Средней Азии. Особое внимание уделено инициатору создания ассоциации и журнала «Новый Восток» М. П. Павловичу. В ходе исследования было установлено, что они занимались экономическими, политическими и культурными проектами в регионе, включая национально-территориальное размежевание Средней Азии, а также археологическими исследованиями и реставрацией памятников старины.

Ключевые слова: интеллектуальная история, ориентализм, колониализм, М. П. Павлович, советская Средняя Азия.

Для цитирования: Мелентьев Д. В. «Прикладной ориентализм» в советской Средней Азии // Ислам в современном мире. 2024; 2: 129–150;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-129-150

Статья поступила в редакцию: 02.03.2024

Статья принята к публикации: 13.05.2024

Изучение Востока с марксистских позиций в советской России началось после организации в Москве Всероссийской (позднее Всесоюзной) научной ассоциации востоковедения (ВНАВ). Ассоциация была учреждена декретом Всероссийского центрального исполнительного комитета (ВЦИК) 12 декабря 1921 года при Народном комиссариате национальностей (НКН)¹. Помимо подчинения НКН, ассоциация должна была ввести в состав правления по одному представителю от Народного комиссариата иностранных дел (НКИД) и Народного комиссариата просвещения (НКП)². Ассоциация была разделена на политико-экономический и историко-этнологический отделы. Позднее при них появились кабинеты и секции.

Инициатором создания ассоциации был Михаил Павлович Павлович (наст. им. Михаил Лазаревич Вельтман), — марксистский политэконом и идеолог борьбы против западного империализма и колониализма. Об этом свидетельствуют его труды, в которых анализируется экономическая экспансия европейских держав на рынки Востока. Особый акцент М. П. Павлович делал на инвестиции в тяжелую индустрию и строительство железных дорог: «Империализм есть современная форма завоевательной политики, диктуемой прежде всего интересами металлургической промышленности»³. В работе «Азия и ее роль в мировой войне» М. П. Павлович писал: «Антагонизм между современными капиталистическими государствами нигде не отражается с такой яркостью, как в борьбе за проведение рельсовых путей. Агрессивный характер рельсовой политики современных государств обуславливается тем, что эта политика диктуется интересами металлургической промышленности»⁴.

По словам специалиста по истории Китая и Индии Е. Л. Штейнберга, в советской России молодые марксисты-востоковеды смотрели на Восток по новому: «На первый план выдвинулся не Восток седой древности, ассиро-вавилонян или мидян, не Восток экзотический, приятно щекочущий воображение буржуазного общества своей таинственностью или фантастической роскошью, но Восток новый, живой и страдающий, Восток колониальный, стремящийся к освобождению от империалистической плети. Современный Восток перестал быть страной для туристов; в связи с экономической трансформацией в нем началась перестройка всего социального организма, влекущая

¹ Бороздин И. М. П. Павлович и Всесоюзная научная ассоциация востоковедения / Памяти М. П. Павловича (Вельтмана): сб. статей. М.: Изд. НАВ при ЦИК СССР, 1928. С. 47–55.

² Устав Всероссийской научной ассоциации востоковедения при Народном комиссариате по делам национальностей // Становление советского востоковедения: сб. статей. М.: Наука, 1983. С. 168–173.

³ Павлович М. П. Что такое империализм? Пг.: Жизнь и знание, 1918. С. 118.

⁴ Павлович М. П. Азия и ее роль в мировой войне. Пг.: Новая жизнь, 1918. С. 5.

за собой, разумеется, революцию в быту и психологии восточных народов»¹. Таким образом, Восток репрезентировался советскими учеными, как проснувшийся от долгого летаргического сна. Восток превращался в пространство, открытое к стремительным переменам во всех сферах жизни.

В 1922 году при ВНАВ был учрежден журнал «Новый Восток». В его редакционную коллегию вошли в основном революционеры, которые имели отношение к «советскому» или «глобальному Востоку». Можно выделить заместителя комиссара по делам национальностей РСФСР Г. И. Бройдо, который также занимал руководящие посты в среднеазиатских республиках. В редакционную коллегию входил начальник разведывательного управления Рабоче-Крестьянской Красной Армии (РККА), работник НКВД и специалист по Китаю и Японии Б. Н. Мельников, а также литератор С. Л. Вельтман, востоковеды И. Н. Бороздин и В. А. Гурко-Кряжин². Последний, в дополнение ко всему, служил в Академии генерального штаба РККА и сотрудничал с НКВД.

«Новый Восток» являлся «толстым» журналом и выходил несколько раз в год. Целью журнала было ознакомление широких масс в СССР с историей «национально-освободительной борьбы колоний против западных держав»³. Тесная взаимосвязь ВНАВ и журнала с советской властью, надо полагать, должна была придавать уверенности востоковедам в востребованности их знаний, а также повышать их статус и значимость, поскольку они были привлечены к работе во благо интересов государства и общества, чего ученые безуспешно пытались добиться в дореволюционный период⁴. «Новый Восток» просуществовал 8 лет — с 1922 по 1930 год. Всего было выпущено 29 номеров. До своей смерти главным редактором был М. П. Павлович, затем его место занял революционер и чиновник высшего ранга НКН С. М. Диманштейн.

М. П. Павлович задал Востоку невиданные прежде географические рамки: «Восток — это не только угнетенный азиатский мир. Восток — это весь колониальный мир, мир угнетенных народов не только Азии, но и Африки и Южной Америки, одним словом, весь тот мир, на эксплуатации которого покоится мощь капиталистического общества

¹ Штейнберг Е. Востоковедение в Советском Союзе // Правда Востока. 1 декабря 1927 г. № 274. С. 2.

² Кузнецова Н. А., Кулагина Л. М. Всесоюзная научная ассоциация востоковедения 1921–1930 (к 60-летию со дня основания) // Становление советского востоковедения: сб. статей. М.: Наука, 1983. С. 131–163.

³ Проспект издательства «Новый Восток» Научной ассоциации востоковедения при ЦИК СССР. М.: Мосполиграф, 1926. С. 3–4.

⁴ Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 129–130.

Европы и США»¹. Свое объяснение нетривиальным географическим рамкам Востока приводил Г. И. Бройдо: «В буржуазной литературе часто встречается понятие “Восток” как часть мира, обладающая рядом черт. “Восток” характеризуется как страна с населением ленивым, вороватым, лживым, подверженным порокам. Буржуазные ученые находят “научное” объяснение. По их мнению, жаркий климат является причиной этих особенностей. В этих объяснениях кроется классовый интерес признать вечными эти “свойства” Востока и скрыть действительную причину происхождения этих “свойств”. Первым делом, при ближайшем рассмотрении вопроса, мы увидим, что нет единого Востока»². Г. И. Бройдо под «Востоком» понимал капиталистическую Японию, колониальный Китай, станы Магриба, Сибирь и Латинскую Америку. Г. И. Бройдо писал, что «причины отсталости “народов Востока” — не в том, что они на Востоке, или расположены в жарком климате, а в деятельности мировой буржуазии, в том, что эти страны являются колониями. То, что буржуазная наука называет Востоком, то на языке марксистском называется колониальным миром»³.

Новаторские для своего времени идеи советских востоковедов с нестандартным геолоцированием Востока созвучны с концепцией «глобального Юга». Она получила развитие в трудах социологов-марксистов, например, И. Валлерстайна, который сквозь призму мирсистемного анализа рассматривает противостояние богатого капиталистического Севера и бедного, совсем недавно освободившегося от колониальной зависимости, Юга⁴. Другие социологи-марксисты, дополняя эту концепцию, отмечают противостояние богатого евроатлантического мира «глобальной периферии», куда входят страны и континенты, которые отличаются траекторией своего социально-экономического развития от Европа и США⁵. Более современная трактовка этой концепции представляется как формирование трудно уловимого не географического, а эпистемологического понятия «глобальный Восток», который противостоит интеллектуальной и финансово-технологической экспансии «глобального Запада»⁶.

М. П. Павлович считал, что дореволюционная Россия стояла в одном ряду с западными колониальными державами, стремясь экс-

¹ Павлович М. Задачи Всероссийской научной ассоциации востоковедения // Новый Восток. 1922. № 1. С. 3–15.

² Бройдо Г. И. Национальный и колониальный вопрос. М.: Московский рабочий, 1924. С. 57–58.

³ Там же. С. 59–59.

⁴ Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение / пер. с англ. Н. Тюкиной. М.: Территория будущего, 2006. С. 24–25.

⁵ Кагарлицкий Б. Ю. От империи – к империализму. Государство и возникновение буржуазной цивилизации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2010. С. 434–445.

⁶ Мюллер М. Разыскивая Глобальный Восток: мышление между Севером и Югом // Социологическое обозрение. 2020. Т. 19. № 3. С. 19–43.

плуатировать ресурсы Востока¹. Например, царской России было невыгодно развитие железнодорожной инфраструктуры в Османской империи, потому что это привело бы к «экономическому и культурному возрождению страны, превращению ее в сильное государство, способное не только защищать неприкосновенность своей территории, но и бороться с Россией за влияние в Средней Азии и Персии»².

ВНАВ не забывал и о «советском Востоке». В 1922 году ассоциация поддержала предложение бывшего полномочного представителя в Кабуле Я. З. Сурица о создании филиала ВНАВ в Ташкенте при поддержке НКН и Народного комиссариата внешней торговли (НКВТ) для изучения истории, культуры и экономики региона, а также прилегающих к нему стран³. Так началось становление советского «прикладного востоковедения». В современную историографию этот термин вошел как «прикладной ориентализм». Применительно к Средней Азии термин был использован А. Моррисоном⁴. Под ним исследователь понимает действия русских колониальных властей в Средней Азии по изучению общества, языка и культуры коренных жителей для того, чтобы держать их в повиновении⁵. Есть исследования, которые посвящены советскому «прикладному ориентализму». М. Кемпер считает, что ВНАВ лишь декларировала, что порвала с колониальным восприятием «Востока»⁶. Автор указывает на состав редакции журнала «Новый Восток», в котором не было ни одного представителя «восточных обществ» советской России. Таким образом, делает вывод М. Кемпер, ВНАВ была политическим проектом большевиков, в основе которого лежали ориенталистские репрезентации «Востока», смешанные с классовым подходом, что способствовало формированию «красного ориентализма»⁷.

В задачи настоящего исследования входит анализ репрезентаций советской Средней Азии в журнале «Новый Восток», а также изучение проектов, в которых были задействованы сотрудники ВНАВ. Изучение интеллектуального наследия советских ученых-марксистов выводит на проблему взаимодействия власти и знания. В 1920-е гг. большевикам требовалась помощь востоковедов, чтобы, опираясь на их знания, попытаться понять, насколько географически и этнически

¹ Павлович М. Задачи Всероссийской научной ассоциации востоковедения. С. 3–15.

² Павлович М. П. Азия и ее роль в мировой войне. С. 57.

³ Павлович М. Задачи Всероссийской научной ассоциации востоковедения. С. 3–15.

⁴ Morrison A. «Applied Orientalism» in British India and Tsarist Turkestan // *Comparative Studies in Society and History*. 2009. Vol. 51. No. 3. P. 619–647.

⁵ Ibid. P. 619–647.

⁶ Kemper M. Red Orientalism. Mikhail Pavlovich and Marxist Oriental Studies in Early Soviet Russia // *Die Welt des Islams*. 2010. No. 50. P. 435–476.

⁷ Kemper M. The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 // *Die Welt des Islams*. 2009. No. 49. P. 1–48.

разнообразна Средняя Азия. Появилась необходимость сформировать представление, какими народами и пространствами управляют большевики и что можно сделать для экономической модернизации и культурного развития региона.

Экономика

Первой статьей, посвященной Средней Азии, в «Новом Востоке» была работа специалиста по истории права С. А. Котляревского. В ней он анализировал договоры, заключенные РСФСР с Хорезмом (12 сентября 1920 г.) и Бухарой (20 марта 1921 г.). По мнению правоведа, договоры были выгодны заинтересованным сторонам, поскольку сохраняли естественные экономические связи новых республик с Туркестанской автономной советской социалистической республикой (ТАССР) и РСФСР: «Создавая необходимое хозяйственное единство, договор с Хорезмом и Бухарой предоставляет им полную внутреннюю самостоятельность. Договор обеспечивает от того, чтобы эти части Средней Азии стали объектами той централизующей нивелирующей политики, которая лишена понимания хозяйственного и культурного своеобразия края. Само собой разумеется, весьма важно, чтобы эта политика проводилась вполне сознательно не только Бухарой и Хорезмом, но и в пределах всего Туркестана, который представляет из себя единый мир»¹. Иными словами, советские договоры с Хорезмом и Бухарой предоставляли республикам ограниченную культурную автономию, но экономические связи должны были формировать единое фискальное пространство с РСФСР.

О советской политике в Средней Азии писал Г. И. Бройдо. Его статья была ответом на публикацию, вышедшую в британском журнале «Contemporary Review» под авторством Павла Ольберга². Г. И. Бройдо пытался опровергнуть тезисы британского журналиста о том, что Туркестан — это край с неразвитой промышленностью, а также о его насильственной советизации. Противопоставить что-либо этим тезисам было сложно. Г. И. Бройдо замечал, что регион еще до завоевания Российской империей был аграрным. Он предлагал «британским империалистам» сначала посмотреть на себя и только потом упрекать советскую Россию в захвате Туркестана силой Красной армии³. Однако, вспомним, что большевики силой установили контроль над

¹ Котляревский С. Правовые достижения России в Азии // Новый Восток. 1922. № 1. С. 34–44.

² Бройдо Г. И. Наша туркестанская политика и английская журналистика // Новый Восток. 1922. № 2. С. 75–82.

³ Там же. С. 75–82.

Кокандом в 1918, а над Бухарой и Хивой — в 1920 году¹. Другой автор «Нового Востока» — Д. Соловейчик, как бы в поддержку Г. И. Бройдо, указывал, что басмачество черпало поддержку со стороны англичан².

В дополнение к словам об экономическом состоянии региона, можно сослаться на статью К. Зубрека, который затрагивал проблемы равномерного распределения ресурсов между новыми республиками Средней Азии³. Статья указывает на то, что большевики вынужденно создали в регионе гибридную экономическую систему, которой было трудно управлять. В Хорезме было много типов землевладения, например, *вакфы* и *мульки*, а также национализированные после Октябрьской революции участки, что создавало путаницу. Чтобы ее преодолеть в 1922 году был создан *Зираат-назир* — народный комисариат по управлению земледелием и ирригацией в Хорезмской республике. Для ускоренной модернизации аграрной отрасли, К. Зубрек предлагал связать Зираат-назир с подобными ведомствами ТАССР и РСФСР⁴. Это было важно для благосостояния жителей Хорезмской области и Хивы, где, по разным оценкам, от 60% до 85% населения занимались поливным земледелием⁵.

С несколько неожиданной стороны к вопросу экономического развития региона подошел К. Старков. Вдохновляясь идеями М. П. Павловича и историей Средней Азии, он предлагал возродить караванные пути, модернизировав их при помощи прокладывания железных дорог, а также возведя на станциях в приграничье с Афганистаном, Ираном и Китаем караван-сарай⁶. Целесообразность проекта К. Старков объяснял так: «Сам караван-сарай напоминает старинные крепости. В архитектурном отношении представляет несложную глинобитную постройку. Караван-сарай играют колоссальную роль в торговом отношении, т. к. через них происходит весь экспорт и импорт товаров. Караван-сарай в то же самое время служат и информационным местом как для рынка, так и населения в смысле слухов о происходящем далеко за пределами Азии. Здесь комментируются всякие политические и иные события, здесь же происходят разные торговые сделки. Караван-сарай как в больших, так и малых торговых городах являются центральным пунктом жизни коммер-

¹ Беккер С. Россия в Центральной Азии. Бухарский эмират и Хивинское ханство при власти императоров и большевиков, 1865–1924 / пер. с англ. Е. А. Гонсалес-Менендес. М.: Центрполиграф, 2024. С. 325.

² Соловейчик Д. Революционная Бухара // Новый Восток. 1922. № 2. С. 272–288.

³ Зубрек К. Земледелие и ирригация Хорезма в связи с вопросом экономического объединения среднеазиатских республик // Новый Восток. 1923. № 3. С. 208–219.

⁴ Там же. С. 208–219.

⁵ Скалов Г. Хивинская революция 1920 года // Новый Восток. 1923. № 3. С. 241–257; Левин А. Г. Финансы Хорезма // Новый Восток. 1923. № 4. С. 250–257.

⁶ Старков К. Караванные пути и караван-сарай в Средней Азии // Новый Восток. 1924. № 6. С. 196–204.

сантов Востока, а в пустынях для кочевников — почтой и телеграфом. На границах караван-сарай могут выполнять задачи Восточной торговой палаты, Внешторга, Внутторга, ВСНХ и кооперативов, кроме того, можно поставить радиотелеграф и почту, устроить аэродромы со складами»¹. Для взаимосвязи мировых рынков, К. Старков предлагал создать в Москве Центральный караван-сарай, что должно было упрочить экономическое и идеологическое влияние советской России на Востоке.

Кроме того, К. Старков предлагал среднеазиатским республикам задуматься об использовании водных артерий региона. В сети каналов, отведенных от реки Амударья для орошения кызылкумских песков, а из реки Чу для создания в Голодной степи пахотных оазисов, виделись новые экономические перспективы². Предлагалось соединить реки Амударья, Сырдарья, Чу и Или с озером Иссык-Куль для создания нового караванного пути из Китая в Туркестан. Выдвигая проект по созданию «новых» караванных путей или по объединению среднеазиатских рек и озер, К. Старков оправдывал это выгодой для рынков РСФСР, новых республик, а также Китая³.

Однако ни один из предложенных проектов не претворили в жизнь. Позднее С. Зашук писал, что торговля Средней Азии с сопредельными странами развита плохо, в регионе отсутствуют мощности по переработке, поэтому он рискует превратиться в сырьевой придаток РСФСР⁴. Иначе говоря, потерять свою экономическую самостоятельность, и, в логике востоковедов-марксистов, стать «внутренней советской колонией». С. Зашук советовал властям среднеазиатских республик инвестировать в транспортную инфраструктуру: «Сооружение путей сообщения должно стать очередной задачей дня, разрешение которой обеспечит дальнейший рост торговли, отвечающий интересам как народов Советского Союза, так и народов дружественных стран Среднего Востока»⁵.

В 1924 году завершился первый этап национально-территориального размежевания Средней Азии, который затрагивал экономические интересы региона. В «Новом Востоке» национально-территориальному размежеванию была посвящена статья И. Ходорова, в которой разобрана логика проведения границ в Средней Азии⁶. Ав-

¹ Старков К. Караванные пути и караван-сарай в Средней Азии // Новый Восток. 1924. № 6. С. 196–204.

² Старков К. Туркестано-китайский водный путь // Новый Восток. 1924. № 5. С. 185–189.

³ Там же.

⁴ Зашук С. Торговля Средней Азии с сопредельными странами Востока // Новый Восток. 1928. № 20–21. С. 218–240.

⁵ Там же.

⁶ Ходоров И. Национальное размежевание Средней Азии // Новый Восток. 1925. № 8–9. С. 65–81.

тор писал, что были сформированы специальные комиссии, которые долгое время не могли решить, какой принцип должен лечь в основу проведения новых границ — национально-политический или экономический. В итоге договорились подходить к каждому случаю индивидуально¹.

Комиссиям осложняли работу «повсеместное перемешивание населения» и «вкрапления национальных меньшинств». Сложным вопросом оказалось определить, к какой республике должен относиться крупный культурный центр — Ташкент. И. Ходоров пишет, что в этом случае был достигнут компромисс², но не уточняет, с кем и на каких условиях. Кажется, речь идет о договоренностях, которые, как полагают исследователи, были достигнуты советским правительством и академическим сообществом с мусульманскими реформаторами («джадидами») и коммунистами-мусульманами³. И. Ходоров признает, что наиболее густонаселенной и развитой в экономическом и культурном плане оказалась Узбекская ССР, завладевшая Ташкентом, Самаркандом, Бухарой, Хорезмом, Хивой и Кокандом. Остальные республики оказались бедными по территориальным, экономическим и культурным характеристикам. С. Н. Абашин также считает, что главной республикой Средней Азии стал Узбекистан, появление которого было результатом уступок Москвы «джадидам»⁴. Таким образом, национально-территориальное размежевание Средней Азии привело к экономическому и политическому дисбалансу в регионе. Несмотря на асимметрию в ресурсах новых республик, И. Ходоров считал размежевание успешным. Республики получили возможность сформировать собственную культуру и развивать приоритетные отрасли экономики, независимый друг от друга бюджет⁵.

Культура

Проекты в сфере развития культуры народов Средней Азии в «Новом Востоке» обсуждались редко. С точки зрения марксистов, культура относится к надстройке, а модернизировать они хотели

¹ Ходоров И. Национальное размежевание Средней Азии // Новый Восток. 1925. № 8–9. С. 65–81.

² Там же.

³ Кадио Ж. Лаборатория империи: Россия/СССР, 1860–1940 / пер. с фр. Э. Кустовой. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 152–153; Тольц В. «Собственный Восток России». С. 93–98; Халид А. Национально-территориальное размежевание Средней Азии / Ислам в России и Евразии XVI–XXI вв. (памяти Дмитрия Юрьевича Арапова) / сост. и отв. ред. Т. В. Котюкова. СПб.: Алетейя, 2021. С. 395–415.

⁴ Абашин С. Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 186–187.

⁵ Ходоров И. Национальное размежевание Средней Азии. С. 65–81.

базис — экономику — производственные отношения. Наибольшее количество статей в журнале было посвящено Турции и Китаю — ближайшим экономическим и политическим партнерам советской России. Средняя Азия являлась маргинальным сюжетом. В. А. Гурко-Кряжин в 1925 году по заданию ВНАВ совершил экспедицию по республикам Закавказья и Средней Азии для того, чтобы ознакомиться с регионами и понять, какие там происходят изменения. Вернувшись в Москву, он с недоумением констатировал: «К сожалению, в центре очень мало знают об интенсивной научной работе, которая ведется на восточных окраинах Союза. Широкие читающие круги Москвы очень плохо ориентируются в сложной хозяйственно-государственной и культурной работе в Закавказье и Средней Азии. В московских книжных лавках вы не сможете достать издания из Азербайджана или Узбекистана. Даже в “Новом Востоке” материалы по Закавказью и Средней Азии имеют случайный и явно недостаточный характер»¹.

Ученый утверждал, что «советский Восток» изучен хуже, чем зарубежный. Для образованной публики Москвы Закавказье и Средняя Азия — это экзотические и культурно чуждые земли. Ранее это подмечал другой автор журнала, который описывал туркестанский павильон на I Всероссийской сельскохозяйственной выставке в Москве в 1923 году: «Это не Россия, это совершенно самостоятельная и далекая, по культуре чисто восточная страна, на которой влияние России скользнуло только в технике, да и то не везде»².

В. А. Гурко-Кряжин был поражен размахом реформ на «советском Востоке»: «Оазисы Средней Азии переживают сейчас огромный переворот буквально во всех сторонах жизни. Политическим выражением этого сдвига является государственное размежевание. Экономическое выражение того же процесса мы наблюдаем в восстановлении сельского хозяйства. Культурным воплощением происходящего переворота является неслыханная по размерам просветительская работа среди масс туземного населения в области создания литературного языка, национальной школы, антирелигиозной пропаганды. Борьба за раскрепощение женщины, за снятие с нее кошмарной вековой чадры из конского волоса дополняет картину просветительно-пропагандистской работы»³. Восхищение было несколько преувеличено. Из перечисленного реальные успехи были только у проекта по национально-территориальному размежеванию. Остальные реформы,

¹ Гурко-Кряжин В. А. Поездка в Закавказье и Среднюю Азию // Новый Восток. 1925. № 7. С. 363–375.

² Скачко А. Восточные республики на сельскохозяйственной выставке СССР в 1923 году // Новый Восток. 1923. № 4. С. 482–493.

³ Гурко-Кряжин В. А. Поездка в Закавказье и Среднюю Азию. С. 363–375.

особенно по раскрепощению мусульманок, вызывали отторжение от советской власти среди коренных жителей региона¹.

Поражали востоковеда и работы по спасению культурного наследия региона, которые с 1919 года проводила Туркестанская комиссия по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы (Туркомстарис), а также восточный факультет Среднеазиатского государственного университета (САГУ). В. А. Гурко-Кряжин подчеркивал тяжелые условия работы в Самарканде: «Необходимо отметить, что деятельность научных учреждений и отдельных работников ведется в чрезвычайно тяжелых условиях. Благодаря этому сплошь да рядом, те или иные работы являются научным героизмом»². Главным препятствием развитию востоковедения в Средней Азии ученый называл отсутствие связи с вузами Москвы и Ленинграда, что было давней проблемой региона.

В. А. Гурко-Кряжин в культурных и научных проектах видел прикладное значение — строительство национальных культур новых республик Средней Азии. В создании их уникальных образов использовали материальные и духовные ценности. Ведущую роль в формировании национальных культур играл Туркомстарис³. В 1923 году комиссия была переименована в Средазкомстарис, а в 1928 году в Узкомстарис. В. Тольц и С. Горшенина отмечают, что деятельность советских научных организаций по сохранению среднеазиатских монументальных сооружений была направлена на формирование национальной идеи новых республик, а искусствоведческие и эстетические намерения были вторичными⁴. О политической мотивации этой деятельности писал и архитектор Б. Н. Засыпкин: «Наряду с изучением истории Средней Азии, быта ее народов, необходимо углубленное исследование памятников этого края, так как оно поможет нам в деле культурного строительства молодых республик»⁵.

Б. Н. Засыпкин отмечал, что после Октябрьской революции многие работы по восстановлению памятников, например, дворца Худа-

¹ Шерстюков С. А. «Раскрепощение» мусульманских женщин в Центральной Азии: стратегии сопротивления и способы адаптации (1920–1930-е гг.) // Народы и религии Евразии. 2020. № 4(25). С. 148–160.

² Гурко-Кряжин В. А. Поездка в Закавказье и Среднюю Азию. С. 363–375.

³ Шамукарамова Ф. Роль В. Л. Вяткина в изучении и сохранении памятников культуры Самарканда // O'zbekiston tarixi. 2009. № 3. С. 46–51; Tolz V. Imperial Scholars and Minority Nationalisms in Late Imperial and Early Soviet Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2009. Vol. 10. No. 2. P. 261–290; Горшенина С. М. Туркомстарис-Средазкомстарис-Узкомстарис: формирование институций и этноцентрический раздел культурного наследия Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2013. № 1. С. 52–68; Шамукарамова Ф. Проблемы организации охраны и реставрации памятников культуры Узбекистана в 1917–1924 годы // O'zbekiston tarixi. 2015. № 1. С. 78–88.

⁴ Gorshenina S., Tolz V. Constructing Heritage in Early Soviet Central Asia: The Politics of Memory in a Revolutionary Context // Ab imperio. 2016. № 4. P. 77–115.

⁵ Засыпкин Б. Н. Изучение древних сооружений Средней Азии // Новый Восток. 1925 № 10–11. С. 257–270.

ярхана (годы строительства 1865–1870) в Коканде или мавзолея Абди Даруна в Самарканде (возведен в XII веке) были проведены небрежно, в результате чего пострадал исторический облик сооружений¹. В. Л. Вяткин, еще в дореволюционный период занимавшийся архитектурно-археологическими изысканиями в Самарканде, а затем получивший пост руководителя Туркомстариса, в 1920-е проводил исследования в координации с ВНАВ. Например, ему удалось установить, что мавзолей Абди Даруна перестраивался дважды, а медресе Тилля-кари (XVII век) возведено на месте более древнего сооружения. Наиболее сложная работа, по мнению Б. Н. Засыпкина, проведена В. Л. Вяткиным совместно с инженером В. Г. Шуховым по выравниванию минарета медресе Улугбека (XV век), которое входит в ансамбль Регистан, а также по реставрации комплекса Шахи-Зинда (XI–XV вв.)².

Во второй половине 1920-х, архитектурно-археологические исследования и восстановительные работы Средазкомстариса и ВНАВ проводились уже в Бухаре, Фергане, Термезе, Шахрисябзе, Хиве и Хорезме³. На различных памятниках старины трудились руководитель Центрального управления архивным делом (Цуардело) Узбекской ССР Д. И. Нечкин, археолог М. Е. Массон, востоковеды М. С. Андреев и В. В. Бартольд⁴. Наиболее плодотворной оказалась экспедиция в Термез, предпринятая в 1927 году. Руководство ею осуществлял искусствовед Б. П. Денике, также в ее состав входил Б. Н. Засыпкин, искусствовед П. Е. Корнилов из московского Музея восточных культур, В. Л. Вяткин⁵.

Обмеры проводились на архитектурном ансамбле Султан Саодат (IX–XVII вв.), который включает в себя *мазар*, *ханаку* Кокильдора, а также в замке Кырк-Кыз⁶, на буддийской ступе Зурмала, мавзолее суфия ат-Термези (755–869) и Ширабадском минарете⁷. При раскопках на мазаре, помимо привычных конусообразных глиняных сосудов, стрел и черепков, был найден необычный артефакт — терракотовая статуэтка. По словам В. Л. Вяткина, терракотовые фигурки никогда не находили в Термезе, в основном на городище Афрасиаб в Самарканде

¹ Засыпкин Б. Н. Изучение древних сооружений Средней Азии // Новый Восток. 1925 № 10–11. С. 257–270.

² Там же.

³ Бороздин И. Изучение культур советского Востока // Новый Восток. 1927. № 19. С. II–LX.

⁴ Исакова М. С. Д. И. Нечкин и становление государственной архивной службы Узбекистана (1917–1923 гг.) // Отечественные архивы. 2009. № 6. С. 8–14.

⁵ Денике Б. Термез (Работы экспедиции Музея восточных культур в 1927 г.) // Новый Восток. 1927. № 19. С. 208–223.

⁶ Название замка — «Сорок дев» связывают с легендой о существовании в Средней Азии воительниц-амазонок. Однако, по всей видимости, это была летняя резиденция правителей династии Саманидов (875–999). См.: Пугаченкова Г. Термез, Шахрисябс, Хива. М.: Искусство, 1976. С. 23–26.

⁷ Денике Б. Термез. С. 208–223.

и Мерве. В. Л. Вяткин сделал заключение, что терракотовые статуэтки — «это неоспоримое доказательство долго сохранявшегося эллинского влияния на культуру и искусство Средней Азии»¹.

При раскопках в замке Кырк-Кыз были обнаружены фрагменты древних колонн, которые ученые датировали концом IX века. Их особенностью были нетипичные для региона орнаменты². Экспедиция в Термез, которая была организована в 1928 году, уточнила датировку замка — в действительности он относился к раннеисламской эпохе в Средней Азии³. В 1927 году на раскопках городища Джаркурган был обнаружен неизвестный ранее минарет XIII века, который по стилю оказался похож на монументы эпохи династии Гуридов (1148–1215). А. С. Стрелковым был обнаружен фрагмент буддийской скульптуры у подножья городища Чингизтепе. Этой находкой удалось подтвердить сведения древнекитайского историка Сюаньцзана (602–664), что на территории Термеза располагался крупный буддийский центр⁴.

Экспедиции в Термез продолжили дореволюционную традицию изучения историко-культурного наследия на территории, которая стала принадлежать Узбекской ССР⁵. По верному замечанию С. Горшениной, изучение историко-культурного наследия Узбекской ССР в 1920-е гг. позволило «привязать памятники к национальным территориям, советская власть при помощи русифицированных элит подготовила почву для националистических интерпретаций прошлого, которые начали появляться в 1940-е г. Анализ материальных памятников прошлого отныне был возможен только в республиканских рамках»⁶.

Представляется, что реставрация памятников старины в Узбекской ССР имела в равной степени прикладное политическое и культурное значение. Объекты, восстановленные локальными специалистами и сотрудниками ВНАВ, кристаллизовали самосознание граждан Узбекской ССР как «других», непохожих на тех, кто проживает в соседних республиках. Помимо всего прочего, действия советской власти по спасению архитектурно-археологических объектов способствовали более осозанному отделению культур коренных жителей региона от местных «европейцев» (русских, украинцев, поляков, евреев, татар

¹ Вяткин В. Л. Афрасиаб. Городище бывшего Самарканда. Археологический очерк. Ташкент: Изд. Наркомпроса УзССР, 1926.

² Денике Б. Термез. С. 208–223.

³ Засыпкин Б. Памятники монументального искусства советского Востока. М.: Academia, 1931. С. 24.

⁴ Денике Б. Искусство Средней Азии / пред. И. Н. Бороздина. М.: Центральное издательство народов СССР, 1927. С. 44–45.

⁵ Шамукарамова Ф. К истории первой совместной археологической экспедиции Музея восточных культур и Туркомстариса в Термезе: симбиоз ученых // Взгляд в прошлое. 2022. Т. 5. № 11. С. 11–20.

⁶ Горшенина С. М. Туркомстарис-Средазкомстарис-Узкомстарис. С. 52–69.

и др.). Однако при этом уже в 1930-е гг. государство предпринимало усилия, чтобы создать универсальную советскую идентичность, органичной частью которой должна была стать национальная.

Заключение

Итак, ассоциация востоковедения создавалась как подконтрольный государству исследовательский центр, который при помощи экспертных знаний ученых должен был решать задачи по осуществлению политических проектов большевиков на «советском Востоке». Это не было тайной, ведь как было показано в исследовании, сотрудники ВНАВ знали, что государство использует их знания для решения прикладных задач, и, не скрывая, писали об этом в своих работах. Сотрудники ВНАВ на примере национально-территориального размежевания и восстановления среднеазиатских архитектурных шедевров доказали, что взаимосвязь власти и науки — это успешный симбиоз. Искусствоведческое описание и реставрация памятников не были главной миссией сотрудников ВНАВ, которые занимались обслуживанием идеологических интересов государства. Но при этом у востоковедов никто не отнимал возможность заниматься исключительно научными изысканиями, которые имели опосредованную связь с национальной политикой советской власти в Средней Азии. В то же время экономические проекты сотрудников ВНАВ оказались нереализуемы. В конце 1920-х Средняя Азия оставалась аграрной окраиной, отстающей в развитии тяжелой промышленности и транспортной инфраструктуры, в чем видели ключ к экономическому процветанию востоковеды-марксисты, которые опирались на идеи М. П. Павловича. Отсутствие политической воли у руководства среднеазиатских республик и скудные материальные ресурсы не позволили провести экономическую модернизацию по лекалам ВНАВ. Анализ статей в «Новом Востоке» позволяет составить представление, что в 1920-е Средняя Азия апроприировалась советским востоковедением по кусочкам, представляя калейдоскоп отрывочных знаний о регионе, которые тогда было трудно сложить в единый пазл.

Литература

Абашин С. Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007. 304 с.

Беккер С. Россия в Центральной Азии. Бухарский эмират и Хивинское ханство при власти императоров и большевиков, 1865–1924 / пер. с англ. Е. А. Гонсалес-Менендес. М.: Центрполиграф, 2024. 351 с.

Бороздин И. Изучение культур советского Востока // Новый Восток. 1927. № 19. С. II–LX.

Бороздин И. М. П. Павлович и Всесоюзная научная ассоциация востоковедения // Памяти М. П. Павловича (Вельтмана): сб. статей. М.: Изд. НАВ при ЦИК СССР, 1928. С. 47–55.

Бройдо Г. И. Наша туркестанская политика и английская журналистика // Новый Восток. 1922. № 2. С. 75–82.

Бройдо Г. И. Национальный и колониальный вопрос. М.: Московский рабочий, 1924. 128 с.

Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение / пер. с англ. Н. Тюкиной. М.: Территория будущего, 2006. 248 с.

Вяткни В. Л. Афрасиаб. Городище былого Самарканда. Археологический очерк. Ташкент: Изд. Наркомпроса УзССР, 1926. 65 с.

Горшенина С. М. Туркомстарис-Средазкомстарис-Узкомстарис: формирование институций и этноцентрический раздел культурного наследия Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2013. № 1. С. 52–68.

Гурко-Кряжин В. А. Поездка в Закавказье и Среднюю Азию // Новый Восток. 1925. № 7. С. 363–375.

Денике Б. Термез (Работы экспедиции Музея восточных культур в 1927 г.) // Новый Восток. 1927. № 19. С. 208–223.

Денике Б. Искусство Средней Азии. М.: Центральное издательство народов СССР, 1927. 92 с.

Засыпкин Б. Н. Изучение древних сооружений Средней Азии // Новый Восток. 1925 № 10–11. С. 257–270.

Засыпкин Б. Памятники монументального искусства советского Востока. М.: Academia, 1931. 49 с.

Защук С. Торговля Средней Азии с сопредельными странами Востока. Новый Восток. 1928. № 20–21. С. 218–240.

Зубрек К. Земледелие и ирригация Хорезма в связи с вопросом экономического объединения среднеазиатских республик // Новый Восток. 1923. № 3. С. 208–219.

Исакова М. С. Д. И. Нечкин и становление государственной архивной службы Узбекистана (1917–1923 гг.) // Отечественные архивы. 2009. № 6. С. 8–14.

Кадио Ж. Лаборатория империи: Россия/СССР, 1860–1940 / пер. с фр. Э. Кустовой. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 336 с.

Кагарлицкий Б. Ю. От империи — к империализму. Государство и возникновение буржуазной цивилизации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2010. 680 с.

Котляревский С. Правовые достижения России в Азии // Новый Восток. 1922. № 1. С. 34–44.

Кузнецова Н. А., Кулагина Л. М. Всесоюзная научная ассоциация востоковедения 1921–1930 (к 60-летию со дня основания) // Становление советского востоковедения: сб. статей. М.: Наука, 1983. С. 131–163.

Левин А. Г. Финансы Хорезма // Новый Восток. 1923. № 4. С. 250–257.

Мюллер М. Разыскивая Глобальный Восток: мышление между Севером и Югом // Социологическое обозрение. 2020. Т. 19. № 3. С. 19–43.

Павлович М. П. Что такое империализм? Пг.: Жизнь и знание, 1918. 173 с.

Павлович М. П. Азия и ее роль в мировой войне. Петербург: Новая жизнь, 1918. 71 с.

Павлович М. Задачи Всероссийской научной ассоциации востоковедения // Новый Восток. 1922. № 1. С. 3–15

Проспект издательства «Новый Восток» Научной ассоциации востоковедения при ЦИК СССР. М.: Мосполиграф, 1926. 31 с.

Пугаченкова Г. Термез, Шахриябс, Хива. М.: Искусство, 1976. 206 с.

Скалов Г. Хивинская революция 1920 года // Новый Восток. 1923. № 3. С. 241–257.

Скачко А. Восточные республики на сельскохозяйственной выставке СССР в 1923 году // Новый Восток. 1923. № 4. С. 482–493.

Старков К. Туркестано-китайский водный путь // Новый Восток. 1924. № 5. С. 185–189.

Старков К. Караванные пути и караван-сарай в Средней Азии // Новый Восток. 1924. № 6. С. 196–204.

Соловейчик Д. Революционная Бухара // Новый Восток. 1922. № 2. С. 272–288.

Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период / пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 336 с.

Устав Всероссийской научной ассоциации востоковедения при Народном комиссариате по делам национальностей / Становление советского востоковедения: сб. статей. М.: Наука, 1983. С. 168–173.

Халид А. Национально-территориальное размежевание Средней Азии / Ислам в России и Евразии XVI–XXI вв. (памяти Дмитрия Юрьевича Арапова) / отв. ред. Т. В. Котюкова. СПб.: Алетейя, 2021. С. 395–415.

Ходоров И. Национальное размежевание Средней Азии // Новый Восток. 1925. № 8–9. С. 65–81.

Шамукарамова Ф. Роль В. Л. Вяткина в изучении и сохранении памятников культуры Самарканда // O'zbekiston tarixi. 2009. № 3. С. 46–51.

Шамукарамова Ф. Проблемы организации охраны и реставрации памятников культуры Узбекистана в 1917–1924 годы // O'zbekiston tarixi. 2015. № 1. С. 78–88.

Шамукарамова Ф. К истории первой совместной археологической экспедиции Музея восточных культур и Туркомстариса в Термезе: симбиоз ученых // Взгляд в прошлое. 2022. Т. 5. № 11. С. 11–20.

Шерстюков С. А. «Раскрепощение» мусульманских женщин в Центральной Азии: стратегии сопротивления и способы адаптации (1920–1930-е гг.) // Народы и религии Евразии. 2020. № 4 (25). С. 148–160.

Штейнберг Е. Востоковедение в Советском Союзе // Правда Востока. 1 декабря 1927 г. № 274. С. 2.

Gorshenina Svetlana, Tolz Vera. Constructing Heritage in Early Soviet Central Asia: The Politics of Memory in a Revolutionary Context // Ab imperio. 2016. № 4. Pp. 77–115.

Kemper Michael. The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 // Die Welt des Islams. 2009. Iss. 49. Pp. 1–48.

Kemper Michael. Red Orientalism. Mikhail Pavlovich and Marxist Oriental Studies in Early Soviet Russia // Die Welt des Islams. 2010. Iss. 50. Pp. 435–476.

Morrison Alexander. «Applied Orientalism» in British India and Tsarist Turkestan // Comparative Studies in Society and History. 2009. Vol. 51. Iss. 3. Pp. 619–647.

Tolz Vera. Imperial Scholars and Minority Nationalisms in Late Imperial and Early Soviet Russia // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2009. Vol. 10. Iss. 2. Pp. 261–290.

References

- Abashin S. N. (2007). *Nacionalizmy v Srednej Azii: v poiskah identichnosti* [Nationalisms in Central Asia: in Search of Identity]. Saint Petersburg: Aletejya. 304 p.
- Becker S. (2024). *Rossiya v Centralnoj Azii. Buharskij emirat i Hivinskoe hanstvo pri vlasti imperatorov i bolshevikov, 1865–1924* [Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924]. transl. from English by E. A. Gonzalez-Menendez. Moscow: Centrpoligraf. 351 p.
- Borozdin I. (1927). Izuchenie kultur sovetskogo Vostoka [Study of Cultures of the Soviet Orient]. *Novyj Vostok*. No 19. Pp. IL–LX.
- Borozdin I. (1928). M. P. Pavlovich i Vsesoyuznaya nauchnaya asociaciya vostokovedeniya [M. P. Pavlovich and the All-Union Scientific Association of Oriental Studies]. *Pamyati M. P. Pavlovicha (Veltmana): sb. statej*. Moscow: Izd. NAV pri CIK SSSR. Pp. 47–55.
- Brojdo G. I. (1922). Nasha turkestanskaya politika i anglijskaya zhurnalistika [Our Turkestan Politics and English Journalism]. *Novyj Vostok*. No 2. Pp. 75–82.
- Brojdo G. I. (1924). *Nacionalnyj i kolonialnyj vopros* [The National and Colonial Question]. Moscow: Moskovskij rabochij. 128 p.
- Vallerstajin I. (2006). *Mirosistemnyj analiz: vvedenie* [World-Systems Analysis: An Introduction]. transl. from English by N. Tyukinoj. Moscow: Territoriya budushego. 248 p.
- Vyatknj V. L. (1926). *Afrasiab. Gorodishe bylogo Samarkanda. Arheologicheskij ocherk* [Afrasiab. The Ancient Settlement of Samarkand. An Archaeological Essay]. Tashkent: Izd. Narkomprosa UzSSR. 65 p.
- Gorshenina S. M. (2013). Turkomstaris-Sredazkomstaris-Uzkomstaris: formirovanie institucij i etnocentricheskij razdel kulturnogo naslediya Srednej Azii [Turkomstaris-Sredazkomstaris-Uzkomstaris: the Formation of Institutions and the Ethnocentric Section of the Cultural Heritage of Central Asia]. *Etnograficheskoe obozrenie*. No 1. Pp. 52–68.
- Gurko-Kryazhin V. A. (1925). Poezdka v Zakavkaze i Srednyuyu Aziyu [Trip to Transcaucasia and Central Asia]. *Novyj Vostok*. No 7. Pp. 363–375.
- Denike B. (1927). Termez (Raboty ekspedicii Muzeya vostochnyh kultur v 1927 g.) [Termez (Works of the Expedition of the Museum of Oriental Cultures in 1927)]. *Novyj Vostok*. No 19. Pp. 208–223.
- Denike B. (1927). *Iskusstvo Srednej Azii* [The Art of Central Asia]. Moscow: Centralnoe izdatelstvo narodov SSSR. 92 p.
- Zasyppkin B. N. (1925). Izuchenie drevnih sooruzhenij Srednej Azii [The Study of Ancient Buildings of Central Asia]. *Novyj Vostok*. No 10–11. Pp. 257–270.
- Zasyppkin B. (1931). *Pamyatniki monumentalnogo iskusstva sovetskogo Vostoka* [Heritage of Monumental Art in Soviet Orient]. Moscow: Academia. 49 p.

Zashuk S. (1928). *Torgovlya Srednej Azii s sopredelnymi stranami Vostoka* [Trade of Central Asia with Neighboring Countries of the Orient]. *Novyj Vostok*. No 20–21. Pp. 218–240.

Zubrek K. (1923). *Zemledelie i irrigaciya Horezma v svyazi s voprosom ekonomicheskogo obedineniya sredneaziatskih respublik* [Agriculture and Irrigation of Khorezm in Connection with the Issue of Economic Unification of the Central Asian Republics]. *Novyj Vostok*. No 3. Pp. 208–219.

Isakova M. S. (2009). *Nechkin i stanovlenie gosudarstvennoj arhivnoj sluzhby Uzbekistana (1917–1923 gg.)* [D. I. Nechkin and the Formation of the State Archival Service in Uzbekistan (1917–1923)]. *Otechestvennye arhivy*. No 6. Pp. 8–14.

Kadio Zh. (2010). *Laboratoriya imperii: Rossiya/SSSR, 1860–1940* [Laboratory of the Empire: Russia/USSR, 1860–1940]. transl. from French by E. Kustovoj. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 336 p.

Kagarlickij B. Yu. (2010). *Ot imperii — k imperIALIZMU. Gosudarstvo i vozniknovenie burzhuaznoj civilizacii* [From Empire to Imperialism. The State and the Emergence of Bourgeois Civilization]. Moscow: Izd. dom Gos. un-ta — Vysshej shkoly ekonomiki. 680 p.

Kotlyarevskij S. (1922). *Pravovye dostizheniya Rossii v Azii* [Legal Achievements of Russia in Asia]. *Novyj Vostok*. No 1. Pp. 34–44.

Kuznecova N. A., Kulagina L. M. (1983). *Vsesoyuznaya nauchnaya asociaciya vostokovedeniya 1921–1930 (k 60-letniyu so dnya osnovaniya)* [All-Union Scientific Association of Oriental Studies 1921–1930 (to the 60th Anniversary of its Foundation)]. *Stanovlenie sovetskogo vostokovedeniya: sb. statej*. Moscow: Nauka. Pp. 131–163.

Levin A. G. (1923). *Finansy Horezma* [Finances of Khorezm]. *Novyj Vostok*. No 4. Pp. 250–257.

Müller M. (2020). *Razyskivaya Globalnyj Vostok: myshlenie mezhd Severom i Yugom* [In Search of the Global East: Thinking between North and South]. *Sociologicheskoe obozrenie*. Vol. 19. No 3. Pp. 19–43.

Pavlovich M. P. (1918). *Chto takoe imperialism?* [What is Imperialism?] Petrograd [St. Petersburg]: Zhizn i znanie. 173 p.

Pavlovich M.P. (1918). *Aziya i ee rol v mirovoj vojne* [Asia and its Role in the World War]. Petrograd [St. Petersburg]: Novaya zhizn. 71 p.

Pavlovich M. (1922). *Zadachi Vserossijskoj nauchnoj asociacii vostokovedeniya* [Tasks of the All-Russian Scientific Association of Oriental Studies]. *Novyj Vostok*. No 1. Pp. 3–15.

Prospekt izdatelstva «Novyj Vostok» Nauchnoj asociacii vostokovedeniya pri CIK SSSR [Prospect of the Publishing House «New Orient» of the Scientific Association of Oriental Studies at the Central Executive Committee of the USSR] (1926). Moscow: Mospoligraf. 31 p.

Pugachenkova G. (1976). *Termez, Shahrisyabs, Hiva* [Termez, Shakhriyabs, Khiva]. Moscow: Iskustvo. 206 p.

Skalov G. (1923). Hivinskaya revolyuciya 1920 goda [Khiva Revolution of 1920]. *Novyj Vostok*. No 3. Pp. 241–257.

Skachko A. (1923). Vostochnye respubliki na sel'skokhoziaistvennoi vystavke SSSR v 1923 godu [Eastern Republics at the Agricultural Exhibition of the USSR in 1923]. *Novyj Vostok*. No 4. Pp. 482–493.

Starkov K. (1924). Turkestano-kitajskij vodnyj put [Turkestan-Chinese Waterway]. *Novyj Vostok*. No 5. Pp. 185–189.

Starkov K. (1924). Karavannye puti i karavan-sarai v Srednej Azii [Caravan Routes and Caravanserais in Central Asia]. *Novyj Vostok*. No 6. Pp. 196–204.

Solovejchik D. (1922). Revolyucionnaya Buhara [Revolutionary Bukhara]. *Novyj Vostok*. No 2. Pp. 272–288.

Tolz V. (2013). «*Sobstvennyj Vostok Rossii*»: *politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskij i rannesovetskij period* [Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods]. transl. from English. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 336 p.

Ustav Vserossijskoj nauchnoj associacii vostokovedeniya pri Narodnom komissariate po delam nacionalnostej [The Charter of the All-Russian Scientific Association of Oriental Studies at the People's Commissariat for Nationalities] (1983). *Stanovlenie sovetskogo vostokovedeniia: sb. statei* [The Formation of Soviet Oriental Studies: coll. of articles]. Moscow: Nauka Publ. Pp. 168–173.

Khalid A. (2021). Natsional'no-territorial'noe razmezhevanie Srednej Azii [National-Territorial Delimitation of Central Asia]. *Islam v Rossii i Evrazii XVI–XXI vv. (pamiaty Dmitriia Iur'evicha Arapova)* [Islam in Russia and Eurasia in the XVI–XXI centuries (in memory of Dmitry Yuryevich Arapov)]. SPb.: Aleteiia. Pp. 395–415.

Hodorov I. (1925). Nacionalnoe razmezhevanie Srednej Azii [National Demarcation of Central Asia]. *Novyj Vostok*. No 8–9. Pp. 65–81.

Shamukaramova F. (2009). Rol V. L. Vyatkina v izuchenii i sohranении pamyatnikov kultury Samarkanda [V. L. Vyatkin's Role in the Study and Preservation of Cultural Monuments of Samarkand]. *O'zbekiston tarixi*. No 3. Pp. 46–51.

Shamukaramova F. (2015). Problemy organizacii ohrany i restavratsii pamyatnikov kultury Uzbekistana v 1917–1924 gody [Problems of the Organization of Protection and Restoration of Cultural Monuments of Uzbekistan in 1917–1924]. *O'zbekiston tarixi*. No 1. Pp. 78–88.

Shamukaramova F. (2022). K istorii pervoj sovmestnoj arheologicheskoy ekspedicii Muzeya vostochnykh kultur i Turkomstarisa v Termeze: simbioz uchenykh [On the History of the First Joint Archaeological Expedition of the Museum of Oriental Cultures and Turkomstaris in Termez: Symbiosis of Scientists]. *Vzglyad v proshloe*. Vol. 5. No 11. Pp. 11–20.

Sherstyukov S. A. (2020). "Raskreposhenie" musulmanskih zhenshin v Centralnoj Azii: strategii soprotivleniya i sposoby adaptacii (1920–1930-e gg.) ["Emancipation" of Muslim Women in Central Asia: Strategies of Resistance and Ways of Adaptation (1920s–1930-s)]. *Narody i religii Evrazii*. No 4 (25). Pp. 148–160.

Shtejnberg E. (1927). Vostokovedenie v Sovetskom Soyuze [Oriental Studies in the Soviet Union]. *Pravda Vostoka*. No 274. P. 2.

Gorshenina S., Tolz V. (2016). Constructing Heritage in Early Soviet Central Asia: The Politics of Memory in a Revolutionary Context. *Ab imperio*. No 4. Pp. 77–115.

Kemper M. (2009). The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933. *Die Welt des Islams*. Vol. 49. Iss. 1. Pp. 1–48.

Kemper M. (2010). Red Orientalism. Mikhail Pavlovich and Marxist Oriental Studies in Early Soviet Russia. *Die Welt des Islams*. Vol. 50. Iss. 3/4. Pp. 435–476.

Morrison A. (2009). "Applied Orientalism" in British India and Tsarist Turkestan. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 51. Iss. 3. Pp. 619–647.

Tolz V. (2009). Imperial Scholars and Minority Nationalisms in Late Imperial and Early Soviet Russia. *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. Vol. 10. Iss. 2. Pp. 261–290.

“APPLIED ORIENTALISM” IN SOVIET CENTRAL ASIA

Abstract. The projects and epistolary legacy of Soviet Marxist Orientalists in the 1920s are a poorly studied part of the intellectual history of Russian science. It is important to note that in the early USSR, the study of the “Orient” was associated with the ideological necessity of the Bolsheviks, who considered science like a tool for modernizing not only the former outskirts of the Russian Empire, but also the whole world. This research is devoted to the activities of the All-Union Scientific Association of Oriental Studies in Central Asia. Paid a special attention to M. P. Pavlovich who was the initiator of association and the magazine “New Orient”. The paper found that association employers were engaged in economic, political and cultural projects in the region, including the national-territorial demarcation of Central Asia, as well as archaeological research and restoration of ancient monuments.

Keywords: intellectual history, orientalism, M. P. Pavlovich, Soviet Central Asia.

Daniil V. MELENTEV,

Lecturer, Faculty of Humanities, School of Historical Sciences,
National Research University “Higher School of Economics”
(11 Pokrovsky Boulevard, Moscow, 109028, Russian Federation).
E-mail: back-in-95@mail.ru.



ИСЛАМ В РОССИИ СЕГОДНЯ





5.7.9. Философия религии и религиоведение

УДК 322

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-153-166



Ю. Д. Джабраилов

Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, г. Махачкала

ХАРАКТЕРИСТИКА СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В ДАГЕСТАНЕ: ВЫЗОВЫ И ВОЗМОЖНОСТИ

ДЖАБРАИЛОВ Юсуп Джабраилович —

канд. полит. наук, ст. науч. сотр.

Регионального центра этнополитических исследований.

Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН

(367000, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева, д. 45).

E-mail: y.djabrailov@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается процесс становления российской модели государственно-конфессиональных отношений, который развивается в условиях равенства всех традиционных религий перед законом. В основе ее формирования лежит понимание важности выстраивания конструктивных отношений государства и религиозных объединений в российском обществе, где доминирует запрос на сохранение традиционных ценностей. Довольно высокий уровень религиозности населения светских государств подтверждает мнение, вопреки теории секуляризации, о том, что религия не является фактором, препятствующим прогрессивному развитию современных обществ.

По мнению автора, в настоящее время российская модель государственно-конфессиональных отношений довольно успешно формируется, и уже можно выделить тенденции и контуры ее развития. Специфика данной модели заключается в том, что действующая правовая норма отделения

религиозных объединений от государства не рассматривается в качестве барьера, исключающего любые контакты между ними. Важность налаживания партнерских отношений между органами власти и религиозными объединениями объясняется необходимостью обеспечения стабильности в поликонфессиональном и полиэтническом российском обществе.

Эта модель предполагает, что кооперация государства и традиционных конфессий не направлена на клерикализацию общества и создание условий для вмешательства религиозных объединений в дела государства, в политической плоскости на это действует гласное и негласное табу. Модель «соработничества» позволяет использовать мобилизационный потенциал религий в целях обеспечения социально-политической стабильности в стране и свободы вероисповедной деятельности религиозных объединений.

В период проведения Специальной военной операции на Украине и противостояния блоку западных стран усиливается критика складывающихся государственно-конфессиональных взаимоотношений со стороны проповедников радикального ислама, проживающих на территории Украины, Турции и ряда европейских стран. В основном объектом информационного давления становятся северо-кавказские муфтияты, работающие в российском правовом пространстве.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, клерикализация, секуляризация, традиционные религии, муфтияты.

Для цитирования: Джабраилов Ю. Д. Характеристика современной религиозной ситуации в Дагестане: вызовы и возможности // Ислам в современном мире. 2024; 2: 153–166;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-153-166

Статья поступила в редакцию: 04.03.2024

Статья принята к публикации: 13.06.2024

Введение

Постсоветская история государственно конфессиональных отношений в России складывается в условиях десекуляризации. Во многом крах теории секуляризации связан с кризисом доминировавших в XX веке на политической арене идеологий коммунизма и либерализма. Как справедливо подчеркивает Д. Узланер: «Социалистический путь развития в советском стиле вряд ли может сегодня

привлечь много сторонников. Но либеральный путь, основанный на простом копировании западных институтов, также не совсем привлекателен»¹.

Базовый тезис сторонников теории секуляризации состоял в том, что модернизация и прогрессивное развитие общества несовместимы с религиозным мировоззрением. Об этом красноречиво свидетельствует определение секуляризации, предложенное Р. А. Лопаткиным: «это процесс высвобождения из-под влияния религии всех сторон и уровней жизнедеятельности общества и личности и утверждения в общественном и индивидуальном сознании материалистического мировоззрения и основанных на нем систем норм и ценностей как необходимого условия функционирования и прогрессивного развития общества и личности»².

Тем не менее современный век научно-технического прогресса показал, что без помощи религии люди не могут получить ответы на многие актуальные вопросы повседневной жизни: о смерти и страданиях, богатстве и бедности, здоровье и болезни, о праве на эвтаназию, аборты и т. д.

С провалом теории секуляризма повысился интерес к религии и возросла значимость религиозных идейно-нравственных ориентиров, проверенных временем. То есть религия стала движущей силой, способной мобилизовать, вовлечь верующих в решение многих социальных проблем в современных либерально-демократических государствах. В частности, религия стала занимать все более важное место в духовно-нравственном воспитании общества.

Нужно отметить достаточно быстрый рост религиозного самосознания населения, после длительного периода религиозного забвения в советском государстве, воспринимается неоднозначно в российском интеллектуальном и религиозно-научном сообществе, некоторая его часть усматривает в этом угрозу потери светского характера государства³.

Но говорить о каком-либо развороте власти от секуляризма в сторону клерикализма и концентрации власти в руках духовенства, «диктате» или навязывании своей воли государству со стороны религиозных институтов не совсем оправданно. С позиции политического потенциала их «партнерство» с государством, конечно, равновесное,

¹ Узланер Д. Религия и политика: нерушимый симбиоз? [Электронный ресурс] // URL: <https://eng.globalaffairs.ru/articles/religion-and-politics-an-unbreakable-symbiosis/> (дата обращения: 01.02.2024).

² Лопаткин Р. А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование. М., 1970. С. 19.

³ Открытое письмо десяти академиков РАН президенту Российской Федерации В. В. Путину. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.skeptik.net/religion/science/10academ.htm> (дата обращения: 17.07.2023).

поэтому, на наш взгляд, значительно преувеличены возможности влияния религиозных институтов на принятие тех или иных политических решений в стране.

Клерикализация подразумевает направленность политических практик на установление и обеспечение определяющей роли религии в общественно-политической жизни общества. Уникальность российской модели государственно-конфессиональных отношений заключается в том, что она складывается в виде сотрудничества государства и религиозных объединений при действующей конституционной норме (статья 14) отделения их друг от друга. Но именно слабая выраженность принципа отделения государства от церкви в этой модели, по мнению некоторых исследователей, является ее уязвимой стороной. В то же время они признают, что цели конструктивного «сотрудничества» заключаются в стремлении государства «использовать наиболее влиятельные в России религии для сохранения единого культурного пространства и территориальной целостности России»¹.

Специфика российской модели государственно-конфессиональных отношений

О неконструктивности критики формирующейся модели государственно-конфессиональных отношений в России ровно двадцать лет назад писал М. О. Шахов в своей статье «Клерикализация России не грозит». В ней автор, анализируя складывающуюся систему отношений между государством и РПЦ, приходит к выводу о бессосновательности предположений о заинтересованности обладателей реальной власти в создании себе сильного оппонента в лице религиозных объединений. Также он считает нецелесообразным рассмотрение издержек возможного усиления позиций традиционных конфессий без выдвижения альтернативной основы для духовно-нравственного объединения общества².

В поддержку данной позиции нужно отметить, что в России строго следят за соблюдением «субординации» государственных и религиозных структур при налаживании между ними партнерских отношений, при этом установлен настоящий барьер, пресекающий деятельность последних в политической сфере. Законодательно ограничено создание политических партий по признакам религиозной принадлежности. Но законодательное ограничение на участие в политической

¹ Мирошникова Е. М. Особенности российской государственной политики в области свободы совести // Вестник Нижегородской правовой академии № 6(6) 2015. С. 65–68.

² Шахов М. О. Клерикализация России не грозит. [Электронный ресурс] // URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2003-02-19/7_patriarhat.html (дата обращения: 23.01.2024).

борьбе по признаку религиозной принадлежности имеет несовершенный характер, поскольку любой религиозный деятель как гражданин страны не ограничивается в избирательных правах, в том числе может выдвигать свою кандидатуру на выборах. Однако выдвижение в 2016 году нескольких религиозных деятелей в качестве кандидатов в депутаты в Народное Собрание РД от политической партии «Народ против коррупции» было воспринято руководством республики как вмешательство духовенства в государственные дела.

Комментируя сложившуюся ситуацию, Муфтий РД отметил, что он не может ограничивать людей в их правах: «И работник Духовного управления, и любой имам имеют законные права участвовать в выборах, выбирать и быть избранными народом. Если они проходят выбор, тогда они должны покинуть свой религиозный пост»¹.

Таким образом, религиозные организации традиционных религий приняли данные правила и работают в парадигме невмешательства в политические вопросы, в своей деятельности концентрируя внимание на религиозных и связанных с ними общественных вопросах.

Следовательно, характеристикой текущего публичного порядка, описывающей государственно-церковные отношения в постсоветской России, является «не усиление позиций религиозных организаций в политическом поле и тем более не их вмешательство в дела государства, а использование государством этих организаций»².

Нужно заметить, что постсоветская либерализация религиозного законодательства проявилась в виде распространения нетрадиционных религиозных ценностей на той или иной территории Российской Федерации. Западный стандарт ценности «свободы индивидуального выбора религии» ожидаемо был встречен представителями традиционных конфессий как угроза своему духовному суверенитету и выживанию. Прежде всего со стороны православия, которое довольно тесно связано с созданием национальных государств. В исламе, буддизме и католицизме транснациональный элемент встроен в систему религий, хотя и по-разному³.

И государство постепенно корректирует религиозное законодательство в направлении укрепления позиций традиционных конфессий в обществе (в 2013 году было принято два федеральных закона «Закон о защите чувств верующих» и «Закон об образовании») и уже сточения в отношении нетрадиционных течений и сект. К примеру,

¹ «О неуправляемости не может быть и речи». [Электронный ресурс] // URL: <https://islam.ru/content/analitics/47488> (дата обращения: 14.03.2024).

² Малахов В. С., Летняков Д. Э. Мерцающий секуляризм: религия в российском публичном пространстве // Полис. Политические исследования. 2020. № 1. С. 146

³ Лукьянов Ф. А. Церковь на историческом перепутье. [Электронный ресурс] // URL: <https://eng.globalaffairs.ru/articles/the-church-at-a-historical-crossroads/> (дата обращения: 23.01.2024)

в 2017 году Верховным судом принимается решение о ликвидации и запрете деятельности в России религиозной организации «Свидетели Иеговы» (организация запрещена в России)¹.

Причины подобного действия со стороны светских властей объясняются, во-первых, тем, что современные глобализационные процессы и унификация культурных ценностей угрожают также государственному суверенитету. Поскольку чуждые цивилизационные ценности распространяются в том числе с проникновением идей нетрадиционных религиозных организаций. Во-вторых, в условиях запрета государственной идеологии и усиления социальной роли традиционных конфессий государство получает в их лице поддержку.

Следовательно, можно сказать, что именно государство является инициатором сближения с традиционными конфессиями и втягивания в первую очередь РПЦ в орбиту государственной политики.

Не случайно в Основах государственной культурной политики, утвержденных Указом Президента РФ № 808 от 24 декабря 2014 г., подчеркивается, что традиционные для нашего Отечества религии «ислам, буддизм, иудаизм, другие религии и верования ... внесли свой вклад в формирование национально-культурного самосознания народов; ни вероисповедание, ни национальность не разделяют и не должны разделять народы России».

В социально-экономической сфере российского общества принцип отделения религии от государства строго не проявляется, между религиозными объединениями и государственными организациями заключается большое число соглашений (договоров). В Республике Дагестан сотрудничество республиканских министерств и ведомств и централизованных религиозных организаций (Муфтият РД, Махачкалинская епархия РПЦ и Централизованная религиозная организация иудейских общин РД) в основном касается решение актуальных социальных вопросов. Если взаимодействие республиканских органов власти с представителями всех монотеистических конфессий развивается в основном вокруг вопроса о налаживании стабильного межконфессионального диалога, то с Муфтиятом (регион с доминированием мусульманского населения) спектр сотрудничества весьма широк.

Российская (кооперационная) модель государственно-конфессиональных отношений не строит стену между государством и религией, а налаживает мосты между ними в социально-экономической сфере. Особенно мусульманские религиозные объединения, в концептуальных религиозных положениях которых не предусмотрено разделение

¹ Верховный суд РФ признал «Свидетелей Иеговы» экстремистской организацией и ликвидировал ее. [Электронный ресурс] // URL: <https://tass.ru/obschestvo/4198959> (дата обращения: 23.01. 2024)

на мирское и религиозное, с воодушевлением включаются в совместное с государством решение широкого круга общественных задач.

В основном исламские религиозные структуры привлекаются в целях профилактики религиозно мотивированного экстремизма и терроризма в молодежной среде. Сотрудники религиозных отделов просвещения посещают учебные заведения республики с лекциями, которые нацелены на духовно-нравственное развитие и рост патриотических чувств у молодежи. В рамках реализации соглашения о сотрудничестве с исправительными учреждениями РД они также проводят на систематической основе встречи с осужденными.

На заседании Всемирного русского народного собора в 2023 году Президент РФ отметил, «нельзя отделить церковь от общества и от человека», и акцентировал внимание на «важности участия представителей всех российских традиционных религий в образовании и воспитании нашей молодёжи и, конечно же, в укреплении духовно-нравственных, семейных ценностей»¹.

В целом современный характер партнерских отношений между государством и традиционными конфессиями объясняется, на наш взгляд, взаимной заинтересованностью сторон в сотрудничестве и желанием обеспечить стабильность и согласие в обществе с этнокультурным разнообразием состава населения. В результате данного сотрудничества происходит, с одной стороны, укрепление государства, с другой повышение авторитета религии в обществе и, соответственно, расширение созидательной социальной активности традиционных конфессий.

Государственно-исламские отношения в фокусе внимания религиозных радикалов

Нужно особо отметить, что взаимодействие религиозных и государственных структур, обеспечивающее стабильность в российском обществе, не находится в русле интересов определенных политических сил. Именно стабильность межнациональных и межконфессиональных отношений в России с ее этнокультурным разнообразием населения имеет особо важное значение в период Специальной военной операции (СВО) на Украине.

Принимая во внимание то, что традиционные исламские структуры на Северном Кавказе не только не поддерживают, но и противостоят набирающему обороты сепаратистскому дискурсу, в сети Ин-

¹ Пленарное заседание Всемирного русского народного собора. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/72863> (дата обращения: 25.01. 2024)

тернет именно они попадают под самый сильный информационный удар. Если власти подвергаются критике за социально-политические проблемы в обществе, то региональные муфтияты пытаются дискредитировать в глазах мусульман за сотрудничество с «антиисламской» системой управления обществом.

Проанализируем подробнее ситуацию, связанную с информационными «войнами» в Республике Дагестан, где централизованная религиозная организация (Муфтият) занимает активную прогосударственную позицию. Муфтият РД строго придерживается линии сохранения мира и согласия в российском обществе, недопущения возобновления практики объявления контртеррористических операций на Северном Кавказе. В последние годы, когда страна оказалась лицом к лицу с масштабными и острыми социальными вызовами, религиозная организация оказала возможную моральную и материальную поддержку населению.

Поэтому популярные проповедники радикального ислама, проживающие за границей, на территории Украины, Турции и ряда европейских стран, активизировали свою информационную деятельность, направленную на снижение авторитета Муфтията в дагестанском обществе. Практически ежедневно на страницах социальных сетей публикуются новые эфиры, посты с осуждением деятельности централизованной религиозной организации, которая, по мнению их авторов, в нарушении законов шариата: 1) позволяет дагестанцам жить в составе России, 2) убеждает их в том, что в России не поддерживается ислам и мусульмане, 3) позволяет служить и воевать в рядах вооруженных сил и т.д.

Нужно отметить, что информационная деятельность данных блогеров-проповедников не находится в русле конструктивной критики, а направлена на акцентирование внимания на сложной исторической памяти и эскалацию конфликта межэтнического, межконфессионального характера, который будет вести только к бессмысленным и необратимым последствиям, кровопролитию и гуманитарной катастрофе.

Эти проповедники, находящиеся вне правового поля в связи совершенствованием антиэкстремистского законодательства, выступают с Интернет-площадок с навязчивой идеей о независимости Северного Кавказа. Они аргументируют свои послы антигосударственной направленности тем, что в России целенаправленно ограничивается свобода вероисповедания, развитие национальной культуры, языков и истории дагестанских народов.

Как справедливо отмечает политолог Х. Курбанов, кое с чем нельзя не согласиться: «Родные языки и история родного края действительно с постсоветского времени реально испытали на себе удар либерально-

го подхода, который следует принципу глобализации, стиранию культурных и этнических особенностей, традиционных ценностей»¹.

Тем не менее главной целью нападок блогеров-проповедников, придерживающихся религиозно мотивированных сепаратистских позиций, стал именно Муфтият РД, в том числе в силу того, что ему удается консолидировать под своим крылом все больше религиозных общин и этноконфессиональных групп традиционного ислама (термин утвердился как противопоставление новому для региона религиозного течения ваххабизма (салафизма, «чистого» ислама)). Тенденция к расширению влияния республиканской исламской организации была обусловлена осуществлением с ее стороны политики компромиссов и подготовки религиозных кадров всех дагестанских национальностей на базе подконтрольных ей образовательных учреждений. Выпускники этих учебных заведений в дальнейшем направлялись работать в качестве культовых служителей в родные для них муниципалитеты.

Такая практика в какой-то мере положительно сказывалась на решении проблемы напряженности межэтнических отношений. В начале 2000-х годов в Дагестане остро стоял этнический вопрос, и со стороны этнических активистов постоянно звучала критика по поводу нарушения принципа этноквотирования в адрес не только органов госвласти, но и Муфтията. Действительно, на начальном этапе религиозного возрождения отсутствие необходимого количества подготовленных кадров среди всех дагестанских этносов вынуждало Муфтият направлять, особенно в отдаленные поселения компактного этнического проживания, духовных лиц без учета национальности.

Таким образом, наблюдая рост влияния Муфтията РД в рамках традиционного ислама, блогеры-проповедники расширили свой арсенал информационных атак тематикой противопоставления по разным основаниям. Ранее внутриконфессиональный конфликтный дискурс развивался лишь по линии Муфтият (традиционный ислам) и «чистый» (ваххабизм, салафизм) ислам.

Примером такого противопоставления может служить опрос, который провел в своем Telegram-канале оппозиционный блогер (проживающий на территории Украины), точнее, речь идет о предлагаемых им вариантах ответа. Так, в своем опросе для определения термина «традиционный ислам» он указывает два варианта: 1. Муфтият и его программа существования в рамках интересов России; 2. Наши предки, которые стояли на том, чтобы на наших землях практиковался шариат без России².

¹ Дагестанская эмиграция на службе зла. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=TtaHSgc4nzY> (дата обращения: 6.02.2024).

² Пост в Telegram-канале «Али Чаринский» от 4 февраля 2024 года.

По сути, внедряется мысль о том, что в России невозможна свобода вероисповедания, и соответственно обесценивается в глазах верующих деятельность Муфтията как структуры, сотрудничающей с государством. Фактически «политизированный и дегуманизированный» интернационализм в исламе рассматривается в качестве непримиримого антипода общероссийского гражданского патриотизма¹.

Таким образом, определенная популярность радикальных проповедников и рост радикальных настроений молодежи на Северном Кавказе связаны, на наш взгляд, не столько с неконкурентоспособностью ученых, представляющих традиционный ислам, сколько с низким темпом формирования политической нации на основе принципа «единства в многообразии».

Заключение

Нужно заметить, что в сознании всего российского общества еще не восприняты ценности мусульманской религии как неотъемлемые составляющие российского культурного кода, и, соответственно, в сфере государственно-конфессиональных отношений фиксируются такие проблемы, как: соотнесение религии с терроризмом и экстремизмом, трудности со строительством мечетей в российских городах, развитием исламского банкинга, халяльного питания, сдачей в аренду квартир, автомашин представителям Северо-Кавказских республик и т. д. Неудивительно, что на этом фоне привлекают к себе внимание молодежи проповедники, апеллирующие к проблемам этноконфессионального развития и к построению независимого исламского общества.

Играет на руку радикалам, прекрасно осведомленным о болевых точках формирующейся российской нации, тиражирование в средствах массовой информации (в основном в сети Интернет) конфликтных событий на почве нарушений этнокультурных прав граждан, что усиливает взаимные этнические и религиозные стереотипы.

В марте 2024 года в ходе совещания в Ингушетии секретарь Совета безопасности России призвал выявлять и оперативно пресекать деятельность экстремистов, направленную на «разжигание протестных настроений в обществе и инспирирование идей сепаратизма», и усиливать работу по укреплению «общероссийской гражданской идентичности»².

¹ Поломошнов А. Ф., Поломошнов П. А. Актуализация патриотизма в российском исламе // Исламоведение. 2023. Т. 14. № 2(56). С. 84.

² Патрушев призвал не допускать вербовки спецслужбами Украины жителей СКФО. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6560511> (дата обращения: 12.03.2024).

Нужно также заметить, что коррупционные действия со стороны отдельных госчиновников при затрудненности работы социальных лифтов и качественного предоставления услуг в таких сферах, как здравоохранение, образование, жилищно-коммунальное хозяйство и т. д. грозят дискредитацией не только властных структур, но и сотрудничающих с ними религиозных организаций традиционных конфессий.

Таким образом, эффективность складывающейся модели государственно-конфессиональных отношений в России в определенной мере зависит от решения многих вопросов социально-политической и культурной направленности. Но изначально нужно достичь согласия в российском обществе по базовым ценностям согласно евроазиатскому цивилизационному формату нашей страны. Как отметил В. Ю. Зорин, на современном этапе приобретает особую актуальность «взаимодействие христианской и мусульманской, религиозных и светских культур в политической жизни российского федеративного государства»¹.

¹ Зорин В. Ю. Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности // Ислам в современном мире. 2016. Т. 20. № 2. С. 125.

Литература

Зорин В. Ю. Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности // Ислам в современном мире. 2016. Т. 20. № 2. С. 117–126.

Лопаткин Р. А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование. М.: Мысль, 1970. 278 с.

Малахов В. С., Летняков Д. Э. Мерцающий секуляризм: религия в российском публичном пространстве // Полис. Политические исследования. 2020. № 1. С. 135–149.

Мирошникова Е. М. Особенности российской государственной политики в области свободы совести // Вестник Нижегородской правовой академии. 2015. № 6. С. 65–71.

Поломошнов А. Ф., Поломошнов П. А. Актуализация патриотизма в российском исламе // Исламоведение. 2023. Т. 14. № 2(56). С. 78–89.

References

Zorin V. Yu. (2016). Musul'mane Rossii: realii formirovaniya grazhdan-skoj identichnosti [Russian Muslims: the Realities of National Identity's Formation]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 20. Iss. 2. Pp. 117–126.

Lopatkin R. A. (1970). Process sekulyarizacii v usloviyax socializma i ego sociologicheskoe issledovanie [Process of Secularization in the Conditions of Socialism and Its Sociological Research]. Moscow: Mysl'. 278 p.

Malakhov V. S., Letnyakov D. E. (2020). Merczayushhij sekulyarizm: religiya v rossijskom publichnom prostranstve [Shimmering Secularism: Religion in Russian Public Space]. *Polis. Politicheskie issledovaniya*. No. 1. Pp. 135–149.

Miroshnikova E. M. (2015). Osobennosti rossijskoj gosudarstvennoj politiki v oblasti svobody sovesti [Features of State Policy in the Freedom of Conscience]. *Vestnik Nizhegorodskoy pravovoy akademii*. No. 6. Pp. 65–71.

Polomoshnov A. F., Polomoshnov P. A. (2023). Aktualizaciya patriotizma v rossijskom islame [Actualization of Civil Patriotism in Russian Islam]. *Islamovedenie*. Vol. 14. Iss. 2(56). Pp. 78–89.

CHARACTERISTICS OF THE MODERN RELIGIOUS SITUATION IN DAGESTAN: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Abstract. The article examines the process of formation of the Russian model of state-confessional relations, which develops in conditions of equality of all traditional religions before the law. Its formation is based on an understanding of the importance of building constructive relations between the state and religious associations in Russian society, where the demand for the preservation of traditional values dominates.

According to the author, currently the Russian model of state-confessional relations is still at the stage of formation, but it is already possible to identify trends and contours of its development. The specificity of this model lies in the fact that the current legal norm of separation of the state and religious associations is not considered as a barrier excluding any contacts between them. The importance of establishing partnerships between authorities and religious associations is determined by the need to ensure stability in a multi-confessional and multi-ethnic Russian society.

During the period of the Special Military Operation in Ukraine and the confrontation with the bloc of western countries, criticism of the emerging state-confessional relations from the preachers of radical Islam living on the territory of Ukraine, Turkey and a number of European countries is increasing. The North Caucasian muftiats working in the Russian legal space are mainly the object of information pressure from abroad.

Keywords: state-confessional relations, clericalization, secularization, traditional religions, muftiate

Yusup J. JABRAILOV,

Cand. Sci. (Polit.), senior researcher, Regional Center for Ethnopolitical Studies.

Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences

(45 M. Gadzhieva, Makhachkala, Republic of Dagestan, 367000, Russian Federation).

E-mail: y.djabrailov@yandex.ru





*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





5.11.3. Практическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-169-186



М. В. Кирчанов

Воронежский государственный университет, г. Воронеж

ПРОБЛЕМЫ РАДИКАЛИЗАЦИИ И ФРАГМЕНТАЦИИ УММЫ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДОНЕЗИЙСКОЙ СОЦИОЛОГИИ ИСЛАМА

КИРЧАНОВ Максим Валерьевич —

д-р ист. наук.

Воронежский государственный университет

(394018, Россия, г. Воронеж, Университетская пл., 1).

E-mail: maksymkyrchchanoff@gmail.com

Аннотация. Целью статьи является анализ мусульманской интеллектуальной традиции в Индонезии в контексте исследования социальных проблем ислама и уммы. Новизна работы для российской историографии и индонезиеведения состоит в комплексном подходе к рассмотрению основных трендов в развитии мусульманской социальной мысли современной Индонезии. Методологически статья основана на принципах интеллектуальной и социальной истории, позволяющих воспринимать и анализировать опыт и академический вклад мусульманских интеллектуалов, вовлеченных в обсуждение социальных проблем ислама, через призму производства и воспроизводства смыслов как процесса изобретения традиций. В статье обозначены основные особенности восприятия и анализа проблем радикализации ислама и его последовательной фрагментации в современной мусульманской мысли Индонезии. Предполагается, что интеллектуалы уммы вносят вклад в формирование идентичности современного индонезийского общества, анализируя социальные особенности и характеристики уммы, а также угрозы радикализации и роста исламского фундаментализма,

с которыми сталкивается Индонезия как светское государство. В статье показано, что: 1) мусульманские интеллектуалы уделяют особое внимание проблемам радикализации ислама, 2) изучение региональных особенностей ислама играет значительную роль в развитии социологии ислама, 3) радикализация ислама воспринимается как многоуровневый процесс, связанный с ростом политических противоречий и углублением тенденций социальной и региональной фрагментации общества.

Ключевые слова: Индонезия, ислам, мусульманские интеллектуалы, интеллектуальное сообщество, социальные проблемы, социология ислама, умма как социальное сообщество, секуляризация, модернизм, традиционализм.

Для цитирования: Кирчанов М. В. Проблемы радикализации и фрагментации уммы в современной индонезийской социологии ислама // Ислам в современном мире. 2024; 2: 169–186;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-2-169-186

Статья поступила в редакцию: 01.12.2023

Статья принята к публикации: 04.04.2024

Введение

Индонезия занимает особое и уникальное место в современной международной мусульманской умме. Исторически в Индонезии сложилась своя модель ислама, которая основана в одинаковой степени на традициях и принципах ислама в целом, привнесенных в результате исламизации региона, а также на учете местной доисламской этнической и культурной специфики. В этой ситуации индонезийский ислам, который известен как ислам Нусантары, характеризуется большим уровнем толерантности, что отличает его, например, от ислама в регионе Ближнего Востока и Южной Азии.

В такой ситуации индонезийская умма смогла выработать свои собственные уникальные традиции научных исследований. В рамках уммы выделяется особое течение, связанное с активной деятельностью мусульманских интеллектуалов, которые в большей или меньшей степени связаны с научными институциями и исследовательскими фондами, а также исламскими университетами, активно действующими на территории Индонезии. Тематика и направленность научных исследований, которые проводятся здесь современными мусульманскими учеными, отличается значительным разнообразием.

Среди вопросов, изучаемых современными мусульманскими учеными в Индонезии, особое место занимают не только история ислама в Юго-Восточной Азии, характер, специфика и направление развития ислама в других странах, но и проблемы социологии ислама, в фокусе которой — выработка наиболее оптимальных моделей развития и функционирования ислама в современном обществе при соотношении интересов уммы и светского социума. В целом современными мусульманскими учеными накоплен значительный опыт изучения социальных проблем ислама, что превращает социологию ислама в той форме, в которой она сложилась и развивается в Индонезии, в чрезвычайно перспективный объект изучения и исследования.

Цель и задачи

Изучение основных векторов и траекторий развития мусульманской общественной мысли в современной Индонезии через призму исследований, сосредоточенных в области социологии ислама, является целью данной статьи. В число задач автора входит: 1) анализ восприятия проблем радикализации ислама в исследованиях, проводимых индонезийскими мусульманскими учеными в сфере социологии ислама, 2) анализ особенностей изучения социальных проблем уммы в богословской мысли, 3) изучение связей и отношений между интеллектуальной традицией уммы и политическими тенденциями индонезийского светского общества, 4) осмысление роли мусульманской мысли в жизни индонезийского социума через призму участия мусульманских интеллектуалов и их вовлеченности в развитие проекта индонезийской политической нации, 5) выявление перспектив развития социальной мысли уммы в современной Индонезии.

Проблемы радикализации ислама в мусульманской мысли современной Индонезии

В современной социологии ислама в Индонезии особое внимание уделяется проблемам радикализации, которые были бы вряд ли возможны, если бы социум не изменил свое отношение к традиционному для страны шафиизму и суфизму в пользу усиления более радикальных альтернатив, представленных ханбализмом¹. По

¹ Wahyudi Y. The Position of Islamic Law in The Indonesian Legal System (1900–2003) // Asia Pacific Journal on Religion and Society. 2021. Vol. 5. No. 1. Pp. 3–25.

поводу таких групп в социологии индонезийского ислама мусульманскими учеными высказываются различные мнения. Мухаммад Ахьяр и Мурдан (*Muhammad Ahyar, Murdan*) характеризуют радикалов как «пуристан», хотя трансплантация такой дефиниции в индонезийский контекст представляется спорной. По мнению индонезийских авторов, радикалы существенно меняют политическую культуру ислама, содействуя утверждению в ее рамках мышления, основанного на излишней категоричности, игнорировании других точек зрения и продвижении собственной социальной и религиозной исключительности¹.

Критики и оппоненты радикального ислама указывают на то, что его сторонники, особенно те, что настаивают на последовательной исламизации Индонезии и превращении ее в исламское государство, практикуют крайне одностороннее понимание ислама. Имам Сукарди (*Imam Sukardi*) указывает на системную слабость крайнего исламизма, полагая, что подобные настроения в индонезийском обществе практически всегда существовали в форме дискурса², но не политической практики. В вину исламистам со стороны академического сообщества ставится то, что они игнорируют как прогресс мусульманской мысли, которая предложила новые и оригинальные интерпретации взаимодействия «исламского», «политического» и «социального», так и то, что в рамках светского государства верующие мусульмане могут в полной мере реализовать свои права (в т. ч. религиозные), включая “al-usia al-daruriyah” (право на реализацию потребностей), “al-usia al-hajjiyah” (право на реализацию интересов человека), “hifz al-nafs” (право на жизнь), “hifz al-din” (свободу вероисповедания), “hifz al-‘aql” (свободу мысли), “hifz al-mal” (право на обладание собственностью), “hifz al-nasl” (право на заведение потомства), подкрепленные принципами “al-musawah” (равенство), “al-hurriyah” (независимость), “al-ukhuwwah” (братство), “al-Jadi” (справедливость) и “al-syura” (обсуждение)³.

Отрицание возможности реализации этих прав в современном интеллектуальном мусульманском сообществе воспринимается как проявление радикализма. В качестве пространства перемен, которые содействуют усилению радикалов и в перспективе могут привести к негативным социальным последствиям во всей Индонезии,

¹ Ahyar M., Murdan, Sociological Study of Puritanism Reasoning and Strengthening of Religious Inclusivity Attitude in the Endemic Era // Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society. 2022. Vol. 7. No. 1. Pp. 73–93.

² Sukardi I. Islamic state utopia: investigating Khilafatul Muslimin movement in contemporary Indonesia // Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. 2023. Vol. 13, No. 2. Pp. 339–367.

³ Edyar B., Hayati I. Kondang M. Human Rights and Democracy in Islamic Perspective // AJIS: Academic Journal of Islamic Studies. 2022. Vol. 7. No. 2. Pp. 237–260.

воспринимается Ачех, зашедшим в исламизации собственной правовой и политической культур, социальных отношений и институтов гораздо дальше, чем другие регионы. Хамами Зада (*Khamami Zada*), комментируя случай Ачеха, указывает на глубину процессов шариатизации, что свидетельствует о росте недемократических тенденций в формально демократическом обществе¹, так как сторонники исламизации использовали именно демократические институты и процедуры для их фактического ограничения.

Этот процесс в современной Индонезии имеет различные проявления. Хаснан Бахтиар и Закиуддин Байдхави (*Hasnan Bachtiar, Zakiyuddin Baidhawu*) указывают, что одной из его форм стала «теологизация демократии»². Теологизация политических институтов в индонезийском обществе проявилась в большей визуализации ислама на политическом уровне, что способствовало его усилению, но не затрагивало монополию светского национализма на выстраивание системы. Анализируя эти изменения, индонезийские исследователи подчеркивают и социокультурные трансформации в обществе, которое постепенно ставит под сомнение такую ценность, как веротерпимость, делая выбор в пользу ханбализма, отличающегося более строгими и буквалистскими интерпретациями.

Рост этих тенденций способствует большей визуализации в виртуальных пространствах таких версий ислама, которые склонны актуализировать идеи, направленные против плюрализма и мультикультурализма в обществе. По мнению Ахмада Зайнула Хамди (*Ahmad Zainul Hamdi*), роль традиционных акторов уммы, таких как Совет улемов Индонезии, в подобной ситуации меняется в условиях демократизации, содействуя их большей радикализации. Анализируя роль этой институции, Ахмад Зайнул Хамди подчеркивает, что от выполнения формально консультативных функций организация переходит к более активной деятельности, мутируя от «аполитичной» группы в направлении «превращения в политический инструмент»³. Кроме того, в процесс радикализации ислама оказались вовлечены и другие социальные институты, в первую очередь — мечеть и пещантрен, но их роль в этом была бы минимальна или маловероятна, если бы в 1998 г. в Индонезии не начались процессы демократического транзита.

¹ Zada K. Sharia and Islamic state in Indonesia constitutional democracy: an Aceh experience // *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*. 2023. Vol. 23. No. 1. Pp. 1–18.

² Bachtiar H., Baidhawu Z. Theologising democracy in the context of Muhammadiyah's ijtihad // *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2022. Vol. 12. No. 1. Pp. 165–200.

³ Hamdi A. Z. The Radicalization of Islam Through Semi-State Institutions: A Case Study of The Role of MUI After the New Order // *Asia Pacific Journal on Religion and Society*. 2022. Vol. 6. No. 1. Pp. 2–3.

Региональные особенности мусульманской религиозности в индонезийской социологии ислама

Согласно индонезийским ученым, демократизация стала важным фактором роста религиозности. Она позволила радикалам взять под контроль некоторые организации, визуализировав региональные и локальные формы религиозности, в большей или меньшей степени также подверженные радикализации.

Несмотря на глобализацию и стимулируемую ею секуляризацию, в городах Индонезии фиксируется рост религиозности, социальные истоки и культурные основания которой могут существенно варьироваться от приверженности традиционным формам книжной культуры до виртуальной исламизации. Подобное явление современными индонезийскими авторами вслед за другими исследователями ислама определяется как «городской суфизм»¹, который в Индонезии «возник как средство мобилизации социального благочестия и формирования общественного взаимопонимания»². В ряде случаев явление городского суфизма интегрируется в более широкие контексты «городского спиритуализма»³, связанного с общим ростом религиозности, вызванного как демократизацией, снявшей некоторые формальные ограничения, так и миграцией, которая привела к оттоку практикующих мусульман из аграрной периферии в урбанизированные регионы. Успеху такой мобилизации содействовало то, что молодые городские суфии активно воспользовались новыми информационными ресурсами.

Склонность к активному использованию последних признается современными мусульманскими интеллектуалами в качестве одной из системных особенностей функционирования веры в общественных и публичных пространствах. Вместе с тем во внимание следует принимать и спорность определения таких движений в качестве суфийских. Например, по мнению Р. Рубаиди (*Rubaidi Rubaidi*), такие группы более корректно определять как «псевдосуфийские» или «новые суфийские»⁴. Основными носителями концепции «городского суфизма» являются представители экономически активного среднего класса.

¹ Darmadi D. Urban Sufism: The New Flourishing Vivacity of Contemporary Indonesian Islam // *Studia Islamika*. 2001. Vol. 8. No. 1. Pp. 205–210.

² Sodik M., Sujibto B. J. Against Religious Formalism. The Dynamics of Young Urban Sufism in Yogyakarta // *Journal of Indonesian Islam*. 2023. Vol. 17. No. 1. P. 7.

³ Alam L., Setiawan B., Harimurti S., Miftahulhaq M., Alam M. The changing piety and spirituality: a new trend of Islamic urbanism in Yogyakarta and Surakarta // *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2023. Vol. 13. No. 2. P. 227–252.

⁴ Rubaidi R. The New Pseudo-Sufi Order of the Majelis Shalawat among Urban Muslims in East Java // *Journal of Indonesian Islam*. 2020. Vol. 14. No. 2. Pp. 431–456.

Экономическая деятельность последнего может сочетаться и с политикой, так как часть таких мусульман оказывается участниками *majlis taklim*¹ — неформальных групп религиозного обучения в городских районах, которые не только популяризируют ислам, но и критикуют его видение радикалами. Если городской суфизм как понятие активно используется для анализа социальных трансформаций ислама в урбанизированных пространствах, то на противоположном полюсе находятся исследования, сфокусированные на изменениях религиозных практик на уровне локальных общин. В качестве одного из примеров такой общественной трансформации воспринимается сообщество Вонособо, в рамках которого практикуется традиция «баритан»². Несмотря на формальную иерархизацию сообщества и наличие у его членов разных социальных статусов, на локальном уровне продолжают не только сохраняться, но и функционировать символически значимые процедуры, в рамках которых выстраиваются социальные отношения, основанные на демонстративном эгалитаризме.

По мнению индонезийских исследователей, реализация подобных ритуалов предусматривает временный отказ от предписываемого обществом социального статуса в пользу актуализации коллективной верности и приверженности символическим значимым видам деятельности, которые включают коллективную уборку территории, участие в совместной молитве и подаче милостыни. «Баритан» и другие как формальные, так и неформальные региональные религиозные и культурные практики, получившие распространение на уровне локальных сообществ, воспринимаются через призму конструирования социальной реальности, в одинаковой степени основанной на исламе и признании мультикультурности индонезийского общества, выводимой непосредственно из текста Корана³.

Виртуализация как фактор исламизации в современной индонезийской социологии ислама

Усиливающиеся тенденции виртуализации вынуждают некоторых исследователей констатировать смену форм Призыва в направлении цифровизации, появление феномена кибер-ислама и смену

¹ Zamhari A. Defending Islamic Tradition: Theological Responses of the Hadrami Majlis Taklim Groups toward the Salafi-Wahabi Preaching Movement in Contemporary Indonesia // *Journal of Indonesian Islam*. 2022. Vol. 16. No. 1. Pp. 75–102.

² Yusuf M., Rahayu S., Amin M. Tradisi Baritan Masyarakat Muslim Pedesaan Wonosobo: Dialektika Komunitas-Struktur Perspektif Victor Turner // *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*. 2023. Vol. 2. No. 2. Pp. 147–168.

³ Nurjannah N., Taklimudin T., Febriyarni B. Study Multiculturalism Based on The Koran // *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*. 2023. Vol. 8. No. 1. Pp. 1–24.

культурной и пространственной локализации проповеди, которая переносится из мечетей на виртуальные платформы, включая социальные сети. С одной стороны, развитие таких тенденций у некоторых индонезийских интеллектуалов вызывает опасения, так как они полагают, что ислам может трансформироваться в гибридную религию¹. С другой — подчеркивается, что виртуализация стимулирует развитие ислама, усиливая его адаптивный потенциал, делая ответы на внутренние угрозы более эффективными, так как «использование контрнарративов в социальных сетях будет способствовать религиозной умеренности, толерантности, духу плюрализма, гармонии и мира, так что молодое поколение сможет противостоять явлению онлайн-радикализма»².

Таким образом, виртуальные пространства в современной индонезийской мусульманской мысли воспринимаются в качестве еще одной сферы функционирования ислама. Именно они предоставляют мусульманским активистам возможность использовать «отличное качество визуальной эстетики, хорошую коммуникацию с аудиторией и исключительный маркетинг»³ для собственного продвижения в пространствах виртуального ислама. Вместе с тем виртуальный ислам в современной Индонезии, как и ислам оффлайн, развивается в условиях фрагментации, в основе которой — принятие его сторонниками различных методологий понимания и освоения политического, включая фундаменталистские и либеральные интерпретации тех проблем, с которыми сталкивается умма.

Противоречия исламизации в восприятии мусульманских интеллектуалов Индонезии

Вместе с тем в первой четверти XXI века основным проводником мультикультурных практик становится светское государство, что в определенной степени уменьшает роль уммы, хотя значение ислама как консолидирующего фактора в целом не оспаривается. Сохранению такой центральной и системной роли ислама в социальной структуре способствуют несколько обстоятельств.

Во-первых, система социальных отношений в целом выстраивается на идентичности, основанной на исламе. Во-вторых, именно

¹ *Juliansyahzen M. I. Hybrid Young-Muslim: Intersection Manhaj, Political Identity, and Modernity through Social Media // Ijtima'iyah Journal of Muslim Society Research. 2021. Vol. 6. No. 2. Pp. 118–131.*

² *Daud S. M., Bafadhal M. Strengthening Religious Moderation in Social Media to Fight Online Radicalism // Indonesian Journal of Islamic Education and Local Culture. 2023. Vol. 1. No. 2. Pp. 75–86.*

³ *Rohmatulloh D. M., As'ad M., Malayati R. M. Gus Baha, Santri Gayeng, and the Rise of Traditionalist Preachers on Social Media // Journal of Indonesian Islam. 2022. Vol. 16. No. 2. Pp. 319, 303–325.*

ислам выстраивает и определяет модели взаимодействия между мусульманами, с одной стороны, и мусульманами и немусульманами, с другой, на локальном уровне. В-третьих, важным аспектом социализации остается семья, в рамках которой приверженность исламу остается среди факторов, которые определяют особенности воспитания. В-четвертых, ислам как консолидирующая основа общества становится более заметным в контексте усиления индонезийского языка как языка мусульманского призыва и проповеди.

Подобные социальные и культурные практики воспринимаются как форма сопротивления локального сообщества процессам культурной унификации. Поэтому в современной историографии признается и то, что последствия развития городского суфизма могут быть диаметрально противоположными, содействуя как общему росту интереса к исламу, так и радикализации мусульман, распространению среди них радикальных и нетерпимых идей, что происходит в тех случаях, когда молодыми мусульманами начинают заниматься политические объединения, похожие на запрещенный «Фронт защитников ислама», не только склонный к применению насилия, но и практикующий такую интерпретацию Корана¹, которая легитимизирует последнее.

Рост радикальной альтернативы связывается не только с тенденциями к радикализации, но с процессами политической демократизации и модернизации системы в целом, так как появившиеся в Индонезии в 1980-е гг. ваххабиты не могли набрать студентов в создаваемые ими медресе из-за административного и полицейского давления, но их наследники в 2020-е гг. активно используют возможности, которые появились в результате перехода к демократии, что привело к сочетанию исламизма с принципами этничности. Именно в качестве этнической исламистской группы и определяется «Фронт защитников ислама»², который несмотря на свою формальную приверженность космополитическому исламизму и критику индонезийского национализма представлял собой, по определению Тимо Дуиле (*Timo Duile*), «кибер-трайбалистскую» группу³.

Демократический транзит способствовал фрагментации ислама в Индонезии, основанной в большей степени не на восприятии ислама как такового, но на различном отношении отдельных сегментов

¹ Akbar H., Hasan N., Sofjan D. Sacred Text Narratives and Religious Violence: The Case of Islamic Defenders Front (FPI) in Indonesia // *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*. 2023. Vol. 19. No. 2. Pp. 217–230.

² Basya M., Hamka H. Cultural capital, Islamism, and political distrust in Indonesia General Election: an ethnicity-based community engaged in Islamic Defenders Front (FPI) // *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2023. Vol. 13. No. 2. Pp. 253–277.

³ Duile T. Islam, Politics, and Cyber Tribalism in Indonesia: A Case Study on the Front Pembela Islam // *IQAS: International Quarterly for Asian Studies*. 2017. Vol. 48. No. 3–4. Pp. 249–272.

уммы к процессам секуляризации. Современная умеренная религиозность оказалась в состоянии конфликта не со светскими тенденциями, а с формализмом, активно продвигаемым салафитскими группами как на национальном, так и на региональном уровнях¹. Рост влияния последних связывался с тенденциями религиозного абсентеизма: Ибну Бурда (*Ibnu Burdah*), комментируя фактор такого поведения, пишет о феномене отстранённости формально умеренного мусульманского большинства, что ведет к усилению радикалов², которые активно в этой ситуации оперируют новыми медиа, вербуя сторонников. Правда, некоторые авторы склонны скептически воспринимать потенциал салафизма, несмотря на кризис умеренного течения в умме, поскольку, они полагают, в индонезийском социуме сильны светские принципы, а объективные основания для реализации радикальной исламистской альтернативы отсутствуют, что по мере смены политических поколений вынуждает салафитов принимать более умеренные позиции³.

В современной мусульманской мысли подчеркивается, что пространства актуализации и визуализации религиозности меняются в направлении их постепенного расширения, что делает проявления исламской идентичности более заметными в светских пространствах и в городской среде. Новым пространством для развития религиозных практик становятся кафе, которые, как правило, «рассматриваются как символы потребительства и гедонизма, места, где горожане взаимодействуют друг с другом. Однако благодаря совместному богослужению городских суфиев кафе стали неотъемлемой частью духовной практики»⁴. Наряду с новыми городскими суфиями, особое внимание в социологии ислама уделяется генезису и функционированию новых сообществ, определяемых как маргинальные.

В этом контексте мусульманские ученые указывают на важность формально внесистемных вызовов, которые фактически порождены системой религиозного образования. Речь идет о феномене исламской панк-культуры. Регита Кахья Карима (*Regita Cahya Karima*) полагает, что на региональном уровне участники панк-групп могут являться мусульманами, получившими религиозное образование, что

¹ Na R. Salafisme di Papua, Indonesia: Sebuah Kajian Mengenai Kelompok Salafi-Wahhabi Ja'far Umar Thalib // *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2021. Vol. 2. No. 2. Pp. 45–68.

² Burdah I. Growing Exclusion of the Majority: The “Triumph of Wahhabism” and Its Threat to Indonesian Islam in the Democratic Society // *Journal of Indonesian Islam*. 2023. Vol. 17. No. 1. P. 54–75.

³ Tabroni R., Idham I. From radical labels to moderate Islam: the transformation of the Salafism movement in Indonesia // *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2023. Vol. 13. No. 2. Pp. 279–306.

⁴ Sodik M., Sujibto B. J. Against Religious Formalism. The Dynamics of Young Urban Sufism in Yogyakarta // *Journal of Indonesian Islam*. 2023. Vol. 17. No. 1. P. 8.

не становится препятствием для интеграции носителей такой культуры в криминальные сообщества¹. Если сторонники городского суфизма, по мнению современных исследователей, фактически участвуют в развитии ислама Нусантары как версии ислама, которая использует опыт религиозного модернизма и реформизма, учитывая этнические и культурные особенности Индонезии, то их оппоненты являются «формалистами», в вину которым со стороны исследовательского сообщества ставится радикализм, игнорирование сложившейся системы и стремление к полной и последовательной исламизации общества. «Формалистские» группы воспринимаются как элементы широкого в плане идеологии популистского дискурса, достаточно активны, но в литературе подчеркивается ситуативный характер как их появления, так и деятельности, что придает им крайнюю нестабильность и неустойчивость².

Современные исследователи, сравнивая две стратегии развития ислама в пространствах индонезийских городов, полагают, что «салафитские организации, которые возглавляли движение хиджры, в целом пропагандировали формальные и формалистические религиозные практики. Напротив, молодежь, которая участвует в суфийских мероприятиях в кафе и городских районах, больше заинтересована в дружественном и любящем исламе, который приветствует всех и адаптируется к новым ситуациям»³. Анализируя феномен развития салафизма в Индонезии, мусульманские интеллектуалы подчеркивают, что сама политическая модель может стимулировать активность радикалов, предоставляя им возможность действовать открыто и легально, чего они, например, были лишены до 1998 г. По мнению ряда индонезийских авторов, салафизм открыто «наслаждается современностью»⁴, с одной стороны, используя уникальные возможности виртуального пространства для привлечения новых сторонников, а с другой — мимикрируя под местные культурные пространства, имитируя и симулируя атрибуты, характерные для индонезийской культурной традиции.

¹ Karima R. C. Religion in the Perspective of the Punk Community: Phenomenological Study on Punk Community Members in Tasikmalaya City // International Journal of Nusantara Islam. 2022. Vol. 10. No. 2. Pp. 139–146. URL.: <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/ijni/article/view/24373>

² Aidulsyah F., Mizuno Y. The Entanglement between Anti-Liberalism and Conservatism: The INSISTS and MIUMI Effect within the “212 Movement” in Indonesia // Journal of Indonesian Islam. 2020. Vol. 14. No. 1. Pp. 1–25.

³ Sodik M., Sujibto B. J. Against Religious Formalism. The Dynamics of Young Urban Sufism in Yogyakarta // Journal of Indonesian Islam. 2023. Vol. 17. No. 1. P. 13.

⁴ Fakhrrullah A., Bakti A. Hermansah T., Fanshoby M. The Salafi da'wa movement in Jakarta from the perspective of media globalization // International Journal of Islamic Studies and Humanities. 2023. Vol. 6 No. 2. Pp. 113–130. URL.: <http://journal2.uad.ac.id/index.php/ijish/article/view/8728>

Выводы

Рассматривая современное научное сообщество Индонезии, во внимание следует принимать фактор последовательной и неизбежной фрагментации. Мы можем выделить либеральное модернистское течение, идеи которого широко представлены и доминируют в социологии ислама. Благодаря интеллектуальному сообществу мусульманских ученых на современном этапе успешно реализуется проект ислама Нусантары, который фактически связан с процессами постепенной национализации индонезийского ислама с целью последующего превращения Индонезии в центр исламского мира, альтернативный преимущественно арабскому ближневосточному исламу. Роль мусульманских интеллектуалов в этом процессе представляется вполне естественной, если принимать во внимание как динамично растущее индонезийское население, так и увеличивающийся вклад индонезийского богословского сообщества в развитие современной мусульманской мысли и интеллектуальной традиции в целом.

В этом контексте мусульманские интеллектуалы в своих исследованиях сосредоточены на анализе процессов регионализации ислама, выявлении роли демократизации, изучении векторов и направлений радикализации, а также на поиске оптимальных моделей противостояния росту негативных тенденций в умме. Таким образом, вклад богословского академического сообщества в развитие как мусульманской мысли, так и интеллектуальной традиции способствует увеличению роли уммы в осмыслении социального опыта ислама. Объективный потенциал уммы в проведении научных исследований постепенно возрастает, что превращает мусульманский сегмент академического сообщества в важное звено в изучении социологии ислама.

Литература

Ahyar M., Murdan, Sociological Study of Puritanism Reasoning and Strengthening of Religious Inclusivity Attitude in the Endemic Era // Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society. 2022. Vol. 7. Iss. 1. Pp. 73–93.

Aidulsyah F., Mizuno Y. The Entanglement between Anti-Liberalism and Conservatism: The INSISTS and MIUMI Effect within the “212 Movement” in Indonesia // Journal of Indonesian Islam. 2020. Vol. 14. Iss. 1. Pp. 1–25.

Akbar H., Hasan N., Sofjan D. Sacred Text Narratives and Religious Violence: The Case of Islamic Defenders Front (FPI) in Indonesia // Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies. 2023. Vol. 19. Iss. 2. Pp. 217–230.

Alam L., Setiawan B., Harimurti S., Miftahulhaq M., Alam M. The changing piety and spirituality: a new trend of Islamic urbanism in Yogyakarta and Surakarta // Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. 2023. Vol. 13. Iss. 2. Pp. 227–252.

Bachtiar H., Baidhawzy Z. Theologising democracy in the context of Muhammadiyah’s ijtihad // Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. 2022. Vol. 12. Iss. 1. Pp. 165–200.

Basya M., Hamka H. Cultural capital, Islamism, and political distrust in Indonesia General Election: an ethnicity-based community engaged in Islamic Defenders Front (FPI) // Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies. 2023. Vol. 13. Iss. 2. Pp. 253–277.

Burdah I. Growing Exclusion of the Majority: The “Triumph of Wahhabism” and Its Threat to Indonesian Islam in the Democratic Society // Journal of Indonesian Islam. 2023. Vol. 17. Iss. 1. Pp. 54–75.

Darmadi D. Urban Sufism: The New Flourishing Vivacity of Contemporary Indonesian Islam // Studia Islamika. 2001. Vol. 8. Iss. 1. Pp. 205–210.

Daud S. M., Bafadhal M. Strengthening Religious Moderation in Social Media to Fight Online Radicalism // Indonesian Journal of Islamic Education and Local Culture. 2023. Vol. 1. Iss. 2. Pp. 75–86.

Duile T. Islam, Politics, and Cyber Tribalism in Indonesia: A Case Study on the Front Pembela Islam // IQAS: International Quarterly for Asian Studies. 2017. Vol. 48. Iss. 3–4. Pp. 249–272.

Edyar B., Hayati I. Kondang M. Human Rights and Democracy in Islamic Perspective // AJIS: Academic Journal of Islamic Studies. 2022. Vol. 7. Iss. 2. Pp. 237–260.

Fakhrullah A., Bakti A. Hermansah T., Fanshoby M. The Salafi da’wa movement in Jakarta from the perspective of media glocalization // International Journal of Islamic Studies and Humanities. 2023. Vol. 6. Iss 2. Pp. 113–130.

Hamdi A.Z. The Radicalization of Islam Through Semi-State Institutions: A Case Study of The Role of MUI After the New Order // *Asia Pacific Journal on Religion and Society*. 2022. Vol. 6. Iss. 1. Pp. 1–16.

Juliansyahzen M. I. Hybrid Young-Muslim: Intersection Manhaj, Political Identity, and Modernity through Social Media // *Ijtimā'iyya Journal of Muslim Society Research*. 2021. Vol. 6. Iss. 2. Pp. 118–131.

Karima R. C. Religion in the Perspective of the Punk Community: Phenomenological Study on Punk Community Members in Tasikmalaya City // *International Journal of Nusantara Islam*. 2022. Vol. 10. Iss. 2. Pp. 139–146.

Na R. Salafisme di Papua, Indonesia: Sebuah Kajian Mengenai Kelompok Salafi-Wahhabi Ja'far Umar Thalib // *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2021. Vol. 2. Iss. 2. Pp. 45–68.

Nurjannah N., Taklimudin T., Febriyarni B. Study Multiculturalism Based on The Koran // *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*. 2023. Vol. 8. Iss. 1. Pp. 1–24.

Rohmatulloh D.M., As'ad M., Malayati R.M. Gus Baha, Santri Gayeng, and the Rise of Traditionalist Preachers on Social Media // *Journal of Indonesian Islam*. 2022. Vol. 16. Iss. 2. Pp. 303–325.

Rubaidi R. The New Pseudo-Sufi Order of the Majelis Shalawat among Urban Muslims in East Java // *Journal of Indonesian Islam*. 2020. Vol. 14. Iss. 2. Pp. 431–456.

Sodik M., Sujibto B. J. Against Religious Formalism. The Dynamics of Young Urban Sufism in Yogyakarta // *Journal of Indonesian Islam*. 2023. Vol. 17. No. 1. Pp. 1–26.

Sukardi I. Islamic state utopia: investigating Khilafatul Muslimin movement in contemporary Indonesia // *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2023. Vol. 13. Iss. 2. Pp. 339–367.

Tabroni R., Idham I. From radical labels to moderate Islam: the transformation of the Salafism movement in Indonesia // *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2023. Vol. 13. Iss. 2. Pp. 279–306.

Wahyudi Y. The Position of Islamic Law in The Indonesian Legal System (1900 – 2003) // *Asia Pacific Journal on Religion and Society*. 2021. Vol. 5. Iss. 1. Pp. 3–25.

Yusuf M., Rahayu S., Amin M. Tradisi Baritan Masyarakat Muslim Pedesaan Wonosobo: Dialektika Komunitas-Struktur Perspektif Victor Turner // *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*. 2023. Vol. 2. Iss. 2. Pp. 147–168.

Zada K. Sharia and Islamic state in Indonesia constitutional democracy: an Aceh experience // *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*. 2023. Vol. 23. No/ 1. Pp. 1–18.

Zamhari A. Defending Islamic Tradition: Theological Responses of the Hadrami Majelis Taklim Groups toward the Salafi-Wahabi Preaching Movement in Contemporary Indonesia // *Journal of Indonesian Islam*. 2022. Vol. 16. Iss. 1. Pp. 75–102.

References

Ahyar, M., Murdan, (2022). Sociological Study of Puritanism Reasoning and Strengthening of Religious Inclusivity Attitude in the Endemic Era. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*. Vol. 7. Iss. 1. Pp. 73–93.

Aidulsyah, F., Mizuno, Y. (2020). The Entanglement between Anti-Liberalism and Conservatism: The INSISTS and MIUMI Effect within the “212 Movement” in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 14. Iss. 1. Pp. 1–25.

Akbar, H., Hasan, N., Sofjan, D. (2023). Sacred Text Narratives and Religious Violence: The Case of Islamic Defenders Front (FPI) in Indonesia. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*. Vol. 19. Iss. 2. Pp. 217–230.

Alam, L., Setiawan, B., Harimurti, S., Miftahulhaq, M., Alam, M. (2023). The Changing Piety and Spirituality: a New Trend of Islamic Urbanism in Yogyakarta and Surakarta. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 13. Iss. 2. Pp. 227–252.

Bachtiar, H., Baidhaw, Z. (2022). Theologising democracy in the context of Muhammadiyah’s Ijtihad. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 12. Iss. 1. Pp. 165–200.

Basya, M., Hamka, H. (2023). Cultural Capital, Islamism, and Political Distrust in Indonesia General Election: an Ethnicity-Based Community Engaged in Islamic Defenders Front (FPI). *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 13. Iss. 2. Pp. 253–277.

Burdah, I. (2023). Growing Exclusion of the Majority: The “Triumph of Wahhabism” and Its Threat to Indonesian Islam in the Democratic Society. *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 17. Iss. 1. Pp. 54–75.

Darmadi, D. (2001). Urban Sufism: The New Flourishing Vivacity of Contemporary Indonesian Islam. *Studia Islamika*. Vol. 8. Iss. 1. Pp. 205–210.

Daud, S. M., Bafadhal, M. (2023). Strengthening Religious Moderation in Social Media to Fight Online Radicalism. *Indonesian Journal of Islamic Education and Local Culture*. Vol. 1. Iss. 2. Pp. 75–86.

Duile, T. (2017). Islam, Politics, and Cyber Tribalism in Indonesia: A Case Study on the Front Pembela Islam. *IQAS: International Quarterly for Asian Studies*. Vol. 48. Iss. 3–4. Pp. 249–272.

Edyar, B., Hayati, I. Kondang, M. (2022). Human Rights and Democracy in Islamic Perspective. *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*. Vol. 7. Iss. 2. Pp. 237–260.

Fakhrullah, A., Bakti, A. Hermansah, T., Fanshoby, M. (2023). The Salafi Da‘wa Movement in Jakarta from the Perspective of Media Glocalization. *International Journal of Islamic Studies and Humanities*. Vol. 6. Iss. 2. Pp. 113–130.

Hamdi, A.Z. (2022). The Radicalization of Islam Through Semi-State Institutions: A Case Study of The Role of MUI After the New Order. *Asia Pacific Journal on Religion and Society*. Vol. 6. Iss. 1. Pp. 1–16.

Juliansyahzen, M. I. (2021). Hybrid Young-Muslim: Intersection Manhaj, Political Identity, and Modernity through Social Media. *Ijtima'iyya Journal of Muslim Society Research*. Vol. 6. Iss. 2. Pp. 118–131.

Karima, R.C. (2022). Religion in the Perspective of the Punk Community: Phenomenological Study on Punk Community Members in Tasikmalaya City. *International Journal of Nusantara Islam*. Vol. 10. Iss. 2. Pp. 139–146.

Na, R. (2021). Salafisme di Papua, Indonesia: Sebuah Kajian Mengenai Kelompok Salafi-Wahhabi Ja'far Umar Thalib. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. Vol. 2. Iss. 2. Pp. 45–68.

Nurjannah, N., Taklimudin, T., Febriyarni, B. (2023). Study Multiculturalism Based on The Koran. *AJIS: Academic Journal of Islamic Studies*. Vol. 8. Iss. 1. Pp. 1–24.

Rohmatulloh, D. M., As'ad, M., Malayati, R. M. (2022). Gus Baha, Santri Gayeng, and the Rise of Traditionalist Preachers on Social Media. *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 16. Iss. 2. Pp. 303–325.

Rubaidi, R. (2020). The New Pseudo-Sufi Order of the Majelis Shalawat among Urban Muslims in East Java. *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 14. Iss. 2. Pp. 431–456.

Sodik, M., Sujibto, B. J. (2023). Against Religious Formalism. The Dynamics of Young Urban Sufism in Yogyakarta. *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 17. Iss. 1. Pp. 1–26.

Sukardi, I. (2023). Islamic State Utopia: Investigating Khilafatul Muslimin Movement in Contemporary Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 13. Iss. 2. Pp. 339–367.

Tabroni, R., Idham, I. (2023). From Radical Labels to Moderate Islam: the Transformation of the Salafism Movement in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 13. Iss. 2. Pp. 279–306.

Wahyudi, Y. (2021). The Position of Islamic Law in The Indonesian Legal System (1900 – 2003). *Asia Pacific Journal on Religion and Society*. Vol. 5. Iss. 1. Pp. 3–25.

Yusuf, M., Rahayu, S., Amin, M. (2023). Tradisi Baritan Masyarakat Muslim Pedesaan Wonosobo: Dialektika Komunitas-Struktur Perspektif Victor Turner. *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*. Vol. 2. Iss. 2. Pp. 147–168.

Zada, K. (2023). Sharia and Islamic State in Indonesia Constitutional Democracy: an Aceh Experience. *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*. Vol. 23. Iss. 1. Pp. 1–18.

Zamhari, A. (2022). Defending Islamic Tradition: Theological Responses of the Hadrami Majlis Taklim Groups toward the Salafi-Wahabi Preaching Movement in Contemporary Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 16. Iss. 1. Pp. 75–102.

PROBLEMS OF RADICALIZATION AND FRAGMENTATION OF THE UMMAH IN MODERN INDONESIAN SOCIOLOGY OF ISLAM

Abstract. The purpose of the article is to analyse the Muslim intellectual tradition in Indonesia in contexts of social problems of Islam and the Ummah. The novelty of the study for Russian historiography and Indonesian studies lies in the comprehensive analysis of the main trends and directions in the development of Muslim social thought in modern Indonesia. Methodologically, the article is based on the principles of intellectual and social history, which allow us to perceive and analyse the experience and academic contribution of Muslim intellectuals involved in discussing the social problems of Islam, through the prism of the production and reproduction of meanings as a process of invention of traditions. The article analyses the main features of the perception and analysis of the problems of radicalisation of Islam and its consistent fragmentation in modern Muslim thought in Indonesia. It is expected that Ummah intellectuals, analysing the social characteristics of Islam, as well as the threats of radicalization and the rise of Islamic fundamentalism that Indonesia as a secular state face, contribute to the development of the identity of modern Indonesian society. The article shows that 1) Muslim intellectuals pay special attention to the problems of radicalisation of Islam, 2) the study of regional characteristics of Islam plays a significant role in the development of the sociology of Islam, 3) the radicalisation of Islam is perceived as a multi-level process associated with the growth of political contradictions and the deepening of social and regional trends fragmentation of society. The author's main conclusions are: 1) Muslim intellectuals make a significant contribution to the development and progress of modern Muslim sociology in Indonesia, 2) academic scientific journals play a leading role in the production and relaying of social knowledge and experience of the Ummah, 3) the modern Muslim intellectual tradition in Islamic sociology is based on the principles of interdisciplinarity and moderately fragmented.

Keywords: Indonesia, Islam, Muslim intellectuals, intellectual community, academic Muslim periodicals, social problems, sociology of Islam, ummah as a social community, secularization, modernism, traditionalism

Makim W. KIRCHANOVss —

Dr. Sci. (Hist.), professor, Voronezh State University

(1, Universitetskaya Square, Voronezh, 394018, Russian Federation).

E-mail: maksymkyrchanoff@gmail.com



РЕЦЕНЗИИ







М. Т. Степанянц
Институт философии РАН, г. Москва

МНОГООБРАЗИЕ ПОДХОДОВ К РЕФОРМАЦИИ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ

Рецензия на книгу: *Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т. — М.: ИД «Медина», 2024. — 208 с. (Серия: «Возрождение и обновление»)*

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна —

д-р филос. наук, гл. науч. сотр. сектора восточных философий.

Институт философии РАН

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

Для цитирования: *Степанянц М. Т. Рецензия на книгу: Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; Московский исламский ин-т. — М.: ИД «Медина», 2024. — 208 с. (Серия: «Возрождение и обновление»)*

И дейные направления в мусульманских течениях реформистского толка периода XVIII–XXI вв. именовались постоянно по-разному: как обновленческие, возрожденческие, неомодернистские и т. п. Египтянин Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010), один из ведущих современных теологов ислама, решается представить их развитие систематическим образом, в качестве единого процесса РЕФОРМАЦИИ.

Сами мусульмане и зарубежные исламоведы, в том числе и в нашей стране, долгое время воздерживались называть наблюдаемое реформацией, каждая сторона по своим причинам. До середины XX века значительное число мусульман настаивало на том, что ислам — совершенная

религия, Откровение передано последним Пророком, а потому изменения, а тем более реформы в ней недопустимы. Примечательно, что реформаторство в исламе отрицали не только ортодоксально мыслящие, но и лица, получившие высшее образование на Западе.

Примером последовательного консерватизма служит Абу-л-Ала Маудуди (1903–1979) — основатель, единственный теоретик и бессменный руководитель организации «Джамаат-и ислами». Образцом отрицания реформаторства в исламе и при этом современно образованным мусульманином является Сеид Хосейн Наср. О первом много говорится в книге Н. Х. Абу Зайда, и тем не менее на правах отечественного исламоведа, ранее других, на основе источников представившего взгляды Маудуди¹, я позволю себе сделать некоторые добавления и критические замечания.

Маудуди родился в семье адвоката, но его предок Кутуб ад-дин Маудуди был шейхом одного из тарикатов. Образование получил домашнее, преимущественно религиозное. В 15–16 лет начал заниматься религиозно-политической деятельностью. Вначале работал в редакции газеты «Медина», а затем редактором газеты «Тадж». Подлинное начало литературной и политической карьеры Маудуди связано с организацией «Джамаат ал-улема-и Хинд», редактором главного печатного органа которой, «Джамаат», он стал в 1918 г. Со временем Маудуди перестал одобрять близость позиций «Джамаат» политическому курсу Индийского национального конгресса. В 1928 г. он окончательно порвал с «Джамаат» и переехал в г. Хайдарабад.

Настроения, царившие в то время среди мусульманской верхушки Хайдарабада, оказали решающее влияние на формирование взглядов Маудуди. Мусульманское меньшинство (из 16,5 млн населения мусульмане составляли 200 тыс.) занимало господствующее положение в княжестве. Феодалы и крупные чиновники были самым тесным образом связаны с английскими колониальными властями. Они опасались, что с обретением Индией независимости власть перейдет в руки индусского большинства и тем самым будут серьезно ущемлены их политические и экономические интересы. Вот почему они выступили против национально-освободительного движения, борясь за превращение Хайдарабада, а затем и всей страны в дар аль-ислам («Дар аль-ислам» (араб. — «территория ислама»)), где действовал бы мусульманский религиозный закон и где политически господствовали бы мусульмане.

С помощью правящей элиты княжества Хайдарабад Маудуди начал издавать с 1932 г. ежемесячник «Тарджуман аль-куран» («Перевод Корана»), который выступил против общеиндийского

¹ Степанянц М. Т. О некоторых сторонах идеологии и политики «Джамаат-и ислам» в Пакистане // Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 71. М.: Издательство восточной литературы, 1964. С. 56–71.

освободительного движения, объявив его противоречащим самому духу ислама. «Ислам, — говорилось в статье “Мусульмане и современная политическая борьба”, — враждебен любому виду национализма, будь то индийский или так называемый мусульманский национализм»¹. Для истинных мусульман, считал Маудуди, движение за уничтожение английского колониализма не представляет никакой ценности, так как оно приведет к замене одного зла другим: колониализм будет замещен демократией. Главное, по его мнению, — это создать дар аль-ислам, где суверенная власть принадлежала бы Богу: «Какое мне дело, останется ли Индия единой страной или рассыплется на тысячи частей? Если мне встретится квадратная миля земли, где бы над человеком не было другой власти, кроме власти Бога, я отдам за нее больше, чем за всю Индию»². Маудуди при этом считал, что ни мусульмане, получившие западное образование, ни улема, воспитанные на традициях мадраса, не подходили для управления такого рода государством. Вот почему он развернул подготовку лидеров, «безграмотно преданных духу ислама», которые могли бы создать и управлять истинно исламским государством.

В период с 1941 по 1947 г. Маудуди публиковал статьи, а также памфлеты, книги с изложением своих взглядов: «К пониманию ислама», «Мусульмане и их современная политическая борьба», «Проблемы национализма», «Политическая теория ислама», «Новая программа образования», «Экономическая проблема человека и ее разрешение исламом», «Коммунизм и ислам», «Этика ислама» и др. Все эти работы написаны на урду, позднее многие из них были переведены на английский язык.

После раздела Индии и образования Пакистана возникли две организации «Джамаат-и ислами» — в Индии и в Пакистане. Пакистанскую организацию возглавил сам Маудуди, переехавший в Лахор (Западный Пакистан). Он отстаивал идею теократического государства. Основные принципы «исламской конституции» определял следующим образом:

а) «Только Богу должен поклоняться и быть верен в своей личной и общественной жизни мусульманин»³.

б) Поклонение верховному суверену — Богу возможно лишь путем почитания его Пророка, ибо «он является единственным источником, через который доходят до нас указания и предписания нашего Повелителя»⁴.

в) Верность Богу и его Пророку требуют от гражданина исламского государства верности и покорности по отношению к тем, кто призван

¹ Цит. по: *Surur M. Maulana Maududi ki tahrir-i islami*. Delhi, 1956.. P. 156 (на урду).

² Ibid. P. 157.

³ *Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran // The Voice of Islam*. Karachi. Vol. IX. 1961. No 6. P. 277.

⁴ Ibid.

поддерживать «исламский порядок». Ул ул-амр — это понятие, охватывающее всех тех лидеров мусульманского общества, которые контролируют и управляют его делами¹.

г) Маудуди признавал безусловный авторитет исламского законодательства. «Основной и отличительной чертой исламского государства,— писал он, — является то, что в отличие от немусульманского государства, оно признает Бога и его Пророка в качестве главных арбитров и конечных авторитетов»².

По мнению Маудуди, шариат делит законодательство на три категории: обязательные законы (законы, запрещающие алкогольные напитки, ростовщичество, азартные игры, воровство, супружескую неверность и др.); рекомендательные законы; определенная сфера законодательства, где можно действовать, руководствуясь запросами времени³. При этом «свобода действия» может быть дозволена лишь членами специального подкомитета «Маджлис-и шура», которые одни только имеют право толкования шариата и принятия новых законов.

Маудуди занимал особую позицию и в таком важном политическом вопросе, как проблема гражданства и гражданских прав. «Поскольку исламское государство является государством идеологическим, — заявлял он — оно делит своих граждан на две категории, а именно, мусульмане и зимми (*араб. ахль аз-зимма* — букв. «люди договора») — собирательное название немусульманского населения на территории государств, созданных или завоёванных мусульманами. Немусульманские граждане должны получить права, одинаковые с мусульманами, за исключением политических, так как в государстве, базирующемся на идеологии ислама, «только тому, кто верит в эту идеологию, может быть доверено управление государственными делами»⁴.

На фоне всего сказанного выше парадоксально выглядит поведение Маудуди, прошедшего последние годы жизни в США (умер в Буффало). Неожиданный конец для «пламенного борца» против «двух зол» — капитализма и социализма, позволяющий задуматься, не правы ли были идейные противники «Джамаат» в Индии и Пакистане, утверждавшие, что к поддержке мусульманского «фундаментализма» были причастны соответствующие службы США... Последним импонировали воззрения «фундаменталистов», утверждавших, что коммунизм «может быть нейтрализован только в одинаковой мере всеохватывающим движением, которое могло бы выдвинуть в ответ на

¹ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran // The Voice of Islam. Karachi. Vol. IX. 1961. No 6. P. 278.

² Ibid. P. 280.

³ Цит. Sayeed K. The Jamaat-i-islami Movement in Pakistan // Pacific Affairs. 1957. Vol. XXX. No. 1. Pp. 65–66.

⁴ Maudoodi A. A. Political Concepts in the Quran. P. 281.

коммунистическую идеологию свою идеологию... «Джамаат-и ислами» — идеолог и организатор именно такого движения, представляющего собой единственно правильный метод борьбы против коммунизма»¹.

Маудудизм остается влиятельным в Пакистане по сей день. В его развитии здесь выделяются несколько периодов особой активности: период формирования конституции; подъем с конца 1970-х гг. до конца 1980-х гг., связанный с вооруженным противостоянием в соседнем Афганистане, организованной при помощи Пакистана борьбой афганских исламистов против правительства в Кабуле; позднее, с 1989 г., восстание мусульман-кашмирцев в индийском штате Джамму и Кашмир; с середины 1980-х гг. на первый план выходит антагонизм между представителями суннитов и шиитов, весьма острый, тем более, что они получали помощь извне — от стран, на которые они ориентировались в политическом и идеологическом плане (Саудовская Аравия и Иран). С конца 1980-х гг. по 1990-е гг. пакистанский исламский радикализм существует при поддержке сменяющихся в Исламабаде правительств, а также армии и военных спецслужб. В начале 2000-х гг., произошла резкая смена внешнеполитического курса Исламабада. Ряд экстремистских организаций был запрещен военными властями страны, но запрет не был достаточно эффективным. В то же время «легальный» (парламентский) исламизм не без помощи армии добился заметных успехов: блок шести религиозно-политических партий — «Муттахида маджлис-е амаль» («Объединённый фронт действия») на всеобщих выборах 2002 г. стал третьим по количеству мест в нижней палате парламента. Сложившаяся в результате кризиса военно-парламентского режима в 2007г. обстановка не позволила «легальным» исламистам закрепить, и тем более развить, предыдущий успех на выборах в 2008 г. После отставки президента Первеза Мушаррафа в 2008 г. была проведена четкая грань между «военным истеблишментом» и политикой: Пакистан приближался к тому, чтобы стать демократией после всеобщих выборов в 2013 г. Однако прогноз не осуществился. Роль военных в определении политического режима остается внушительной. Например, Имран Хан пришел к власти в 2018 г. при помощи военных, но ими же и был отстранен от власти в 2022 г. Ни одному премьер-министру Пакистана не удавалось завершить свой полный срок полномочий. В марте 2024 г. Шехбаз Шариф стал премьер-министром, сформировавшим коалицию между своей партией (PML-N) и Пакистанской народной партией (PPP).

«Джамаат-и ислами» продолжает по сей день действовать помимо Пакистана в Индии, в Бангладеш, Шри-Ланке, и имеет близкие

¹ Siddiqi P. Fighting Communism by Oppression. Karachi, 1955. Pp. 20, 24.

отношения с исламистскими движениями и организациями, в различных континентах и странах, особенно с теми, которые связаны с «Братьями-мусульманами».

* * *

Как уже было отмечено выше, в качестве примера прямо противоположного варианта противостояния реформаторству служит позиция Сеида Хосейна Насра (род. 1933, Тегеран). Он родился в семье врача из влиятельного иранского аристократического рода, занимавшего при Реза-шахе пост министра просвещения. Отец хотел, чтобы сын получил основательное западное образование. В возрасте 12 лет он отправил его в Нью-Йорк, где тот оставался под присмотром дяди — иранского торгпреда (впоследствии министра финансов Ирана) вплоть до окончания учебы в престижной баптистской средней школе. Блестяще окончив школу, он первым из числа иранцев поступил на физический факультет Массачусетского технологического университета. После получения степени бакалавра по физике продолжил учебу в Гарвардском университете по специальности «геология и геофизика». В 1958 г. Наср, удостоившись докторской степени по истории науки и философии, вернулся в Иран.

Вплоть до 1968 г. он читал курс по истории философии в Тегеранском университете. С 1968 по 1972 г. — декан факультета литературы и гуманитарных наук, а позже (до антишахской революции 1979 г.) сначала Президент университета в Ширазе, затем — Ректор Тегеранского университета. По инициативе С. Х. Насра в 1973 г. была основана Иранская шахская академия по философии, директором которой он оставался до эмиграции на Запад. Академия официально находилась под покровительством шахини Фарах Пехлеви, заведующим личной канцелярии которой состоял С. Х. Наср.

Наср пережил в жизни дважды глубокий духовный кризис, что определило особенности его мировоззрения. По воспоминаниям С. Х. Насра, «духовный и интеллектуальный кризис, пережитый мной в восемнадцать лет (на первом и втором курсах физического факультета в МТУ — *примеч. М. С.*), оказал влияние на направленность всей последующей моей жизни... Я понял, что не желаю посвятить себя физическим наукам. Кризис не разрушил моей веры в Бога, но потряс все остальные аспекты моего мировосприятия, включая те, что были связаны с пониманием смысла жизни, значения знания и методов постижения истины». Он занялся гуманитарным самообразованием и «открыл» для себя в девятнадцать лет «Непреходящую философию» (*Philosophia perennis*), верность которой он сохранил на всю жизнь.

Вслед за своими духовными кумирами (Рене Генон, Ананда Кумарасвами, Фридрих Шюон, Титус Буркхадт, Мартин Лингс) Наср считал, что истинная философия есть не что иное, как «припоминание» вечной Истины, хранящейся в нас самих, но, тем не менее, забытой нами. Она имеет статус сакральной деятельности, направленной на раскрытие Истины и неустанный поиск Божественной мудрости. С позиций сторонника непреходящей, вечной философии Наср выступал против пересмотра положений ислама, считая, что освоение западного опыта в научно-технической области должно согласовываться с традициями «мусульманского духа», содержащимися в суфизме. Утративший видение собственной сакральной сущности, человек теряет способность различения абсолютного и относительного. Деятельность человека должна быть направлена на создание мира, «где бы доминировало священное, в котором он обретет спасение от заблуждений, скептицизма и нигилизма»¹. Переориентация в соответствии с целями, определенными собственным человеческим пониманием, по мнению Сайида Хоссейна Насра, означало бы «признание примата человеческого над божественным». Мусульманам нет нужды реформировать свою веру, им следует только «выразить совокупность исламской мудрости современным языком»².

* * *

Наср Хамид Абу Зайд во Введении к своему труду предупреждает, что хотя фундаменталистское и эксклюзивистское направления доминируют в мусульманском мире с последних десятилетий XX в., он намерен уделить основное внимание «либеральной и инклюзивистской реакции на модерн, воплощенной в трудах тех мыслителей, которые стремились **заново прочитать и переосмыслить** исламскую традицию»³.

Он начинает с ревайвалистского движения колониального периода XVIII в. (глава 2), цель которого состояла в том, чтобы дать мусульманам возможность стать более самостоятельными при формулировании смысла своей жизни.

Н. Х. Абу Зайд выбрал для описания возрожденческого периода две фигуры: Шаха Валиулла Дехлеви (1703–1762) из Индии и инициатора ваххабитского движения в Аравии Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792). Подобный выбор позволяет сопоставить две культурные

¹ Nasr S. H. *Ideals and Realities of Islam*. L., [s. a.], p. 24.

² Ibid. P. 63.

³ Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 13; Zayd N. A. *Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 11.

традиции, каждая из которых породила свою собственную версию исламского ревайвализма (возрождения). Н. Х. Абу Зайд объясняет эти различия историко-культурными особенностями обеих социальных сред. По его мнению, в Индии он испытал большое влияние доисламской индийской традиции, в то время, как в Аравии во многом был связан с традициями и обычаями бедуинов.

Подход Шаха Валиуллахи во многом был обусловлен «суфийским тоном индийского ислама»¹. Размышлявшему в рамках такой суфийской тональности «Шаху Валиуллахи удалось подвергнуть критике классическую структуру шариата. Он смог отвергнуть таклид (некритическое следование мнению улемов классических школ исламского права) и возродить интерес к использованию личных усилий при решении тех или иных правовых вопросов — иджитхаду. Возрождение этого принципа личного понимания позволило ему преодолеть исторический застой в области шариатской учености. Он делал акцент на духе закона и его актуальности для всех времен и мест, а не на букве закона, которая формируется и формулируется в соответствии с обстоятельствами места и времени. На базе маликитского фикха он сумел восстановить концепцию общественного интереса и пользы; он также исходил из суфийского различия между шариатом и хакикатом, причем первый рассматривался им в качестве исторического, ограниченного во времени и пространстве, в то время как последний — в качестве Истины, достигаемой духовными упражнениями, ведущими к созерцанию Реальности»².

Ал-Ваххаб, по мнению Н. Х. Абу Зайда, был связан «с фундаменталистским дискурсом». При этом он отмечает, что «основы этого рода дискурса не являются основополагающими принципами, полученными из Корана и Сунны. На самом деле, они в гораздо большей степени обусловлены безоговорочной приверженностью учению Ахмада ибн Ханбалы в той форме, в которой оно пропагандировалось и разъяснялось в работах Ибн Таймийи (1263–1328) и Ибн Каййима ал-Джавзийи (1292–1350). В то время как ранний индийский ревайвалистский дискурс, представленный Шахом Валиуллахом, поощрял дальнейшее развитие, ваххабизм никогда не выходил за рамки основных идей, сформулированных его основателем. Абсолютное единство религиозной догмы и политического режима не допускало никакой политической оппозиции, кроме продвижения еще более радикальных и фундаменталистских идеологий»³.

¹ Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 22; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 16.

² Там же. С. 22–23; Ibid. Pp. 16–17.

³ Там же. С. 25–26; Ibid. P. 18.

Ревайвалистское движение XVIII в. стремилось возродить полемику об источниках исламского знания, которая была начата еще в раннем исламе, и наиболее ярко проявилась в каламе, в особенности у мутазилитов, отдававших приоритет разуму над откровением до такой степени, что Коран и хадисы принимались только в том случае, если они соответствовали рациональной интерпретации.

В следующем XIX в. (гл.3) возрожденческое ревайвалистское движение стало перерастать в реформационное: в переосмысление ислама как такового, в поиски и дискуссии, связанные с Кораном и Сунной. Подобный тип переосмысления был мотивирован убежденностью в необходимости, с одной стороны, развивать мусульманские общества в направлении модернизации, а с другой — поддерживать исламский дух и его сильные стороны.

Н. Х. Абу Зайд отмечает три главных вызова этого времени, мотивировавших мусульман на разработку путей переосмысления своих традиций. «Первый вызов — это необходимость научных открытий и передовых технологий. Второй — проблема рациональности и рационализма. И третий — это политический вызов»¹. Н.Х. Абу Зайд выделяет наиболее яркие фигуры, ответившие на каждый из вызовов.

Прежде всего, это Сэр Сайид Ахмад-хан (1817–1898) из Индии, который был убежден в настоящей необходимости освободить сферу толкования Корана от традиции, сделав ее фундаментом принципы «разума» и «природы». Он считал, что интерпретация не должна зависеть от хадисов, потому что Коран обладает универсальностью, позволяющей каждому поколению найти в нем смысл, соответствующий современной ситуации, в то время как истолкование, основанное на хадисах, ограничивает значимость Корана одной определенной исторической ситуацией.

Судя по изложению Н. Х. Абу Зайдом взглядов индийских мыслителей, он не был знаком и потому не мог использовать наиболее ценные источники — те, что были написаны на языке урду. Иначе, он наверняка сослался бы, например, на важнейшие труды Сайид Ахмад-хана «Комментарий к Корану» (Коран-и-тафсир. Лахор) и «Цивилизация» (Тахзиб ул-ахлак. Лахор. 1913), которые не позволили бы ему утверждать, что «в методологических предпосылках Сайида Ахмад-хана не было ничего нового»². Между тем это был один из первых мусульманских реформаторов, относивших разум к критерию истины, к «присущей человеку способности делать выводы из наблюдения объективных

¹ Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 29; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. P. 22.

² Там же. С. 45; Ibid. P. 31.

явлений, творить и контролировать силы природы...»¹. И еще: «Разум одного индивидуума может быть поправлен разумом другого, разум одной эпохи — разумом другой... Только человеческий разум может постичь проблемы жизни и религии»². Ясно, что Сайид Ахмад-хан был защитником иджтихада, «врата которого были закрыты», а потому требовали безусловного открытия.

Еще одним упущением в освещении вклада Сайид Ахмад-хана в исламский реформационный процесс является упоминание о том, что он был инициатором и создателем в 1875 г. главного мусульманского просветительского и образовательного центра - Алигархского университета, в котором воспитывались новые поколения единоверцев, преданных исламу и в то же время приобщенных к европейской науке и культуре. Это упущение непростительно еще и потому, что образовательная реформа С. Ахмад-хана стала примером для второй не менее значимой фигуры этого периода реформационного процесса, какой стал Мухаммад Абдо (1848/50–1905), назначенный муфтием Египта в 1888 г.

Изначально Абдо находился под большим влиянием Джамал ад-дин ал-Афгани (1839–1897) и был вдохновлен его панисламистским проектом. Тем не менее, эти увлечения ал-Афгани не отключили его от главной цели — реализации исламских реформ, подготовивших почву для арабского движения реформации (нахда). После своего назначения главным муфтием Египта в 1899 г. Абдо подготовил и частично реализовал программу реформы мусульманского высшего образования и управления в области исламского права. Он был одновременно практиком и теоретиком. Абдо, по существу, сумел во всех областях социальной и интеллектуальной жизни открыть «врата иджтихада». По его убеждению, поскольку религия является неотъемлемой частью человеческого существования, единственный путь, пройдя по которому можно осуществить всеобщую подлинную реформу общественной жизни, начинается с реформы исламской мысли.

Н. Х. Абу Зайд обращает внимание на то, что «в рамках своей экзегезы Корана Мухаммад Абдо приложил огромные усилия, чтобы доказать отсутствие вины ислама в поддержании отсталости мусульманского мира. Проводя различие между “исламом” и “мусульманами”, он возлагал ответственность за сложившуюся ситуацию на человеческих деятелей (актеров), которые неправильно поняли и неверно истолковали чистое исламское послание. Согласно данному различию, единственной системой, которая способствовала прогрессу, считался ислам

¹ Сэр Сайид Ахмад-хан. Комментарий к Корану (Коран-и-тафсир. На урду). Лахор. Т. 3, [б. г.], стр. 11–12.

² Сэр Сайид Ахмад-хан. Цивилизация (Тахзиб ул-ахлак. На урду). Лахор. 1913. Т. 2. стр. 18–19.

и соответствующая ему традиция. В итоге, в глазах мусульман прогресс и регресс уже не представляли как закономерное следствие социально-политической и культурной среды данного конкретного сообщества. Общественно-политический упадок (по их мнению) стал результатом недостаточного понимания религиозной традиции. Единственный выход состоял в возвращении к чистому и правильному религиозному пониманию, позволившему мусульманам обрести господство над миром в прошлом. Любые решения по преодолению застоя, предложенные другой стороной — Западом, — спровоцировали бы среди мусульман реакцию, основанную на идентичности, “дарованной” оккупантами, т. е. на идентичности, сведенной лишь до аспекта религии»¹.

Н. Х. Абу Зайд заключает главу, посвященную XIX веку, утверждением о том, что хотя деятельность реформаторов оказала большое влияние на политическую жизнь Индостана и арабского мира, все же именно «XX столетию суждено было стать свидетелем политизации ислама»², а «реальным источником будущих политических и идеологических интерпретаций Корана стали идеи и концепции Маудуди»³. Это заключение кажется во многом сомнительным. Во-первых, ислам демонстрировал тесную связь с политикой с самого раннего периода своей истории. Пророк Мухаммад был не только Посланником Божьим, но и основателем уммы — прообраза первого мусульманского государства, законодателем, военачальником; первые праведные халифы закладывали правовые основы империи и т.д. Во-вторых, Маудуди как идеолог во многом уступает другим идеологам политического ислама своего времени. И хотя автор называет Джамал ад-дина ал-Афгани «первопроходцем реформации»⁴, было бы точнее именно его называть «политическим активистом и проповедником», как это сделано им спустя несколько страниц⁵. При этом, не следует забывать, что ал-Афгани стал таковым во многом благодаря реформаторски настроенным индийским мусульманам.

Примечательно, что афганский юноша, получивший традиционное образование в Кабуле, в 18 лет приехал в Индию и здесь получил светское образование, включая представления о естествознании и математике, некоторое знакомство с европейскими науками и их методами, а заодно и определенный уровень владения английским языком. Он оставался в Индии до 1859 г., до тех пор, пока не попал под подозрение

¹ *Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 50; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 33.*

² Там же. С. 51; Ibid. P. 34.

³ Там же. С. 51; Ibid. P. 34.

⁴ Там же. С. 36; Ibid. P. 25.

⁵ Там же. С. 46; Ibid. P. 31.

колониальных властей как «шпион», и был вынужден покинуть страну. Примечательно (но это странным образом, многие не отмечают), что ал-Афгани пребывал в Индии во время антиколониального Сипайского восстания (1857–1859), при подавлении которого пострадали преимущественно мусульмане. Это отразилось на его антиколониальных, более всего антианглийских настроениях, сохранявшихся на всю последующую жизнь. После того как его изгнали из Египта в 1879 г., ал-Афгани вернулся в Индию и оставался там до 1882 г. Через год он приехал в Париж, где вступил в теоретический спор с французским мыслителем Эрнестом Ренаном по теме «ислам и наука», акцентируя внутренние возможности ислама реформироваться и приспособиться к современной цивилизации. Ссылаясь на авторитет А. Харуани — автора фундаментального исследования «Арабская мысль в либеральный век», Н. Х. Абу Зайд утверждает, что ал-Афгани считал ислам «подобным другим религиям», но при этом утверждал, что ислам «является единственной истинной, завершенной и идеальной религией, способной удовлетворить все желания человеческого духа... А это, между прочим, была одна из любимых тем ал-Афгани. Возможно, он считал именно себя тем, кто способен взять роль подобного реформатора. Как только реформация была бы завершена, ислам смог бы исполнять, аналогично любой другой религии, свою основную функцию по осуществлению морального руководства. Все его наследие служило этому доказательством: было время, когда рациональные науки процветали, будучи вместе с тем подлинно исламскими и арабскими. Безусловно, в исламе оставалось бы место для конфликта между религией и философией, но лишь потому, что подобный конфликт всегда будет существовать в человеческой мысли как таковой. В противоположность христианству, ислам, по его мнению, гармонировал с принципами, установленными научным разумом; это была та религия, которая даже требовалась разуму. Исламу был нужен свой Лютер. Возможно, считал именно себя тем, кто способен взять роль подобного реформатора»¹.

* * *

В главе 4 представлены два тематических исследования: по исламской мысли Индонезии и Ирана. Индонезия рассматривается как показательный пример мусульманского мышления и практики при религиозном, а также культурном плюрализме. Будучи крупнейшей религиозной группой, мусульмане здесь имеют продолжительную

¹ *Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 37; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 26.*

историю мирного сосуществования с протестантами, католиками, индуистами и буддистами, что позволяет утверждать, что именно такого рода плюрализм является одним из столпов индонезийской модели демократии.

Реформаторские идеи, выдвинутые ал-Афгани и Абдо, распространились в Индонезии благодаря деятельности Государственного института исламских исследований, учрежденного в 1953 г. Министерством по делам религии. Автор излагает взгляды наиболее видных индонезийских реформаторов (Маджид, Вахиб, Вахид, Маариф, Садзали), которые формулировали либеральную интерпретацию ислама, пытаясь совместить его с современными ценностями. Большинство из них испытали на себе влияние интеллектуальной среды, установившейся в стенах Государственного института исламских исследований. Ключевые лозунги исламского обновления, воспринятые индонезийскими реформаторами, — динамизация и реактуализация — в какой-то мере также находились под влиянием одного из самых интересных и оригинальных мусульманских интеллектуалов XX века индо-пакистанского происхождения Фазлура Рахмана (1919–1988).

Иран рассматривается как наиболее показательный пример успешной реализации исламизма и создания теократического государства. В то же время, парламентские и президентские выборы, хотя и в рамках исламского права, — неотъемлемая часть принятой Ираном модели государственности. Автор признает, что иранские интеллектуалы активно занимаются переводом и изданием выдающихся западных философских текстов, прокладывая тем самым путь к серьезным и оживленным интеллектуальным дебатам. Непрерывающиеся дискуссии о демократии, правах человека, свободе вероисповедания, светском государстве и индивидуализме способствуют переосмыслению традиций и даже коранического текста, она ведет к гуманизации толкования Корана через формулировку либеральной теологии и создание новой методологии интерпретации¹.

В гл. 5 рассматриваются взгляды отдельных мыслителей, проживающих за пределами мусульманского мира. Выбор мыслителей из таких разных стран, как Египет, Индия, Пакистан, Иран и Индонезия и др., отражает многообразие мусульманского мира, позволяет глубже осознать сопряженность мышления с историческим и социально-политическим контекстом. Основное внимание уделяется тем мыслителям, которые оказались настоящими новаторами, сумевшими выработать новое понимание обсуждаемых проблем и таким образом открыть пространство для дебатов.

¹ *Наср Хамид Абу Зайд*. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 125–126; *Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. Pp. 78–79.



Наср Хамид Абу Зайд не ограничился описанием и анализом взглядов наиболее значимых участников реформационного процесса в исламе XVIII–XXI вв., он представил и свое собственное видение, сосредоточенное на методологии достижения адекватности и продуктивности этого процесса. Его центральная идея: реформаторство должно исходить и опираться на экзегезу, чтобы не быть безосновательным или копирующим реформаторство других религий.

Он признается, что изначально был сторонником трактовки Корана в качестве определенного текста, подлежащего текстуальному анализу. Тщательное изучение классической науки о Коране привело его к нескольким критическим выводам.

Во-первых, что Коран являлся **культурным продуктом**: хотя он и стал «источком новой культуры», следует быть честным и принимать во внимание «доисламскую культуру в качестве фундаментального контекста его возникновения, без учета которого будет преобладать исключительно идеологическая интерпретация»¹.

Во-вторых, история и методология тафсира (напомним, происходит от араб. «фасара», означающего «объяснить», «указать цель» или «приподнять завесу»), учит тому, что пока Коран рассматривается только как текст, он «находится во власти идеологии своего толкователя»², а потому «не существует ни объективной, ни чистой интерпретации»³. В качестве наиболее разительных примеров тому автор приводит современные феномены: «для коммуниста Коран раскрыл бы смысл коммунизма, для фундаменталиста он оказался бы весьма фундаменталистским текстом, а для феминистки — феминистским»⁴ и т.д.

В-третьих, в исламе существует ценнейшая традиция толкования, богатство которой и, что особенно важно — разнообразие, должны быть учтены. У богословов имеется давно установленный принцип, который разделил Коран на «иносказательные» стихи и «ясно изложенные» и «неизменные». Ими было достигнуто согласие, что ясно изложенные айаты должны быть стандартом для истолкования, устраняющим айаты неоднозначные, иносказательные. Однако при претворении этого принципа в жизнь, каждая группа теологов по-разному решала, что считать ясным, а что — неоднозначным. Нельзя допускать, чтобы разнообразие приводило к «превращению Корана в пространство битвы»⁵.

¹ Наср Хамид Абу Зайд. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 151; Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 97.

² Там же. С. 153; Ibid. P. 97.

³ Там же. С. 145; Ibid. P. 93.

⁴ Там же. С. 153; Ibid. P. 98.

⁵ Там же. С. 146; Ibid. P. 93.

В-четвертых, «Коран не является правовой книгой», а «Шариат — законом Божиим» (как это утверждают, например, «Братья мусульмане»)¹. Правовые положения выражают характерный для определенного времени контекст взаимодействия юридической науки с человеческими потребностями. Задача правоведов «раскрыть смысл таких положений, а затем **перекодировать** для множества различных социальных контекстов»².

В-пятых, сам по себе Коран не содержит политической теории, а потому «мусульмане вольны выбирать то, что они пожелают»³. На это можно возразить: было бы самонадеянным произволом следовать такого рода утверждению автора. Тем более, что сам автор признает: «реформаторская экзегеза должна учитывать многовековую историю тафсира», не носила бы апологетический характер, а была бы демократичной, открытой, свободной от любых властных манипуляций, неважно политических, социальных или религиозных. Ей следует «опираться на многообразие ищущих смысл жизни людей в целом, которое должно быть позитивной ценностью в контексте современной жизни»⁴.

Наконец, необходимо продолжать толкование, используя более современную методологию экзегетики понимания, включающую грамматические исследования языка; изучение исторических реалий и вскрытие намёков, смысл которых со временем сделался непонятым; конкретно-психологические изыскания и рассмотрение закономерностей формы произведения.

Книга завершается Эпилогом, написанным необычно. Его особенность в проявленном автором уважении к единоверцам. Н. Х. Абу Зайда интересуют их мнения по главным вопросам: «Готовы ли мусульмане переосмыслить Коран или нет? Возможно ли учесть открытые варианты выбора смысла, предоставляемые нам кораническим дискурсом, и пересмотреть фиксированный смысл, представленный классическими улемами? Насколько продвинется реформа исламской мысли? Каким образом отношения мусульман с Западным миром влияют на тот способ, каким они “переосмысливают” собственную традицию, для того чтобы модернизировать свою жизнь, не отказавшись при этом от духовной силы?»⁵ Несомненно те же вопросы волнуют многих современных мусульман, где бы они ни проживали.

¹ *Наср Хамид Абу Зайд*. Реформация исламской мысли: историко-критический анализ. С. 148; *Zayd N. A. Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. P. 95.

² Там же. С. 148; *Ibid.* P. 95.

³ Там же. С. 150; *Ibid.* P. 96.

⁴ Там же. С. 154; *Ibid.* P. 99.

⁵ Там же. С. 156; *Ibid.* P. 101.



**Ф. М. Ахмедова**

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

А. А. Корнилов

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

Рецензия на книгу: *Бигиев, Муса*. Концепция исламского научного университета /Духовное упр-е мусульман РФ; Моск. ислам. ун-т; под общ. ред. Д. В. Фролова, Д. В. Мухетдинова; пер. с араб., введ. и комммент. И. А. Зарипова. — М.: ИД «Медина», 2024. — 68 с. (Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление» («Наследие Мусы Бигиева»)).

АХМЕДОВА Фатима Магомедовна —

ст. преп. каф. зарубежного регионоведения и локальной истории.
Институт международных отношений и мировой истории
Национального исследовательского Нижегородского
государственного университета им. Н. И. Лобачевского
(603005, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: rnkaano@bk.ru

КОРНИЛОВ Александр Алексеевич —

д-р ист.наук, проф., зав. каф. зарубежного регионоведения и локальной истории.
Институт международных отношений и мировой истории
Национального исследовательского Нижегородского
государственного университета им. Н. И. Лобачевского
(603005, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2).
E-mail: kotva64@mail.ru

Для цитирования: *Ахмедова Ф. М., Корнилов А. А.* Рецензия на книгу: *Бигиев, Муса*. Концепция исламского научного университета / Духовное упр-е мусульман РФ; Моск. ислам. ун-т; под общ. ред. Д. В. Фролова,

Д. В. Мухетдинова; пер. с араб., введ. и комммент. И. А. Зарипова. — М.: ИД «Медина», 2024. — 68 с. (Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление» («Наследие Мусы Бигиева»)).

Книжная серия «Наследие Мусы Бигиева» пополнилась новым изданием: вышла в свет «Концепция исламского научного университета». Книга издана Духовным управлением мусульман Российской Федерации, Московским исламским институтом и Центром исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета. Как отмечает во вступительном слове ректор Московского исламского института, доктор теологии, профессор СПбГУ Дамир Ваисович Мухетдинов, с самого начала проект осуществлялся с доброго благословения муфтия шейха Равиля Гайнутдина — председателя Духовного управления мусульман РФ, а финансирование издания взял на себя Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования.

Книга состоит из трех основных частей:

1. Вступительное слово ректора МИИ Д. В. Мухетдинова.
2. Составленное кандидатом исторических наук Исламом Зариповым, переводчиком оригинального текста М. Бигиева, «Введение. Как подготовить современного муджтахида согласно Бигиеву?»
3. Текст концепции М. Бигиева, переведенный с арабского на русский язык.

Все три части книги взаимно дополняют друг друга и необходимы для правильного понимания идей, предложенных российским теологом М. Бигиевым будущим поколениям исламских теологов, ученых, педагогов, студентов.

Во вступительном слове профессор Д. В. Мухетдинов подчеркивает, что Муса Джаруллах Бигиев (1875–1949 гг.) относится к плеяде замечательных теологов, которые продвигали джадидские образовательные проекты XIX–XX веков. К представителям джадидского направления относятся первую очередь Мухаммад Абдо, Мухаммад Рашид Рида, Мухаммад Икбал, а также выдающийся российский теолог, педагог, ученый-востоковед Хусаин Фаизханов. Джадидизм не был провинциальным феноменом (с. 11), отмечает Д. В. Мухетдинов, а отражал солидарную позицию деятелей уммы разных стран применительно к обновлению процесса исламского образования. Концепция университета, написанная М. Бигиевым, — это не умозрительные упражнения сидевшего в кабинетах и библиотеках мыслителя. Татарский просветитель лично посетил исламские страны и территории и с сожалением увидел, как преподают и работают шариатские суды в Бухаре, Каире, Мекке, Медине, Стамбуле. Публикуемый в книге труд

М. Бигиева был попыткой убедить мусульман в ошибочном подходе к знанию: «Мусульмане утратили само творческое отношение к знанию, — пишет Д. В. Мухетдинов, — утратили дерзость разума своим умом и тягу к постоянному просвещению — вот в чем корень настоящей проблемы. Говоря образно, мусульмане стали носителями по преимуществу «мертвого знания»» (с. 10).

Д. В. Мухетдинов, сам в течение многих лет являющийся практиком-просветителем, педагогом и ученым, выражает надежду, что концепция М. Бигиева когда-нибудь воплотится в российском исламском образовательном пространстве. Университет, вырастающий на базе концепции, мог бы стать «местом подготовки творчески мыслящей и активной элиты, занятой непрерывным образованием на протяжении всей жизни и работающей на благо уммы и всего человечества», — указывает Д. В. Мухетдинов. Мечта М. Бигиева не может не отозваться в сердце всякого мыслящего мусульманина. «И не только мусульманина», — добавим мы, ведь развитие мусульманского образования вносит позитивный вклад в общее научно-образовательное пространство и атмосферу конфессионального сотрудничества Российской Федерации.

Большую ценность представляет раздел книги «Введение». Переводчик оригинального текста концепции, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН, канд. ист. наук Ислам Амирович Зарипов дает читателю ряд пояснений, необходимых для более ясного понимания идей М. Бигиева. Прежде всего следует знать, что автор концепции университета не только посетил исламские вузы за рубежом, но учился в русской гимназии, среднеазиатских медресе, был вольнослушателем Санкт-Петербургского университета (с. 13). Продолжительный опыт обучения и самообразования, затем научные поездки дали М. Бигиеву уникальную возможность заняться компаративистикой систем образования и научных изысканий и сделать выводы о том, каким образом следует готовить будущих муджтахидов.

М. Бигиев видел крайне важной подготовку нового поколения богословов, отмечает И. Зарипов. Эти новые муджтахиды были призваны взять на себя ответственность по вынесению богословско-правовых заключений (решений), отвечающих современным потребностям мусульманского сообщества (с. 14–15). Процесс обучения и подготовки муджтахидов, согласно концепции М. Бигиева, состоял из трех блоков дисциплин. Первый блок включал изучение арабского языка: лексики, морфологии, синтаксиса, риторики и стихосложения.

Второй блок предполагал изучение Священного Писания и сборников хадисов. На третьем этапе М. Бигиев приглашал перейти к изучению собственно богословия и мусульманского права. Переводчик концепции университета И. Зарипов наглядно изложил блоки дисциплин

в таблице (с. 16–18) — очень удобном «помощнике» для тех студентов и преподавателей, которые пожелают глубже познакомиться с проектом М. Бигиева. Совершенно справедливо И. Зарипов остановился в своей характеристике текста на таком элементе концепции, как необходимость изучения Библии, текстов Ветхого и Нового Заветов. Казалось бы, зачем будущим муджтахидам изучать Библию? И. Зарипов дает пояснение: для лучшего понимания Корана, в котором содержатся истории и заповеди из обеих частей Библии.

В третьей части книги публикуется сам трактат М. Бигиева *Низам ал-джамми'а ал-исламийа ал-'илмийа* («Исламский научный университет»), изданный в индийском Бомбее в 1946 году, в переводе И. Зарипова на русский язык.

Читая текст М. Бигиева, мы узнаём, что татарский богослов нашел духовную причину крушения мусульманских государств. Отход от истинных путей познания, от верного пути вхождения мусульман в цивилизованный мир привел к мощным социально-политическим потрясениям XX столетия. М. Бигиев видел очень хорошие школы в Индии, но видел и «чудовищную» разницу, отличавшую их от государственных университетов, при этом «попечители и все преподаватели религиозных школ пребывают в беспечности» (с. 26). Поэтому самой важной функцией мусульманского профессорско-преподавательского состава является реформирование (*ислах*) системы образования и усовершенствование качества преподавания наук в религиозных школах.

Текст концепции в деталях сообщает о взглядах М. Бигиева на формирование и развитие новой мусульманской высшей школы (университета). Выделим здесь два важнейших принципа функционирования университета. Первый — соблюдение порядка преподавания исламских наук, а именно: изучение филологических дисциплин должно предшествовать изучению религиозных наук. Второй принцип: каждую науку и каждую дисциплину нужно изучать последовательно и в полном объеме. Нельзя ограничиваться чем-то и сокращать какие-то вопросы (с. 28–29).

Среди приоритетных задач учебной программы М. Бигиев ставил понимание смысла Священного Корана. Как найти ключ к пониманию Корана? «Основа в понимании смысла Священного Корана — это познание его строя (*назм*) — строя и слога самого Священного Писания, а не чьего-то мнения или того, что содержится в книгах преданий (*ахадис*)», — подчеркивал богослов (с. 33). Это указание отражало не обыкновенное, не случайное происхождение Корана, и понимание строя и слога, следовательно, помогало лучше и основательнее понять тексты Священного Писания.

В описании учебных задач мы встречаем внимательное отношение М. Бигиева к изучению астрономии и к персидскому языку (с. 36–37).

По его словам, изучение звездного неба является научной и религиозной обязанностью каждого мусульманского ученого. Изучая небо, богослов получает дополнительные разъяснения смысла Священного Писания о небесах и звездах, об устройении небосвода, о сотворении мира. Что касается языка фарси, то, поскольку большая часть книг, написанных учеными-мусульманами, по философии, суфизму, литературе, различным наукам написана на персидском языке, в исламском университете необходимо изучать этот язык. («Без этого знание будет неполным»).

Перевод И. Зариповым трактата дает нам и объяснение, почему М. Бигиев рекомендовал тщательно изучать Ветхий и Новый Заветы. Сам богослов приводил такие аргументы в пользу изучения Заветов:

1. «Студенты не могут оставаться в неведении относительно этих книг, ведь Священное Писание, т. е. Благородный Коран, приводит много историй из обоих Заветов. Во многих айатах упоминаются заповеди из обоих Заветов, а другие айаты, и их не мало, содержат дополнение к историям и установлениям, содержащимся в обоих Заветах» (с. 38).

2. «Следует принимать книги обоих Заветов такими, какие они есть сейчас во всех переводах. Мы их принимаем как общую платформу для нас и для людей Писания. Ведь они показывают достоинства Священного Писания, т. е. Благородного Корана» (с. 39).

3. «Изучение этих предметов обязательно, причем не для того, чтобы вести споры с людьми Писания, а для того, чтобы понять смысл сотен айатов Священного Писания (Корана)» (с. 40).

В завершение отметим, что книга М. Бигиева продолжает нужную для исламоведения и востоковедения России традицию, заложенную Издательским домом «Медина», печатать исторические документы (источники). Широкая читательская аудитория — ученые, студенты, аспиранты, мусульмане и представители других конфессий России — могут в оригинале познакомиться с идеями выдающегося татарского просветителя, признанными во всем исламском мире. Публикация трактата М. Бигиева имеет и прикладную ценность: джадидские идеи продолжают вызывать искренний интерес религиоведов российских вузов, стремящихся познать динамичные процессы развития, имевшие место быть в исламской умме России.

Главный редактор:
Заместители
главного редактора:

Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

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), И. Зарипов (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 (495) 684-47-04

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона No 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире.

Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редакция журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 28.06.2024. Подписано к печати: 28.06.2024.

Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 10 000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2024 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2024 ООО «Издательский дом “Медина”»



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Founder&Publisher:

General manager:
The editorial stuff:

Registration:



ISLAM IN THE MODERN WORLD

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)
Islam Zaripov (Moscow, Russian Federation)
Medina Publishing Ltd.
12, Kirov Lane, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel:/ Fax: 007 (495) 684-47-04
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru

Ildar Nurimanov

Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), I. Zaripov (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: 28.06.2024. Signed in print: 28.06.2024.
10000 copies

© 2024 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2024 "Medina" Publishing House LLC



UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND
«FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION»

