

ISSN 2074-1529 (Print)  
DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-4  
www.islamjournal.idmedina.ru

# ИСЛАМ

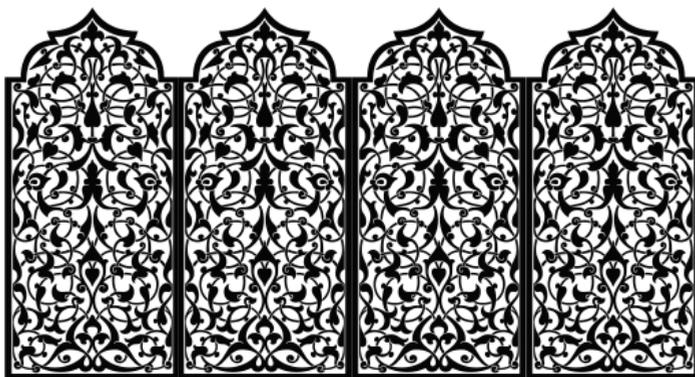
## В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

**Рецензируемый научный журнал**

Издаётся с 2005 г.  
Выходит 4 раза в год

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук, сформированный Высшей аттестационной комиссией при Министерстве 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).



**Том 20 / № 4 / декабрь / 2024**

## МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

### Председатель международного редакционного совета

**Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович (муфтий шейх)**, канд. филос. наук, пред. Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМРФ), пред. Централизованной мусульманской религиозной организации Совет муфтиев России (СМР), сопред. Межрелигиозного совета России, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазахавов, 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, 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).

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

**Михайлов Вячеслав Александрович**, д-р ист. наук, проф., зав. каф. национальных и федеративных отношений Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член Президиума, руководитель рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

**Мчедлова Мария Мирановна**, д-р полит. наук, зав. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, ученый секретарь Центра «Религия в современном обществе» Института социологии Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

**Попова Ирина Фёдоровна**, д-р ист. наук, член-корреспондент Российской академии наук, профессор, директор Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

**Рамадан Тарик**, Ph. D. (Arabic and Islamic Studies), проф. современного исламоведения, Оксфордский университет, президент Европейской мусульманской сети (Брюссель), член Международного союза мусульманских ученых (Оксфорд, Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии).

**Родионов Михаил Анатольевич**, д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, главный научный сотрудник отдела Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

**Салихов Радик Римович**, д-р ист. наук, директор Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, действительный член Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия).

**Следзевский Игорь Васильевич**, д-р ист. наук, зав. Центром цивилизационных и региональных исследований Института Африки Российской академии наук, зам. председателя Научного совета по проблемам Африки при Отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (Москва, Россия).

**Соловьев Александр Иванович**, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политического анализа факультета государственного управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии (Москва, Россия).

**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

<b>Мухетдинов Д. В.</b> Первые мусхафы до издания «Екатерининских Коранов»	27
<b>Ибрагим Т. К.</b> Об аутентичности табукских договоров касательно джизьи	53
<b>Ефремова Н. В.</b> О философской психологии Ибн-Баджжи	73
<b>Ибн-Баджжа.</b> Соединение [Деятельного] разума с человеком. <i>Перевод и комментарии Н. В. Ефремовой</i>	93
<b>Хайретдинов М. З.</b> Обновление исламской мысли в сфере мусульманской образовательной системы	121
<b>Яковлева А. В.</b> К вопросу о теоретико-методологических основах и предпосылках организации электронного обучения в исламских вузах России в контексте интегративности научной парадигмы	141

## ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ

**Сенюткина О. Н.**

Герои в тюрко-мусульманской среде:  
причины и критерии героизации

167

**Хабутдинов А. Ю.**

Российские мусульмане в советском государстве  
в 1920-е гг. (по данным журнала «Ислам маджалласы»)

185

**Гараев Д. М.**

Женский религиозный радикализм на примере  
биографических нарративов мусульманок  
в современном Татарстане

203

## ОБРАЗОВАНИЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ

**Москалец О. В.** Проблемы женского образования в Египте:  
история и современность

223



ISSN 2074-1529 (Print)  
DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-4  
www.islamjournal.idmedina.ru

# ISLAM

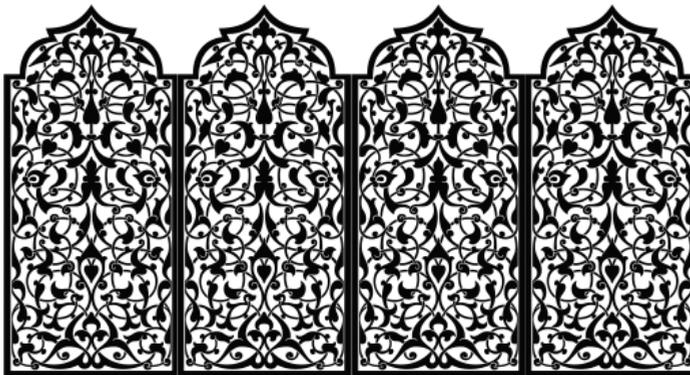
## IN THE MODERN WORLD

**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. 4

December

## 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, 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).

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

**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 Mushafs before the Publication  
of “Catherine’s Qur’ans” 27
- Tawfiq K. Ibrahim,**  
On the Authenticity of Tabuk Treaties about Jizya 53
- Natalia V. Efremova,**  
On Ibn Bajja’s Philosophical Psychology 73
- Ibn Bajja.**  
Conjunction of [Active] intellect with man  
*Transl., Comm. by Natalia V. Efremova* 93
- Marat Z. Khairtdinov,**  
Renewal of Islamic Thought in the Field  
of the Muslim Educational System 121
- Albina V. Yakovleva,**  
To the Issue of Theoretical and Methodological Foundations  
and Prerequisites for Organizing E-Learning in Islamic  
Universities of Russia in the Context of Integrativeness  
of the Scientific Paradigm 141

## HISTORY OF ISLAM IN RUSSIA

**Olga N. Senutkina,**

Heroes in the Turkic-Muslim Environment:  
Reasons and Criteria of Heroization

167

**Aidar Yu. Khabutdinov,**

Russian Muslims in the Soviet State during the 1920s (According  
to the Magazine "Islam Majallasy")

185

**Danis M. Garaev,**

Women's Religious Radicalism in the Case of Biographical  
Narratives of Muslim Women in Modern Tatarstan

203

## EDUCATION IN ARAB AND MUSLIM WORLD

**Oksana V. Moskalets,**

Problems of Women's Education in Egypt:  
History and Modernity

223



*ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ*





5.11.2. Историческая теология

УДК 002.2+297.18

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-27-52



**Д. В. Мухетдинов**

Московский исламский институт, г. Москва,

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

## **ПЕРВЫЕ МУСХАФЫ ДО ИЗДАНИЯ «ЕКАТЕРИНИНСКИХ КОРАНОВ»**

**МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович** —

доктор теологии, ректор.

Московский исламский институт

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

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:** Настоящее исследование открывает серию статей, посвященных так называемым «Екатерининским Коранам» (1787–1796 гг.), которые были изданы в «Азиатской типографии» И. К. Шнора и стали первыми в истории печатными изданиями Корана, созданными в соответствии с исламскими нормами и традициями. Эта статья — своего рода экскурс в историю возникновения первых изданий Корана от эпохи праведного Халифата до публикаций коранического текста в Европе в XVI–XVII вв. Особое внимание в ней уделяется анализу изданий полного арабского текста Корана, предпринятых в Европе итальянскими издателями Паганино Паганини и Александром Паганино в 1537 году в Венеции, немецким лютеранским теологом Абрахамом Хинкельманом в 1694 г. в Гамбурге и итальянским ученым Людовико Мараччи в 1698 году в Падуе. Предлагаемое введение позволяет реконструировать общий контекст бытования коранического текста, а также наметить и обозначить пути дальнейшего исследования данной темы.

**Ключевые слова:** Коран, теология, Екатерининские Кораны, история Корана, Коран в Европе, история книгопечатания, Паганино Паганини и Александр Паганини, Абрахам Хинкельман, Людовико Мараччи.

**Для цитирования:** Мухетдинов Д. В. Первые мусхафы до издания «Екатерининских Коранов» // Ислам в современном мире. 2024. Т. 20. № 4. С. 27–52;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-27-52

Статья поступила в редакцию: 01.09.2024

Статья принята к публикации: 04.10.2024

## Введение

**Д**анная работа — первая в серии статей, посвященных т.н. «Екатерининским Коранам» — нескольким печатным изданиям арабского текста Корана, публиковавшимся в период 1787–1796 гг. в Санкт-Петербурге. Эти издания, увидевшие свет по указу императрицы Екатерины II, открыли новую страницу в истории бытования коранического текста в России и мире, поскольку стали первыми в истории полными изданиями оригинального текста Корана, предназначенными прежде всего для использования мусульманами в их религиозной практике и составленными по тем канонам, которые сложились в ходе развития многовековой практики создания *мусхафов* — рукописных копий Корана. «Казанские Кораны», издававшиеся на протяжении XIX–XX вв., которые разошлись по всему миру и произвели революцию в распространении печатного Корана, восходят именно к петербургским изданиям Корана. Таким образом, мусульманский печатный Коран, каким мы его знаем, восходит именно к «Екатерининским Коранам».

Настоящее же исследование служит своего рода историческим вступлением, раскрывающим тему возникновения первых изданий Корана от эпохи праведного Халифата до публикаций коранического текста в Европе в период XVI–XVII вв., а также анонсом для будущих штудий, которые охватят историю возникновения и историографию исследований «Екатерининских Коранов» в XVIII–XIX вв. В планах также обнародование новейших результатов изучения «Екатерининских Коранов», полученных как автором статьи, так и другими учеными-специалистами, а также знакомство заинтересованного читателя с современной просветительской и издательской деятельностью Духовного управления мусульман Российской Федерации, Московского исламского института и Издательского дома «Медина» в отношении «Екатерининских Коранов».

### **«Екатерининские Кораны» в контексте истории бытования текста Корана**

Для осознания масштаба такого события, каким явился выход в свет петербургских изданий Корана 1787–1796 гг., следует обратиться к краткой

истории вопроса, обозначив, в частности, каким образом на протяжении истории бытовал письменный текст Корана, какую роль он играл в мусульманской культуре и в силу каких обстоятельств арабский текст Корана стал объектом внимания европейских и российских интеллектуалов.

Прежде всего кратко затронем вопрос о том, каким образом был создан текстовый свод Корана, а также приведем основные сведения из истории коранических манускриптов. Первый вопрос мы изложим в соответствии с традиционной мусульманской историографией генезиса коранического корпуса (которая в свою очередь в значительной степени сложилась в результате научного консенсуса)<sup>1</sup>, а сведения о кораническом рукописном наследии почерпнем из соответствующих академических работ. После этого мы перейдем к вопросу о бытовании *арабского текста* Корана в Европе и России. Хотим отметить, что процесс распространения арабского текста Корана в названных регионах протекал в связи с формированием традиций перевода Корана на европейские, в т.ч. русский, языки<sup>2</sup>.

Напомним<sup>3</sup>, что пророк Мухаммад родился в третьей четверти VI в. н. э. (примерно в 571 г.) в городе Мекка, который находится в западной части Аравийского полуострова. Еще до получения первого Откровения (вахй) Мухаммад стал часто видеть вещие сны, а также практиковать духовное уединение (*таханнуф/таханнус*) в пещере Хира неподалеку от Мекки, где

<sup>1</sup> По данному вопросу см. нашу статью, посвященную академической историографии генезиса коранического корпуса: Мухетдинов Д. В. Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в западном корановедении (с XIX в. по наши дни) // *Minbar. Islamic Studies*. 2023. Т. 16. № 3. С. 647–682.

<sup>2</sup> Ввиду обширности темы переводов Корана на различные европейские языки, в тексте настоящей статьи нами будут упомянуты только сведения, представляющие особую важность. Об истории переводов Корана на европейские и русский языки см. серию наших работ: Мухетдинов Д. В. Трансформация парадигмы перевода Корана на латинский язык: между полемикой и наукой // *Ислам в современном мире*, 2020. Т. 16. № 4. С. 27–50. *Он же*. История традиции перевода Корана на испанский язык в XV–XX вв. в контексте процесса становления мультирелигиозной испанской идентичности // *Там же*. 2021. Т. 17. № 1. С. 27–58; *Он же*. Исторический анализ развития традиции перевода Корана на французский язык: в поиске синтеза эстетики и науки // *Там же*. 2021. Т. 17. № 2. С. 91–118. *Он же*. Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, царство Русское, Российская империя // *Там же*. 2021. Т. 17. № 3. С. 45–82; *Он же*. Очерк истории традиции переводов Корана на русский язык в XIX — середине XX в.: вехи и перспективы // *Там же*. 2021. Т. 17. № 4. С. 41–62; *Он же*. Аналитический обзор русских переводов Корана конца XX в. // *Там же*. 2022. Т. 18. № 1. С. 47–66; *Он же*. Аналитический обзор русских переводов Корана начала XXI в. // *Там же*. 2022. Т. 18. № 2. С. 47–74; *Он же*. Первое в истории издание латинского перевода Корана 1543 г. — веха в истории христиано-мусульманского диалога // *Вопросы теологии*. 2023. Т. 5. № 4. С. 600–637; *Он же*. Первые переводы Корана на русский язык, выполненные в Петровскую эпоху: текущее состояние исследований и перспективы дальнейшего изучения // *Ислам в современном мире*. 2024. Т. 20. № 2. С. 27–56.

<sup>3</sup> На страницах данной статьи будут представлены лишь самые общие сведения о формировании коранического корпуса, отраженные в исламской традиции. Подробные сведения см. в следующих референтных источниках: *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Бакаа, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / пер. с араб. Н. А. Гайнуллина. М.: ИД «Умма», 2007; *Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009; *Бигиев М.* История Корана и его сводов. 3-е изд., испр. и доп. М.: ИД «Медина», 2024; *Уотт У. М.* Мухаммад в Мекке. СПб.: Издательство «Диля», 2006; *Уотт У. М.* Мухаммад в Медине. СПб.: Издательство «Диля», 2007; *Васильева О. В., Ястребова О. М.* Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке. СПб.: Издательство Российской национальной библиотеки, 2022. 152 с.; см. также: Мухетдинов Д. В. Рецензия на издание «Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке» за авторством О. В. Васильевой и О. М. Ястребовой // *Ислам в современном мире*. 2023. Т. 19. № 2. С. 159–170.

он предавался благочестивым размышлениям. Примерно в 610 г., когда Мухаммаду было около сорока лет, во время такого уединения он получил первое Откровение через ангела Джабрила. Мухаммад устранился открытой ему истины; однако его жена, Хадиджа, успокоила и приободрила его, уверовав в пророческую миссию Мухаммада. В результате Мухаммад принял возложенную на него задачу. После этого события Пророку регулярно ниспосылалось Откровение; опыт Откровения был в точности зафиксирован в *айатах*, которые навсегда запечатлелись в памяти Мухаммада и систематически диктовались писцам в соответствии со специальной процедурой. Период Откровения длился более двадцати лет, с 610 г. и по 632 г. — год смерти пророка Мухаммада. Еще при жизни Пророка возникла идея свести *айаты* и *сур* в единый корпус. Сподвижники Пророка, например, Абдуллах ибн Масуд (ум. 653) и Али ибн Абу Талиб (ум. 661), Убайй ибн Кааб (ум. 650) и другие располагали полными или частичными вариантами коранического текста — *мусхафами*.

Существующий текст Корана представляет собой совокупность из ста четырнадцати *сур*, каждая из которых включает в себя от трех до двухсот восьмидесяти шести *айатов*. Источники свидетельствуют, что пророк Мухаммад продолжал получать Откровение до конца своих дней. Соответственно, пока длилось ниспослание Откровения, единого, завершеного коранического корпуса появиться не могло. Напротив, таковой мог быть полностью сформирован только по завершении земного пути Пророка, который — насколько позволяют судить исторические документы — еще при жизни приложил все усилия, чтобы облегчить эту задачу и застраховать Коран от искажений.

Все ниспосланные *айаты* и составленные из них *сур* существовали в письменном виде и, по всей видимости, во множестве экземпляров. К концу жизни Пророка был установлен порядок следования *сур* в рамках коранического корпуса, однако в исламоведческой традиции существуют разные мнения на этот счет. При этом ученые солидарны в том, что к концу жизни Мухаммада не существовало полностью завершеного и упорядоченного коранического корпуса, но наличествовал весь материал, из которого он впоследствии будет составлен. Следует понимать, что характер фиксации коранического материала предполагал многократную перекрестную критическую проверку в ходе его включения в единый корпус.

Процесс создания коранического корпуса происходил в эпоху праведного Халифата и завершился в период правления третьего праведного халифа Усмана (ум. 656). В истории создания коранического корпуса ведущую роль сыграли четыре праведных халифа: Абу Бакр (ум. 634), Умар (ум. 644), Усман, Али (ум. 661), а также секретарь Пророка Зайд ибн Сабит (ум. 665). Известно, что для составления коранического корпуса халиф Абу Бакр по совету Умара организовал сбор письменных материалов,

содержащих *айаты* Корана. Их было необходимо тщательно проверить, сверить между собой и свести в единую Книгу. После того, как Коран был собран воедино, он был помещен в специальное хранилище, находившееся под особой охраной. Этот единый свод сур был назван *сухуф*, что в буквальном переводе с арабского значит «листы». Процесс формирования единого коранического корпуса (кодекса) — *мусхаф* завершился в эпоху правления халифа Усмана. В период праведного Халифата возникла проблема диалектной разницы чтения Корана, а также чтения Корана неарабами. Из-за этих лингвистических проблем возникали проблемы в толковании Корана. Кроме того, имели хождение разные копии текста Корана, альтернативные *сухуфу* Абу Бакра. Халиф Усман поставил задачу привести содержание имеющихся копий к единообразию. Существует две версии того, каким образом была выполнена поставленная задача. Согласно первой (которая является наиболее известной), копии были сделаны исключительно в опоре на *сухуф* Абу Бакра. Другая версия гласит, что сначала из первоисточников был составлен новый независимый *мусхаф* (подобно тому, как был создан *сухуф*), а затем его сравнили с уже имевшимся *сухуфом*. При халифе Усмани был создан специальный совет сподвижников, который следил за тем, чтобы все неопределенности и несоответствия в тексте были устранены. *Сухуф* служил своего рода символическим эталоном записанного Откровения. Таким образом, имела место двойная сверка: с первоисточниками и с первым собранием первоисточников.

Известно, что после сравнения с *сухуфом мусхаф* прочитали сподвижникам в присутствии Усмана. Затем сподвижникам было предписано скопировать *мусхаф* для личного пользования. Некоторое количество заверенных копий *мусхафа* отправилось в разные концы расширявшегося в то время Халифата. Ответ на вопрос о точном количестве копий отсутствует, поскольку относительно него имеются разные свидетельства. В некоторых источниках говорится о том, что первоначально существовало пять заверенных копий, которые были отправлены в Мекку, Куфу, Басру, Дамаск, а пятая осталась в Медине, известная как «*мусхаф имам*» (главный *мусхаф*)<sup>1</sup>. К этому списку также добавляются такие территории, как Бахрейн и Йемен, а также Египет<sup>2</sup>. Египетский историк, профессор Шавки Дайф (ум. 2005) полагал, что всего было создано восемь копий, поскольку одну из них халиф Усман сохранил для себя<sup>3</sup>. Все версии, расходившиеся с утвержденным *мусхафом*, были исправлены или

<sup>1</sup> Бигиев М. История Корана и его сводов. 2024. С. 43. См. также: Османова И. А., Сафаров М. А. Коран Османа в России: очерки истории. М.: Издательский дом «Читай», 2024. С. 20. См. также книгу: *ас-Сиджистани, Ибн Абу Дауд*. Китаб ал-Масахиф..., в которой подробно описывается история записи и сохранения Корана, включая создание «Мусхафа Усмана» и его распространение.

<sup>2</sup> *Ал-Йа'куби, Ахмад*. Тарих ал-Йа'куби. Наджаф, 1964. Т. 2. С. 160.

<sup>3</sup> *Ибн Муджахид, Абу Бакр*. Китаб ас-Саб'а фи кира'ат. Каир, 1980. С. 7.

уничтожены, и практически все позднейшие копии Корана восходят именно к *мусхафу* Усмана<sup>1</sup>. С момента утверждения канонического корпуса Корана прошло еще несколько веков, прежде чем текст Откровения принял современный вид. Речь идет об усовершенствовании орфографии, диакритики и каллиграфии<sup>2</sup>.

С тех пор в исламском мире на долгие века утвердилась традиция создания манускриптов Корана. Несмотря на то, что технология печати методом подвижных блоков применялась в исламском мире как минимум с X в. (распространяясь в т.ч. на религиозные тексты), печать *мусхафов* рассматривалась как несоответствующая традиции и уступающая в эстетическом отношении иллюстрации манускриптов, создание которых стало настоящим искусством. Кроме многих мусульманских теологов против практики печатания Корана долгое время выступала гильдия писцов-каллиграфов. По этим причинам вплоть до начала XIX в. в мусульманском мире полностью преобладала традиция создания именно рукописных коранических кодексов.

Тем временем после распространения книгопечатания в Европе в XV–XVI вв. издание книг на восточных языках, в т.ч. арабском, стало одним из приоритетных направлений. Прежде всего книгопечатание на арабском языке развивалось силами Римской католической церкви. Так, самой ранней из известных книг, напечатанных на арабском языке в Европе, является перевод на арабский язык католического часослова под заглавием *Салат ас-Сава'и би-Хасаб Такс Канисат ал-Искандарийа* («Часовой молитвослов по чину Александрийской церкви»), изданный в итальянском городе Фано в 1514 году (рис. 1–2)<sup>3</sup>. Перевод псалмов на арабский язык был осуществлен по указу папы Юлия II (1443–1513) и предназначался для нужд сирийских христиан. Еще один ранний образец европейской печати на арабском языке — мультиязычная Псалтирь<sup>4</sup>. В этом издании текст расположен в семи колонках, каждой из которых предназначен свой язык: иврит, латинский перевод

<sup>1</sup> Древнейшие из имеющихся рукописей Корана, восходящие к I–II вв. хиджры, характеризуются высокой степенью единообразия. Сообщается о единичных находках, в которых текст Корана был приведен в соответствие с канонам расм Усмана, что подтверждает данные традиционной исламской историографии. См. подробнее: *Мухетдинов Д. В.* Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в западном корановедении (с XIX в. по наши дни) // *Minbar. Islamic Studies*. 2023. Т. 16. № 3. С. 647–682.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Blair S. S.* Glorifying God's Word: Manuscripts of the Qur'an // *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Shah M., Abdel Haleem M. (eds.) Oxford: Oxford University Press, 2020. Pp. 217–238; *Déroche F.* The Manuscript and Archaeological Traditions: Physical Evidence // *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Shah M., Abdel Haleem M. (eds.) Oxford: Oxford University Press, 2020. Pp. 167–181.

<sup>3</sup> *Krek M. M.* The Enigma of the First Arabic Book Printed from Movable Type // *Journal of Near Eastern Studies*, 1979. Vol. 38. N3. Pp. 203–212.

<sup>4</sup> *Cigala, B., Columbus, C., Furnius, J., Giustiniani, A., Porrus, P. P., Paulus, N. J., & Samareio, M. L. R.* Psalterium, Hebr[aeum], Gr[ae]cu[m], Arabicu[m], & Chald[ae]cu[m] : cu[m] tribus Latinis i[n]terp[re]tato[n]ibus & glossis... Impressit miro ingenio Petrus Paulus Porrus, genuae in aedibus Nicolai Iustiniani Pauli, 1516.



Рис. 1. Титульный лист. Kitāb ṣalāt al-sawā'ī, Fano, Gregorius de Gregoriis de Forli, 1514.  
Место хранения: Princeton University Library



Рис. 2. Разворот книги. Kitāb ṣalāt al-sawā'ī, Fano, Gregorius de Gregoriis de Forli, 1514.  
Место хранения: Princeton University Library

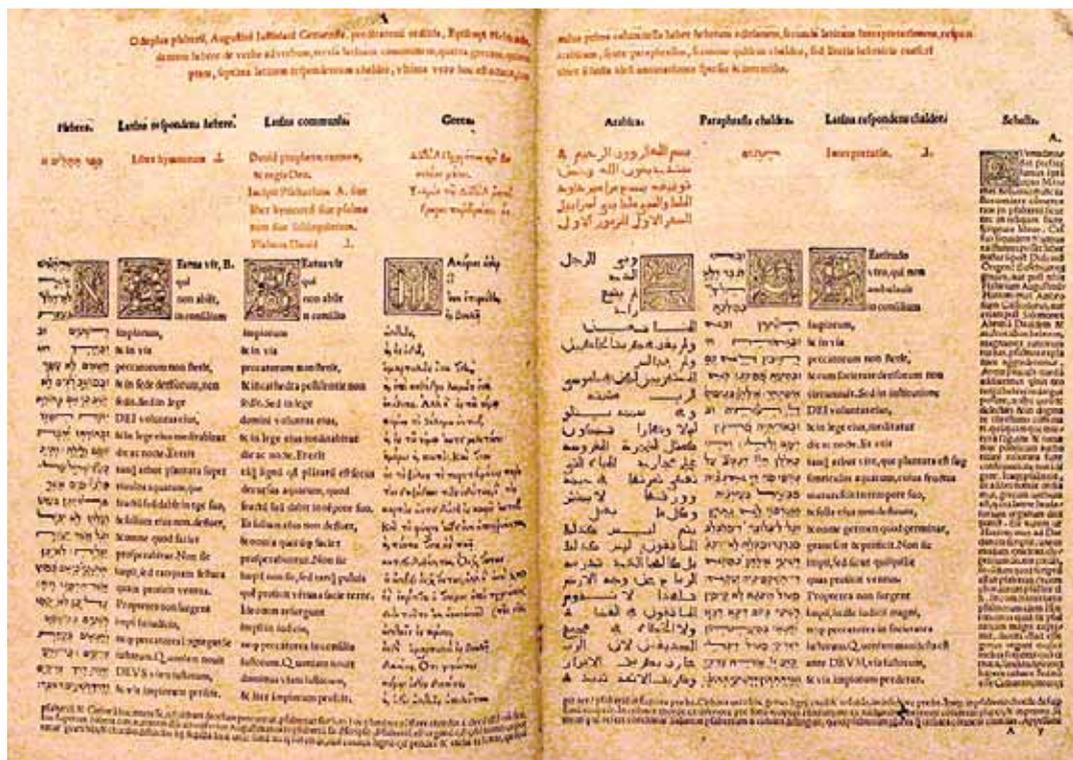


Рис. 3. Разворот книги Псалтирь — первого в истории мультязычного издания части Библии (Genoa: Petrus Paulus Porro, 1516). Источник: American University of Beirut Libraries Online Exhibit. URL: <https://online-exhibit.aub.edu.lb/exhibits/show/early-arabic-printing/first-arabic-incunabula>

с иврита, латинская Вульгата, греческая Септуагинта, арабский, арамейский (еврейским квадратным письмом) и латинский перевод с арамейского. Это издание Книги Псалмов стало первым в истории мультязычным изданием части Библии (рис. 3).

Таким образом, к 1537–1538 гг. — моменту выхода в свет первого европейского печатного Корана — в Европе накопился некоторый опыт книгопечатания на арабском языке. Издание такого Корана было осуществлено в Венеции двумя знаменитыми книгопечатниками, отцом и сыном — Паганино Паганини (ок. 1450–1538) и Алессандро Паганини (ок. 1509–1538)<sup>1</sup>. Они были ведущими специалистами в области издания философской, теологической и другой научной литературы и потому сыграли важную роль в культурной жизни эпохи<sup>2</sup>. На протяжении

<sup>1</sup> Nuovo A. The Book Trade in the Italian Renaissance. Leiden, Boston: Brill, 2013. P. 79.

<sup>2</sup> Nuovo A. Alessandro Paganino (1509–1538). Antenore, 1990. P. 112.

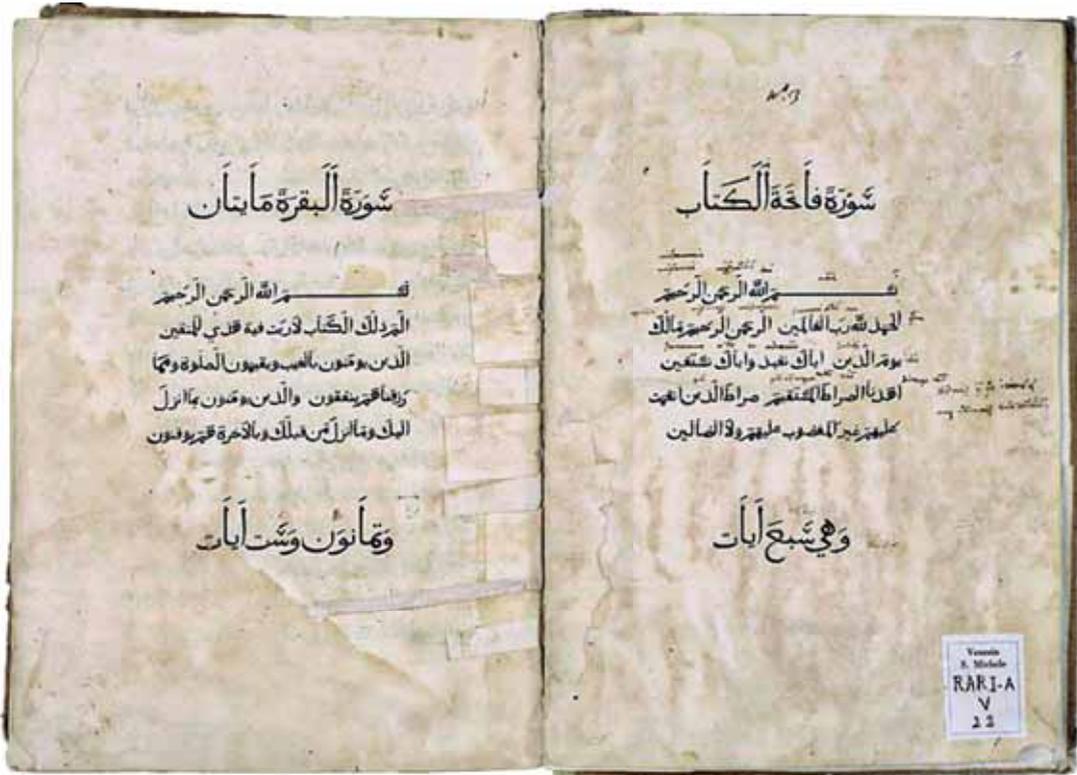


Рис. 4. Сура «Ал-Фатиха» и начало суры «Ал-Бакара». Издание Корана Алессандро Паганини (*Alcoranus Arabice. Venice: Paganino and Alessandro Paganini*), 1537.

Место хранения: Princeton University Library

многих лет не было практически никаких сведений об этом издании Корана, поскольку оно считалось утерянным. В позднейших источниках высказывалось предположение, что папа римский приказал сжечь все экземпляры, кроме одного, с формулировкой “*Pontifex Romanus exemplaria ad unum omnia impressa suppressit*”<sup>1</sup>. Однако один экземпляр работы Паганини все же был обнаружен в 1986 г. итальянским профессором Анджелой Нуово в библиотеке итальянского монастыря францисканских монахов Изола-ди-Сан-Микеле недалеко от Венеции<sup>2</sup>. Единственный сохранившийся экземпляр первого в истории печатного Корана включает в себя 465 страниц<sup>3</sup> (рис. 4). Он создан по техноло-

<sup>1</sup> «Римский Понтифик приказывает все напечатанные экземпляры свести к одному». — Примеч. авт.

<sup>2</sup> Nuovo A. Il Corano arabo ritrovato (Venezia, Paganino e Alessandro Paganini, tra l'agosto 1537 e l'agosto 1538) // *La Bibliofilia*. 1987. Vol. 89. № 3. Pp. 237–271.

<sup>3</sup> *Alcoranus Arabice. Venice: Paganino and Alessandro Paganini*, 1537.

гии печати с использованием подвижных литер. Весь текст издания — арабский, имеется лишь одна строчка на латыни, и это заголовок — “Alcoranus Arabicus” («Арабский ал-Коран»).

Издание содержит полный текст Корана, разделенный на *суры*, и в этом отношении ничем не отличается от классических *мусхафов*, создававшихся в мусульманском мире. Как правило, страницы содержат по 16 строк. Текст расположен по центру страницы, у страниц имеются довольно широкие поля. Интересная особенность данного издания заключается в том, что текст Корана согласуется с чтением *Хафса* в передаче от *‘Асима (Хафс ‘ан ‘Асим)*, которое являлось наиболее распространенным в Османской империи. Что же касается шрифта, то он напоминает традиционный *наسخ*.

Относительно предназначения данного издания имеется следующая версия: оно было задумано как коммерческое — для экспорта тиража в Османскую империю. Некоторые источники свидетельствуют о том, что Алессандро Паганини отправился в Стамбул лично, чтобы распространить свою продукцию<sup>1</sup>. Так как в *мусхафе* действительно не имеется никаких комментариев на латыни, а присутствует лишь попытка канонической передачи арабского текста, эта версия выглядит вполне правдоподобно.

Дело в том, что, несмотря на старание и профессионализм печатников, издание это имело серьезные недостатки. Главной проблемой стала орфография. Чтобы это понять, достаточно взглянуть на первый разворот книги, где расположены сура «Ал-Фатиха» и начало суры «Ал-Бакара». Так, слово *ал-дин* написано так же, как *аллазина*, поскольку буква *зал* почти неотличима от *дал*; а в первом аяте суры «Ал-Бакара» можно прочесть что-то вроде *ла райт* вместо *ла райба*. Конечно же, случаи неудовлетворительной орфографии не исчерпываются приведенными примерами, напротив — они повсеместны. В целом же можно отметить, что мастера, готовившие издание, пренебрегли арабскими диакритическими знаками и применяли лишь один из них — *фатху*, тогда как *касра*, *дамма* и *сукун* не использовались. Ввиду того, что все диакритические знаки заменялись одним, который, кроме того, использовался нерегулярно, понимание текста было сильно затруднено. В издании отсутствовали и какие-либо намеки на знаки *таджвида*<sup>2</sup>.

Кроме того, в издании нет нумерации *айатов*. В качестве разделителя *айатов* служит двойной пробел, однако во многих местах не представлен и он. Эти недостатки стали достаточной причиной для отсутствия спроса на печатный *мусхаф* со стороны подданных Османской

<sup>1</sup> Van Dijk A. Early Printed Qur’ans: The Dissemination of the Qur’an in the West // Journal of Qur’anic Studies. 2005. Vol. 7. Iss. 2. P. 137.

<sup>2</sup> Nuovo A. Il Corano arabo ritrovato (Venezia, P. e A. Paganini, tra l’agosto 1537 e l’agosto 1538) // La Bibliofilia. 1987. Vol. 89. № 3. Pp. 237–271.

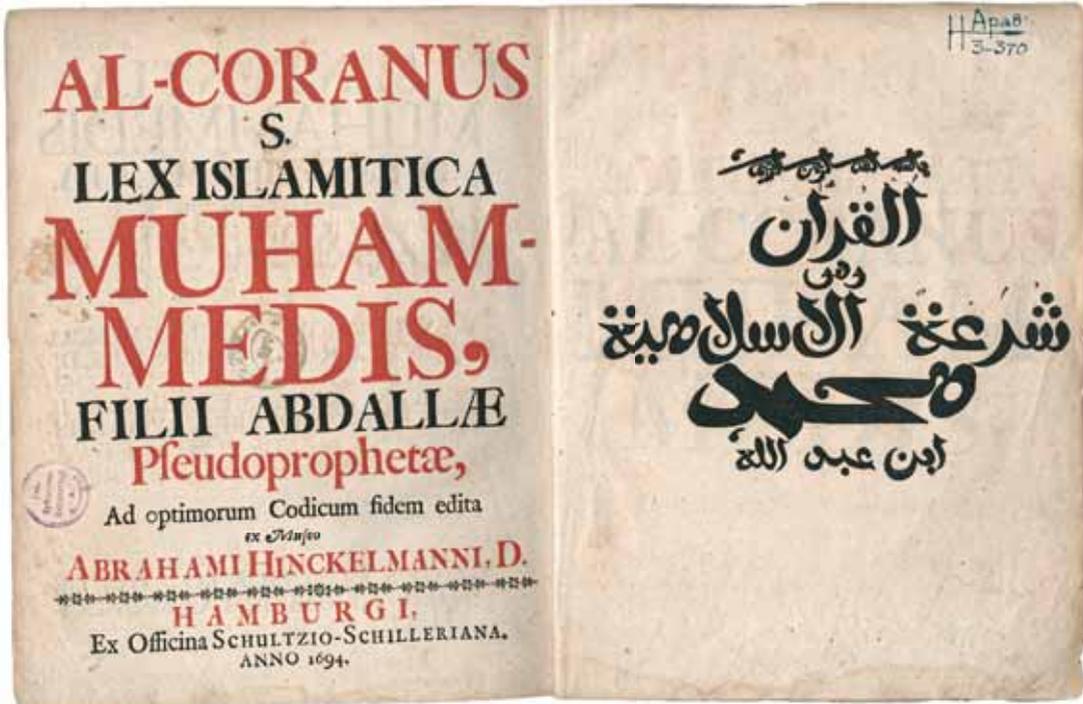


Рис. 5. Титульный лист издания Корана Абрахама Хинкельмана (*Al-Coranus, s. Lex islamitica Muhammedis, filii Abdallae Pseudoprophetae, ad optimorum codicum fidem edita ex museo Abrahami Hinkelmanni. Hamburg: Ex officina Schultzio-Schilleriana*), 1694.

Место хранения: Российская национальная библиотека

(Шифр хранения: ОЛСАА-араб 3-370)

империи и, как следствие, провала коммерческого начинания венецианских печатников.

В период между первым и вторым полными изданиями текста Корана (т.е. между 1537 и 1694 г.) на арабском языке издавались только фрагменты коранического текста<sup>1</sup>. Так, широко известно билингвальное издание суры «Йусуф», снабженное переводом, выполненным знаменитым голландским востоковедом Томасом Эрпениусом (1584–1624)<sup>2</sup>. Также следует упомянуть, что в 1543 г. в г. Базеле протестантским теологом и востоковедом Теодором Библиандером (ок. 1505–1564) был издан

<sup>1</sup> См. подробнее в работе: Bobzin H. Der Koran im Zeitalter der Reformation: studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde. Stuttgart: Steiner, 1995. S. 182–496.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Hamilton A. A Lutheran Translator for the Qur'an: A Late Seventeenth-Century Quest // The Republic of Letters And the Levant. Vol. 5 of Intersections. Leiden: Brill Publishers, 2005. P. 197.

латинский перевод Корана (выполненный еще в XII в. Робертом Кеттонским) в составе трехтомника, в котором предполагалось собрать все имевшиеся в распоряжении европейских ученых сведения об исламе<sup>1</sup>.

Следующее полное издание оригинального текста Корана увидело свет лишь в 1694 г. в Гамбурге<sup>2</sup>. Его подготовил немецкий лютеранский теолог Абрахам Хинкельман (1652–1695). Оно озаглавлено следующим образом: *Al-Coranus, sive Lex islamitica Muhammedis, filii Abdallae, Pseudoprophetae, ad optimorum codicum fidem edita* («Ал-Коран, или Исламский закон от Мухаммеда, сына Абдаллы, Псевдопророка (...)») (рис. 5–6). В книге содержится не только полностью огласованный арабский текст Корана, но и обширное введение на латинском языке, а также оглавление на двух языках.

Насколько видно уже из заглавия, а также из «Введения» А. Хинкельмана, данное издание отличается полемическим настроением по отношению к исламу. Однако А. Хинкельман приложил все усилия, чтобы передать оригинальный арабский текст Корана с максимальной точностью. Для достижения этой цели он использовал множество различных рукописей. Очевидно и высокое качество технического исполнения книги — шрифт хорошо читаем и сегодня, печатниками были использованы качественные материалы.

Текст Корана занимает всего 563 страницы, общий объем издания — 701 страница. *Айаты* пронумерованы; на латинском и арабском указываются названия сур, место их ниспослания и количество *айатов*. Например, латинское название суры «Ал-Фатиха» выглядит следующим образом: *Caput Apertrix, Meccenfe & Medinenfe, Septemversuum* («Открывающая глава, мекканская и мединская, состоящая из семи стихов»). В верхнем колонтитуле на каждой странице указывается номер суры на латинском языке. Кроме того, используются знаки конца *айата* (звездочки или флероны). Знаки *таджвида* отсутствуют. Следует отметить, что в тексте имеется немало опечаток и только некоторые из них упомянуты на специальной странице в конце книги.

В отличие от венецианского издания Корана 1537 г., гамбургский Коран Хинкельмана получил широкое распространение и стал важным событием для европейской науки. Он активно использовался европейскими учеными на протяжении XVIII в. и сохранился во многих европейских библиотеках, в том числе и в России<sup>3</sup>. Приме-

<sup>1</sup> См. нашу работу, посвященную исследованию Базельской «энциклопедии ислама» Т. Библиандера:

Мухетдинов Д. В. Первое в истории издание латинского перевода Корана 1543 г. — вежа истории христиано-мусульманского диалога // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 4. С. 603–637.

<sup>2</sup> *Hinckelmann A. Alcoranus Muhammadis ad optimorum Codicum fidem edita. Hamburg: Ex officina Schultzio-Schilleriana, 1694.*

<sup>3</sup> См.: Российская государственная библиотека. [Электронный ресурс] // URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003099140?page=4&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 13.09.2024). В настоящее



Рис. 6. Сура «Ал-Фатиха» и начало суры «Ал-Бакара». Издание Корана Абрахама Хинкельмана (*Al-Coranus, s. Lex islamitica Muhammedis, filii Abdallae Pseudoprophetæ, ad optimorum codicum fidem edita ex museo Abrahami Hinckelmanni. Hamburg: Ex officina Schultzio-Schilleriana*), 1694. Место хранения: Российская национальная библиотека (Шифр хранения: ОЛСАА-араб 3-370)

чительно, что после публикации Корана А. Хинкельманом Римская католическая церковь окончательно осознала бесполезность запрета на публикацию Корана, который давал протестантам преимущество в антиисламской полемике<sup>1</sup>.

Авторами третьего полного печатного издания текста Корана в Европе стали уже не протестанты, а католики, и произошло это спустя всего четыре года после выхода в свет гамбургского издания А. Хинкельмана (т.е. в 1698 году). Речь идет о *Alcorani textus universus* («Полный

время ИД «Медина» готовит факсимильное издание Корана Хинкельмана 1694 г., выпуск которого намечен на 2025 г.

<sup>1</sup> Helmut B. Der Hamburger Koran von 1694 // Voigt Ch., Zimmermann E. (eds.). *Libris et litteris: Festschrift für H. Tiemann*. Stuttgart: Maximilian-Gesellschaft, 1959. Pp. 149–166; Camille A. *Le Coran: l'édition printée de Hambourg // Le Livre et le Liban jusqu'à 1900 (Exposition)*. Paris: UNESCO, 1982. Pp. 135–136.



Рис. 7. Титульный лист издания Корана Людовико Мараччи (Marraccio L. *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translates... Patavii, Ex Typographia Seminarum*), 1698.

Место хранения: Российская национальная библиотека, Мемориальный кабинет академика И. Ю. Крачковского (Шифр хранения: Кр1/6029)

текст Корана») (рис. 7–8), вышедшем в итальянском городе Падуя под редакцией итальянского ученого, профессора арабского языка римского церковного университета Sapienza Людовико Мараччи (1612–1700)<sup>1</sup>.

Издание является двухтомником и при этом — билингвальным: оно содержит как оригинальный арабский текст, так и новый латинский перевод Корана за авторством Л. Мараччи. Кроме того, издание снабжено справочным аппаратом: жизнеописанием пророка Мухаммада и многочисленными примечаниями. В издании также приведены

<sup>1</sup> Marraccio L. *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: his omnibus praemissus est prodromus totum priorem tomum implens, in quo contenta indicantur pagina sequenti, auctore Ludovico Marraccio e congregatione Clericorum Regularium Matris Dei, Innocentii XI gloriosissimae memoriae olim confessorio. Patavii, Ex Typographia Seminarum*, 1698.

т. н. «опровержения» мусульманской веры — в первую очередь во введении к изданию под заглавием *Ad refutatione Alcorani* («К опровержению Корана») за авторством Л. Мараччи и его же *Refutationes* («Опровержения») в виде пояснительных замечаний к разным частям коранического текста.

В издании Л. Мараччи арабский текст Корана был произвольно разделен на небольшие фрагменты, за которыми следовал перевод, снабженный комментариями и выдержками из арабских *тафсиров* (как в оригинале, так и в латинском переводе), а затем — их «опровержение». Все *айаты* пронумерованы (номер располагается перед началом *айата*), разделены специальными «звездочками» (или *астериксами*); шрифт аналогичен тому, что использовался в гамбургском издании А. Хинкельмана. Особенностью является деление текста Корана на *джузы*;



Рис. 8. Сура «Ал-Фатиха». Издание Корана Людовико Мараччи (*Marraccio L. Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translates... Patavii, Ex Typographia Seminarii*), 1698. Место хранения: Российская национальная библиотека, Мемориальный кабинет академика И. Ю. Крачковского (Шифр хранения: Кр1/6029)

возможно, это первый случай такого деления текста в истории издания Корана на Западе (что косвенно свидетельствует о хорошей осведомленности издателя о коранической традиции).

Несмотря на полемический настрой автора издания, итальянский ученый демонстрирует глубокое знание мусульманской классической экзегетической традиции. Так, он ссылается на *тафсиры* Абдуллаха ал-Байдави (ум. 1286), Махмуда ибн Умара аз-Замахшари (ум. 1144) и Абу Исхака ас-Саалаби (ум. 1035), которых называет на латинский манер *Beidavius* («Бейдавий»), *Zamchalcerius* («Замхалцеруис») и *Thalebiensis* («Салебиенсис») соответственно.

При всем этом качество арабского текста в издании Мараччи значительно уступает таковому в гамбургском издании Хинкельмана. Во многих местах текста встречаются орфографические ошибки, не всегда правильно обозначены огласовки. Помимо прочего, в тексте отсутствуют пробелы между некоторыми словами, что порой затрудняет его понимание.

Однако у издания Л. Мараччи одно важнейшее достоинство — оно включало как оригинальный текст Корана, так и его новый и весьма высококачественный латинский перевод (как мы помним, этим не могло похвастаться издание А. Хинкельмана). Именно в силу своей билингвальности издание Л. Мараччи получило широкое распространение среди европейских ученых. Оно сыграло важную роль в переводе Корана на европейские языки<sup>1</sup>.

Таким образом, к моменту выхода в свет «Екатеринских Коранов» в Европе было выпущено три полных издания Корана: 1537, 1694 и 1698 годов. Несмотря на высокую научную ценность изданий, они не соответствовали тем требованиям, которые мусульмане предъявляют к *мусхафам*, применяемым в религиозной практике. По этой причине все названные европейские издания Корана были достоянием только узкого круга ученых.

Параллельно европейскому процессу изучения коранического наследия (и ислама в целом) аналогичный процесс происходил и в России. Кардинальное различие этих процессов заключалось в том, что если в Европе (за исключением Испании) вплоть до эпохи Просвещения (а в ряде случаев и позднее) ислам изучался как нечто заведомо чуждое и враждебное (в более раннюю эпоху — как экзистенциальная угроза, позднее — как объект колонизации), то в России процесс перевода коранического

<sup>1</sup> В этой связи можно допустить, что предполагаемый в науке автор перевода Корана на русский язык, выполненного в Петровскую эпоху, доктор философии П. В. Постников (1666 — после 1713), мог быть знаком с изданием в Падуе Корана Л. Мараччи (1698), поскольку известно, что его альма-матер был Падуанский университет, который он окончил в 1694 г. И, возможно, знакомство с этим изданием Корана сподвигло его к работе по переводу Корана на русский язык. В настоящее время ИД «Медина» готовит публикацию полного текста перевода Корана под авторством П. В. Постникова, выпуск которого намечен на 2025 г. См. также нашу статью: *Мухетдинов Д. В.* Первые переводы Корана на русский язык // *Ислам в современном мире*. Т. 20. № 2. С. 27–56

наследия на русский язык и осмысления вероучения ислама был инициирован местными мусульманами<sup>1</sup>. После расширения Российского государства в XVI в. кораническая книжная традиция постепенно становится частью государственной политики — как внутренней, так и внешней. Все это будет в значительной мере определять пути развития не только традиции перевода Корана на русский язык, но и российского мусульманского книгоиздания, и в первую очередь — коранического текста.

В период правления императора Петра I (1682–1725) было основано три ключевых института: традиция перевода Корана на русский литературный язык (создание по меньшей мере двух полных переводов Корана на русский язык, один из которых был издан в 1716 г. в Санкт-Петербурге<sup>2</sup>, а два других сохранились в виде рукописей, одна из которых принадлежит перу П. В. Постникова (1666 — после 1713). Переплет последней датирован 1726 годом<sup>3</sup>), традиция книгопечатания арабской письменностью (учреждение Походной типографии в Астрахани во время Персидского похода 1722–1723 гг.) и, наконец, традиция российского научного востоковедения и исламоведения (труды Д. Кантемира<sup>4</sup> «Книга Систима»<sup>5</sup> и «О росте и упадке Османской империи»).

<sup>1</sup> Традиция перевода Корана на славянские языки и диалекты зарождается уже в XV–XVI вв. в среде татар на территории Великого княжества Литовского, а позднее — Московского государства и Речи Посполитой. Речь идет о т.н. «Китабах» — рукописях Корана, снабженных подстрочным переводом и/или тафсиром, составленным на славянском языке, записанным арабским письмом. Подробнее 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* // *Ислам в современном мире*, 2021. Т. 17. № 3. С. 45–82. В настоящее время ИД «Медина» готовит издание Минского перевода Корана 1686 г., выпуск которого намечен на 2025 г. Текст данного перевода составил имам мусульман города Минска Урйаш ибн Исмаил Шлемович.

<sup>2</sup> *Алкоран о Магомете или Закон турецкий. Преведеныи с французского языка на русиискии* / Напечатана повелением царского величества. В Санктпетербургской типографии, декабрь 1716. См. репринтное переиздание, подготовленное сотрудниками ИД «Медина» в рамках серии «Коран в России»: *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.

<sup>3</sup> Оригинал документа ныне хранится в РГАДА. Ф. 181. Ед. хр. 148. В 2025 г. в ИД «Медина» планируется к изданию: *Алкоран, или Закон магометанский, переведенный с арабского на французский язык чрез господина Дюриер / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова*. М.: ИД «Медина», 2025 (готовится к изданию). См. также нашу статью, посвященную первым переводам Корана, осуществленным в Петровскую эпоху: *Мухетдинов Д. В. Первые переводы Корана на русский язык, выполненные в Петровскую эпоху: текущее состояние исследований и перспективы дальнейшего изучения* // *Ислам в современном мире*. Т. 20. № 2. С. 27–56.

<sup>4</sup> См. нашу статью, посвященную Д. Кантемиру и его великому труду «Книга Систима»: *Мухетдинов Д. В. Первый российский исламовед Дмитрий Кантемир — провозвестник христианомусульманского диалога в Восточной Европе первой половины XVIII века* // *Ислам в современном мире*. Т. 20. № 3. С. 27–70.

<sup>5</sup> *Кантемир Д. К. Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религии* / Напечатана повелением его величества Петра Великого императора и самодержца всероссийского. СПб.: В типографии царствующаго Санктпетербурха, 22 дек. 1722. См. современное академическое переиздание труда Д. К. Кантемира, подготовленное сотрудниками ИД «Медина» в рамках серии «Коран в России»: *Кантемир Д. К. Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религия* / Пер. с лат. И. Ильинского. Репринтное издание 1722 г. М.: ИД «Медина», 2022. 416 с. См. также: *Кантемир Д. К. Книга Систима, или Описание мусульманской религии* / Моск. ислам. ин-т; вступ. ст., науч. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2025. 536 с.

Так в России был подготовлен интеллектуальный и институциональный плацдарм, благодаря которому был создан базис для усвоения российской культурой наследия исламской цивилизации. Отметим, что именно XVIII в. заложил основы современной (для точности воспользуемся английским термином “modern”) российской культуры. В силу того, что на протяжении этого критически важного периода в российской культуре происходил поиск путей диалога с мусульманским миром и его понимания, исламское наследие стало органической частью духовного фундамента России. Одним из важнейших результатов этого процесса в XIX в. стала рефлексия относительно ислама со стороны ведущих русских писателей и мыслителей — А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова, Ф. И. Тютчева и Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого<sup>1</sup>, В. С. Соловьева<sup>2</sup> и многих других. Решающую роль в этом процессе сыграли начинания, предпринятые в период правления императрицы Екатерины II, в том числе «Екатерининские Кораны», речь о которых пойдет в нашей следующей статье.

### Заключение

Исследование «Екатерининских Коранов» 1787–1796 гг., изданных в «Азиатской типографии» И. К. Шнорра, и осознание их действительного места в истории бытования текста Корана будет неполным, если рассматривать их в отрыве от общей истории создания *мусхафов* в исламском мире и процесса книгопечатания Корана в Европе. Полное издание арабского текста Корана, имевшее место в 1537 году в Венеции, в 1694 году в Гамбурге и в 1698 году в Падуе и связанное с именами П. Паганини и А. Паганини, А. Хинкельмана и Л. Мараччи соответственно, без преувеличения является уникальным свидетельством высокого развития книжной религиозной культуры в европейском христианском ареале и высокого уровня понимания ислама в нем. В последующих публикациях, посвященных петербургским изданиям Корана, мы намерены рассказать об истории создания «Екатерининских Коранов» и историографии их исследований в зарубежной и отечественной литературе (XVIII–XIX вв.), о результатах крупного международного исследования текста «Екатерининского Корана» 1787 г., проведенного по заказу ИД «Медина», на предмет его соответствия консонантной

<sup>1</sup> См.: Мухетдинов Д. В. Л. Н. Толстой и ислам: к переосмыслению места мусульман в российском культурном каноне // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 1. С. 92–109.

<sup>2</sup> См. также: Гл. II. Осмысление ислама в русской литературе и религиозной философии в работе: Мухетдинов Д. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности / под общ. ред. В. В. Наумкина. Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». М.: ИД «Медина», 2021. С. 127–234.

основе текста Корана (*ар-Расм ал-Усмани*), а также о результатах поиска сохранившихся экземпляров петербургских изданий Корана в разных библиотеках мира.

## Литература

Алкоран о Магомете или Закон турецкии. Преведеныи с французского языка на российский / Напечатася повелением царского величества. В Санктъпитеръбургскои типографии, декабрь 1716.

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, или Закон магометанский, переведенный с арабского на французский язык чрез господина Дюриер / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: Издательский дом «Медина», 2025 (готовится к изданию).

*Бигиев М.* История Корана и его сводов. 3-е изд., испр. и доп. М.: ИД «Медина», 2024. 100 с.

*Васильева О. В., Ястребова О. М.* Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке. СПб.: Издательство Российской национальной библиотеки, 2022. 152 с.

*Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009. 1061 с.

*Ибн Муджāхид, Абу Бакр.* Китаб ас-Саб‘а фи-л-кира‘ат [Книга о семи чтениях]. Каир: Дар ал-Ма‘ариф, 1980. 787 с.

*Ибн Хишам.* Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Бакакаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / пер. с араб. Н. А. Гайнуллина. М.: ИД «Умма», 2007. 656 с.

*Ал-Йа‘куби, Ахмад.* Тарих ал-Йа‘куби. Наджаф: Ал-Мактабат ал-Хайдарийа, 1964. Т. 2. 248 с.

*Кантемир Д. К.* Книга Систима, или Описание мусульманской религии / Моск. ислам. ин-т; вступ. ст., науч. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2025. 536 с.

*Кантемир Д. К.* Книга систима или Состояние мухаммеданския религии / Напечатася повелением его величества Петра Великого императора и самодержца всероссийского. СПб.: В типографии царствующаго Санктъпитербурха, 22 дек. 1722.

Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религии / пер. с лат. И. Ильинского; Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ, Моск. ислам. инт-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Репринтное издание 1722 г. М.: ИД «Медина», 2022. 416 с.

*Мухетдинов Д. В.* Трансформация парадигмы перевода Корана на латинский язык: между полемикой и наукой // *Ислам в современном мире.* 2020. Т. 16. № 4. С. 27–50.

*Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: в поисках политической субъектности / под общ. ред. В. В. Наумкина. Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление». М.: ИД «Медина», 2021. 360 с.

*Мухетдинов Д. В.* История традиции перевода Корана на испанский язык в XV–XX вв. в контексте процесса становления мультирелигиозной испанской идентичности // *Ислам в современном мире.* 2021. Т. 17. № 1. С. 27–58.

*Мухетдинов Д. В.* 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 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.

*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.* Л. Н. Толстой и ислам: к переосмыслению места мусульман в российском культурном каноне // *Вопросы теологии.* 2022. Т. 4. № 1. С. 92–109.

*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.* Рецензия на издание «Рукописные Кораны в Российской национальной библиотеке» за авторством О. В. Васильевой и О. М. Ястребовой // *Ислам в современном мире.* 2023. Т. 19. № 2. С. 159–170.

*Мухетдинов Д. В.* Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в западном корановедении (с XIX в. по наши дни) // *Minbar. Islamic Studies.* 2023. Т. 16. № 3. С. 647–682.

*Мухетдинов Д. В.* Первое в истории издание латинского перевода Корана 1543 г. — веха истории христиано-мусульманского диалога // *Вопросы теологии.* 2023. Т. 5. № 4. С. 603–637.

*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. Т. 20. № 2. С. 27–56.

*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. 20. № 3. С. 27–70.

*Османо́ва И. А., Сафаров М. А.* Коран Османа в России: очерки истории. М.: Издательский дом «Читай», 2024. 140 с.

*Ас-Сиджистани, Ибн Абу Дауд.* Китаб ал-Масахиф. [Каир]: Му'ассасат Куртуба, 1986. 223 с.

*Ютт У. М.* Мухаммад в Медине. СПб.: «Издательство “Диля”», 2007. 478, [1] с.

*Ютт У. М.* Мухаммад в Мекке. СПб.: «Издательство “Диля”», 2006. 270, [1] с.

*Alcoranus Arabice.* Venice: Paganino and Alessandro Paganini, 1537. Venice: Paganino and Alessandro Paganini, between 9 August 1537 and 9 August 1538. 464 p.

*Blair S. S.* Glorifying God's Word: Manuscripts of the Qur'an // The Oxford Handbook of Qur'anic Studies. Shah M., Abdel Haleem M. (eds.) Oxford: Oxford University Press, 2020. Pp. 217–238.

*Bobzin H.* Der Koran im Zeitalter der Reformation: studien zur Fruhgeschichte der Arabistik und Islamkunde. Stuttgart: Steiner, 1995. S. 182–496.

*Camille A.* Le Coran: l'édition printes de Hambourg // Le Livre et le Liban jusqu'a 1900 (Exposition). Paris: UNESCO, 1982. Pp. 135–136.

*Cigala B., Columbus C., Furnius J., Giustiniani A., Porrus P. P., Paulus N. J., & Samareio M. L. R.* Psalterium, Hebr[a]eum, Gr[a]ecum, Arabicum, & Chald[a]ecum: cu[m] tribus Latinis i[n]terp[re]tato[n]ibus & glossis ... Impressit miro ingenio Petrus Paulus Porrus, genuae in aedibus Nicolai Iustiniani Pauli, 1516. 400 p.

*Déroche F.* The Manuscript and Archaeological Traditions: Physical Evidence // The Oxford Handbook of Qur'anic Studies. Shah M., Abdel Haleem M. (eds.) Oxford: Oxford University Press, 2020. Pp. 167–181.

*Hamilton A.* A Lutheran Translator for the Qur'an. A Late Seventeenth-Century Quest // The Republic of Letters and the Levant. Volume 5 of Intersections. Leiden: Brill Publishers, 2005. Pp. 197–221.

*Helmut B.* Der Hamburger Koran von 1694 // Voigt Ch., Zimmermann E. (eds.). Libris et litteris: Festschrift für H. Tiemann. Stuttgart: Maximilian-Gesellschaft, 1959. Pp. 149–166.

*Hinckelmann A.* Alcoranus Muhammadis ad optimorum Codicum fidem edita. Hamburg: Ex officina Schultzio-Schilleriana, 1694. 560, [10] с.

*Krek M. M.* The Enigma of the First Arabic Book Printed from Movable Type // Journal of Near Eastern Studies, 1979. Vol. 38. Iss. 3. Pp. 203–212.

*Marraccio L.* Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: his omnibus praemissus est prodromus totum priorem tomum implens, in quo contenta indicantur pagina

sequenti, auctore Ludovico Marraccio e congregatione Clericorum Regularium Matris Dei, Innocentii XI gloriosissimae memoriae olim confessario. Patavii, Ex Typographia Seminarii, 1698. 1301 c.

*Nuovo A. M.* Il Corano arabo ritrovato (Venezia, P. e A. Paganini, tra l'agosto 1537 e l'agosto 1538) // *La Bibliofilia*. 1987. Vol. 89. Iss. 3. Pp. 237–271.

*Nuovo A.* The Book Trade in the Italian Renaissance. Leiden, Boston: Brill, 2013. 474 p. ill.

*Nuovo A.* Alessandro Paganino (1509–1538). Antenore, 1990. 269 p.

*Van Dijk A.* Early Printed Qur'ans: The Dissemination of the Qur'an in the West // *Journal of Qur'anic Studies*. 2005. Vol. 7. Iss. 2. Pp. 136–143.

## References

*Alcoranus Arabice. Venice: Paganino and Alessandro Paganini (1537)* Venice: Paganino and Alessandro Paganini, between 9 August 1537 and 9 August 1538. 464 p.

*Alkoran o Magomete ili zakon turetskii* [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 tipografi i, 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).

*Alkoran, ili Zakon Magometanskii, perevedennyi s arabskogo na frantsuzskii iazyk chrez gospodina Diurier* [Al-Koran, or the Mohammedan Law, translated from Arabic into French by Mr. Durier] (2025) Editor-in-chief D. V. Mukhetdinov. Moscow: ID «Medina» Publ. (is in preparation to edition).

Bigiev M. (2024) *Istoriia Korana i ego svodov* [History of the Qur'an and Its Corpuses]. Moscow: ID «Medina» Publ. 100 p.

Blair S. S. (2020) Glorifying God's Word: Manuscripts of the Qur'an. *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Shah M., Abdel Haleem M. (eds.) Oxford: Oxford University Press. Pp. 217–238.

Bobzin H. (1995) *Der Koran im Zeitalter der Reformation: studien zur Fruhgeschichte der Arabistik und Islamkunde*. Stuttgart: Steiner. S. 182–496.

Camille A. (1982) Le Coran: l'édition printes de Hambourg. *Le Livre et le Liban jusqu'a 1900 (Exposition)*. Paris: UNESCO. Pp. 135–136.

Cantemir D. K. (1722) *Kniga Sistima, ili sostoianie mukhammedanskiia religii / Napechatasia poveleniem ego velichestva Petra Velikago imperatora i samoderzhtsa vserossiiskago. SPb.: V tipografii tsarstvuiushchago*

*Sankt'piterburkha, 22 dek. 1722* [The Book of Sistima or the Condition of the Muhammadan Religion / Printed by order of the Tsar's Majesty. At St. Petersburg Printing Houses].

Cantemir D. K. (2022) *Kniga Sistima, ili Sostoianie mukhammedanskiia religiia* [The Book of Sistima, or the Condition of the Muhammadan Religion]. Transl. from Latin by I. Ilyinsky. Reprint edition of 1722. Moscow: Medina Publishing House. 416 p.

Cantemir D. K. (2025) *Kniga Sistima, ili Opisanie musul'manskoi religii* [The Book of Sistima, or a Description of the Muslim Religion] / Moscow Islamic Institute; intr. article and scient. ed. by D. V. Mukhetdinov. Moscow: ID «Medina» Publ. 536 p.

Cigala B., Columbus C., Furnius J., Giustiniani A., Porrus P. P., Paulus N. J. & Samareio M. L. R. *Psalterium, Hebr[a]eum, Gr[a]jecu[m]. Arabicu[m], & Chald[a]jecu[m]: cu[m] tribus Latinis i[n]terp[re]tato[n]jibus & glossis ...* (1516). Impressit miro ingenio Petrus Paulus Porrus, genuae in aedibus Nicolai Iustiniani Pauli. 400 p.

Déroche F. (2020) The Manuscript and Archaeological Traditions: Physical Evidence. *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Shah M., Abdel Hal-eem M. (eds.) Oxford: Oxford University Press. Pp. 167–181.

Efremova N. V., Ibrahim T. K. (2009). *Zhizn' proroaka Mukhammadada* [The Life of the Prophet Muhammad]. Moscow: Ladomir Publ. 1061 p.

Hamilton A. A. (2005) Lutheran Translator for the Qur'an. A Late Seventeenth-Century Quest. *The Republic of Letters and the Levant*. Volume 5 of Intersections. Leiden: Brill Publishers. Pp. 197–221.

Helmut B. (1959) *Der Hamburger Koran von 1694*. Voigt Ch., Zimmermann E. (eds.). Libris et litteris: Festschrift für H. Tiemann. Stuttgart: Maximilian-Gesellschaft. Pp. 149–166.

Hinckelmann A. (1694) *Alcoranus Muhammadis ad optimorum Codicum fidem edita*. Hamburg: Ex officina Schultzio-Schilleriana. 560, [10] c.

Ibn Khisham. (2007) *Zhizneopisanie Proroaka Mukhammadada, rasskazannoe so slov al-Baqqai, so slov Ibn Ishaq al-Muttalib (pervaia polovina VIII veka)* [Life of the Prophet Muhammad, Narrated by al-Baqqai, from Ibn Ishaq al-Muttalib (First Half of the 8<sup>th</sup> Century)] / Transl. from Arabic by N. A. Gainullina. Moscow: ID «Umma» Publ. 656 p.

Ibn Mudjähid Abu Bakr (1980) *Kitaab Al-Sabah fi Al Qira'at*. Cairo: Dar al-Ma'arif. 787 p.

Krek M. M. (1979) The Enigma of the First Arabic Book Printed from Movable Type. *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 38. Iss. 3. Pp. 203–212.

Marraccio L. (1698) *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: his omnibus praemissus est prodromus totum priorem tomum implens, in quo contenta indicantur pagina*

*sequenti, auctore Ludovico Marraccio e congregatione Clericorum Regularium Matris Dei, Innocentii XI gloriosissimae memoriae olim confessorio. Patavii, Ex Typographia Seminarii. 1301 p.*

Mukhetdinov D. V. (2020) Transformatsiia paradigmy perevoda Korana na latinskii iazyk: mezhdru polemikoi i naukoii [The Latin Translation of the Qur'an Between Controversy and Research]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 16. Iss. 4. Pp. 27–50.

Mukhetdinov D. V. (2021) *Rossiiskoe musul'manstvo: v poiskakh politicheskoi subjektivnosti* [Russian Muslims: In Search of Political Subjectivity], V. V. Naumkin (general editorship). Seriiia «Islamskaia mysl' v Rossii: vozrozhdenie i pereosmyslenie». Moscow: ID «Medina» Publ. 360 p.

Mukhetdinov D. V. (2021) Istoriiia traditsii perevoda Korana na ispanskii iazyk v XV–XX vv. v kontekste protsesssa stanovleniia mul'tireligioznoi ispanskoi identichnosti [The History of the Tradition of Translation of the Qur'an into Spanish in the XV–XX Centuries in the Context of the Process of Establishment of a Multi-Religious Spanish Identity]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 17. Iss. 1. Pp. 27–58.

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 slavianskie iazyki v intellektual'nom prostranstve Vostochnoi Evropy XVI–XVIII vv.: Rech' Pospolitaia, tsarstvo Russkoe, Rossiiskaia imperiia [The Slavic Qur'an Translation of the 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Centuries: Poland and Russia]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 17. Iss. 3. Pp. 45–82.

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 (19<sup>th</sup> Century — Middle 20<sup>th</sup> Century)]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 17. Iss. 4. Pp. 41–62.

Mukhetdinov D. V. (2022) L. N. Tolstoi i islam: k pereosmysleniiu mesta musul'man v rossiiskom kul'turnom kanone [L. N. Tolstoy and Islam: Rethinking Muslim's Place in Russian Cultural Canon]. *Voprosy teologii*. Vol. 4. Iss. 1. Pp. 92–109.

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

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

Mukhetdinov D. V. (2023) *Retsenzija na izdanie «Rukopisnye Korany v Rossijskoj natsional'noy biblioteke» za avtorstvom O. V. Vasilyeva, O. M. Yastrebova* [Review of the Book: Olga V. Vasilyeva, Olga M. Yastrebova (Ed.).

Handwritten Qur'ans in the National Library of Russia]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 19. Iss. 2. Pp. 159–170.

Mukhetdinov D. V. (2023) *Kratkii ocherk istorii izucheniia genezisa koranicheskogo korpusa v zapadnom koranovedenii (c XIX v. po nashi dni)* [A Brief History Sketch on the Genesis Study of the Quranic Corpus in Western Quranic Studies (from the 19<sup>th</sup> Century to the Present Day)]. *Minbar. Islamic Studies*. Vol. 16. Iss. 3. Pp. 647–682.

Mukhetdinov D. V. (2023) *Pervoe v istorii izdanie latinskogo perevoda Korana 1543 g. — vekha istorii khristiano-musul'manskogo dialoga* [The First Ever Edition of the Quran Latin Translation Published in 1543 — Milestone in the History of Christian-Muslim Dialogue]. *Voprosy teologii*. Vol. 5. Iss. 4. Pp. 603–637.

Mukhetdinov D. V. (2024) *Pervye perevody Korana na russkii iazyk, vypolnennyye v Petrovskuiu Epokhu: tekushchee sostoianie issledovaniia i perspektivy dal'neishego izucheniia* [The First Translations of the Qur'an into Russian Made in the Era of Peter the Great: Current State of Research and Prospects for Further Study]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 20. Iss. 2. Pp. 27–56.

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 18<sup>th</sup> Century]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 20. Iss. 3. Pp. 27–70.

Nuovo A. M. (1987) *Il Corano arabo ritrovato (Venezia, Paganino e Alessandro Paganini, tra l'agosto 1537 e l'agosto 1538)*. *La Bibliofilia*. Vol. 89. Iss. 3. Pp. 237–271.

Nuovo A. (1990) *Alessandro Paganino (1509–1538)*. Antenore. 269 p.

Nuovo A. (2013) *The Book Trade in the Italian Renaissance*. Leiden, Boston: Brill. 474 p. ill.

Osmanova I. A., Safarov M. A. (2024) *Quran of Uthman in Russia: Essays on History*. Moscow: Publishing House “Chitai”. 140 p.

Al-Sijistani, Ibn Abu Dawud (1986) *Kitab al-Masahif*. [Cairo]: Mu'assasat Qurtubah. 223 p.

Van Dijk A. (2005) *Early Printed Qur'ans: The Dissemination of the Qur'an in the West*. *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 7. Iss. 2. Pp. 136–143.

Al-Ya'qubi, Ahmad (1964) *Tarikh al-Ya'qubi*. Najaf: Maktabat al-Haydariyya. Vol. 2. 248 p.

Vasilyeva O. V., Yastrebova O. M. (2022) *Rukopisnye Korany v Rossijskoj nacional'noj biblioteke* [Handwritten Qur'ans in the National Library of Russia]. SPb.: Izdatel'stvo Rossijskoj natsional'noy biblioteki Publ., 2022. 152 p.

Watt W. M. (2007) *Mukhammad v Mecca* [Muhammad at Medina]. St Petersburg: Dilia Publ. 478, [1] p.

Watt W. M. (2006) *Mukhammad v Mecca* [Muhammad at Mecca]. St Petersburg: Dilia Publ. 478, [1] p.

## THE FIRST MUSHAFS BEFORE THE PUBLICATION OF “CATHERINE’S QUR’ANS”

**Abstract.** This study opens a series of articles by the author devoted to the so-called “Catherine’s Qur’ans” (1787–1796), which were published in the “Asiatic Printing House” of I. K. Shnorr and became the first printed editions of the Qur’an in history created in accordance with Islamic norms and traditions. This article provides an introductory excursion into the history of the first editions of the Qur’an from the era of the Righteous Caliphate to the time of editions of the Qur’anic text in Europe at the turn of the 16th and 19th centuries. Special attention is paid to the analysis of editions of the full Arabic text of the Qur’an undertaken in Europe by Italian printers Paganino Paganini (fl. 1450–1538) and Alexandro Paganini (fl. 1509–1538) in 1537 in Venice, by German Lutheran theologian Abraham Hinkelmann (1652–1695) in Hamburg, and by Italian scholar Ludovico Marracci (1612–1700) in 1698 in Padua. The introduction offered by the author allows us to reconstruct the general context of the Qur’anic text, as well as to outline and announce the ways of further research on this issue.

**Keywords:** Qur’an, theology, Catherine’s Qur’ans, history of the Qur’an, Qur’an in Russia, Qur’an in Europe, history of book printing, Paganino Paganini and Alexandro Paganini, Abraham Hinkelmann, Ludovico Marraccio.

### **Damir V. MUKHETDINOV,**

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

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

Head of the Centre for Islamic Studies, Saint Petersburg State University

(7–9–11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com



5.11.3. Практическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-53-72



**Т. К. Ибрагим**

Институт востоковедения РАН, г. Москва

## ОБ АУТЕНТИЧНОСТИ ТАБУКСКИХ ДОГОВОРОВ КАСАТЕЛЬНО ДЖИЗЬИ<sup>1</sup>

**ИБРАГИМ Тауфик Камель —**

д-р филос. наук, гл. науч. сотр.

Центра арабских и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: nataufik@mail.ru

**Аннотация.** Настоящая публикация завершает начатую в четвёртом номере за 2023 год и продолженную в третьем номере за 2024 год формально-хадисоведческую и содержательную верификацию преданий о дани-джизье как о мотиве Табукского похода (на девятом году хиджры). Критическому анализу подвергаются свидетельства об обложении такой данью христиан и иудеев из городов Эйлата, Азруха, Джарбы и Макны, к которым порой присоединяют жителей Азриата, Табука и Таймы. Исследование ведется в русле реформаторского дискурса, ориентированного на реконструкцию традиционной политической теологии и преодоление эксклюзивистско-милитантских интерпретаций коранического учения и пророческой миссии.

**Ключевые слова:** джизья, ислам и иудаизм, ислам и христианство, мусульманское реформаторство, политико-правовая теология ислама, Табукский поход.

<sup>1</sup> Статья печатается в авторской редакции. При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: алиф максура (ع) — а, я; та марбута (ة) — а, я (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или т (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) — а/я. Коран цитируется по номеру айата, хадисы из шестикнижной Сунны — по их номерам в соответствующих изданиях (а в ссылках на свод Муслима указывается также — через косую черту — номер хадиса согласно широко распространенной нумерации М. Ф. Абдальбаки). — *Примеч. авт.*

**Для цитирования:** *Ибрагим Т. К.* Об аутентичности табукских договоров касательно джизьи // *Ислам в современном мире.* 2024. Т. 20. № 4. С. 53–72;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-53-72

Статья поступила в редакцию: 05.06.2024

Статья принята к публикации: 12.08.2024

**П**ервая часть<sup>1</sup> исследования о Табукском походе была посвящена критическому анализу доминирующего в традиционной политико-правовой теологии тезиса, согласно которому пророк Мухаммад организовал этот поход во исполнение повеления айата 9: 29 сражаться с христианами и иудеями, принуждая их к уплате подушной дани-джизьи. Во второй части<sup>2</sup> оспаривалась достоверность свидетельств о том, что во время похода такой данью был обложен христианский город Думат-аль-Джандаль (сокращено: Дума). Настоящая же часть, заключительная, призвана показать ненадёжность преданий о джизье с других христианских и иудейских городов-поселений, что вкуче с верификацией хадисов об итогах похода служит очередным свидетельством несостоятельности милитантистской интерпретации указанного айата.

Ниже мы увидим, что и в аспекте иснада (цепи передатчиков), и по содержанию, все эти предания не заслуживают доверия. Более того, шестикнижная Сунна<sup>3</sup> не только закрыла свои двери перед такими хадисами, но и сохранила нам противоречащие им свидетельства.

## 1. Предания о договорах; хадисоведческая верификация

**С Эйлатом**<sup>4</sup>. 1. Как гласит классическая Сира<sup>5</sup>, в Табук к Пророку явился Йуханна ибн Руба (يُحَنَّةُ بْنُ رُوْبَةَ), владыка (сәһиб) [города?] Эйлат,

<sup>1</sup> *Ибрагим Т. К.* О джизье как мотиве Табукского похода: критический анализ преданий об айатах 9: 28–29 // *Ислам в современном мире.* 2023. Т. 19. № 4. С. 51–66.

<sup>2</sup> *Ибрагим Т. К.* Критический анализ преданий о джизье с христиан Думат-аль-Джандалья // *Ислам в современном мире.* 2024. Т. 20. № 2. С. 71–92.

<sup>3</sup> То есть своды аль-Бухари (ум. 870), Муслима (ум. 875), Абу-Дауда (ум. 888–889), Ибн-Маджи (ум. 886), ан-Насаи (ум. 915) и ат-Тирмизи (ум. 892).

<sup>4</sup> Араб. 'Айля (أَيْلَة); как полагают, это современные города Акаба (العَقَبَة) и Эйлат (إَيْلَات) в верховьях Акабского залива.

<sup>5</sup> Напомним, что под таковой подразумевается биография Пророка, составленная Ибн-Хишамом (ابن هشام) ум. 828 или 833) на основе (сохранившегося лишь частично) сочинения Ибн-Исхака (ابن إسحاق) ум. ок. 767). Две восходящие к Ибн-Исхаку версии свидетельств касательно жизни Посланника Божьего передали ученики историографа — Зийад аль-Баккаи (زياد البكائي)

который заключил с ним мирный договор (г. *с̣āляха*) и [согласился] платить<sup>1</sup> ему джизйу. К нему прибыли также люди (*'ахль*) [городков?] Джарба (*جَرْبَاء*) и Азрух (*أَنْزُح*) и [согласились] платить<sup>2</sup> ему джизйу. «Посланник Божий<sup>(с)</sup> выдал им грамоту (*китаб*), которая [хранится] у них».

Далее приводится текст данной Йуханне грамоты:

«Именем Бога всемилостивого, всемилосердного.

Настоящим даруется от Бога и пророка Мухаммада, посланника Его, безопасность (*'амана*) Йуханне ибн Рубе и людям Эйлата, их кораблям и караванам<sup>3</sup>, на суше и на море.

Им и тем, кто был с ними<sup>4</sup> из людей Сирии (*'ахль аш-Шām*), людей Йемена и людей морей (*'ахль аль-бахр*), — покровительство (*зимма*) Бога и пророка Мухаммада.

А если кто из таковых совершит дурное (*хадас*), то не откупится своим имуществом, и он дозволен тому, кому попадет в руки.

Запрещено удерживать или не подпускать их к какому-либо водоему (*ма'*) и к какой-либо дороге (*тарйк*), будь она сухопутная или морская<sup>5</sup>.

Так гласит и версия от Ибн-Исхака > Ибн-Букайра<sup>6</sup>, приведённая аль-Байхаки (*البَيْهَقِيُّ*; ум. 1066). В этой версии далее говорится о грамоте, выданной Пророком людям Джарбы и Азруха, и воспроизводится её текст. Затем рассказывается, что вместе с грамотой Пророк пожаловал людям Эйлата свой плащ (*бурда*), который позже Абу-ль-Аббас (основатель династии Аббасидов) выкупил за триста динаров<sup>7</sup>.

В обеих версиях предания от Ибн-Исхака ничего не сообщается о самой джизйе — её размере, времени уплаты и т.д. Ат-Табари (*الطَّبْرِيُّ*; ум. 923) воспроизводит означенное предание, но без текста самой грамоты<sup>8</sup>.

и Йунус ибн Букайр (*يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ*). Ибн-Хишам следовал версии от первого ученика. Ниже книга Ибн-Хишама обозначается просто как «Сира» и цитируется по изданию: ас-Сира ан-набавиййа ли-Ибн-Хишām. Т. 1–2. Бейрут: Му'ассаса' Ульюм аль-Қур'ан; Джидда: Дār аль-Қыбля, б.г.

<sup>1</sup> Араб.: *'a mā*, букв. «заплатил».

<sup>2</sup> Араб.: *'a mū-ху*, букв. «заплатили».

<sup>3</sup> Араб.: *суфуни-хим ва-саййāрати-хим* (*سُفُونِيهِمْ وَسَيَّارَاتِهِمْ*); в версии от Ибн-Букайра/аль-Байхаки (о ней см. ниже, в основном тексте) вместо этой фразы фигурирует *'асāқыфати-хим ва-сā'ири-хим* (*أَسَاقِفَتِهِمْ وَسَائِرِهِمْ*); скорее иное чтение двух предыдущих слов), «их епископам и остальным из них»; в версии от аль-Вақыди (о ней см. ниже, в основном тексте) дано: *суфини-хим ва-сā'ири-хим*; тогда как у его ученика Ибн-Сада (см. там же) присутствует идентичное с первой версией от Ибн-Исхака выражение.

<sup>4</sup> Араб.: *ва-ман кāна ма'а-хум*; в версии от Ибн-Букайра/аль-Байхаки и от аль-Вақыди: *ма'а-ху*, «с ним», т.е. тем, кто прибыл вместе с Йуханной.

<sup>5</sup> Сира. Т. 2. С. 525–526. По версиям от Ибн-Букайра/аль-Байхаки и от аль-Вақыди, в конце грамоты указаны имена составителей-писцов «с дозволения (*би-'изн*) Посланника Божьего»: Джухайм ибн ас-Салт (*جُهَيْمُ بْنُ الصَّلْتِ*) и Шурахбил ибн Хасана (*شُرَّاحِبِيلُ بْنُ حَسَنَةَ*). У Абу-Убайда (*أَبُو عُيَيْدٍ*; ум. 837) же фигурирует только Джухайм (*Абу-Убайд*. *Китаб аль-Амвāl*. Бейрут-Каир, 1989. С. 289); эта версия передаётся здесь с тем же иснадом, что и упомянутая ниже версия от Урвы у аль-Байхаки (№ 3; см. примечание 1 на стр. 57 и соответствующий основной текст); со ссылкой на аз-Зухри тот же Абу-Убайд (с. 107) передаёт о джизйе, выданной людьми Эйлата во время Табукского похода.

<sup>6</sup> См. примечание 5 на стр. 54.

<sup>7</sup> *Аль-Байхаки*. Дaлā'иль ан-нубувва. Т. 5. Бейрут, 1985. С. 247–248.

<sup>8</sup> *Тāрих ат-Табари*. Т. 3. Каир: Дār аль-Ма'āриф, 1969. С. 108.

Касательно иснада укажем, что версия от Ибн-Исхака/Ибн-Хишама, надо полагать, дана с тем же коллективным иснадом, с которым историограф обычно приводит свидетельства о Табукском походе; и все названные здесь информаторы — исключительно табииты: аз-Зухри (الزُّهْرِي), Йазид ибн-Руман (يَزِيدُ بْنُ رُوْمَانَ), Абдаллах ибн Абу-бакр (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ)<sup>1</sup>, Асым ибн Умар ибн Катада (عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ)<sup>2</sup>; т. е. данный иснад — усечённый, а следовательно, ненадёжный. Ещё более усечённым является иснад версии от Ибн-Исхака/аль-Байхаки, так как он не простирается далее самого Ибн-Исхака.

2. О близком тексте грамоты передаёт аль-Вакиды (الْوَأْقِدِي; ум. 823) и (вслед за ним) его ученик Ибн-Сад (ابن سَعْدٍ; ум. 845)<sup>3</sup>. Прибытие к Пророку самой делегации от Эйлата историограф связывает с опасением Йуханны, царя (малик) города, что против него будет отправлено [войско], наподобие насланного против Укайдира, [правителя Думы]; и [по той же причине] вместе с Йуханной явились люди<sup>4</sup> (’ахль) Джарбы и Азруха. Ибн-Сад (со ссылкой на аль-Вакиды) уточняет: люди Сирии, люди Йемена и люди морей (о таковых, напомним, говорится в самой грамоте. — Т. И.), а также из Джарбы и Азруха<sup>5</sup>.

Воспроизведя текст грамоты, аль-Вакиды говорит далее, что джизья для людей Эйлата была определена в 300 динаров ежегодно, ибо их насчитывалось 300 мужей.

О такой же джизье сообщает и аль-Балазури (الْبَلَاذُورِي; ум. 892), присоединяя к ней условие об оказании гостеприимства тем мусульманам, кто следует через Эйлат<sup>6</sup>.

У аль-Балазури источник информации анонимен («говорят»/قَالُوا). Приведённая аль-Вакиды версия также имеет анонимный иснад или тот же коллективный иснад (с четырьмя линиями), с которым у него дан рассказ о рейде Халида на Думу и который, как было отмечено в предыдущей статье, ненадёжен<sup>7</sup>; более того, сам аль-Вакиды не заслуживает доверия в качестве передатчика хадисов.

3. Согласно возводимой к Урве ибн аз-Зубайру (عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ; ум. 217) версии о рейде Халида на Думу и пленении его правителя Укайдира,

<sup>1</sup> Внук сахабита Амра ибн Хазма (عَمْرُو بْنُ حَزْمٍ).

<sup>2</sup> Сира. Т. 2. С. 516.

<sup>3</sup> *Аль-Вакиды*. Китāб аль-Мағāзй. Т. 3. Бейрут, 1966. С. 1031; *Ибн-Сад*. Китāб ат-Табāқāt аль-кабир. Т. 1. Каир, 2001. С. 250–251. См. примечания 1–4 на стр. 55.

<sup>4</sup> В смысле «представители».

<sup>5</sup> Заметим, что (в отличие от аль-Вакиды) Ибн-Сад упоминает о делегациях от Эйлата, Джарбы и Азруха, равно как и о грамоте жителям Макны, не в рамках рассказа о Табукском походе (Китāб ат-Табāқāt аль-кабир. Т. 2. С. 150–155), а в разделе о посланиях/грамматах Пророка (Т. 1. С. 222–252).

<sup>6</sup> *Аль-Балазури*. Футуḫ аль-бульдāн. Бейрут, 1987. С. 80.

<sup>7</sup> *Ибрагим Т. К.* Критический анализ преданий о джизье с христиан Думат-аль-Джандаля. С. 78–79.

из Табука Пророк также отправил отряд против владыки (‘аз̣ьм) Эйлата — Йуханны. И совпало так, что оба вождя прибыли к Посланнику Божьему одновременно. В отношении них Пророк вынес решение (г. *қада*), аналогичное решению (فَاضَاهُمَا عَلَى قَضِيَّةٍ) по Думе, Табуку, Эйлату и Тайме (تَيْمَاء), выдав им соответствующую грамоту<sup>1</sup>.

Иснад этой версии заканчивается на самом Урве — табиите; кроме того, одним из передатчиков выступает Ибн-Ляхиа (ابن لَيْحِيَةَ), о котором ат-Тирмизи сообщает как о слабонадёжном<sup>2</sup>.

4. Ибн-Сад приводит также относительно пространный текст ещё одного письма Пророка, адресованного Йуханне и [другим] вождям (*сарав̣ит*) Эйлата. В нём выдвигаются такие требования: обратиться в ислам или платить джизью; почётно принять посланцев Пророка (названы имена пятерых) и сделать так, чтобы те остались довольными (иначе «буду сражаться с вами, возьму в плен несовершеннолетних и предам смерти взрослых»); снабдить жителей Макны (مَكْنَا) [необходимым для отъезда] к их земле<sup>3</sup>.

Это свидетельство, встречающееся только у Ибн-Сада, также возводится к анонимным информаторам.

**С Джарбой и Азрухом**<sup>4</sup>. Как было сказано выше, в версии от Ибн-Исхака/Ибн-Хишама эпизод о прибытии представителей этих двух [городов/городков?] следует за эпизодом о прибытии к нему Йуханны, владыки Эйлата. Последующую же фразу («Посланник Божий<sup>(с)</sup> выдал им грамоту (*кит̣аб*), которая [хранится] у них») скорее подобает понять в том смысле, что означенная грамота касается всех трёх [городов], вместе взятых. К этому выводу склоняет и тот факт, что ниже историограф упоминает лишь об одной грамоте, причём в ней обозначены не только люди Эйлата, но и «те, кто был с ними<sup>5</sup> из людей Сирии, людей Йемена и людей морей». О прибытии царя Эйлата в сопровождении представителей Джарбы и Азруха в ещё более чёткой форме говорится в приведённом у аль-Вакиды свидетельстве о депутатии Йуханны.

Вместе с тем, в предании от Ибн-Исхака/аль-Байхаки сообщается, что Пророк выдал [отдельную] грамоту «людям Джарбы и Азруха», и приводится её текст. В собственно же грамоте обозначены только «люди Азруха», им вменяется в обязанность платить сто динаров каждый [месяц] раджаб<sup>6</sup>. В тексте же этой грамоты, воспроизведённом (надо

<sup>1</sup> См.: *аль-Байхаки*. *Даля’иль ан-нубувва*. Т. 5. С. 251–252. Сам текст грамоты не приводится.

<sup>2</sup> *Сунан ат-Тирмизи*. Хадис № 10 (ضعيف عند أهل الحديث).

<sup>3</sup> *Ибн Сад*. *Кит̣аб ат-Табак̣ат аль-каб̣йр*. Т. 1. С. 240.

<sup>4</sup> Два соседних городка к северу от Эйлата, к северо-западу от Табука.

<sup>5</sup> См. примечание 4 на стр. 55.

<sup>6</sup> *Аль-Байхаки*. *Даля’иль ан-нубувва*. Т. 5. С. 252.

полагать, вслед за аль-Байхаки) у Ибн-Касира (ابن كثير; ум. 1373)<sup>1</sup>, вместо Азруха фигурирует Джарба и Азрух, а к сотне динаров добавляется ещё сотня укий [серебра]!

Схожие с указанной (у аль-Байхаки) грамотой две вариации — короткую и более пространную — передаёт аль-Вакиды, обозначая первую в качестве грамоты для людей Джарбы и Азруха, а вторую — для людей Азруха, хотя в обоих текстах фигурируют только последнее<sup>2</sup>. Со ссылкой на своего учителя Ибн-Сад воспроизводит обе вариации, однако помимо Азруха в краткой вариации появляется также и Джарба!<sup>3</sup> К тому же аль-Вакиды историограф возводит и свидетельство о жителях двух городков как об иудеях<sup>4</sup>.

Ат-Табари следует версии от Ибн-Исхака/Ибн-Хишама, но с такой модификацией концовки: вместо фразы «Посланник Божий выдал им грамоту» здесь сказано: «... выдал каждому из них грамоту»<sup>5</sup>.

У Абу-Убайда, со ссылкой на аз-Зухри, рассказывается об обложении джизией (без указания её размера), во время Табукского похода, жителей Эйлата и Азруха, но не упоминается о Джарбе<sup>6</sup>.

Близкое свидетельство от того же аз-Зухри приводит аль-Балязури<sup>7</sup>. Однако к Ибн-Саду < аль-Вакиды историограф возводит версию о джизие как для людей Азруха — в сто динаров, так и для людей Джарбы, но без определения её размера<sup>8</sup>.

Как видим, иснады всех преданий о джизие с означенных двух городков также являются усечёнными-ненадёжными.

**С Макной**<sup>9</sup>. Об обложении джизией этого [городка] не упоминается не только в Сире, но и у Абу-Убайда, ат-Табари и аль-Байхаки.

В разделе о Табукском походе, после повествования о депутации от Эйлата, Джарбы и Азруха, аль-Вакиды пересказывает<sup>10</sup> текст грамоты Пророка людям Макны, по которой они должны платить четверть произведённой ими пряжи и четверть собранных плодов-[фиников] (رُبْعُ غَزُولِهِمْ وَرُبْعُ ثَمَارِهِمْ)<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> *Ибн-Касир*. Аль-Бидāйа ва-н-нихāйа. Т. 7. Каир, 1997. С. 178.

<sup>2</sup> *Аль-Вакиды*. Китāб аль-Магāзй. Т. 3. С. 1032; первая версия — без иснада, текст второй скопировал сам аль-Вакиды.

<sup>3</sup> *Ибн Сад*. Китāб ат-Ṭабакāt аль-кабир. Т. 1. С. 251. См. также примечание 5 на стр. 56.

<sup>4</sup> Китāб ат-Ṭабакāt аль-кабир. Т. 1. С. 252.

<sup>5</sup> *Тарйх ат-Ṭабари*. Т. 3. С. 108.

<sup>6</sup> *Абу-Убайд*. Китāб аль-ʿАмвāль. С. 107.

<sup>7</sup> *Аль-Балязури*. Футуḫ аль-бульдāн. С. 92.

<sup>8</sup> Там же. С. 80–81.

<sup>9</sup> На берегу Акабского залива, южнее Эйлата, к западу от Табука.

<sup>10</sup> С анонимным или коллективным иснадом; см. примечание 7 на стр. 56 и соответствующий основной текст.

<sup>11</sup> *Аль-Вакиды*. Китāб аль-Магāзй. Т. 3. С. 1032.

У Ибн-Сада фигурирует и (1) указанная версия от аль-Вакиды<sup>1</sup>, к которой добавлена информация<sup>2</sup> о жителях Макны как об иудеях<sup>3</sup>, и (2) более пространная версия<sup>4</sup> послания Пророка представителям иудейского колена джанба<sup>5</sup> и [другим] жителям Макны. Во втором послании, среди прочего, говорится об обязанности выдать Пророку все [торжественные/ воинские?] одеяния (*базз*), рабов (*рақық*), лошадей (*кура*) и оружие (кольчуги?; *хальқа*), а также [ежегодно?] четверть пальмового урожая, четверть [рыбного] улова и четверть пряжи<sup>6</sup>.

Аль-Балязури сначала сообщает (без иснада) о договорённости, предусматривающей выдачу четверти улова и пряжи, четверти лошадей и оружия и четверти плодов; далее историограф приводит<sup>7</sup> текст послания от Пророка, которое по содержанию почти идентично данному у Ибн-Сада, но в конце здесь указывается писец (Али ибн Абу-Талиб; в оригинале: *علي بن أبو طالب*) и дата (девятый год [хиджры])<sup>8</sup>.

**С Табуком, Таймой и Азриатом**<sup>9</sup>. Как было сказано выше (в связи с Думой и Эйлатом), о Табуке и Тайме упоминается в версии от Урвы у аль-Байхаки, согласно которой Пророк вынес решение об Укайдире и Йуханне по аналогии с решением касательно Думы, Табука, Эйлата и Таймы.

О джизье с Таймы, хотя также не вполне чётко, речь идёт и в рамках рассказа аль-Вакиды<sup>10</sup> о Табукском походе: «Дума, Эйлат и Тайма опасались Пророка<sup>(с)</sup>, видя, как арабы [массово] обратились в ислам»<sup>11</sup>.

Со ссылкой на аз-Зухри аль-Балязури называет Азриат в числе трёх [городов] (наряду с Эйлатом и Азрухом), которые во время Табукского похода [обязались] выплачивать джизью<sup>12</sup>. И только этот историограф чётко говорит<sup>13</sup> о джизье с Табука: «В Табуке Пророк пробыл [несколько]

<sup>1</sup> С усечённым восходящим иснадом: аль-Вакиды < Ибн-Абузиб (ابن أبي ذئب) < Салих [ибн Набахан], клиент ат-Тавамы (مولى التوأمة/بن تبهان/صالح; из четвёртого поколения/табақа передатчиков). К тому же надёжность Салиха проблематична; см.: *Ибн-аль-Джаузи (ابن الجوزي)*; ум. 1201). *Китаб ад-Ду'аф'а' ва-ль-матрукйн*. Т. 2. Бейрут, 1986. С. 51.

<sup>2</sup> Также от аль-Вакиды, на котором завершается иснад.

<sup>3</sup> *Ибн-Сад*. *Китаб ат-Табақат аль-кабир*. Т. 1. С. 250–252. См. также примечание 5 на стр. 56.

<sup>4</sup> От анонимных информаторов («говорят»/قالوا).

<sup>5</sup> *Ибн-Сад*. *Китаб ат-Табақат аль-кабир*. Т. 1. С. 239–240.

<sup>6</sup> Со ссылкой на некоего египтянина, лично скопировавшего текст оригинала.

<sup>7</sup> *Аль-Балязури*. *Футұх аль-бульдән*. С. 80–81.

<sup>8</sup> Тайма — к юго-востоку от Табука; Азриат (أذرعات) — к северо-западу, современная Дэра/ع/دُرّ (в Сирии).

<sup>9</sup> С анонимным или коллективным иснадом; см. примечание 7 на стр. 56 и соответствующий основной текст.

<sup>10</sup> *Аль-Вакиды*. *Китаб аль-Мағāзи*. Т. 3. С. 1031; так, со ссылкой на аль-Вакиды, передаёт и Ибн-Сад: *Китаб ат-Табақат аль-кабир аль-кабир*. Т. 1. С. 250.

<sup>11</sup> *Аль-Балязури* *Футұх аль-бульдән*. С. 92.

<sup>12</sup> Со ссылкой на анонимного коллективного источника («говорят»/قالوا).

дней; и с ним жители его (Табука) договорились (г. *сāляха*) о джизье»<sup>1</sup>. В тех же словах об этом сообщает (также от анонимного коллективно-источника) Кудама ибн Джафар (قُدَامَةُ بْنِ جَعْفَرٍ; ум. 932–948)<sup>2</sup>.

**Дополнение: письмо Ираклию**<sup>3</sup>. Хадис об отправлении Пророком такого письма из Табука и последующем прибытии к нему в тот же Табук посланца византийского царя передаёт Ибн-Ханбаль (ابن حنبل; ум. 558)<sup>4</sup> и его сын Абдаллах (عَبْدُ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ; ум. 309)<sup>5</sup>, а также Абу-Убайд<sup>6</sup>, Ибн-Занджавайх (حُمَيْدُ بْنُ زَنْجَوَيْهِ; ум. 568)<sup>7</sup>, Ибн-Асакир (ابن عساكر; ум. 1175)<sup>8</sup> и другие<sup>9</sup>.

Касательно интересующих нас здесь деталей о джизье отметим, что требование Пророком платить дань (в случае отказа от обращения в ислам) фигурирует в версиях от Ибн-Ханбаля, Абдаллаха, первых трёх версиях от Ибн-Асакира и в первой версии (хадис № 55) от Абу-Убайда. Причём только в последней версии, воспроизводящей собственно текст письма Пророка, наличествует термин *джизья* (без указания размера), тогда как в других версиях требуемая дань, о которой говорит лично Ираклий (также без уточнения её размера), обозначена как поземельная подать: *мāль* (أَوْ نُعْطِيهِ مَالَنَا عَلَى أَرْضِنَا) у Ибн-Ханбаля) или *харāдж* (у остальных).

Приводя хадис от Ибн-Ханбаля, Ибн-Касир верно называет его редко [встречающимся] (*гарīb*), хотя характеризует его иснад как неплохой (*ля ба'са би-х*). Такая оценка иснада нам представляется снисходительной. Более адекватным мы полагаем суждение редактора издания данного свода (Шуайб аль-Арнаут; شُعَيْبُ الْأَرْنَؤُوط; ум. 2016), квалифицирующего данный хадис как слабонадёжный (*да'иф*), поскольку его иснад восходит к некоему Саиду ибн Абурашиду (سَعِيدُ بْنُ أَبِي زَائِدٍ), статус которого [в качестве передатчика] неизвестен (*маджхūль*). К этому добавим ненадёжность и предшествующего звена иснада — Ибн-Хусаима (ابن حُثَيْمٍ)<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Аль-Балязури Футүх аль-бульдāн. С. 79–90.

<sup>2</sup> Кудама ибн Джафар. Аль-Харāдж ва-сынā'ат аль-китāба. Багдад, 1981. С. 270.

<sup>3</sup> Ираклий тогда располагался в Хомсе (*аль-Вакиды*. Китāб аль-Магāзи. Т. 3. С. 990, 1015; см. также: *Ибн-Сад*. Китāб ат-Табакāt аль-кабир. Т. 2. С. 151); по сведениям аль-Масуди (المسعودي; ум. 956): «в Хомсе или, говорят, в Дамаске» (ат-Танбих ва-ль-'ишрāф. Каир, 1938. С. 236).

<sup>4</sup> *Ибн-Ханбаль*. Муснад аль-'имām 'Ахмад ибн Ханбаль. Т. 24. Бейрут, 1998. № 15655.

<sup>5</sup> Там же. Т. 27. Бейрут, 1999. № 16693–16694.

<sup>6</sup> Абу-Убайд. Китāб аль-'Амвāль. Бейрут-Каир, 1989. С. 92–93 (№ 55; текст письма Пророка, без чёткой привязки к табукскому походу), 344–345 (№№ 629–630; в Табуке, но без информации о содержании письма Пророка).

<sup>7</sup> *Ибн-Занджавайх*. Китāб аль-'Амвāль. Эр-Рияд, 1986. С. 123–125 (№ 104), 584–585 (№ 959–961 — вслед за № 629–630 от Абу-Убайда).

<sup>8</sup> *Ибн-Асакир*. Тарйх мадина'т Димашк. Бейрут, 1995. Т. 2. С. 38–41 (три версии, первая и третья из которых восходят к указанным двум версиям от Абдаллаха, сына Ахмада ибн Ханбаля); т. 21. С. 58 (четвёртая версия, с упоминанием лишь о послании царя Пророку).

<sup>9</sup> У аль-Вакиды говорится только о посланце Ираклия к Пророку, призванного удостовериться о наличии у того примет пророчества (Китāб аль-Магāзи. Т. 3. С. 1018).

<sup>10</sup> Аль-Укайли (العقيلي; ум. 934) включил его в свой перечень слабонадёжных (Китāб ад-Ду'афā'. Т. 2. Эр-Рияд, 2000. С. 680, № 848); о нём резко отрицательно отзывались, в частности,

С этими двумя завершающими звеньями иснад фигурирует в версиях от Абдаллаха и Ибн-Асакира, в третьей версии (хадис № 630) — от Ибн-Убайда и во второй версии (хадис № 961) — от Ибн-Занджавайха. Иснад же первой версии от последнего завершается на вышеупомянутом Ибн-Хусаиме; в нём присутствует и Раух ибн Аслям (رَوْحُ بْنُ أَسْلَمَ) — также слабо-надёжный передатчик<sup>1</sup>. Что касается остальных версий от Ибн-Убайда, то обе они имеют усечённый иснад, завершаясь на табиите: первая (хадис № 55) — на Абдаллахе ибн Шаддаде (عَبْدُ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ), вторая (хадис № 629) — на Бакре ибн Абдаллахе аль-Музани (بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ). Следовательно, в аспекте иснада все означенные хадисы не заслуживают доверия.

## 2. Содержательная верификация

1. Предания о табукской джизье не только не вошли ни в один из шести классических сводов Сунны, но и идут вразрез с их свидетельствами. Собственно факта того, что эти своды не упоминают о какой-либо дани с Эйлата и других городков, вполне достаточно для заключения об апокрифичности релевантных преданий о джизье, — иначе, очевидно, под серьёзное сомнение попадает канонический статус и авторитет самой шестикнижной Сунны.

В рассказах этих сводов о Табукском походе фигурирует только Эйлат. Как сообщает аль-Бухари, Муслим и Абу-Дауд, когда Пророк находился в Табуке правитель<sup>2</sup> Эйлата подарил<sup>3</sup> ему белую мулицу, а он пожаловал правителю плащ (*бурд/бурда*) и выдал грамоту о [безопасности? касательно] его владения (морья? *бахр*)<sup>4</sup>. И именно такого рода свидетельство соответствует толерантно-пацифистскому духу Корана и аутентичной Сунны.

Как увидим ниже, в свете свидетельств шестикнижной Сунны явствует и другое такого рода милитантистское переименование, связанное с письмом о джизье, якобы отправленном Ираклию.

ан-Насаи (السَّائِي) ум. 915)<sup>1</sup> и ат-Тахави (الطَّحَاوِي) ум. 933. Шарх Мушкиль аль-'aṣār. Т. 7. Дамаск, 2010. С. 370)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> (ابْنُ حُثَيْمٍ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ فِي الْحَدِيثِ؛ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ قَالَ: «ابْنُ حُثَيْمٍ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ»)، وَكَأَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ خَلَقَ لِلْحَدِيثِ

<sup>2</sup> (عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ حُثَيْمٍ، وَهُوَ رَجُلٌ مَطْعُونٌ فِي رِوَايَتِهِ، مَنْسُوبٌ إِلَى سُوءِ الْحِفْظِ، وَإِلَى قِلَّةِ الضَّبْطِ، وَرَدَاءَةِ الْأَخْذِ)

<sup>3</sup> См., например: *аль-Укайли*. Китāб ад-Ду'афа'. Т. 2. С. 410 (№ 493); *аль-Аскаляни*. Тақриб ат-Тахзйб. Алеппо, 1991. С. 211 (№ 1960).

<sup>4</sup> *Малик* — у аль-Бухари и Абу-Дауда, *сāхиб* — у Муслима.

<sup>5</sup> В версии от Муслима — через своего посланника.

<sup>6</sup> Сахйх аль- Бухāрий. Дамаск-Бейрут, 2002. № 3161<sup>1</sup>; Сахйх Муслим. Эр- Рияд, 2000. № 5948/1392<sup>2</sup>; Сунан 'Абй-Дāўд. Эр-Рияд, 2007. № 3079<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> (عَزَّوْنَا مَعَ النَّبِيِّ /ص/ تَبُوكَ، وَأَهْدَى مَلِكٌ أَيْلَةَ النَّبِيِّ /ص/ بَغْلَةَ بَيْضَاءَ، وَكَسَاءَهُ /الْمَلِكِ/ بُرْدًا، وَكَتَبَ لَهُ بِبَخْرِهِمْ

<sup>2</sup> (وَجَاءَ رَسُولُ ابْنِ الْعَلَمَاءِ، صَاحِبِ أَيْلَةَ، إِلَى رَسُولِ اللَّهِ /ص/، وَأَهْدَى لَهُ بَغْلَةَ بَيْضَاءَ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ /ص/، وَأَهْدَى لَهُ بُرْدًا ...)

<sup>3</sup> (... فَأَهْدَى مَلِكٌ أَيْلَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ /ص/ بَغْلَةَ بَيْضَاءَ، وَكَسَاءَهُ /الْمَلِكِ/ بُرْدَةً وَكَتَبَ لَهُ — يَغْنِي — بِبَخْرِهِ)

Примечателен и факт отсутствия в версии классической Сиры о Табукском походе сведений не только о таком письме, но и о наложении джизьи на Макну, Табук, Азриат и Тайму.

2. Явный анахронизм, отмеченный нами ещё в первой статье о Табукском походе, связан с тем, что аят о джизье (9: 29), во исполнение императива которого, как утверждают, Пророк организовал Табукский поход, снизошёл несколькими месяцами позже завершения этого похода.

Предания о заключённых в Табуке договорах относительно джизьи диссонируют и с возводимым к видному табииту аз-Зухри свидетельством, согласно которому первыми плательщиками джизьи были христиане аравийского города Наджран<sup>1</sup>: доминирующая датировка относит означенный подход к девятому году хиджры, а наджранскую депутацию — к десятому!

3. Хронологические неувязки возникают и в отношении самих табукских депутатий. Ведь в обсуждаемой версии о джизье в качестве мотива Табукского похода против ромеев/византийцев сам Табук никак не мог служить конечным пунктом этого похода<sup>2</sup>. Чтобы организовать депутацию к Пророку в Табук, жители Эйлата (расположенного в стороне от ведущей в Сирию дороги через Табук) должны были быть сначала осведомлены о появлении Пророка в Табуке и уверены в том, что они встретят его там; а для этого нужно было знать, что Пророк, сделав остановку в Табуке, изменив своё намерение идти дальше в Сирию и решив вернуться обратно в Медину, дал всем понять, что останется в Табуке на достаточное количество дней. Путь же из Табука в Эйлат — туда (чтобы донести весть о Пророке) и обратно (для прибытия к нему) — занимает более десяти дней; и к ним надо добавить ещё не меньше восьми дней, чтобы пообщаться с жителями Азруха и Джарбы (более чем в четырех днях пути к северу от Эйлата и к северо-западу от Табука), депутатии которых (как чётко гласит версия от аль-Вакиды) прибыли вместе с Йуханной, владыкой Эйлата. В Табуке же, согласно Сире<sup>3</sup>, Пророк пробыл «десять с лишним дней, не больше того»!

Означенная проблематичность не снимается и в случае принятия другой датировки, данной у аль-Вакиды<sup>4</sup>, — в двадцать дней. Хронологическая неувязка становится ещё более вопиющей, если исходить из версии этого историографа о депутатиях, по которой жители указанных трёх городов-городков решили явиться к Пророку, опасаясь разделить участь Думы (к северо-востоку от Табука, в десяти днях пути).

<sup>1</sup> Абу-Убайд. Китаб аль-'Амвâl. С. 100; аль-Балазури. Футуḥ аль-бульдân. С. 92.

<sup>2</sup> Табук не мог быть таковым и по другим версиям о целях похода; об этих версиях см.: Ибрагим Т. К. О джизье как мотиве Табукского похода. С. 61.

<sup>3</sup> Сира. Т. 2. С. 527.

<sup>4</sup> Аль-Вакиды. Китаб аль-Мағâзи. Т. 3. С. 1015.

4. Как в отношении Думы<sup>1</sup> и Наджрана<sup>2</sup>, обсуждаемые предания вызывают недоверие из-за отсутствия соответствующей конкретики, которая служит достаточно надёжным ориентиром при верификации такого рода свидетельств. В Сире (где упоминаются только Эйлат, Джарба и Азрух) не приводится абсолютно никаких деталей ни о размере джизьи, ни о времени её уплаты, ни о реализации договоров (лица, которым был поручен сбор дани; доставка выплат в Медину; распоряжение ими; и т.п.). И это, напомним в очередной раз, когда означенные договоры являются главными документами по облагаемой Пророком джизье, а пророческая практика выступает в качестве нормативного прецедента-закона!

Так фактически обстоит дело и с остальными версиями в отношении реализации договоров<sup>3</sup>.

5. Сам текст грамоты жителям Эйлата, приведённый в Сире, равно как и у аль-Вакиды и Ибн-Сада, не только не подкрепляет утверждение о дани с них, но и свидетельствует против него. Ибо договор о джизье подразумевает защиту/безопасность, которую гарантирует одна сторона, в обмен на выплату, которую обязуется выдать другая сторона; и бессмысленно оформлять такую договорённость в виде документа, где нет вообще упоминания о дани.

Сказанное фактически относится и к Джарбе, и к Азруху, поскольку, как было отмечено, их представители входили в возглавляемую Йуханной депутацию, а означенная грамота, надо полагать, распространяется на них. Апокрифичность якобы адресованных им грамот явствует и из разнобоя версий о них: одна общая грамота или для каждого городка своя; в тексте фигурирует только Азрух или же Азрух и Джарба; размер дани — сто динаров с обоих, сто динаров с каждого или же сто динаров и сто укий серебра; и др.

Особое подозрение в грамоте жителям Азруха (по версии от аль-Вакиды и Ибн-Сада) вызывает заключительная фраза: «Они будут в безопасности [от мусульман], покуда Мухаммад не [решит] в отношении них [нечто] новое до своего выхода [из Табука?]» (وَهُمْ آمِنُونَ حَتَّى يُحَدِّثَ إِلَيْهِمْ) (مُحَمَّدٌ قَبْلَ خُرُوجِهِ)!!

6. Версия об ультимативном письме Пророка жителям Эйлата проблематична хотя бы из-за того, что только Ибн-Сад сообщает о таком

<sup>1</sup> Критический анализ преданий о джизье с христиан Думат-аль-Джандала. С. 80.

<sup>2</sup> Ибрагим Т. К. Об историчности Наджранского договора о джизье // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 2. С. 32.

<sup>3</sup> Единственное исключение составляет приведённое у аль-Вакиды (и только у него) предание о судьбе джизьи с Макны: к Пророку в Табук прибыл некий Убайд ибн Йасир (عُبَيْدُ بْنُ يَاسِرٍ) из племени садаллах (سَعْدُ اللَّهِ) и некий муж из племени ваиль (وَالِيْلٌ), ветви племени джузам/магāзи (جُذَامُ/مَغَازِي), которые приняли ислам, и Пророк пожаловал им положенную с Макны [ежегодную] дань — четверть пальмового урожая, четверть [рыбного] улова и четверть пряжи (Китаб аль-Магāзи. Т. 3. С. 1032). Об этом Убайде, заметим, известно лишь по сказанному о нём здесь аль-Вакиды, а второе лицо, ваилит, у самого историографа фигурирует безымянно!!

посольстве. По своему тону письмо явно диссонирует и с версией Сиры, и с вышеупомянутым свидетельством шестикнижной Сунны (хадисом от аль-Бухари и Муслима). Сомнение в аутентичности письма вызывает и оформление текста. Например, четыре [из пяти] посланцев обозначены просто по первым именам — Зайд/*زَيْدٌ*, Шурахбиль/*شُرْحَبِيلٌ*, Убайй/*أُبَيِّ* и Хармалья/*حَزْمَلَةُ*<sup>1</sup>; более того, в начале письма требуется облачить Зайда в хорошее одеяние, но в приведённом ниже перечне посланцев это имя не фигурирует. Показательно и то, что в письме размер дани и время её выплаты не определены; говорится лишь, что «[размер] джизий известен» (*وَقَدْ عَلِمَ الْجَزِيَّةَ*)!

В диссертационной работе З. А. Чомаева высказывается предположение, что «данная делегация была отправлена... после первой встречи с Йуханной и после возвращения посла, отправленного к Ираклию»<sup>2</sup>. Но ведь одно только посольство к Ираклию занимает больше времени, нежели максимальный (из фигурирующих в двух релевантных датировках — двадцатидневный) срок пребывания Пророка в Табуке. Более того, к концу этого срока Йуханна едва успел бы вернуться домой с текстом грамоты, которую, выходя, своим письмом Пророк денонсирует, не считая нужным даже упомянуть о ней!

И ещё: как византийские власти пропустили в Эйлат посланцев Пророка?!

7. О несостоятельности версии от Урвы/аль-Байхаки (касательно решения Пророка в отношении Эйлаты и Думы по аналогии с решением по Думе, Табуку, Эйлату и Тайме) было упомянуто в предыдущей статье<sup>3</sup>.

Как было сказано выше, о джизие с жителей Табука передаёт также аль-Балязури и (видимо, вслед за ним) Кудама ибн Джафар. Со ссылкой на аль-Балязури об этом говорит О. Б. Большаков<sup>4</sup>. Вместе с тем, сам исследователь (в соответствующей сноске) делает такое замечание: «Странно, что в подробном рассказе об этом походе: о подготовке к нему, посещении развалин в Вади-л-Кура, различных мелких происшествиях (о чудесах и предсказаниях Мухаммада)... — не нашлось места для информации о переговорах с жителями Табука, условиях договора и т.д., хотя о других переговорах в том же походе сведения имеются»<sup>5</sup>! К сказанному добавим молчание источников и о том, что собой представляет сам Табук — город/селение, кочевая местность или просто

<sup>1</sup> Все они не поддаются идентификации.

<sup>2</sup> Чомаев З. А. Мусульманская дипломатия в раннеисламскую эпоху: дис. ... канд. ист. наук. М.: ИВ РАН, 2021. С. 122.

<sup>3</sup> Ибрагим Т. К. Критический анализ преданий о джизие с христиан Думат-аль-Джандала. С. 81–82.

<sup>4</sup> Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. М.: Наука, 1989. С. 173.

<sup>5</sup> Там же. С. 263 (примечание 125).

пустыня; представители какого этноса там проживали, какая у них вера и какова их численность (по ней-то и определяется джизья!)<sup>1</sup>. В данном случае этно-религиозная принадлежность имеет ключевое значение, поскольку полагается, что Пророк не брал джизьи с арабов-язычников; посему жители Табука должны исповедовать христианство или иудаизм. И в отношении последующей истории Табука нет каких-либо сведений ни о христианах или иудеях, которые проживали бы там и платили бы джизью, ни о переходе таковых в ислам. Посему и в этом ракурсе версия о джизье с Табука неправдоподобна.

8. Относительно Макны нетрудно догадаться, что малая версия является сокращением пространной версии, а сама пространная версия Ибн-Сада взята из более полной версии (вроде данной у аль-Балязури), в которой, среди прочего, указано ещё имя составителя/писца. Обозначение Али ибн Абуталиба в качестве писца нелепо<sup>2</sup>, поскольку он, как хорошо известно, не принимал участие в Табукском походе. Именно осознание такого анахронизма, надо полагать, стоит за опущением информации о писце в версии, приведённой у Ибн-Сада.

В свою очередь малая версия скорее появилась, чтобы скрыть нестыковки пространной версии грамоты с доминирующей трактовкой джизьи. Ибо в пространной версии говорится о прощении жителям Макны «ваших грехов и всех ваших преступлений» (عَافِرٌ لَكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ) (وَكُلُّ دُنُوبِكُمْ), а в версии от аль-Балязури — «ваших преступлений и всякой лежащей на вас крови» (عَفَرَ لَكُمْ دُنُوبَكُمْ وَكُلَّ دَمٍ أُنْعِثُمْ بِهِ). Отсюда явствует, что адресаты грамоты проявляли вражду к мусульманам и даже проливали их кровь; и именно это объясняет выдвинутое в грамоте требование о «разоружении». Вместе с тем, в преданиях о Табукском походе нет никаких сведений о чем-либо подобном. А если допускать, что имели место такие столкновения, то налагаемую в грамоте дань правдоподобнее трактовать в качестве не джизьи, а возмещения ущерба, репарации. Тем более что в самой грамоте жителям Макны гарантируется освобождение «от всякой джизьи» (وَأَنْتُمْ بَرْنْتُمْ بَعْدَ مِنْ كُلِّ جَزِيَّةٍ أَوْ سَخْرَةٍ)!

Против аутентичности данного договора свидетельствует и бросающаяся в глаза разногласия в определении размера дани.

<sup>1</sup> Показательно и то, что о населении Табука видный географ Йакут аль-Хамави (يَأْقُوتُ الْحَمَوِيُّ; ум. 1229) не сообщает никакой информации, а о самой местности — ограничивается воспроизведением версии касательного названия источника, которым она славится и по которому получила своё название: Пророк наказал, чтобы никто не трогал его воды, но двое мусульман, опередившие войско, добрались до еле живого родника, стали его расчищать (йабукун), откуда источник впоследствии и получил название Табук, «Откопанный»; Пророк трижды вонзил свою палку в родник, и вода хлынула, в изобилии прибывала и в последующие века (Йакут аль-Хамави. Му'джам аль-бульдун. Т. 2. Бейрут; 1977. С. 14–15, статья Табук; об этом предании см. также: аль-Вакиди. Китаб аль-Магази. Т. 3. С. 1012). Из означенной версии вытекает, что впоследствии за всей местностью утвердилось наименование Табук, и при передаче свидетельства о данном походе (порой и о самом указанном источнике) задним числом стали употреблять это наименование.

<sup>2</sup> Нелепа и датировка письма девятым годом, так как только при халифе 'Умаре было введено летоисчисление по хиджре.

9. Как было отмечено, если не считать не вполне внятного сведения от Урвы/аль-Байхаки (о решении касательно Думы и Эйлата по аналогии с решением в отношении Думы, Табука, Эйлата и Таймы), то о налаженной на [иудейскую] Тайму джизие упоминает лишь аль-Вакиды, рассказывая о Табукском походе. При этом историограф словно забыл, что о покорении Таймы и джизие (!) с её жителей он уже передал в связи с походом на Хайбар<sup>1</sup>, состоявшимся в седьмом году. Последняя датировка является доминирующей, посему редко встречающаяся версия о соотнесении завоевания Таймы с Табукским походом не заслуживает внимания.

Что касается приведённого у аль-Балязури также редкого предания об Азриате, то дополнительными доводами для сомнения в его подлинности служат, во-первых, сообщение того же историографа о покорении города уже при халифе Абу-Бакре (в 643 г.); во-вторых, хронологическая неувязка — от Табука город отделяет расстояние более чем в десять дней пути.

10. Как было отмечено, версия о табукском письме Ираклию и ответном послании царя проблематична уже по хронологическим соображениям — не укладывается в срок пребывания Пророка в Табуке. К тому же она вступает в противоречие с версией «Двух Сахихов»<sup>2</sup>, которая послание Пророка царю относит к более раннему времени, к периоду между Худайбийским перемирием (на исходе шестого года) и завоеванием Мекки (в рамадане восьмого года). Ещё более существенным диссонансом является то, что здесь нет ни угрозы идти войной на царя, ни требования платить дань, а просто сказано: «Исповедуй ислам, и Бог воздаст тебе вдвойне. Но ежели отвергнешь его, на тебя падает [и] грех подданных твоих» (далее цитируется аят 3: 64).

Трактовка второй версии в качестве повторного посольства невероятна, ибо в обеих версиях рассказывается, как сам Ираклий признал в Мухаммаде небесного избранника и, собрав знать, предложил подчиниться ему, но те упорно отказывались. Значит, перед нами не что иное, как очередная милитантистская реконструкция.

11. Касательно Эйлата, Азруха и Джарбы возникает следующий вопрос: если (судя по размеру джизии) в них проживало, соответственно, лишь 300, 50/100 и 50/100 взрослых мужчин, и если эти городки расположены на достаточно отдалённом расстоянии от Табука, в глубине территории Византийской империи, то неужели именно такие небольшие населённые пункты первыми решили выйти из подчинения ромеев?! На какую защиту эти и подобные им городки, находившиеся под

<sup>1</sup> Аль-Вакиды. Китāб аль-Магāзй. Т. 2. С. 711.

<sup>2</sup> Сахйх аль-Бухāрий. № 7, 2940–2941, 4553; Сахйх Муслим. № 4607–4608/1773. Близкие версии передают ат-Табари, со ссылкой на Ибн-Исхака (Тāрих ат-Табари. Т. 2. С. 646–649), а также Ибн-Сад, со ссылкой на аль-Вакиды (Китāб ат-Табакāt аль-кабир. Т. 1. С. 222–223)

властью ромеев, могли рассчитывать, выплачивая мусульманам джизью (предполагающую гарантию безопасности)?<sup>1</sup>

В связи с этим примечателен<sup>2</sup> рассказ Ибн-Хальдуна (ابن خلدون; ум. 1406), согласно которому Ираклий, узнав о посольстве Йуханны к Пророку и [договорённости о] выплате джизьи, приказал казнить Йуханну, предав того распятию у [врат?] его города (*қарйа*)<sup>3</sup>.

12. Возвращаясь к тезису о джизье как о мотиве Табукского похода, следует отметить, что авторы, придерживающиеся этого тезиса, не могут толком объяснить (и обычно не объясняют), почему Пророк, сделав остановку в Табуке, не двинулся дальше на византийцев/ромеев, если поход, якобы организованный в соответствии с наказом аятов 9: 28–29, был задуман именно против них<sup>4</sup>.

У двух сторонников означенного тезиса — Ибн-Касира<sup>5</sup> и аль-Айни (بدر الدين العيني; ум. 1451)<sup>6</sup> — читаем, что Пророк, пробыв в Табуке двадцать дней, обратился затем к Богу касательно выбора [в пользу] (г. *истахара*) возвращения и вернулся из-за недостатка средств и истощения людей (لِضَيْقِ الْحَالِ وَصَعْفِ النَّاسِ). Оба автора не указывают источник информации; но такого рода версия имеется в более ранних источниках, таких как аль-Вакиды<sup>7</sup> и Ибн-Асакир<sup>8</sup>. Согласно ей, когда стало известно о ложности слуха относительно готовившегося нападения Ираклия на Медину<sup>9</sup>, Пророк собрал совет для обсуждения вопроса о дальнейшем движении [в сторону Сирии]. На слова Умара ибн аль-Хаттаба — «Если тебе было велено идти, то иди», Пророк ответил: «Было бы такое повеление, не стал бы советоваться с вами». Тут Умар предложил свернуть нынешнюю компанию, ссылаясь на многочисленность ромейских сил и на достаточно устрашающий-сдерживающий эффект самого приближения мусульман к границам империи. Вторая версия нам представляется более правдоподобной: иначе выходит, что только в Табуке Пророк осознал нехватку сил для сражения с Ираклием и принуждения его к выплате джизьи.

И не только вторая версия, но и первая идёт вразрез с тезисом о Табукском походе за джизью с христиан Византии как о Божьем предписании, выраженном в аятах 9: 28–29.

<sup>1</sup> Тем более такой вопрос встаёт в отношении самого Ираклия, накануне одержавшего крупную победу над персами.

<sup>2</sup> Независимо от степени его подлинности.

<sup>3</sup> Тарих Ибн-Хальдун. Т. 2. Бейрут, 2000. С. 267.

<sup>4</sup> См.: Ибрагим Т. К. О джизье как мотиве Табукского похода. С. 53–54.

<sup>5</sup> Ибн-Касир. Тафсир аль-Қур’ан аль-‘азым. Т. 4. Эр-Рияд: Дар Тыба, 1999.

<sup>6</sup> Аль-Айни. ‘Умдат аль-қарй. Т. 15. Бейрут, 2001. С. 107.

<sup>7</sup> Аль-Вакиды. Китаб аль-Мағазй. Т. 3. С. 1019.

<sup>8</sup> Ибн-Асакир. Тарих мадинат Димашқ. Т. 2. С. 37.

<sup>9</sup> Об этой версии см.: Ибрагим Т. К. О джизье как мотиве Табукского похода. С. 61.

\* \* \*

Итак, все рассмотренные предания о табукской джиэе несостоятельны как в аспекте иснада, так и по содержанию. Только релевантные свидетельства «Двух Сахихов» и собственно текст грамоты правителю Эйлата соответствуют гуманистическому и плюралистическому духу Корана и аутентичной Сунны, которому чуждо любое принуждение к вере и которое для мирного и конструктивного сосуществования с другими религиями не требует от них какой-либо дани.

### Литература

- [Абу-Дауд]. Сунан 'Аби-Да'уд. Эр-Рияд: Д'ар аль-Ма'ариф, 2007. 1198 с.
- Абу-'Убайд. Кит'аб аль-'Амв'аль. Бейрут-Каир: Д'ар аш-Шур'ук, 1989. 807 с.
- Аль-Айни. 'Умдат аль-қар'и: шарх Сах'их аль-Бух'ар'и. Т. 15. Бейрут: Д'ар аль-Кутуб аль-'ильмий'а, 2001. 437 с.
- Аль-Аскаляни. Тақриб ат-Тахз'иб. Алеппо: Д'ар ар-Рашид, 1991. 788 с.
- Аль-Байхаки. Дал'я'иль ан-нубувва. Т. 5. Бейрут: Д'ар аль-Кутуб аль-'ильмий'а, 1985. 418 с.
- Аль-Балязури. Фут'ух аль-бульд'ан. Бейрут: Му'ассасат аль-Ма'ариф, 1987. 768 с.
- Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. М.: Наука, 1989–1993. 312 с.
- [аль-Бухари]. Сах'их аль-Бух'ар'и. Дамаск-Бейрут: Д'ар Ибн-Кас'ир, 2002. 1944 с.
- Аль-Вакиди. Кит'аб аль-Магаз'и. Т. 1–3. Бейрут: 'Алям аль-кутуб, 1966. 1321 с. (сквозная нумерация).
- Ибн-Асакир. Т'арих мадинат Димашқ. Т. 2, 21. Бейрут: Д'ар аль-Фикр, 1995. 423, 495 с.
- Ибн-аль-Джаузи. Кит'аб ад-Ду'аф'а' ва-ль-матр'ук'ин. Т. 2. Бейрут: Д'ар аль-Кутуб аль-'ильмий'а, 1986. 250 с.
- Ибн-Занджавайх. Кит'аб аль-'Амв'аль. Эр-Рияд: Марказ аль-малик Файсал, 1986. 1430 с.
- Ибн-Касир. Аль-Бид'ай'а ва-н-них'ай'а. Т. 7. Каир: Д'ар Хаджар, 1997. 690 с.
- Ибн-Касир. Тафс'ир аль-Қур'ан аль-'аз'ым. Т. 4. Эр-Рияд: Д'ар Т'ыба, 1999. 617 с.
- Ибн-Сад. Кит'аб ат-Табақ'ат аль-кабир. Т. 1–2. Каир: Мактабат аль-Х'андж'и, 2001. 445, 342 с.
- [Ибн-Хальдун]. Т'арих Ибн-Х'альд'ун. Т. 2. Бейрут: Д'ар аль-Фикр, 2000. 656 с.
- [Ибн-Ханбаль]. Муснад аль-'им'ам 'Ахмад ибн Х'анбаль. Т. 24, 27. Бейрут: Му'ассасат ар-Рис'ал'я, 1998, 1999. 419, 386 с.

- [Ибн-Хишам]. *Ас-Сйра ан-набавиййа ли-Ибн-Хишам*. Т. 1–2. Бейрут: Му'ассасат 'Ульюм аль-Қур'ан; Джидда: Дәр аль-Қыбля, б.г. 834, 766 с.
- Ибрагим Т. К. Об историчности Наджранского договора о джизье: датировка, альтернативные версии // *Ислам в современном мире*. 2021. Т. 17. № 2. С. 27–48.
- Ибрагим Т. К. О джизье как мотиве Табукского похода: критический анализ преданий об айатах 9: 28–29 // *Ислам в современном мире*. 2023. Т. 19. № 4. С. 51–66.
- Ибрагим Т. К. Критический анализ преданий о джизье с христиан Думат-аль-Джандаля // *Ислам в современном мире*. 2024. Т. 20. № 3. С. 71–92.
- Йакут аль-Хамави. *Му'джам аль-бульдән*. Т. 2. Бейрут: Дәр Сәдир; 1977. 549 с.
- Кудам ибн Джафар. *Аль-Харәдж ва-сынә'ат аль-китāба*. Багдад: Дәр ар-Рашид, 1981. 623 с.
- Аль-Масуди. *Ат-Танбйх ва-ль-'ишрāф*. Каир: Мактабат аш-Шарқ аль-'ислямиййа, 1938. 423 с.
- [Муслим]. *Сахйх Муслим*. Эр-Рияд: Дәр ас-Салям, 2000. 1488 с.
- [Ан-Насаи]. *Сунан ан-Насā'и*. Эр-Рияд: Дәр аль-Хадāра, 2015. 992 с.
- [Ат-Табари]. *Тәрйх ат-Табарй* (Тәрйх ар-русуль ва-ль-мулюк). Т. 2, 3. Каир: Дәр аль-Ма'ариф, 1968, 1969. 664, 632 с.
- Ат-Тахави. *Шарх Мушкиль аль-'асәр*. Т. 7. Дамаск: Дәр ар-Рисāля аль-'āлямиййа, 2010. 474 с.
- [Ат-Тирмизи]. *Сунан ат-Тирмизй*. Бейрут: Дәр аль-Китāб аль-'арабй, 2005. 1231 с.
- Аль-Укайли. *Китāб ад-Ду'афā'*. Т. 1–4 (со сквозной нумерацией). Эр-Рияд: Дәр ас-Сума'й'й, 2000. 1568 с.
- Чомаев З. А. Мусульманская дипломатия в раннеисламскую эпоху: зарождение и особенности функционирования (622–661 гг.): дис. ... канд. ист. наук. М.: ИВ РАН, 2021. 247 с.

## References

- [Abu Dawd] (2007). *Sunan Abī Dāwūd*. Riyadh: Dār al-Ma'ārif. 1198 p.
- Abu 'Ubayd (1989). *Kitāb al-'Amwāl*. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq. 807 p.
- Al-Asqalani (1991). *Taqrib at-Tahdhīb*. Aleppo: Dār ar-Rashīd. 788 p.
- Al-Ayni (2001). *'Umdat al-qārī: sharh Sahīh al-Bukhārī*. Vol. 15. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya. 437 p.
- Al-Baladhuri (1987). *Futūh al-buldān*. Beirut: Mu'assasat al-Ma'ārif. 768 p.
- Al-Bayhaqi (1985). *Dalā'il an-nubūwwa*. Vol. 5. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya. 418 p.

Bolshakov O. G. (1989–1993). *Istoriya Khalifata* [History of the Caliphate]. Vol. 1. Moscow: Nauka Publ. 312 p.

[al-Bukhari] (2002). *Sahīh al-Bukhārī*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr. 1944 p.

Chomaev Z. A. (2021). *Musul'manskaya diplomatiya v ranneislamskuyu epohu: zarozhdenie i osobennosti funktsionirovaniia (622–661 gg.)* [Muslim Diplomacy in the Early Islamic Era: Origin and Features of Functioning (622–661); PhD thesis]. Moscow: Institute Vostokovedeniya RAN Publ. 247 p.

Ibn Asakir (1995). *Tārīkh madīnat Dimashq*. Vol. 2, 21. Beirut: Dār al-Fikr. 423, 495 p.

Ibn Hanbal (1998–1999). *Musnad al-imām Ahmad ibn Hanbal*. Vol. 24, 27. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla. 419, 386 p.

[Ibn Hisham] (n.d.). *As-Sīra an-nabawīyya li-Ibn-Hishām*. Vol. 1–2. Beirut: Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'ān; Jiddah: Dār al-Qibla. 834, 766 p.

Ibn al-Jawzi (1986). *Kitāb ad-Du'afā' wa-l-matrūkīn*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya. 250 p.

Ibn Kathir (1997). *Al-Bidāya wa-n-nihāya*. Vol. 7. Cairo: Dār Hajar. 690 p.

Ibn Kathir (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Vol. 4. Riyadh: Dār Tiba. 617 p.

[Ibn Khaldun] (2000). *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr. 656 p.

Ibn Sad (2001). *Kitāb at-Tabaqāt al-kabīr*. Vol. 1–2. Cairo: Maktabat al-Khānjī. 445, 342 p.

Ibn Zanjawayh (1986). *Kitāb al-Amwāl*. Vol. 1–3 (end-to-end numbering). Riyadh: Markaz al-malik Faysal. 1430 p.

Ibrahim T. K. (2021). Ob istorichnosti Nadzhranskogo dogovora o dzhizije: datirovka, al'ternativnye versii [On Historicity of the Najran Treatise on Jizya: Dating and Alternative Versions]. *Islam v sovremennom mire*. 2021. Vol. 17. Iss. 2. Pp. 27–48.

Ibrahim T. K. (2023). O dzhizije kak motive Tabukskogo pohoda: kriticheskij analiz predanij ob ajatah 9: 28–29 [On Jizya as a Motive for the Tabuk Expedition: on the Ayat 9: 28–29]. *Islam v sovremennom mire*. 2023. Vol. 19. Iss. 4. Pp. 51–66.

Ibrahim T. K. (2024). Kriticheskij analiz predanij o dzhizije s hristian Dumat-al'-Dzhandalya [Critical Analysis of Traditions about Jizya from the Christians of Dumat al-Jandal]. *Islam v sovremennom mire*. 2024. Vol. 20. Iss. 3. Pp. 71–92.

Al-Masudi (1938). *At-Tanbīh wa-l-ishrāf*. Cairo: Maktabat ash-Sharq al-Islāmiyya. 423 p.

[Muslim] (2000). *Sahīh Muslim*. Riyadh: Dār as-Salām. 1488 p.

[an-Nasai] (2015). *Sunan an-Nasā'ī*. Riyadh: Dār al-Hadāra. 992 p.

Qudama ibn Jafar (1981). *Al-Kharāj wa-sinā'at al-kitāba*. Baghdad: Dār ar-Rashīd. 623 p.

[At-Tabari] (1968–1969). *Tārīkh at-Tabarī (Tārīkh ar-rusul wa-l-mulūk)*. Vol. 2, 3. Cairo: Dār al-Ma‘ārif. 664, 632 p.

At-Tahawi (2010). *Sharh Mushkil al-āthār*. Vol. 7. Damascus: Dār ar-Risāla al-‘ālamīyya. 474 p.

[At-Tirmidhi] (2005). *Sunan at-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘arabī. 1231 p.

Al-Uqayli (2000). *Kitāb ad-Du‘afā’*. Vol. 1–4 (end-to-end numbering). Riyadh: Dār as-Sumay‘ī. 1568 p.

Al-Waqidi (1966). *Kitāb al-Maghāzī*. Vol. 1–3 (end-to-end numbering). Beirut: Ālam al-kutub. 1321 p.

Yaqut al-Hamawi (1977). *Mu‘jam al-buldān*. Vol. 2. Beirut: Dār Sādir. 549 p.

## ON THE AUTHENTICITY OF TABUK TREATIES ABOUT JIZYA

**Abstract.** The article completes the formal (hadithological) and substantive verification of the traditions about the tribute Jizya as the motive for the Tabuk expedition (in the ninth year of the Hijra), which was started in the fourth issue for 2023 and continued in the third issue for 2024. These traditions concerning the imposition of such tribute on Christians and Jews from the cities of Eilat, Azruh, Jarba and Maqna (to which the peoples of Azriat, Tabuk and Tayma are sometimes added) are subjected to critical analysis. The study is conducted in line with the reformist orientation towards the reconstruction of traditional political theology and overcoming the exclusivist-militantist interpretations of the Quran teaching and Prophet's mission.

**Keywords:** Jizya, Islam and Judaism, Islam and Christianity, Muslim Reformism, Islamic political and legal theology, Tabuk expedition.

**Tawfiq K. IBRAHIM,**

Dr. Sci. (Philos.), main research scientist,  
Center of Arab and Islamic Studies,

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences  
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).

E-mail: nataufik@mail.ru





5.11.1 Теоретическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-73-92

**Н. А. Ефремова**

Институт востоковедения РАН, г. Москва

## **О ФИЛОСОФСКОЙ ПСИХОЛОГИИ ИБН-БАДЖЖИ<sup>1</sup>**

**ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна** —

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских  
и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: salamnat@mail.ru

**Аннотация.** Настоящая статья призвана служить своего рода введением к публикуемому в настоящем номере переводу трактата «Соединение Деятельного разума с человеком», принадлежащего видному арабо-испанскому философу Ибн-Баджже (лат. Avempace, ум. 1139), родоначальнику перипатетической школы в Арабской Испании. В статье освещается жизненный путь и творчество философа, выделяются его основные философско-психологические концепции: учение о духовных формах; обоснование бытия Деятельного разума; теория соединения (*иттица́л*) человеческого разума с Деятельным разумом, а через него — с Богом; моноистская интенция.

---

<sup>1</sup> Статья печатается в авторской редакции. Применяется традиционная система транслитерации арабских слов, но с такими модификациями: та марбута (ة) — а, я (если не первый член идафной конструкции; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) — а, я; алиф максура (آ) — а, я. — *Примеч. авт.*

В качестве своего рода предисловия к переводу трактата Ибн-Баджжи выступает и статья: *Ефремова Н. В. Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелиситологии // Ислам в современном мире. № 3. 2024. С. 93–110.*

**Ключевые слова:** Ибн-Баджжа, фальсафа, мусульманский перипатетизм, мусульманская философская психология, соединение-иттисъл, духовные формы, Деятельный разум, мононоизм

**Для цитирования:** *Ефремова Н. В.* О философской психологии Ибн-Баджжи // *Ислам в современном мире.* 2024. Т. 20. № 4. С. 73–92;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-73-92

Статья поступила в редакцию: 10.09.2024

Статья принята к публикации: 15.10.2024

## I

**А**бу-Бакр Мухаммад ибн Йа́хйя ибн ас-Са́иг ибн Ба́джжа<sup>1</sup> (Авемпаце, от лат. Avetrpase; ок. 1070–1139) — выдающийся философ периода классического ислама, первый крупный перипатетик на Западе мусульманского мира — в Андалузии (южной части Испании) и Магрибе (западной части Северной Африки). Ибн-Баджжа родился в андалузском городе Сарагоса, где получил образование в области математики, астрономии, физики и медицины. Здесь он впервые познакомился с трудами перипатетиков «восточной ветви», аль-Фараби (ум. 950/51) и Ибн-Сины (ум. 1037), а также неоплатоников (Братьев Чистоты, IX–X в.), которые вызвали интерес к философии в андалузской научной среде, потеснив господствовавшие в то время логику и математику.

Ибн-Баджжа проявил большие способности в изящных искусствах — музыке, поэзии. Он был превосходным музыкантом, сочинителем народных песен и поэтом, а также знатоком народного испанского языка. Ибн-Баджжа внес большой вклад в развитие жанров андалузской народной поэзии, таких как *мувашиш* и *заджал*.

Авемпаце проявил себя и на государственном поприще. После того как берберы (североафриканские племена) взяли Сарагосу в 1110 г., утвердив Альморавидскую династию, Ибн-Баджжа занял пост визиря (1110–1113) при дворе назначенного альморавидским султаном правителя Ибн-Тифальвута (ум. 1117), который покровительствовал образованному сарагосцу. Однако после смерти Ибн-Тифальвута в 1117 г. и взятия города войсками христиан под предводительством Альфонсо I

<sup>1</sup> (ابن باجة / ابن الصانغ ؛ أبو بكر محمد بن يحيى)

Воителя (ум. 1134) в 1118 г. Ибн-Баджжа покинул Сарагосу, направившись в г. Хативу (Валенсия), где, по некоторым сведениям, тамошний альморавидский правитель Ибрагим ибн Юсуф ибн Ташфин (ум. 1147) заключил его в тюрьму (в связи с обвинением в ереси?), откуда ему удалось спастись только благодаря заступничеству кадия, отца или деда знаменитого философа Ибн-Рушда/Аверроэса (ум. 1198). Впоследствии ученый перебрался в андалузский город Альмерию, потом Гранаду, оттуда в Магриб — Оран, а позднее — в Фес, где и завершил свои дни. По одной из версий, философ скончался в результате отравления, подстроенного врагами.

Послесарагосский период был чрезвычайно плодотворным для Ибн-Баджжи. Отойдя от политики, он посвятил свое время врачеванию и написанию трудов. В это время ученый познакомился с визирем Абуль-Хасаном ибн аль-Имамом (ум. ок. 1152)<sup>1</sup>, который стал его другом, учеником и секретарем. Благодаря нему мы располагаем некоторыми биографическими подробностями из жизни мыслителя и перечнем его сочинений<sup>2</sup>. Некоторые сочинения Авампаце были адресованы Ибн-аль-Имаму («Прощальное послание», «Соединение [Деятельного] разума с человеком»). Визирь был известен своей щедростью, выплачивая учителю вознаграждение за рукописи его философских сочинений, которые он собирал. Признавая за Авампаце авторитет первого оригинального философа мусульманского Запада, Ибн-аль-Имам старался сохранить наследие учителя и под наблюдением Ибн-Баджжи сам делал копии его сочинений.

## II

Ибн-Баджжа проявил себя во многих отраслях знания, оставив трактаты по метафизике, математике, астрономии, физике, ботанике, психологии, музыке и литературе. Из многочисленных его работ сохранилось лишь около 60 атрибутируемых ему произведений, причем аутентичность некоторых из них спорна<sup>3</sup>. По свидетельству

---

<sup>1</sup> Ибн-аль-Имам, как и Ибн-Баджжа, уроженец Сарагосы; был визирем в Севилье в 1135 году, при альморавидском правителе Али ибн Юсуфе ибн Ташфине. Ибн-Баджжа посвятил своему другу «Прощальное послание», которое он сочинил накануне его отправления в г. Кус (в центральном Египте), где тот и умер.

<sup>2</sup> Подробнее см.: [Ибн-аль-Имам]. [Мульхақ] // Расә'иль Ибн-Баджжа аль-'ильхийя. Бейрут, 1968. С. 175–180; о самом Ибн-аль-Имаме см.: Masumi M. Ibn al-Imam, the Disciple of Ibn Bajjah // Islamic Quarterly. V (1959–1960). № 3–4. Pp. 102–108.

<sup>3</sup> Об аутентичности посланий Ибн-Баджжи см.: Rachak J. De l'authenticité des épîtres (Aveppace 1074–1139) // Le sage et le vizir. Épîtres philosophiques attribuées à Ibn Bağğa. Marrakesh: el-Wataniya, 2017. Pp. 5–35.

самого Ибн-Баджжи<sup>1</sup>, о чем впоследствии упомянет и Ибн-Туфайль<sup>2</sup>, большинство текстов мыслителя являются незаконченными, разрозненными и неотредактированными, что представляет определенную трудность не только для читателя, но и для исследователей.

В начальный (сарাগосский) период философ составлял в основном комментарии к произведениям античных мыслителей, прежде всего Аристотеля, а также своих предшественников — мусульманских перипатетиков, особенно аль-Фараби. Он написал комментарии к таким произведениям Аристотеля, как «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика», «[История?] животных», а также к псевдо-аристотелевскому сочинению «О растениях»; трактату «О простых лекарствах» крупнейшего древнеримского врача и философа Галена (ум. 216); логическим сочинениям Аристотеля, Эвклида (ок. 300 г. до н.э.), Александра Афродизийского (акме ок. 200 г.н.э.) и аль-Фараби. Ему принадлежат также многочисленные сочинения по геометрии, арифметике и астрономии. К комментаторским трудам примыкает и «Книга о душе».

В послесарাগосский период, которым знаменуется зрелое творчество Ибн-Баджжи, он разработал наиболее оригинальные свои идеи, в основном касающиеся философской антропологии и психологии. К этому периоду относятся такие его сочинения, как *Тадбйр аль-мутаваххид* («Жизнеустройство уединенника»), *Рисāлят аль-вадā'* («Прощальное послание»), *Иттисāл аль-'ақль би-ль-инсāн* («Соединение [Деятельного] разума с человеком») и *аль-Вуқўф 'аля аль-'ақль аль-фа'āль* («Установление [бытия] Деятельного разума») <sup>3</sup>. Кроме того, психологической проблематике посвящены большое количество заметок, писем и коротких трактатов — *Қалям фй аль-ғаййа аль-'инсāниййа* («Рассуждение о цели человека»); *Дифā' 'ан Абй-Наср аль-Фарāби аў фй-ас-са'ādа аль-'ухравиййа* («Рассуждение в защиту Абу-Насра аль-Фараби, или О счастье в потусторонней жизни») и др.

Как и аль-Фараби, Ибн-Баджжа учит об идеальном граде<sup>4</sup>. Характерным для этого града автор «Жизнеустройства уединенника» считает

<sup>1</sup> В частности, в его трактате "Соединение [Деятельного] разума с человеком" (Иттисāл аль-'ақль би-ль-инсāн; см. стр. 116 нижеслед. перевода; далее — Соединение).

<sup>2</sup> *Ибн-Туфайль*. Повесть о Хайе, сыне Йакзана // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: Изд-во Марджани, 2009. С. 41.

<sup>3</sup> Это не авторское название трактата. В оригинале, как указывает издатель М. Фахри, так: *Ва-мин қалями-хи фй-ль-'умур аллāti йумкин би-хā аль-вуқўф 'аля аль-'ақль аль-фа'āль* («А также из его рассуждения о вещах, посредством коих возможно познавать Деятельный разум»). См.: *Ибн-Баджжа*. Аль-вуқўф 'аля аль-'ақль аль-фа'āль // Расāиль Ибн-Баджжа аль-'илияхиййа. Бейрут, 1968. С. 107.

<sup>4</sup> У аль-Фараби такой град/государство (*мадīна*) обозначается как *фāдыля* («добродетельный»); у Ибн-Баджжи также фигурируют обозначения — *каміля* («совершенный») и *имāмиййа* («образцовый?»).

(вслед за Платоном) отсутствие врачей и судей<sup>1</sup>. Ибн-Баджжа подчеркивает, что человек может достичь совершенства/и счастья даже в несовершенных градах, но только живя отделенной (*муфрад*) от остальных сограждан жизнью — уединенника (*мутаваххид*)<sup>2</sup>. Примечательно, что к таким нон-конформистам Ибн-Баджжа прилагает эпитет *навāбит* (букв.: «сорняки») — эпитет, который у аль-Фараби имеет исключительно отрицательную коннотацию, относясь к градским диссидентам в Совершенном граде<sup>3</sup>.

### III

К психологическим произведениям раннего периода относится «Книга о душе» (*Kitāb ан-нафс*), которая представляет собой фактически комментарий к аристотелевскому трактату «О душе». Если деление на главы и названия этих глав принадлежат самому Ибн-Баджже, то в трактате имеется десять глав:

[0]. [Общее рассуждение];

[1]. Рассуждение о питательной силе (*аль-қаўль фӣ аль-қувва аль-ғāзиййа*);

[1а. Рассуждение о ростовой (*мунамиййа*) силе];

[1б. Рассуждение о размножающей (*танāсулиййа*) силе];

[2]. Рассуждение об ощущающей силе (~ *фӣ аль-қувва аль-ҳассāса*);

[3]. Рассуждение о зрении (~ *фӣ аль-басар*);

[4]. Рассуждение о слухе (~ *фӣ ас-самʿ*);

[5]. Рассуждение об обонянии (~ *фӣ аш-шамм*);

[6]. Рассуждение о вкусе (~ *фӣ ат-таʿм*);

[7]. Рассуждение об осязании (~ *фӣ аль-лямс*);

[8]. Об общем чувстве (*Фӣ аль-ҳисс аль-муштарак*);

[9]. Рассуждение о силе воображения (~ *фӣ қувват ат-таҳаййуль*);

[10]. Рассуждение о рациональной силе (~ *фӣ аль-қувва ан-нāтықа*).

[11]. [Рассуждение о разуме (*ʿақль*)]<sup>4</sup>.

Как видно из оглавления, в этом сочинении Ибн-Баджжа посвящает отдельную главу рациональной силе (*қувва нāтықа*), отличая ее

<sup>1</sup> О формах градов у аль-Фараби и других перипатетиков см.: *Ефремова Н. В.* Ислам. Философия, религия, культура. М.: Наука-Восточная литература, 2015. С. 100–109.

<sup>2</sup> *Ибн-Баджжа.* Тадбир аль-мутаваххид // Расāʿиль Ибн-Баджжа аль-ʿиляхиййа / М. Фахри. Бейрут: ан-Нахār, 1968. С. 43. Далее это произведение цитируется как Тадбир; об этом подробнее см.: *Игнатенко А. А.* Зенит исламской мысли. Т. 2. СПб., 2016. С. 196–198.

<sup>3</sup> Об этом см. подробнее: *Ефремова Н. В.* Политический идеал аль-Фараби // История философии. 2013. № 18. С. 193–196.

<sup>4</sup> Так следует из заключительных слов переписчика: «Засим следует рассуждение о разуме»; см.: *Ибн-Баджжа.* Аль-қаўль фӣ аль-қувва ан-нāтықа / М. Алўзād // Дафāтир маджмӯʿ ат аль-бахс фӣ аль-фальсафа аль-ʿислāmиййа // Фес. 1999. № 2. С. 234.

от собственно разума ('ақль). Выделение означенной силы<sup>1</sup>, заметим, несвойственно для предшествующей перипатетической традиции, в которой соответствующие характеристики *nāṭyq* и 'ақыль перипатетики традиционно трактовали как синонимы.

Автор «Книги о душе» отмечает ключевую роль, которую играет психология в познании наук, являясь отправной точкой для мудреца: «Наука о душе стоит во всех отношениях выше прочих физических и пропедевтических наук... каждая наука испытывает потребность в науке о душе... Если мы не знаем, как обстоит дело с нашей собственной душой и что она вообще собой представляет... то тем более мы не можем иметь достоверного знания о том, что обнаруживается в прочих вещах»<sup>2</sup>.

На русский язык трактат был переведен (с сокращениями) А. В. Сагадеевым в 1961 г.<sup>3</sup> Этот перевод был осуществлен с арабского издания М. Масуми<sup>4</sup>, который в свою очередь сделал перевод этого трактата на английский язык<sup>5</sup>. В основу означенного издания М. Масуми была положена единственно известная на то время Оксфордская рукопись, где последняя глава о рациональной силе обрывалась практически в начале изложения. Но в 1988 году проф. Г. Эндрессом в Кракове (в библиотеке Ягеллонского университета) была обнаружена утерянная во время Второй мировой войны Берлинская рукопись «Книги о душе», где последняя глава о рациональной силе сохранилась целиком. В 1999 г. на основе обеих рукописей в Центре исследований Ибн-Рушда в Фесе (Марокко) было предпринято издание текста первых девяти глав и отдельно — текста главы «о рациональной силе»<sup>6</sup>. С учетом обеих рукописей были сделаны переводы на испанский<sup>7</sup> и немецкий<sup>8</sup> языки. В настоящее время нами (совместно с проф. Т. К. Ибрагимом) готовится перевод полной версии этой книги на русский язык.

<sup>1</sup> Подробнее о ней см.: *Rachak J. La noétique d'Ibn Bajja: statut de la faculté cogitative // Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. 2009. Vol. 26. P. 83.*

<sup>2</sup> *Ибн-Баджжа. Книга о душе // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 9.*

<sup>3</sup> *Ибн-Баджжа. Книга о душе // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961. С. 291–324; перепечатано в: Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 7–34.*

<sup>4</sup> *Ибн-Баджжа. Китāb ан-нафс / М. аль-Масуми. Дамаск: аль-Маджма' аль-'ильмий аль-'араби, 1960.*

<sup>5</sup> *Ibn Bajjah's 'Ilm Al-Nafs / M. Ma'sumi. Karachi: Pakistan Historical Society, 1961.*

<sup>6</sup> [*Ибн-Баджжа*]. Китāb ан-нафс ли-Абй-Бақр Ибн-Баджжа / Дж. Рашек // Дафātир маджмӯ'ат аль-бахс фй аль-фальсафа аль-'исламийя // Фес. 1999. № 2. С. 83–209; *Ибн-Баджжа. Аль-қаўль фй аль-қувва ан-нāтықа / М. Алүзād // Там же. С. 220–234.*

<sup>7</sup> *Ibn Bagga (Avempace). Libro sobre del alma / J. Lomba. Madrid: Trotta, 2007. 124 p.*

<sup>8</sup> [*Ibn Bajja*] Deutsche Übersetzung des Kitāb an-Nafs // Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens / D. Wirmer. Gmbh, Berlin, München, Boston: W. de Gruyter, 2014. S. 657–727.

## IV

Одной из оригинальных новаций в фальсафской психологии выступает учение о духовных формах (*ас-сувар ар-руханийя*), изложенное Ибн-Баджжей в «Жизнеустройении уединенника». Правда, сам термин может восходить к арабской версии *Parva Naturalia*<sup>1</sup> Аристотеля<sup>2</sup>. Обозначение «духовные формы» фигурирует и в названии трактата *Фй 'исбат ас-сувар ар-руханийя алляти ля хайуля ляха* («О доказательстве существования духовных форм, не имеющих материи»), который атрибутируется позднеантичному аристотелику Александру Афродизийскому (акме ок. 200 г.)<sup>3</sup> и о котором Ибн-Бадджа упоминает в «Соединении [Деятельного] разума с человеком»<sup>4</sup>. По своему содержанию этот трактат соответствует 15, 16 и 17 параграфам из «Первооснов теологии» неоплатоника Прокла (ум. 485 г.)<sup>5</sup>. Но в нем говорится лишь об одном разряде духовных форм — разуме, а указанные параграфы призваны обосновать его имматериальность [и далее неуничтожимость], тогда как учение Ибн-Бадджи о духовных формах первейшим образом служит в качестве фундамента для его концепции о «соединении».

В данном контексте под «духовным» (*руханий*) философ понимает нечто нетелесное (*гайр джисманй*). Общим для духовных форм является то, что они суть двигательные силы: «они не связаны (*муттасылла*) с телом, но тело движется посредством духовных форм, которые служат орудием»<sup>6</sup>. По мнению М. Блауштейна, у Ибн-Бадджи наблюдается эволюция термина «духовная форма» от синонимичного «душе» до «движущей субстанции» (которая благодаря своей силе приводит в движение другую субстанцию, сама оставаясь

<sup>1</sup> Араб.: *аль-Хисс ва-ль-махсус*, «Об ощущении и ощущаемом» — по первому сочинению из этого сборника.

<sup>2</sup> Судя по составленному Ибн-Рушдом компендиуму этого сборника, в нем говорится, например, о том, что при восприятии чувственных предметов их образы-сенсibiliи (*махсусат*) пребывают (глагол *халля*) в душе «не на телесный манер, а на духовный» и что «понятия, которые душа постигает духовным постижением, таковы, что одни из них универсальные, и это суть интеллигибелии (*ма'кулят*), а другие — партикулярные, и это суть сенсibiliи» (См.: *Ибн-Рушд*. Талхис китаб аль-Хисс ва-ль-махсус // *Averrois Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui parva naturalia vocantur* / Н. Blumberg. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America, 1972. С. 24).

<sup>3</sup> Этот небольшой трактат был издан А. Бадави. См.: [Александр Афродизийский, *псевдо-*]. Макалят аль-Искандар фй 'исбат ас-сувар ар-руханийя алляти ля хайуля ляха) / А. Бадави // *Аристотель* 'инд аль-'араб. Эль-Кувейт, 1978. С. 291–292.

<sup>4</sup> *Ибн-Бадджа*. Соединение. С. 108 (здесь означенный трактат фигурирует как *Фй ас-сувар ар-руханийя*; «О духовных формах»).

<sup>5</sup> См.: *Прокл*. Первоосновы теологии. М.: Прогресс, 1993. С. 21–22.

<sup>6</sup> *Ибн-Бадджа*. Соединение. С. 101; См. также: *Он же*. Прощальное послание / пер. В. В. Марков // *Междисциплинарные исследования Арабского Востока*. М., 2013. С. 150–175. Далее данное сочинение будет цитироваться как *Прощальное послание*; *Он же*. Книга о душе / пер. А. В. Сагадеев // *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. Т. 3. М., 2010. С. 9. Далее данное сочинение будет цитироваться как *Книга о душе*.

недвижной), а такие субстанции «необязательно являются телами, но формами тел», что позволяет сделать философу финальный шаг к утверждению «духа» антитезой «тела»<sup>1</sup>. «Духовное» таким образом относится в первую очередь просто к бестелесности. Чем больше субстанция отдалена от телесного, тем больше она заслуживает называться духовной: в этом смысле данное наименование с большим правом применяется к Деятельному разуму и к субстанциям, движущим круговыми телами<sup>2</sup>.

Ибн-Бадджа объединяет духовные формы в некую иерархию, располагая их соответственно удалению от телесности. В «Жизнеустройении уединенника» он выделяет следующие четыре разряда<sup>3</sup>:

1) формы круговых тел (*аль-‘аджсам аль-мустадйра*; т.е. формы небесных тел — космические разумы, управляющие небесными сферами);

2) Деятельный разум (*аль-‘акль аль-фа‘‘аль*) и приобретенный разум (*аль-‘акль аль-мустафад*);

3) материальные интеллигибелии (*аль-ма‘күлят аль-хайүлянийя*)<sup>4</sup>;

4) понятия (ед. ч. *ма‘на*), находящиеся в силах души — общем чувстве (*аль-хисс аль-муштарак*), воображающей силе (*кувват ат-тахаййиль*) и памятующей силе (*кувват аз-зикр*)<sup>5</sup>.

Первый<sup>6</sup> и второй разряды вообще не материальны. Последний же связан с материей лишь в том аспекте, что он служит или завершенностью (*мутаммим*) для материальных интеллигибелий — таков приобретенный разум<sup>7</sup>, или их производителем — таков Деятельный разум.

<sup>1</sup> Blaustein M. Aspects of Ibn Bajja's Theory of Apprehension // Maimonides as Philosopher. Dordrecht, Boston, Lancaster, 1986. P. 204.

<sup>2</sup> Ибн-Бадджа. Тадбир. С. 49.

<sup>3</sup> Ибн-Бадджа. Тадбир. С. 49; Ибн-Бадджа. Книга о душе. С. 20; А. А. Игнатенко поместил классификацию духовных форм в рамках составленной им общей Классификационной схемы основных категорий Ибн-Бадджи, от психологических до социально-политических. См.: Игнатенко А. А. Зенит исламской мысли. Т. 2. СПб., 2016. С. 175; Х. Ломба объединяет духовные формы с телесными в общей классификационной схеме, но при этом почему-то в ней отсутствуют формы, присущие небесным телам, согласно классификации из «Жизнеустройства уединенника». Он разделяет духовные формы на два общих разряда, внутри которых выделяет подразряды: I. а) формы, конституирующие внутренние чувства (общее чувство, воображение и память); б) формы, присущие человеческому разуму (выполняющему функции абстрагирования, доказательства, анализа); II. а) форма пассивного интеллекта; б) форма приобретенного интеллекта; в) высшая форма — Всеобщий универсальный активный интеллект (См.: *Lomba J. La filosofia musulmana a Zaragoza // Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid. Vol. XXXVI. Madrid, 2008. Pp. 47–48*)

<sup>4</sup> То есть интеллигибелии, взятые/абстрагированные из материальных объектов.

<sup>5</sup> Ибн-Бадджа. Тадбир. С. 49.

<sup>6</sup> Ибн-Бадджа пишет, что в данном трактате он не будет останавливаться на данном разряде. Отметим, что эта схема отражает стремление философа (как до него и у Ибн-Сины) объединить земные и небесные души.

<sup>7</sup> Приобретенный разум находится в абсолютно актуальном состоянии, когда интеллигибелии, получаемые им от Деятельного разума, актуально созерцаются им, и он умопостигает также факт своего созерцания. Подробнее о силах души см.: *Ефремова Н. В. Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелиситологии. С. 99–101.*

Четвертый разряд занимает срединное положение между материальными интеллигибелиями и материальными, [телесными] формами<sup>1</sup>.

Третий разряд имеет определенную соотношенность с материей (*хайуля*) и называется материальным, потому что охватывает материальные интеллигибелии, которые сами по себе не являются духовными, поскольку находятся в материи. Как разъясняет Ибн-Баджжа в трактате «Соединение [Деятельного] разума с человеком», такие формы связаны с материальными предметами, от которых они были взяты и через которые появились в уме (*зихн*). Вот почему, например, понятие «лошадь», которое может быть соотношено с конкретной лошадью, является материальной интеллигибелией, а понятие какого-нибудь мифического существа — нет. Так же нельзя говорить, что понятие «слон» и «жираф» известны человеку до тех пор, пока он не увидит их своими глазами<sup>2</sup>.

В «Жизнеустройении уединенника» далее отмечается, что формы третьего разряда являются общими (*‘амма*), а формы четвертого разряда — частными (*хасса*). И всякое возникающее–уничтожающееся тело таково, что в своем бытии его форма имеет три ступени (ед. *мартаба*): (1) общая духовная форма, которая и есть интеллектная (*‘аклиййа*) форма, т.е. вид (*наў’*)<sup>3</sup>; (2) частная духовная форма; (3) телесная форма. В свою очередь, частная духовная форма разбивается на три разряда: понятие (*ма’на*), наличествующее в памятующей силе; отпечаток (*расм*), имеющийся в воображающей силе; образ (*санам*), находящийся в общем чувстве<sup>4</sup>.

Духовные формы доставляются через ощущение (*хисс*), природу (*таби’а*), мышление (*фикр*) и Деятельный разум (*аль-‘акль аль-фā’иль*). Последние два пути присущи исключительно человеку. Исходящая от мышления форма бывает истинной или ложной (например, некоторые мечты и неисполнимые желания). А все формы, исходящие от Деятельного разума, — истинные (*садықа*), притом сущностно, а не акцидентально. Ибн-Баджжа дополняет свою классификацию срединными (*мутавассита*) формами, располагающимися между частными формами и интеллигибелиями. Они получают человеком от природы (т.е. без участия воли/выбора) и располагаются выше частных форм<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ибн-Баджжа. Тадбир. С. 50. В оригинале: «между материальными интеллигибелиями и духовными (!) формами». Скорректировано по смыслу и в соответствии с парафразом трактата (на еврейском языке), составленного Моисеем Нарбоннским (ум. ок. 1362); франц. перевод см.: Munk. S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. P.: A. Franck, 1859. P. 359.

<sup>2</sup> Ибн-Баджжа. Соединение. С. 104.

<sup>3</sup> Здесь под «видом» подразумевается общее понятие, которому соответствует множество индивидов и которое менее общее сравнительно с «родом» (араб. *джинс*).

<sup>4</sup> Ибн-Баджжа. Тадбир. С. 58.

<sup>5</sup> Ибн-Баджжа. Тадбир. С. 86–88.

## V

В своем небольшом сочинении «Установление [бытия] Деятельного разума» (*Аль-вуқӯф ‘аля аль-‘ақль аль-фа‘‘‘аль*)<sup>1</sup> Ибн-Баджжа выдвигает четыре аргумента соединения человека с Деятельным разумом.

Первый аргумент — от соотношения между основами (ед.ч. *таўты‘а*) и конечными целями (ед.ч. *гайя*)<sup>2</sup>. Основы служат причинами для бытия целей в телах, тогда как цели выступают причинами интеллигибельного (*аль-ма‘қуль*) бытия основ<sup>3</sup>. [В подлунной сфере], в мире возникновения и уничтожения, все тела являются различными комбинациями материй и форм; если их рассматривать в плане материи, то в конечном счете они сложены из четырех стихий — [земли, воды, воздуха, огня], которые подвержены возникновению–уничтожению не как универсалии, а лишь в аспекте своих партикулярий; таковы и виды материальных сущих<sup>4</sup>; и у этих стихий материя<sup>5</sup> [уже не представляет комбинацию из материи и формы], не имеет никакой материи. Аналогичным образом в плане формы мы должны прийти до формы, которая не находится ни в какой материи<sup>6</sup> и которая является причиной для наличия материальных форм в соответствующих телах, — [до Деятельного разума].

Второй аргумент — «от возникновения». Возникающий (*мутакаввин*) предмет таков, что он становится чем-то иным, но не именно тем предметом, который воздействовал на него, а схожим (*шабӣх*) с ним; кроме того, претерпевающий воздействие не аффицируется именно от этого конкретного воздействующего, но от любого действующего, принадлежащего к его виду. В разъяснение Ибн-Баджжа приводит пример с соломой и огнем: загоревшись, солома становится огнем под [воздействием] другого огня, и ничего не берет из огненности действующего

<sup>1</sup> *Ибн-Баджжа*. Аль-вуқӯф ‘аля аль-‘ақль аль-фа‘‘‘аль // Расә’иль Ибн-Баджжа аль-’иляхийя. Бейрут, 1968. С. 105–110.

<sup>2</sup> В данном трактате аргументы изложены предельно сжато и, скорее всего, текст дефектен. Мы передаем его, опираясь на близкое рассуждение из соответствующего фрагмента «Книги о душе», посвященного рациональной силе: См.: *Ибн-Баджжа*. Аль-қаўль фи аль-қувва ан-наътықа / М. Алузад // Дафәтир маджму’ат аль-баҳс фи аль-фальсафа аль-’исламиийа // Фес. 1999. № 2. С. 232–233.

<sup>3</sup> То есть основы объекта являются причинами для последующей физической, временной реализации данного объекта в его завершенной форме; в метафизическом же, интеллигибельном плане именно цели являются причинами для реализации основ. В этом смысле Аристотель говорит, что по сущности действительность (акт) первее возможности (потенции): например, взрослый мужчина первее ребенка, а человек первее семени (*Аристотель*. Метафизика, с. 245–246; 1050<sup>a</sup>4–10).

<sup>4</sup> Здесь вид взят как логическая универсалия, промежуточная между родом и индивидом.

<sup>5</sup> В оригинале: *джисм*, букв.: *тело*.

<sup>6</sup> В параллельной версии из фрагмента «О рациональной душе»: ...до формы, которая не имеет формы.

[огня]<sup>1</sup>; более того, солома не становится огнем [именно] от данного конкретного огня; она становится огнем, схожим с тем, который сделал ее огнем, т.е. каким-то огнем. [Такая универсальность и обеспечивается Деятельным разумом].

Аналогичный мотив звучит и в третьем аргументе — от силы воображения (*аль-кувва аль-мутахаййля*). Означенная сила, с помощью которой животное<sup>2</sup> стремится к чему-либо, такова, что оно не ищет конкретную воду или конкретный корм (т.е. действует не на манер тяготения человека к своему другу или родителя — к своему сыну), но любую воду вообще и любой корм вообще. При этом животные не постигают имеющуюся здесь универсальность<sup>3</sup>.

Четвертый аргумент апеллирует к разуму. Конкретный, индивидуальный ([*джуз'и*], *шахс*) предмет/субъект (*ма'уду'*) мы постигаем, только когда к нему прилагается некоторый универсальный предикат (*мах-муль*)<sup>4</sup>. Для постижения конкретного предмета человек нуждается в чувственной силе, а для постижения [самого акта] постижения ему требуется другая сила — имагинативная (*хаййаль*). Такова и всякая телесная сила. Иначе дело обстоит с разумом: его постижение предмета и постижение этого постижения осуществляется одной и той же силой; сие потому, что актуальный разум не есть тело<sup>5</sup>. Если в этом аспекте рассматривать серию интеллектных постижений, то мы будем иметь регресс, который либо уходит в бесконечность, [что абсурдно], либо завершится непостижимым постижением (тогда такое постижение не будет познанием!), либо постижением, которое постигается им самим, а не чем-то иным, — а значит, регресс завершается постигающим, которое и есть само постижение. А таковое очевидно должно быть формой без материи.

Судя по всему подобная аргументация впервые встречается у Ибн-Баджжи — такого рода доказательства бытия Деятельного разума не фигурируют в дошедших до нас сочинениях предшествующих ему перипатетиков (в частности, аль-Фараби и Ибн-Сины). В отношении последнего аргумента, заметим, что Ибн-Сина также выдвигает

<sup>1</sup> По-видимому, речь идет о том, что форма огня не переходит к соломе от воздействующего огня, а солома получает схожую форму — от Деятельного разума, бытие которого устанавливается здесь.

<sup>2</sup> Обычно под обозначением «животное» (*хайаван*) понимается живое существо вообще, включая человека; здесь же оно скорее употребляется в отношении собственно животного.

<sup>3</sup> То есть способность любой воды/любого корма утолять жажду/голод. В этом контексте Ибн-Баджа критикует древнеримского врача и философа Галена (216 г.) за атрибутирование ослам универсального постижения и связанное с этим отнесение силы воображения к разуму.

<sup>4</sup> Объект познается по постижении его сущности, а таковая постигается через дефиницию (*хадд*), которая конструируется через такие универсалии, как род и видовое отличие (дифференция): например, человек — это разумное (дифференция) животное (в смысле живого существа вообще; род).

<sup>5</sup> То есть в своей деятельности не нуждается в телесном органе.

аналогичное доказательство «от человеческого разума»<sup>1</sup>, но в нем задействован общий принцип аристотелевской метафизики, согласно которому для перевода вещи из потенциального состояния в актуальное требуется актуально наличествующий фактор, причем такого же рода, что и данная вещь в ее актуальном бытии<sup>2</sup>.

## VI

Вопрос о возможности соединения (*иттиṣāl*) человеческого разума с Деятельным разумом является важнейшим в психологии Ибн-Баджжи. Как отмечает Ибн-Рушд, эта тема никогда не покидала поля зрения философа, и в ней он преуспел более остальных людей<sup>3</sup>. Ибн-Баджжа трактует ее в нескольких произведениях — «Книге о душе», «Жизнеустройении уединенника» и в специально посвященном ей «Соединении [Деятельного] разума с человеком».

Как следует из рассуждений Ибн-Сины в сочинении «Указания и напоминания», среди перипатетиков<sup>4</sup> значительное распространение имела возводимая к Порфирию<sup>5</sup> трактовка, согласно которой приобщение человеческого разума к Деятельному описывается как *иттиḫād*, т.е. такое соединение, при каковом два объекта становятся нумерически одним объектом. Ибн-Сина категорически отвергает тезис о таком «единении» умопостигающего и умопостигаемого<sup>6</sup>; и у философов Андалузии (в частности, Ибн-Баджжи и Ибн-Рушда) связь человеческого разума с Деятельным разумом передается термином *иттиṣāl* («соединение»; букв. «вхождение в контакт»), под которым подразумевается, что соединяющиеся объекты не теряют свою идентичность<sup>7</sup>.

Ибн-Баджжа высказывается против трактовки «соединения» как мистического союза, за что критикует суфиев<sup>8</sup>. Последних он упрека-

<sup>1</sup> Ибн-Сина (Авиценна). Исцеление: Теология. Т. 2. М.: Институт востоковедения РАН; изд-во Садр, 2024. С. 157–158.

<sup>2</sup> То есть Деятельный разум призван содействовать переходу человеческого разума, в плане обретения интеллигибельей, из потенциального состояния в актуальное.

<sup>3</sup> [Ibn Rushd]. Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros. Cambridge, Massachussets, 1953 P. 487. Данный трактат Ибн-Рушда дошел до нас только на латыни. Далее это произведение будет цитироваться как Commentarium Magnum.

<sup>4</sup> Отметим, что в дошедших до нас произведениях аль-Фараби и аль-Кинди данная концепция не встречается.

<sup>5</sup> Порфирий — философ-неоплатоник (234?–305?), прежде всего известный как автор *Исагогэ* («Введения») к Органону Аристотеля. Упомянутая Ибн-Синою в связи с этим «книга об интеллекте и интеллигибельях» скорее апокрифическая.

<sup>6</sup> Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая / Ибрагим Т., Ефремова Н. В.) // Ориенталистика. 2019. № 2. С. 349–350.

<sup>7</sup> В этом контексте араб. *иттиḫād* соответствует греч. *henosis*, а *иттиṣāl* — греч. *sunaptein*.

<sup>8</sup> «Суфии переусердствовали в описании этого состояния» См.: Ибн-Баджжа. Соединение. С. 114.

ет и за то, что рациональное познание те подменяют имагинативным, а целью познания объявляют наслаждение, которое в действительности может лишь сопутствовать познанию, но не быть его целью<sup>1</sup>. Линию Ибн-Баджжи продолжает Ибн-Рушд, который говорит, что человек «соединяется» с Богом и становится в этом плане «как бы Богом», только овладев всей полнотой знания<sup>2</sup>.

Соединение с Деятельным разумом рассматривается как результат восхождения по ступеням «духовных форм» (о них говорилось выше), вплоть до приобретенного интеллекта (*'ақль мустафād*)<sup>3</sup>. Посредством первоначальной духовной формы человек соединяется с интеллигибелией, а посредством нее с Деятельным разумом; в этом смысле «возвышение (*иртиқā*) над духовными формами схоже с восхождением (*су'ūd*)»<sup>4</sup>.

В зависимости от способности к абстрактному мышлению люди делятся на 1) простолюдинов (а с ними и «физиков»), которые постигают интеллигибелию лишь в ее связи с соответствующими материальными объектами, наподобие видения солнца, отражающегося в зеркале с поверхности воды; 2) «теоретиков», постигающих интеллигибелию, но опосредованно, на манер видения отражения солнца в воде; 3) «счастливых», которые постигают интеллигибелию посредством нее самой<sup>5</sup>.

Для описания отношения этих разрядов людей к интеллигибелиям мыслитель апеллирует к знаменитой платоновской аллегории пещеры<sup>6</sup>, несколько видоизменяя ее. Простолюдины схожи с узниками пещеры, которые видят лишь отражение света с имеющей цвет поверхности; теоретики напоминают вышедших из пещеры, которые видят свет уже отдельно от цветов. Что касается счастливых, то для них нет места в этой платоновской аллегории, отмечает Ибн-Баджжа, ибо зрение не становится светом<sup>7</sup>.

По мнению философа, только счастливые способны к истинному познанию вещей. Тот разум («приобретенный»), посредством которого они соединяются с Деятельным разумом, ни в каком аспекте не материален; он един/один во всех аспектах и нетленен. И только благодаря ему предшествующий во времени и последующий оказываются единными по числу, в противном случае мы рискуем впасть в метемпсихоз

<sup>1</sup> Ибн-Баджжа. Прощальное послание. С. 160–161, 164–165.

<sup>2</sup> [Ibn Rushd]. Commentarium Magnum. P. 501

<sup>3</sup> О приобретенном разуме см. примеч. 7 на стр. 80.

<sup>4</sup> Ибн-Баджжа. Соединение. С. 107.

<sup>5</sup> Там же. С. 110.

<sup>6</sup> Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 295–298 (строка 514 и сл.).

<sup>7</sup> Ибн-Баджжа. Соединение. С. 111.

(*танасух*), а это абсурдно<sup>1</sup>. Так Ибн-Баджжа прокладывает путь к знаменитому моноизму Ибн-Рушда<sup>2</sup>.

В своем Большом комментарии к аристотелевским книгам «О душе» Ибн-Рушд, обсуждая вопрос о возможности постижения отрешенных сущностей посредством теоретических наук, находит некоторую неопределенность (*videtur ambigere*) в позиции Ибн-Баджжи<sup>3</sup>: в «Прощальном послании» он отмечает две [познавательные] возможности — естественную и божественную (т.е. реализующуюся благодаря Божьему содействию); в то время как в «Соединении [Деятельного] разума с человеком» философ полагает, что посредством теоретических (естественных) наук человек способен постигать отрешенные сущности<sup>4</sup>. Вслед за Ибн-Рушдом о подобном колебании в позиции философа пишут и некоторые современные исследователи<sup>5</sup>.

Вместе с тем, такое замечание в адрес Ибн-Баджжи нам представляется не вполне справедливым. Ибо, во-первых, также и в трактате «Соединение...» [приобретенный] разум характеризуется как Божья награда (*савāб*) и милость (*ни‘ма*)<sup>6</sup>. Во-вторых, говоря в «Прощальном послании» о двух типах возможностей, Ибн-Баджжа под «божественной возможностью» не подразумевает некое нерациональное знание, а под Божьим содействием имеет в виду<sup>7</sup> дарование человеку самого разума.

В духе характерной для фальсафы интеллектуалистской фелиситологии/сотериологии автор «Соединения...» провозглашает умозрение, созерцание (*назār*) высшим счастьем человека-уединенника (*ас-са‘āда аль-қусва*) и потусторонней жизнью (*аль-хайāt аль-‘ахирā*) для него<sup>8</sup>. Подобные высказывания послужили основой для обвинения Ибн-Баджжи в ереси, ибо его недоброжелатели отсюда их трактовали как отрицание будущей жизни, либо как помещение ее в настоящую<sup>9</sup>.

Примечательно, что сходные обвинения были адресованы еще аль-Фараби, которому также инкриминировалось отрицание бессмертия и признание лишь гражданского счастья (*ас-са‘āда аль-маданий-йā*). Выступая в его защиту, Ибн-Баджжа указывает: во-первых, все эти утверждения — ложные наветы на аль-Фараби; во-вторых, человек

<sup>1</sup> Ибн-Баджжа. Соединение. С. 98, 103, 113.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабо-мусульманская философия. М.: Наука, 1998. С. 164–174.

<sup>3</sup> См.: [Ibn Rushd]. Commentarium Magnum. P. 494.

<sup>4</sup> См.: Ибн-Баджжа. Прощальное послание. С. 190–191; Он же. Соединение. С. 103–104, 106. Возможность — араб. *имкāн*; содействие — *ма‘уна*; естественная — араб. *табī‘ū*; божественная — *шляхи*.

<sup>5</sup> Например, А. Альтман (Altman A. Op. cit. P. 89); Ч. Тэйлор (Averroes of Cordoba's Long Commentary on the De anima of Aristotle. New Haven, 2009. P. 394, note 268).

<sup>6</sup> Ибн-Баджжа. Соединение. С. 103.

<sup>7</sup> Как то явствует из приведенного философом в связи с этим знаменитого хадиса о разуме как о первом творении Бога и самом дорогим для Него.

<sup>8</sup> Ибн-Баджжа. Соединение. / С. 108.

<sup>9</sup> Подробнее см.: Lomba J. Introduccion // El Regimen del solitario. Pp. 58–59.

может достичь мирского счастья в этой жизни в гражданском сообществе, но оно не будет совершенным; в-третьих, счастье достигается путем интеллектуального совершенствования, в том числе жизнью уединенника; в-четвертых, что полное счастье такой человек обретает в загробной жизни<sup>1</sup>.

## Литература

[Александр Афродизийский, псевдо-]. Мақāлят аль-Искандар Фй иҗба́т ас-сувар ар-руҳāниййа аллати ля хайўля ляхā) // 'Аристў 'инд аль-'араб. Эль-Кувейт: Викāлят аль-маṭбў'āt, 1978. С. 291–292.

Ефремова Н. В. Ислам. Философия, религия, культура. М.: Наука–Восточная литература, 2015. 183 с.

Ефремова Н. В. Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. М.: Восточная литература, 1998. С. 146–174.

Ефремова Н. В. Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелиситологии // Ислам в современном мире. Т. 20. № 3. 2024. С. 93–110.

Ефремова Н. В. Политический идеал аль-Фараби // История философии. № 18. 2013. С. 176–199.

Ибн-Баджжа. Аль-вуқўф 'аля аль-'ақль аль-фа'āль // Расā'иль Ибн-Баджжа аль-'иляхиййа / ред. М. Фахри. Бейрут: ан-Нахār, 1968. С. 105–110.

Ибн-Баджжа. Иттиṣāl аль-'ақль би-ль-'инсāн // Расā'иль Ибн-Баджжа аль-'иляхиййа / ред. М. Фахри. Бейрут: ан-Нахār, 1968. С. 155–173. (На араб.).

Ибн-Баджжа. Аль-қаўль фй аль-қувва ан-наṭықа / ред. М. Алузад // Дафāтир маджмў'ат аль-бахс фй аль-фальсафа аль-'исла́миййа // Фес. 1999. № 2. С. 220–234.

Ибн-Баджжа. Китāб ан-нафс / ред. М. ал-Ма'суми. Дамаск: Аль-Маджма' аль-'ильмй аль-'арабй, 1960. 154 с.

Ибн-Баджжа. Фй ас-са'āда аль-мадйниййа ва ас-са'āда аль-ухравиййа 'аў дифа' 'ан Абй Наср [аль-Фāрāбй] // Расāиль фальсафиййа ли-Абй-Бакр ибн Баджжа/Дж. Алави. Бейрут: Дār ас-сақāфа–Касабланка/Магриб: Дār ан-нашр аль-магрибиййа, 1983. С. 197–202. (На араб.).

<sup>1</sup> Ибн-Баджжа. Фй ас-са'āда аль-мадйниййа ва ас-са'āда аль-ухравиййа 'аў дифа' 'ан Абй Наср [аль-Фāрāбй] // Расāиль фальсафиййа ли-Абй-Бакр ибн Баджжа/Дж. Алави. Бейрут: Дār ас-сақāфа–Касабланка/Магриб: Дār ан-нашр аль-магрибиййа, 1983. С. 197–202. Об интеллектуальном счастье, о счастье гражданском и о счастье согласно «росказням и бредням старух» // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. Избранные статьи А. В. Сагадеева. М.: РУДН, 2009. С. 248–266.

Ш. Пинес выделяет аспект, который позволяет Ибн-Баджже со своей стороны защищать аль-Фараби от обвинений его в ереси: поскольку созерцаемые человеком интеллигибелии в посюсторонней жизни, когда он пребывает в своем физическом теле, не подлежат уничтожению, он и сам приобретает трансцендентность — в той мере, в какой обладает знаниями. Отсюда следует, что изучение естественных наук достаточно для обретения бессмертия. С этой точки зрения, в божественных науках, существенные части которой превосходят возможности человеческого знания, уже нет нужды (См.: *Pines S. Les limites de la Métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājjā et Maïmonide: sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et chez Themistius // Sprachen und Erkenntnis im Mittelalter. Berlin/N.Y., 1981. Pp. 220–221.*

[Ибн-Баджжа]. Китāб ан-нафс ли-Абй-Бакр ибн Бādджжа / ред. Дж. Рашек // Дафāтир маджмӯ‘ ат аль-бахс фи аль-фальсафа аль-‘ислāмиййа. 1999 // Фес. № 2. С. 83–209.

Ибн-Баджжа. Книга о душе // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 7–34.

Ибн-Баджжа. Тадбйр аль-мутаваххид // Расā’иль Ибн-Бādджжа аль-‘иляхиййа / ред. М. Фахри. Бейрут: Ан-Нахār, 1968. С. 37–96.

Ибн-Баджжа. Прощальное послание / пер. В. В. Маркова // Междисциплинарные исследования Арабского Востока / гл. ред. Н. С. Кирабаев. М.: РУДН, 2013. С. 150–191.

Ибн-Баджжа. Рисāлят аль-вадā’ // Расā’иль Ибн-Бādджжа аль-‘иляхиййа / ред. М. Фахри. Бейрут: Ан-Нахār, 1968. С. 113–152.

[Ибн-аль-Имам]. [Мульхақ] // Расā’иль Ибн-Бādджжа аль-‘иляхиййа / ред. М. Фахри. Бейрут: ан-Нахār, 1968. С. 175–180.

Ибн-Рушд. Талхыс китāб аль-Хисс ва-ль-махсус // Averrois Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui parva naturalia vocantur / ed. by H. Blumberg. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America, 1972). Pp. 1–109. (На араб.).

Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая / Ибрагим Т., Ефремова Н. В. // Ориенталистика. 2019. Том 2. № 2. С. 337–374.

Ибн-Туфайль. Повесть о Хайе, сыне Йакзана // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 37–98.

Игнатенко А. А. Зенит исламской мысли: в 3 т. Т. 2. В поисках счастья: исламская философская утопия. СПб.: Алетейя, 2016. 438 с.

Прокл. Первоосновы теологии. М.: Прогресс, 1993. С. 9–150.

Сагадеев А. В. Об интеллектуальном счастье, о счастье гражданском и о счастье согласно «рассказням и бредням старух» // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. Избранные статьи А. В. Сагадеева. М.: РУДН, 2009. С. 248–266.

Altmann A. Ibn Bajja on Man’s Ultimate Felicity // Altmann A. Studies in Religious Philosophy and Mysticism. London: Routledge and Keagan Paul, 1969. Pp. 73–107.

[Averroes]. Averroes of Cordoba’s Long Commentary on the De anima of Aristotle / Trans. Introd. and comm. by R. C. Taylor, Th.-A. Druart, subeditor. New Haven: Yale University Press, 2009. 610 p.

Goodman L. E. Ibn Bājjah // History of Islamic Philosophy. Part I. London–Tehran: Routledge, 2001. Pp. 294–312.

[Ibn Bajja]. Deutsche Übersetzung des Kitāb an-Nafs // Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens / D. Wirmer. Berlin — München — Boston: W. de Gruyter GmbH, 2014. S. 657–727.

[Ibn Bajja]. Ibn Bagga (Avempace). Libro sobre del alma / ed., trans. into Spanish by J. Lomba. Madrid: Trotta, 2007. 124 p.

- [*Ibn Bajja*]. *Ibn Bajja's 'Ilm an-Nafs / M. al-Ma'sumi (ed.)*. Karachi: Pakistan Historical Society, 1961. 210 p.
- Ibn Bajja*. *Kitāb an-nafs*. Damascus: Al-Majma' al-'ilmī al-'arabī, 1960. 154 p.
- [*Ibn Rushd*]. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1953. 592 p.
- Lomba J*. *La filosofía musulmana a Zaragoza // Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid*. Vol. XXXVI. Madrid, 2008. Pp. 17–61.
- Lomba J*. *Introduccion // El regimen del solitario*. Madrid: Trotta, 1997. Pp. 11–92.
- Masumi M*. *Ibn al-Imam, the Disciple of Ibn Bājjah // Islamic Quarterly*. V (1959–1960). № . 3–4. Pp. 102–108.
- Munk S*. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. P.: A. Franck, 1859. 536, 94 p.
- Pines S*. *Les limites de la Métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājja et Maïmonide: sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et chez Themistius // Sprachen und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin/N.Y., 1981. Pp. 11–225.
- Rachak J*. *De l'authenticité des épîtres (Avempace 1074–1139) // Le sage et le vizir. Épîtres philosophiques attribuées à Ibn Bāgga*. Marrakesh: El-Wataniya, 2017. Pp. 5–35.
- Rachak J*. *La noétique d'Ibn Bajja: statut de la faculté cogitative // Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 2009. Vol. 26. P. 83.

## References

- [Aleksandr Afrodizijskij, pseudo-] (1978) *Maqālat al-Iskandar Fī ithbāt as-suwar ar-rūhāniyya allatī lā hayūla lahā. 'Aristū 'ind al-'arab*. Kuwait: Wikālat al-matbū'āt. Pp. 291–292.
- Altmann A. (1969) *Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity. Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Altmann A. London: Routledge and Keegan Paul. Pp. 73–107.
- [Averroes] (2009) *Averroes of Cordoba's Long Commentary on the De anima of Aristotle*, trans. introd. and comm. by R. C. Taylor, Th.-A. Druart, sub-editor. New Haven: Yale University Press. 610 p.
- Blaustein M. (1986) *Aspects of Ibn Bajja's Theory of Apprehension. Maimonides as Philosopher*. Dordrecht, Boston, Lancaster. Pp. 202–212.
- Efremova N. V. (2015) *Islam. Filosofiya, religiya, kultura* [Islam. Philosophy, Religion, Culture]. Moscow: Nauka-Vostochnaya literature Publ. 183 p.
- Efremova N. V. (1998) *Noologiya vostochnyh peripatetikov* [Noology of Eastern Peripatetics]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya*. Moscow: Vostochnaya literature Publ. Pp. 146–174.
- Efremova N. V. (2024) *Ob intellektualistskoj intentsii falsafskoj felisitologii* [On Intellectual Intention of Falsafa's Felicitology]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 20. No 3. Pp. 93–110.

Efremova N. V. (2013) Politicheskij ideal al-Farabi [Political Ideal of al-Farabi]. *Istoriya filosofii*. No 18. Pp. 176–199.

Goodman L. E. (2001) Ibn Bājjah. *History of Islamic Philosophy. Part I*. London; Tehran: Routledge. Pp. 294–312.

[Ibn-al-Imām] (1968) [Mulhaq]. *Rasā'il Ibn Bājjah al-'Ilāhiyya*, M. Fakhry (ed.). Beirut: an-Nahār. Pp. 175–180.

Ibn Bajja (1983) Fī as-sa'āda al-madīniyya wa as-sa'āda al-ukhrawiyya aw difā' an Abī Nasr [al-Fārābī] // *Rasā'il falsafiyya li Abī Bakr ben Bāja/ J. Alawi*. Beirut: Dār ath-thaqāfa–Casablanca/Maghrib: Dār an-nashr al-maghribiyya. Pp. 197–202.

[Ibn Bajja] (2014) Deutsche Übersetzung des Kitāb an-Nafs. *Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens*, D. Wirmer. Berlin — München — Boston: W. de Gruyter GmbH. S. 657–727.

[Ibn Bajja] (1961) *Ibn Bajja's 'Ilm an-Nafs*, M. al-Ma'sumi (ed.). Karachi: Pakistan Historical Society. 210 p.

Ibn Bajja (1968) Ittisāl al-'aql bi-l-insān. *Rasā'il Ibn Bājjah al-Ilāhiyya*, M. Fakhry (ed.). Beirut: An-Nahār. Pp. 153–173.

Ibn Bajja (1960) *Kitāb an-nafs*, M. al-Ma'sumi (ed.). Damascus: al-Majma' al-'ilmī al-'arabī. 154 p.

[Ibn Bajja] (1999) Kitāb an-nafs li-Abī-Bakr Ibn-Bāgga, J. Rachek (ed.). *Dafātir majmū'at al-bahth fī al-falsafa al-islāmiyya*. Fes. No 2. Pp. 83–209.

Ibn Bajja (2010) Kniga o dushe [Book on the Soul]. *Srednevekovaya arabo-musulmanskaya filosofiya v perevodah A. V. Sagadeeva* [Medieval Muslim Philosophy in Translations by Arthur V. Sagadeev]. Vol. 3. Moscow: Izdom Mardzhani Publ. Pp. 7–34.

Ibn Bajja (2013) Proshchalnoe poslanie [The Farewell Message], Markov V. V. (trans.). *Mezhdistsiplinarne issledovaniya Arabskogo Vostoka*, N. S. Kirabaev (ed.). Moscow: RUDN Publ. Pp. 150–191.

Ibn Bajja (1999) Al-Qawl fi al-quwwa an-nātiqa, M. Aluzad (ed.). *Dafātir majmū'at al-bahth fī al-falsafa al-islāmiyya*. Fes. No 2. Pp. 220–234.

Ibn Bajja (1968) Risālat al-wadā'. *Rasā'il Ibn Bājjah al-'Ilāhiyya*, M. Fakhry (ed.). Beirut: An-Nahār. Pp. 113–152.

Ibn Bajja (1968) Tadbīr al-mutawahhid. *Rasā'il Ibn Bājjah al-'Ilāhiyya*, M. Fakhry (ed.). Beirut: An-Nahār. Pp. 37–96.

Ibn Bajja (1968) Al-wuqūf 'ala al-'aql al-fa'āl. *Rasā'il Ibn Bājjah al-'Ilāhiyya*, M. Fakhry (ed.). Beirut: An-Nahār. Pp. 105–110.

Ibn Bayya (Avempace) (2007) *Libro sobre del alma*, J. Lomba (ed., trans. into Spanish). Madrid: Trotta. 124 p.

[Ibn Rushd] (1953) *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America. 592 p.

Ibn Rushd (1972) Talkhīs kitāb al-Hiss wa-l-mahsūs. *Averrois Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui parva naturalia vocantur*, H. Blumberg (ed.). Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America. Pp. 1–109.

- Ibn-Sina (Avicenna) (2019) Ukazaniya i napominaniya [Razdel po metafizike]. Chast chetvertaya [Remarks and Admonitions [On Metaphysics]. Part Four], Ibragim T., Efremova N. V. *Orientalistika*. Vol. 2. No 2. Pp. 337–374.
- Ibn-Sina (Avicenna) (2024) Istseleniye: Teologiya [Healing and Theology]. Vol. 2. Moscow: Institut vostokovedeniya; izd-vo “Sadra” Publ. 610 p.
- Ibn Tufayl (2009) Povest’ o Haje, syne Jakzana [The Story of Hayy ibn Yakzan]. *Srednevekovaya arabo-musul’ manskaya filosofiya v perevodah A. V. Sagadeeva* [Medieval Muslim Philosophy in Translations by Arthur V. Sagadeev]. Vol. 3. Moscow: Izd. dom Mardzhani Publ. Pp. 37–98.
- Ignatenko A. A. (2016) *Zenit islamskoj mysli*: 3 vols. Vol. 2. V poiskah schast’ya: islamskaya filosofskaya utopiya [Zenith of Islamic Thought: in 3 vols. Vol. 2. In Search of Happiness: An Islamic Philosophical Utopia]. Saint Petersburg: Aletejya Publ. 438 p.
- Lomba J. (2008) La filosofia musulmana a Zaragoza. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid*. Vol. XXXVI. Madrid. Pp. 17–61.
- Lomba J. (1997) Introduccion. *El regimen del solitario*. Madrid: Trotta. Pp. 11–92.
- Masumi M. (1959–1960) Ibn al-Imam, the Disciple of Ibn Bājjah. *Islamic Quarterly*. V. № . 3–4. Pp. 102–108.
- Munk S. (1859) *Mélanges de philosophie juive et arabe*. P.: A. Franck. 536, 94 p.
- Pines S. (1981) Les limites de la Métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājja et Maimonide: sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d’Aphrodise et chez Themistius. *Sprachen und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin/N.Y. Pp. 11–225.
- Plato (1994) Gosudarstvo [The State]. *Platon. Sobraniye sochineniy v chetyrekh tomakh* [Plato. Collected Works in Four Volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl’. Pp. 79–420, 529–593.
- Prokl (1993) *Pervoosnovy teologii* [Foundations of Theology]. Moscow: Progress Publ. Pp. 9–150.
- Rachak J. (2017) De l’authenticité des épîtres (Avempace 1074–1139). *Le sage et le vizir. Epîtres philosophiques attribuées à Ibn Bāğğā*. Marrakesh: el-Wataniya. Pp. 5–35.
- Rachak J. (2009) La noétique d’Ibn Bajja: statut de la faculté cognitive. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 26. P. 83.
- Sagadeev A. V. (2009) Ob intellektualnom schaste, o schaste grazhdanskom i o schaste soglasno «rosskaznyam i brednyam staruh» [On Intellectual Happiness, on Civic Happiness and on Happiness according to “The Tales and Ravings of Old Women”]. *Issledovaniya po arabo-musulmanskoj kulture i filosofii. Izbrannye stati A. V. Sagadeeva* [Studies on Arab-Muslim Culture and Philosophy. Selected Articles by A. V. Sagadeev]. Moscow: RUDN Publ. Pp. 248–266.

## ON IBN BAJJA'S PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY

**Abstract.** This article is intended to serve as a kind of introduction to the treatise of the pioneer of the Peripatetic school in Arab Spain — Ibn Bajja (lat. Avempace, d. 1139) — “The Conjunction of the Active Intellect with Man”, the translation of which is published in this issue. The article covers the life and work of the philosopher, highlighting the main concepts of his philosophical psychology: the doctrine of spiritual forms; the proofs for existence of Active intellect (al-‘aql al-fa‘‘āl); the theory of the conjunction (ittisāl) of human mind with Active intellect, and through it — with God; monoistic intention.

**Keywords:** Ibn Bajja, Falsafa, Muslim Peripateticism, Muslim philosophical psychology, Ittisāl-conjunction, Spiritual Forms, Active Intellect, Monoism.

**Natalia V. EFREMOVA,**

Cand. Sci. (Philos.), senior research fellow,  
Center for Arab and Islamic Studies,  
Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences  
(12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).  
E-mail: salamnat@mail.ru





5.11.1 Теоретическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-93-120

**Н. А. Ефремова**

Институт востоковедения РАН, г. Москва

## **ИБН-БАДЖЖА. СОЕДИНЕНИЕ [ДЕЯТЕЛЬНОГО] РАЗУМА С ЧЕЛОВЕКОМ<sup>1</sup>**

### **Перевод и комментарии:**

**ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —**

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских  
и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: salamnat@mail.ru

**Аннотация.** В настоящей публикации представлен перевод сочинения первого крупного представителя «западной» ветви мусульманской философии (фальсафы), арабо-испанского философа Абу-Бакра ибн-Баджжи (лат. Avempace, ум. 1139). Данный трактат, относящийся к последним годам жизни философа, написан как послание его другу и последователю — визирю

---

<sup>1</sup> Статья печатается в авторской редакции. Применяется традиционная система транслитерации арабских слов, но с такими модификациями: та марбута (ة) — а, я (если не первый член идафной конструкции; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф — а, я; алиф максура — а, я. — *Примеч. авт.*

Перевод выполнен под редакцией проф. Т. К. Ибрагима, по изданию: *Ибн-Баджжа*. Иттисъл аль-ақль би-ль-’инсân // Расâ’иль Ибн-Баджжа аль-’ильяхийя / М. Фахри. Бейрут: ан-Нахâr, 1968. С. 155–173. По-видимому, само название трактата — не собственно авторское.

В качестве вступительной статьи к данному переводу служит не только опубликованная выше наша статья «О философско-психологическом наследии Ибн-Баджжи», но и статья «Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелиситологии», опубликованная ранее в третьем номере данного журнала за этот год.

Ибн-аль-Имаму (ум. ок. 1152). Обосновывая характерное для фальсафской фелситологии учение о высшем счастье в этой жизни и в будущей как приобщение человеческой души к горнему, интеллектному миру (Бога и космических разумов-ангелов), Ибн-Бадджа выдвигает оригинальную концепцию о соединении (*иттиṣāḷ*) с Деятельным разумом (*аль-‘ақль аль-фа‘āль*) — управителем подлунного мира, который отождествляется с архангелом Гавриилом и от которого получают интеллектуальные истины и пророки, и ученые-философы. На конечной стадии эпистемологического восхождения когнитивный субъект становится единым и с объектом, и с другими такими же субъектами.

*Перевод сделан с арабского оригинала;  
на русский осуществлен впервые.*

**Ключевые слова:** фальсафа, мусульманский перипатетизм, душа, интеллект, соединение-*иттиṣāḷ*, фелситология, Деятельный разум, Ибн-Бадджа.

**Для цитирования:** *Ибн-Бадджа*. Соединение [Деятельного] разума с человеком / пер. и коммент. Н. В. Ефремовой // Ислам в современном мире. 2024. Т. 20. № 4. С. 93–120.

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-93-120

Статья поступила в редакцию: 10.09.2024

Статья принята к публикации: 15.10.2024

**М**ир тебе<sup>1</sup> в той мере, в какой ты заслуживаешь благодаря желанию обрести добродетели (ед. *фадъла*)! Полагая нереальной нашу встречу в настоящее время, я посчитал своим долгом взяться написать тебе о том знании (*‘ильм*), в отношении которого нашел доказательство (*бурхāн*). Но рассуждение о сем я повел с расчетом на тех, кто на это смотрит с позиций естественной науки (*аль-‘ильм ат-ṭыбā‘ū*)<sup>2</sup>, как, насколько я знаю, ты привык смотреть. Изложение же его технически (*сынā‘ū*)<sup>3</sup> оказалось бы гораздо пространнее, с большим количеством силлогизмов и более строгими посылками. От такого изложения я воздержался по причине нехватки времени и чрезвычайной занятости, но если у меня окажется время, я непременно сделаю это. Однако ввиду его важности и исключительности я поспешил отправить его сейчас, опасаясь, что оно пропадет.

<sup>1</sup> Визирю Ибн-аль-Имаму.

<sup>2</sup> В смысле общей физики; натурфилософии.

<sup>3</sup> То есть рационально-логически.

## [1. РАЗРЯДЫ ЕДИНСТВА]

«Единое/одно»<sup>1</sup> (*vāḫid*) сказывается многими способами, которые рассмотрены как в «Метафизике» [Аристотеля]<sup>2</sup>, так и <156> в книге «О единстве» Абу-Насра [аль-Фараби]<sup>3</sup>. Ниже я приведу те из них, что мне понадобятся в настоящем сочинении.

### [Единое по универсалии]

«Единое» сказывается о том, что [едино] по роду (*джинс*), виду (*наў'*) или акциденции (*'арад*) — вообще обо всем, что соучаствует в некоторой универсалии (*куллӣ*). В данном разряде единого субстрат (*маўдӯ'*) множествен. Так, индивиды (ед. *шахс*) «лошади» едины по виду<sup>4</sup>, а все индивиды «растения» едины по роду.

### [Единое по числу]

«Единое» сказывается также нумерически (*би-ль-'адад*), что собственно меня здесь и интересует. В частности, континуальное/непрерывное (*муттасыл*)<sup>5</sup>, покуда оно будет таковым, называется единым, но если таковое разделится, то оно становится множественным (*касӣр*). Единым именуют также сращенное (*мультахим*)<sup>6</sup> — уподобляя его [собственно] континуальному, сложенное<sup>7</sup> — уподобляя его сращенному, и связанное (*марбӯт*)<sup>8</sup> — уподобляя его сложенному<sup>9</sup>.

Единым называется и собранная (*муджтами'а*) совокупность (*джумля*), составленная для определенной цели. В частности, об «Истории» ат-Табари<sup>10</sup> сказывают как о едином сочинении, и об этой [настоящей] работе — как о единой.

<sup>1</sup> Здесь и ниже через косую черту обозначается другая версия возможного перевода.

<sup>2</sup> Точнее — в шестой главе пятой книги.

<sup>3</sup> См.: *аль-Фараби*. Китаб аль-ваḫид ва-ль-ваḫда. Касабланка, 1989.

<sup>4</sup> В рамках рода «животное».

<sup>5</sup> Под *муттасыл* вообще обычно подразумевается нечто, движущееся как единое целое. В собственном смысле это обозначение прилагается к континуальному самому по себе (наподобие линии или воды). Нижеследующее выделение трех градаций не собственно континуального — нетипично для фальсафы, но оно встречается и в Кратком комментарии Ибн-Рушда к аристотелевской «Метафизике» (*Ибн-Рушд*. Талхӣс ма-ба'д ат-таби'а. Каир, с. 98; обычно же термин «Талхӣс» применяется к среднему типу комментариев). В обоих сочинениях не приводятся соответствующие примеры.

<sup>6</sup> То есть органически единое, например: рука или нога.

<sup>7</sup> Читая *мураккаб* вместо *муртакиз* (имплантированное; концентрированное?); второе обозначение фигурирует и в упомянутом выше комментарии Ибн-Рушда (*Ибн-Рушд*. Талхӣс ма-ба'д ат-таби'а, с. 98), но в некоторых рукописях этого сочинения наличествует *мураккаб*, именно оно взято за основу в данном издании. Видимо, речь идет о соединенных через искусство/ремесло вещах, например столе.

<sup>8</sup> У Ибн-Рушда (*Ибн-Рушд*. Талхӣс ма-ба'д ат-таби'а, с. 98): *муртабит*. Скорее подразумеваются единство вещей, связанных наподобие колосьев в снопе.

<sup>9</sup> В одной рукописи перед следующей фразой говорится: «Единым называется и совокупность, собранная (*муджтами'а*) для определенного действия, как сказывается о корабле, что он един по числу».

<sup>10</sup> Абу-Джафар ат-Табари (ум. 923); видный комментатор Корана и историограф.

Также и смешанная (*мумтазиджа*) совокупность называется единой: например, о [напитке] *саканджабйн*<sup>1</sup> сказывают, что он един/один, а таковой состоит из уксуса и меда. Можно подумать, что этот разряд [нумерически единого] входит в перечисленные выше разряды, но при внимательном рассмотрении обнаруживается его инаковость<sup>2</sup>.

### [О единстве в отношении духовных форм]

О духовных (*рӯхāнӣйа*) формах<sup>3</sup> также сказывается как о единых — например о представимой (*мутахайяля*) форме конкретного города. [И вообще,] единое в отношении духовных форм таково, как и единое в отношении материальных (*хайўлянийя*) форм.

А об интеллигбелии (*ма'қўль*)<sup>4</sup> сказывают как о единой, если она обозначена одним/единым словом (*лафз*) и служит интеллигбелией для единой сущей вещи.

Интеллигбелию называют единой и тогда, когда она является интеллигбелией для единой вещи, даже если ее обозначают таким составным выражением, как дефиниция (*хадд*), дескрипция (*расм*)<sup>5</sup> и им подобное.

Еще «единое» прилагается к интеллигбелии, если она [просто] обозначена отдельным словом или таким составным выражением, которое образовано квалификацией (*тақййд*), например — «белый человек» или «пишущий геометр». Но это не есть [нечто] единое, ибо, если его взять в рамках выражения типа “пишущий геометр есть данный человек”, то такое не будет одним предложением, а двумя. <157> Все это изложено Аристотелем в «Об истолковании»<sup>6</sup>. Когда единая интеллигбелия определяется<sup>7</sup>, то она распадается на множество [интеллигбельных] частей. В отношении частей второй множественности, [если они будут определяться], дело обстоит так, как и в отношении первой множественности. Процесс с необходимостью

<sup>1</sup> Арабизированная форма персидского обозначения уксуса-меда.

<sup>2</sup> В отличие от тех разрядов, здесь составляющие элементы не различимы в рамках единого/целого.

<sup>3</sup> Четкого определения «духовных форм» философ не дает нигде. Однако из его изложения явствует, что под «духовными формами» он подразумевает как чистые формы (например, космические разумы, т. е. разумы небесных сфер), так и абстрактные понятия, отвлеченные от материи и материальных связей человеческим разумом.

<sup>4</sup> Интеллигбелия/интеллигбельное — умопостигаемое; это умственные, абстрактные понятия, которые преимущественно обозначают роды и виды вещей.

<sup>5</sup> Такие представляют два типа определения в перипатетической традиции. Дефиниция конструируется через указание на ближайший род (*джинс*) и [видовое] отличие (или дифференцию; *фасл*); например, человек — это разумное (дифференция) животное (в смысле живого существа; род). При дескрипции берется не дифференция, а некоторый несущностный признак; например, человек — это животное, обладающее чувством юмора.

<sup>6</sup> Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978. С. 93–94 (гл. 2); С. 95 (гл. 4); С. 96 (гл. 5).

<sup>7</sup> Точнее, дефинируется (глагол *хадда*); см. примеч. 5.

будет продолжаться, пока не дойдем до частей, которые уже не определяются, ибо они просты во всех аспектах. Такие разряды [единства] изложены в другом месте.

Если нумерически единое служит телом или чем-то телесным (например, белизной), то оно называется «индивидом» (*шахс*). Отделенное же от материи (*хайуля*) нумерически единое представляет собой не индивид, но только его аналог.

## [2. ЕДИНООБРАЗУЮЩЕЕ НАЧАЛО В ЧЕЛОВЕКЕ]

### [Единство не обусловлено телесным фактором]

Индивид подвержен изменению. Пусть таким индивидом будет человек (ведь именно таковой нас интересует в настоящем сочинении): он существует как зародыш в утробе матери, а после рождения — как ребенок, потом — отрок, юноша, взрослый, старик. Также человек может быть образованным, будучи прежде невеждой; может быть грамотным, будучи прежде безграмотным. Но нет сомнения в том, что он — нумерически один/един.

Если бы органы чувства восприняли человека в одном из таких состояний, а потом в другом состоянии, очень отдаленном от первого (например, в детстве и юности), то им не было бы ведомо, один и тот же человек перед ними или нет. Следовательно, то, благодаря чему человек есть нечто единое, не доступно чувственному восприятию, но постигается иной силой (*кувва*).

Точно так же, если у человека отнять руки, глаза и вообще все те органы, которые не ответственны за жизнь, то все равно о таком скажут, что это один и тот же человек. У ребенка выпадают зубы, появляются другие, но сам он — один и тот же. Схожим образом, если бы на место утраченных ног или рук могли бы возникнуть другие, то данный человек был бы одним и тем же. Этим он напоминает плотника, который, потеряв тесло или линейку, взял себе другие: плотник с первыми орудиями не будет иным, нежели плотник с новыми орудиями. И наоборот, было бы возможным увеличение [числа] органов, данное сущее остался бы одним и тем же.

### [О метемпсихозе]

Из сказанного явствует, что пока перводвигатель остается одним и тем же, означенное сущее будет <158> одним и тем же, потеряло бы оно свои орудия и не нашло бы им замену (как в случае с беззубым стариком) или нашло бы замену (наподобие того [ребенка], у которого появляются [постоянные] зубы).

Постигнув это, некоторые из тех, кто занимается естественной наукой, пришли к учению о метемпсихозе (*тан̄асух*)<sup>1</sup>. Несостоятельность же этого учения была показана не один раз. В действительности, его приверженцы уловили [верную] вещь, но остановились, так и не дойдя до него. Ибо они смотрели на перводвигатель в человеке как на некое недифференцированное целое, полагая нумерически единым/одним то, что таковым не является.

### **[Врожденное тепло как первейшее орудие перводвигателя]**

В [организме], особенно человеческом, перводвигатель движет посредством двоякого разряда орудий (ед. *'ālya*): (1) телесных; (2) духовных. В свою очередь, телесные бывают искусственными или естественными (например, рука, нога или легкие, которые движут дудкой). Естественные орудия, чьи концы принадлежат им самим, называются органами (ед. *'udū*); таковы, например, нервы. А те из них, которые жидкие (например, желчь), не имеют названия в плане того, что они служат орудиями. Совокупность же таковых именуется «плотью» (*бадан*).

Естественные орудия предшествуют искусственным, посему о руке говорится как об орудии орудий. Также и среди естественных орудий есть предшествующие и последующие: в частности, нервы предшествуют мускулам. Первейшим и подлиннейшим образом в качестве орудия орудий выступает врожденное тепло (*аль-х̄ārr аль-гар̄īzī*)<sup>2</sup>. Ибо есть орудия, которые могут использоваться без обращения к руке (например, дудка или шпора), тогда как нет ни одного орудия, будь то естественное или искусственное, которое обошлось бы без деятельности врожденного тепла. Любая имеющаяся в теле часть, будь то орган или жидкость, связана с этим теплом, и таковая [словно] присутствует в ее дефиниции. Об этом можно узнать из написанного Аристотелем о пользе органов<sup>3</sup>, а именно в последних разделах «Книги о животных»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Возможно, здесь термин *тан̄асух* (метемпсихоз) трактуется не в его собственном смысле как переселение душ, а в смысле монопсихизма.

<sup>2</sup> О «врожденном тепле» мы находим сведения еще у Гиппократов (V в. до н.э.); эту тему Ибн-Бадджа обсуждает и в «Жизнеустройении уединенника» («Стремящаяся душа, как полагают, служит формой для некоторого тела, а этим телом выступает врожденное тепло» — См.: *Ибн-Бадджа. Тадбир аль-мутаваххид // Расаиль фальсафийа ли-Аби-Бакр ибн-Бадджа. Бейрут-Магриб, 1987, с. 83*), и в «Книге о душе»: «...тепло есть орудие души, и именно его называют врожденным теплом...» (*Ибн-Бадджа. Книга о душе // Средневековая арабо-мусульманская философия. Т. 3. М., 2010, с. 17*). См. также: *Ибн-Бадджа. Прочальное послание // Междисциплинарные исследования Арабского Востока. М.: РУДН, 2013. С. 154*.

<sup>3</sup> В цитируемом арабском издании последние три слова (*фи ман̄афи' аль-'a'ḍā'*) оформлены в кавычках; т.е. как название книги; под таким названием фигурирует соответствующее сочинение известного древнеримского врача и философа Клавдия Галена (ум. 216) «О назначении частей человеческого тела» (*De usu partium corporis humani*).

<sup>4</sup> Скорее всего, здесь подразумевается сказанное Аристотелем в его книге «О частях животных» (II,3, 650 a4, с. 62–63) — См.: *Аристотель. О частях животных. Москва, 1937*.

Врожденное тепло присуще всякому обладающему кровью. Но порой оно имеется и у бескровных животных, например у насекомых и им подобных. В том аспекте, в коем оно служит орудием двигательной силы, а сия выступает формой для него и перводвигателем, — в таком аспекте врожденное тепло называется «врожденным духом» (*рӯҳ гарӣ-зӣ*). Сам же [термин] «дух» (*рӯҳ*) прилагается и к душе (*нафс*), и к означенному.

У растений имеется некий аналог, хотя и далеко не похожий на <159> врожденный дух. Это изложено в «Книге о душе»<sup>1</sup>. Здесь меня интересует лишь то, что присуще собственно человеку.

### [Вообразительная форма как двигатель]

Человек, говоря я, порой пребывает в таком состоянии, в котором он походит на растение. Это относится к той поре, когда он находится в утробе матери, ибо сначала формируется, а по завершении обретения формы начинает питаться и расти. Но вся такая деятельность присуща растениям в начале их бытия. У человека, в начале его бытия, т.е. возникновения, нет иных действий, кроме указанных. Врожденное тепло способно совершать таковые.

Когда плод выходит на свет и начинает пользоваться органами чувств, то он становится схожим с неразумными животными, которые двигаются в пространстве и обнаруживают некоторое стремление (глагол *иштаха*). Это имеет место благодаря наличию духовной формы, запечатленной сначала в общем чувстве, а затем в воображении/представлении (*хайаль*)<sup>2</sup>.

Эта вообразительная форма служит перводвигателем в человеке. Таким образом в нем оказывается три двигателя, которые словно едины по рангу: стремящаяся-питательная сила, ростовая-чувственная сила и вообразительная сила<sup>3</sup>. И все такие силы — действующие (*фā'илья*), сущие в акте/действительности (*би-ль-фи'ль*)<sup>4</sup>, без какой-либо лишенности (*'адам*) в них. В этом собственно и состоит разница между действующими силами и силами претерпевающими (*мунфа'илья*) — в последних бывает лишенность.

<sup>1</sup> Если речь идет о такой книге у Аристотеля, то, надо полагать здесь подразумевается фрагмент II 4, 416b 28–29 трактата «О душе» (см.: *Аристотель*. О душе // *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976, с. 405); а если — о книге под таким же названием у самого Ибн-Баджжи, то об этом см. в разделе 8 (об осязании). В наличном русском переводе (сокращенном) данный фрагмент не представлен.

<sup>2</sup> Об этих силах души см.: *Ефремова Н. В.* Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелситологии // *Ислам в современном мире*. № 3. 2024. С. 99–101.

<sup>3</sup> Издатель корректирует фразу о трех силах согласно фигурирующему на полях рукописи исправлению, но без надлежащей четкости в указании характера корректировки. Возможно, однако, что слова «стремляющаяся» и «чувственная» — излишни. Вместо *мунамнийя* («ростовая») в одной рукописи фигурирует: *мутаманнийя* («желающая»).

<sup>4</sup> В противоположность «сущему в возможности/потенции (*би-ль-кува*)».

Чувственная духовная сила занимает первую ступень среди духовных [форм], как это было показано в «Книге об уединеннике»<sup>1</sup>. Таковая есть постижение (*'идрāk*), тогда как прочие означенные формы таковы, что тело, в котором они находятся, и не постигает ими, и не постигает их. Вот почему никакого знания (*ма'рифa*) не атрибутируется растениям, но только животным (*хайавān*)<sup>2</sup>.

Ведь всякое животное — оощающее (*хассāс*), а ощущение (*хисс*) есть духовная форма, благодаря которой животное постигает данное тело. Следовательно, у животного непременно имеется какое-то знание. Пребывая в материнской утробе, человек походит на растения, и животным он называется [лишь] в потенции — поскольку его <160> врожденный дух способен принимать на себя духовную форму. Именно в аспекте способности к такому приятию он характеризуется как животное, а в растениях врожденный дух не способен к этому. Причиной же того, что данный врожденный дух принимает форму, а другой — нет, выступает именно смесь (*имтизāдж*)<sup>3</sup>. Другое рассуждение на сей счет [нами] частично излагается в естественной науке, но его обстоятельное изложение заслуживает отдельного исследования.

### [Собственно человеческий двигатель]

Индивид бывает животным в потенции и животным в акте. Обратимся к его состоянию, когда он является животным в акте, но человеком в потенции. Таково есть его состояние, когда он — грудной ребенок и у него еще не появилась мыслительная (*фикриййa*) сила (подробно о состояниях говорится в «Книге о [жизнеустройении] уединенника»<sup>4</sup>). Именно по появлении таковой индивид становится [собственно] человеком.

Мыслительная же сила появляется тогда, когда у него наличествуют интеллигибелии. По их наличию возникает вожделение (*шахва*), которое побуждает к размышлению (*фикр*) и последующим за ним [действиям]. Вот благодаря этой последней, а не тем [силам], он и есть индивид-[человек].

<sup>1</sup> Автор здесь ссылается на свою книгу *Тадбīр аль-мутаваххид*, «Жизнеустройство уединенника» (см.: *Ибн-Баджжа*. Тадбīр аль-мутаваххид, с. 80).

<sup>2</sup> В широком смысле слова — включая людей.

<sup>3</sup> Более распространенным обозначением служит однокоренное *мизāдж*; о смеси см.: *Ибн-Баджжа*. Книга о душе. С. 21–22. В мусульманском перипатетизме представление о смеси утвердилось вслед за аристотелевским трактатом «О возникновении и уничтожении» (*Аристотель*. О возникновении и уничтожении // *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1981, с. 413–416). Речь идет преимущественно о сочетании четырех первоэлементов внутри организма живых существ, когда при их взаимодействии они изменяются не в аспекте формы, а качества, обретая новое, общее для всех них качество. Подробнее о смеси см.: *Ефремова Н. В.* Об авиценновской модификации аристотелевского гилеморфизма: имматериализация человеческой души // *Ориенталистика*. 2023. Вып. 6. № 5. С. 929–933.

<sup>4</sup> *Китāб аль-мутаваххид*, более известная как *Тадбīр аль-мутаваххид* («Жизнеустройство уединенника»).

Как было показано в другом месте, интеллигибелии не могут служить формами для врожденного духа. Таковые не выступают в качестве форм для каких-либо тел, ибо это возможно лишь в том случае, если они материальны: например, камень может находиться в материи (*хайўля*), коли он есть индивидуальный камень. Интеллигибелия же вовсе не служит ни формой для некоей материи, ни духовной формой для некоего тела, когда бытие этого тела благодаря им походило бы на воображительные [реалии] (ед. *хайаль*). Нет же, таковая есть форма, для которой материей служат срединные воображительные духовные формы (о специфике этих срединных форм и модусе их бытия говорится в «Книге об уединеннике»<sup>1</sup>). Они не связаны (*мут-тасыла*) с телом, но тело движется посредством духовных форм, которые служат орудием (о чем было сказано в «Прощальном послании»<sup>2</sup>).

Значит, [собственно] человеческим перводвигателем выступает актуальный интеллект (*аль-‘ақль би-ль-фи‘ль*)<sup>3</sup>, который и есть актуальное интеллигибельное (*аль-ма‘қўль би-ль-фи‘ль*), как это явствует из сочинений других авторов и как оно излагается мною в [разделе] о рациональной<sup>4</sup> силе (*аль-қувва ан-на́тықа*) из «Книги о душе»<sup>5</sup> — там я представил бо́льшую часть [подобающего] разъяснения. Когда <161> оно будет завершено, я не замедлю его отправить тебе, о достопочтенный визирь, зная о твоей тяге к этого рода добродетели (*фадыля*) и о твоей естественной восприимчивости к ней. Теперь мой долг не задерживать отправку, особенно тебе, написанного мною об этих предметах; ведь среди знаний<sup>6</sup> сие — наивеличайшее освоение, наижеланнейшее достижение, наидостойнейшее приобретение; ибо все прочие знания существуют ради означенного знания. Об этом сказано во многих местах. Клянусь, в данной науке ты превзошел остальных, проявив долготерпение и претерпев великие трудности, пока не достиг такого уровня, что не только [способен] постичь высказываемые по этому поводу [мнения], но и правильно оценить [таковые]. Воистину, те трудности, которые ты претерпел на сем пути, — суть то, чего сторонятся желающие [освоить] означенную науку, ограничиваясь меньшими [усилиями].

<sup>1</sup> *Ибн-Баджжа*. Тадбир аль-мутаваҳхид. С. 87–88.

<sup>2</sup> *Ибн-Баджжа*. Прощальное послание. Раздел первый. С. 150–175.

<sup>3</sup> Об этой ступени разума см.: *Ефремова Н. В.* Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелситологии // *Ислам в современном мире*. 2024. № 4. С. 101.

<sup>4</sup> Или разумной.

<sup>5</sup> В цитируемом нами русском переводе «Книги о душе», который был сделан по изданию, основывающемуся на единственной известной к тому времени Оксфордской рукописи, эта часть фактически отсутствует. Данный раздел, на основе Берлинской рукописи, считавшейся пропавшей и вновь обнаруженной в Ягеллонской библиотеке (Краков, Польша) в 1988 г., был издан в 1999 г. См.: *Ибн-Баджжа*. Аль-қаўль фи аль-қувва ан-на́тықа // *Дафатир маджму‘ат аль-бахс фи аль-фальсафа аль-исла́миййа* // *Фес*. № 2. С. 220–234.

<sup>6</sup> Ед. ч. *ильм*. В арабском языке обозначает и «знание», и «науку».

Итак, в человеке первым двигателем вообще является актуальный интеллект. Ясно также, что актуальный интеллект выступает в качестве действующей силы (*кувва фā'илья*). И не только он, но таковыми являются и все движущие формы. В «Прощальном послании» и иных местах было сказано о разнице между действующими силами и силами претерпевающими<sup>1</sup>, и об этом достаточно упоминалось при нашем устном [общении].

### [3. О ЕДИНСТВЕ ИНТЕЛЛЕКТА]

Итак, разум есть действующая<sup>2</sup> сила. Первейшим образом «разумная (*нāтыққа*) сила» сказывается о духовной форме, поскольку таковая приемлет разум. Сказывается она также об актуальном (*би-ль-фи'ль*) разуме. И именно эту [силу] подразумевает Абу-Наср [аль-Фараби], задаваясь вопросом: присутствует ли она [изначально] в ребенке, изменившись [под воздействием]<sup>3</sup> влажности (*рутūба*), или же она появляется позже?<sup>4</sup>

#### [Разум — не един/один по числу]

Был бы этот разум единым/одним по числу в каждом человеке, то, как явствует из изложенного в предыдущих [сочинениях], ныне существующие люди и люди ушедшие были бы чем-то единым/одним по числу, что нелепо, а скорее невозможно. Поскольку же люди нынешние и миновавшие не суть нечто единое/одно по числу, то и данный разум не един/один.

И вообще, был бы означенный разум единым/одним по числу, все люди, имеющие данный разум, были бы неким единым/одним по числу. Это подобно тому, как если бы взять магнит, покрыть его воском и с его помощью двигать то или иное железо; потом взять сей магнит, покрыть его смолой и двигать им железо на тот же манер; далее покрыть его другими телами<sup>5</sup> — все движимые им тела были бы неким единым/одним по числу. <162> Здесь дело схоже с кормчим<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ибн-Баджжа*. Прощальное послание. С. 166–169.

<sup>2</sup> Араб. *фā'илья* (فاعلة); М. Фахри предполагает корректировку: *нāтыққа* (ناطقة; «разумная»).

<sup>3</sup> Араб. *гаййарат-хā*; видимо, в смысле «не проявившись». В аналогичном тексте из Малого комментария Ибн-Рушда к аристотелевскому трактату «О душе» фигурирует *магмўра* (букв. «залита»; однокор. глаг. *гамара*), поэтому можно предполагать, что слово *гаййарат-хā* является опиской от *гамарат-хā* («будучи залитой», т.е. скрытой под). См.: *Ибн-Рушд*. Талхыс Китаб ан-Нафс. Каир. 1950. С. 73.

<sup>4</sup> В фарабийском трактате «О разуме» этот вопрос не ставится.

<sup>5</sup> То есть веществами.

<sup>6</sup> По отношению к разным суднам.

Но для тел невозможно, чтобы одно из них могло находиться одновременно в разных телах — в отличие от интеллигибелей, для которых такое пребывание возможно. Как раз сие и есть та [истина], в сторону которой двигались поборники метемпсихоза, но они так и не дошли до нее.

### [Разум как Божья милость]

Ясно, что этот разум, который есть нечто единое/одно, представляет собой Божью награду (*савāб*) и милость (*ни'ма*), дарованную угодным Ему из числа рабов Своих. Вот почему это не он [заслуживает] вознаграждения или наказания, но совокупность сил души. Награды или кары (*иқāб*) [заслуживает] стремящаяся (*нузū'иййа*) душа, которой собственно присуща неправильная или правильная деятельность.

Да, кто повинуется Богу и совершает угодное Ему, того Он вознаграждает этим разумом, установив перед ним свет<sup>1</sup> в водительство. А кто ослушается Его и совершит негодные Ему деяния, тому [Бог] не откроется и таковой окажется в полном мраке невежества<sup>2</sup>, а при разлучении его души с телом будет отделен от [Бога] завесой, погрузившись в гнев Его; все означенные ступени недоступны мышлению (*фикра*), а посему [рациональное] знание об этом Бог дополнил [религиозным] Законом (*шарī'а*). Кого же Бог удостоил означенным разумом, тот при разлучении с телом окажется в числе светов, Божью славу и святость вознося в сообществе пророков, святых (ед. *сиддык*), шахидов и праведников (ед. *сāлих*) — воистину прекрасном братстве!<sup>3</sup>

### [О единстве интеллигибельного]

Что касается исследования актуальных интеллигибелей в плане того, является ли каждая из них нечто единым/одним по числу или нет, а если нет, то есть ли среди них такая, которая превосходила бы другую по числу — такое исследование мы проводили не один раз, и таковое изложено в «Книге о душе»<sup>4</sup>. По завершении моего рассуждения на данную тему я отправлю его тебе. Здесь же я буду затрагивать ее лишь в той мере, в каковой это, насколько я знаю, напомнит тебе о сказанном прежде.

Итак, говорю я, когда мы полагаем всякую интеллигибелию единой/одной по числу, то отсюда непременно следовало бы мнение, схожее с мнением сторонников метемпсихоза. И неоткуда было бы взяться [людям] с превосходной природой (*фитра*); в таком случае лучше

<sup>1</sup> (نوراً بين يديه); аллюзия на аяты 57:12 и 66:9.

<sup>2</sup> Аллюзия на аят 6:122.

<sup>3</sup> Аллюзия на аят 4:69.

<sup>4</sup> Скорее всего, речь об этом автор ведет в не дошедшем до нас разделе о собственно разуме из «Книги о душе».

было бы следовать естественному пути, чем добиться знания. Ибо его (знания) вид<sup>1</sup> будет наличествовать у каждого человека соответственно естественному ходу, и обучение давало бы не качественное нечто, а количественное. Мы имели бы и прочие нелепые следствия из такого предположения.

Если же мы не будем <163> считать интеллигибелию единой, то и из такого предположения следовали бы не менее абсурдные выводы. В частности, [для данной группы вещей] будет иметься интеллигибелия у меня и интеллигибелия у тебя, а для имеющейся у меня интеллигибелии и для имеющейся у тебя интеллигибелии должна быть другая интеллигибелия, и так дело будет идти до бесконечности. Но такого рода бесконечность не реальна.

### **[Интеллигибелия как сочетание вечного и тленного]**

Если отдавать должное каждому из двух членов означенной дилеммы, то явствует, что интеллигибелии сущих вещей, т. е. категории (ед. *мақұля*) и их виды (ед. *нау*'), состоят из нечто, которое перманентно (*бақы*), и из нечто, которое тленно (глагол *бәлийа*). Ведь при рассмотрении их в том аспекте, в каком они служат восприятиями (ед. *'идрāk*) соответствующих предметов и [взятыми] от них интеллигибелиями, эти интеллигибелии будут соотнесены (*мудāфа*) с данными предметами, и именно такой соотнесенности они обязаны своей конституцией<sup>2</sup> (*қывām*). Вот почему о [понятии] «лошадь» мы говорим, что таковая есть интеллигибелия некоей вещи, а о [понятиях] «наснас» и «гуль»<sup>3</sup>, что таковые не выступают интеллигибелиями каких-либо вещей.

Поскольку они связаны с теми предметами, от которых они были взяты и через которые они появились в уме (*зихн*), интеллигибелии непременно соотнесены с некоторыми предметами. И предметы, благодаря которым интеллигибелии появляются в уме некоего Зайда, могут быть иными, нежели те предметы, [благодаря которым они появляются у другого человека]. Например, универсальное понятие (*ма'на куллӣ*), на которое указывает слово «лошадь», представляет собой, как было неоднократно показано, интеллигибельное понятие, и таковое становится интеллигибельным у Зайда от индивидов, которые суть другие, нежели те, на основании которых оно стало интеллигибельным у тебя. Вот почему «слон» или «жираф» не становится интеллигибельным для нас, откуда мы его не увидим: смысл, на который указывает данное слово, не будет интеллигибельным у человека, который никогда не видел

<sup>1</sup> То есть здесь «знание» взято как видовое понятие.

<sup>2</sup> То есть бытием.

<sup>3</sup> Наснас (араб. *наснас*) и гуль (араб. *гӯль*) — два разряда мифических существ; первый — мопод (с одной ногой, одной рукой и т.д.), а второй — великан-страшилище (отсюда, полагают, происходят огры в европейской мифологии).

конкретного индивида<sup>1</sup>; у такового может иметься подобие интеллигибельного понятия, но не само это понятие. Поскольку я видел их, то [соответствующая] им интеллигибельная будет наличествовать у меня, но она привязана к индивиду, которого я видел, — это самоочевидно, так что распространяться по этому поводу излишне.

В том аспекте, в каковом у нее есть такая соотнесенность (*'udāfa*), интеллигибельная будет тленной (*fanī*) соответственно тленности предмета, с которым она соотнесена, как сие показано [Аристотелем] в «Категориях»<sup>2</sup>. Ибо соотнесенные друг с другом вещи существуют вместе — как потенциально, так и актуально. <164> Это явствует при их ближайшем рассмотрении. Ведь человек, у которого имеется только один сын, есть отец; но в случае смерти сына тот был отцом, а теперь он не является таковым.

#### 4. ТРИ РАЗРЯДА СОЕДИНЕНИЯ С ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫМ]

##### [Простолюдины постигают универсалии через духовные формы]

Индивиды, с которыми у одного человека связана данная интеллигибельная, могут уничтожиться, но остаются их духовные формы, так что эта интеллигибельная будет иметь соотнесенность с означенными формами, умопостигаясь только вместе с таковыми и в них. А если полагать эти духовные формы тленными при сохранности самого человека, например в случае забвения, то у сего забывшего человека не будет никакого соединения (*ittiṣāl*) с данной интеллигибельной. Ибо соединение человека с интеллигибельной происходит через духовную форму, а такая форма появляется, как было показано в иных местах, через ощущение (*ḥiss*). Вот почему интеллигибельные могут возникнуть во время сна: их почувствует человек, которому они грезятся, и он судит о явившемся ему образе зверя как о [настоящем] звере.

Простолюдины (*djumḥūr*) таковы, что все они познают универсалии именно указанным путем, поскольку этот путь первичен.

##### [Так фактически постигают и теоретики]

На сей манер поступают и теоретики (*nuṣṣār*). Ибо философствующие (ед. *mutaḥaṣṣif*) либо философствуют о практических вещах, таким путем обучаясь делать их, как в случае со столярничеством и врачеванием. Либо они философствуют о теоретических вещах. Если речь

<sup>1</sup> Конкретного представителя данного вида животных.

<sup>2</sup> Точнее — в седьмой главе этой книги. См.: *Аристотель*. Категории // *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978. С. 69 (7b1–10).

идет о математических (*та‘алимиййа*) вещах, то таковые суть несовершенные (*на̄кыҫа*) интеллигибелии, поскольку они не существуют на тот манер, на который эти теоретики себе их представляют. Ведь математические образы (ед. *хайӕль*) и интеллигибелии почти что вымышлены и ложны, ибо часть того, через что они существуют, неизвестна для них (математиков). Некоторые же из вещей они (математики) познают через некие чувственные [объекты] (ед. *махсӯс*), которые для них заменяют соответствующие данным вещам сущие индивиды, как сие имеет место в геометрии; и вообще, так обстоит дело с математическими вещами, предстоящими перед глазами.

Также и [теоретики], познающие через естественную науку, таковы, что по отношению к интеллигибелиям они схожи с простолюдинами. Ибо их соединение осуществляется тем же образом, а отличаются они от тех лишь в плане более превосходного представления (*таҫаввур*). Ведь когда физик познает душу, то с теми интеллигибелиями, которые обретаются через науку о душе (*ильм ан-нафс*)<sup>1</sup>, он соединяется посредством вещей, которые для него заменяют индивиды, как это имеет место с представлением о воображительной силе или об общем чувстве. Ибо здесь физик представляет перед собой духовную форму некоторого индивида, а затем приступает к ее рассмотрению в аспекте этого наличного бытия, а не как отрешенную<sup>2</sup> от материального. Поэтому если физик постигает ее интеллигибелию, то постигает сию только через данные формы, а таковые тленны (*фӕсида*): будь возможным забвение этих форм, соответствующая <165> им исчезла бы по исчезновении их для созерцателя.

Значит, материальное соединяется с интеллигибельным не иначе, как через посредство духовных форм. Этот путь такой же, как и первый, естественный; он общий для них (теоретиков) и для простолюдинов.

### [Особенность подхода теоретиков к формам]

От последних разные типы теоретиков отличаются лишь тем, что они теоретически подходят к этим сущим. Ведь простолюдины и им подобные осознают (глагол *ша‘ара*) духовные формы именно постольку, поскольку те служат восприятиями (ед. *идрӕк*) от предметов, которые суть чувственные тела, но не осознают эти формы в плане имеющегося у них [духовного] бытия. Кто же, осознавая это бытие, обращается к поиску интеллигибелий, которые появляются у него от сущих, обладающих таким бытием, тот становится в ином ранге — он отделяется от всех простолюдинов [осознанием] того [особого] бытия, которое не было осознано ими и которое не даровано [им] от природы. Однако с простолюдинами он разделяет определенное отношение (*нисба*): его

<sup>1</sup> Психологию, которая тогда считалась частью физической/естественной науки.

<sup>2</sup> Мы читаем: *муджаррада*, вместо фигурирующего в оригинале *мудрака* («постигаемая»).

соединение с интеллигибелиями указанных сущих аналогично соединению простонародья с интеллигибелиями материальных [форм], ибо отношение тех [интеллигибелей] к духовным формам такое же, что и отношение этих [интеллигибелей] к материальным формам.

Потом физик поднимается еще на одну ступень, рассматривая интеллигибелии не как интеллигибелии, которые именуется материальными, или духовными, а в аспекте того, что интеллигибелии суть одно из сущих мира. Теперь допустим, что у него (физика) появляется одна из этих интеллигибелей, отношение которой к данной интеллигибелии-предмету (*аль-ма'кўль аль-ма'ўдў'*) схоже с отношением этой интеллигибелии к своему индивиду, так что данный вид интеллигибелей оказывается срединным в аспекте отношения — тогда третья по рангу интеллигибелия будет той, посредством которой человек соединяется с первой интеллигибелией и видит ее.

### [Вывод касательно единства разумов]

Итак, у человека сначала имеется духовная форма с разными ее рангами, затем посредством этой формы он соединяется с интеллигибелией, далее посредством этой интеллигибелии он соединяется с тем другим разумом<sup>1</sup>. Значит, возвышение (*иртиқā'*) над духовными формами схоже с восхождением (*су'ўд*), а если возможно противоположное, то таковое будет схоже с нисхождением (*хубўт*). Посему соединение с интеллигибелиями на естественный манер аналогично срединной позиции при восхождении. По причине такой срединности между двумя крайностями <166> мы находим у них (людей) оба модуля: эти [люди] суть и материальны, и их разум есть материальный разум. Таким образом их разумы оказываются многими, а посему можно подумать, что и разум — множествен.

Действительно, соотнесенное (*мудāф*) [берется в его] соотнесенности [с тем напарником], с которым оно соотнесено. Поскольку означенные [люди] полагают разум соотнесенным и поскольку индивиду, с которыми он соотносится, множественны, то соотнесенность интеллигибелии «человек» с человеком такова, что у Джарира ее индивидуы иные, нежели у Умруулькайса<sup>2</sup>. Через такую соотнесенность «человек» оказывается интеллигибельным у них обоих, равно как и у прочих

<sup>1</sup> С Деятельным разумом?

Ибн-Рушд в Большом комментарии к аристотелевским книгам «О душе» цитирует данный отрывок из Ибн-Баджжи в связи с рассуждением о путях постижения отрешенных вещей: божественном и естественном. Первый путь, по его словам, раскрывается Ибн-Баджжей в «Прощальном послании», а второй — в настоящем трактате «Соединение...» (См.: *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum. in Aristotelis De Anima Libros*. 1953, p. 494 (430–433)). См. также: *Ибн-Баджжа. Прощальное послание*. С. 190–191.

<sup>2</sup> Джарир (VII в.) и Умруулькайс (VI в.) — арабские поэты эпохи доисламской Аравии. Здесь они играют роль абстрактных персонажей, как Иванов и Петров.

простолюдинов (*джумхūr*)<sup>1</sup>. Раз таких соотнесенностей бесконечно много, то разумы множественны в одном аспекте, но едины в другом. Вот почему простолюдины не могут [постичь] такой модус [бытия разума], и этим снимается [нелепый] вывод (*'ильзām*), содержащийся в упоминуте выше возражении<sup>2</sup>.

### [Величайшее счастье — постижение единства разума]

Что до разума, чья интеллигибелия<sup>3</sup> и есть сам он, то у него нет духовной формы, которая служила бы в качестве субстрата для него. Здесь под «интеллектом/разумом» (*'ақль*) понимается то же, что и под «интеллигибелией» (*ма'қўль*). Таковой — един/один (*вāхид*), а не множествен, ибо свободен от соотнесенности, которая присуща соотнесенности формы с материей (*хайўля*).

В этом аспекте созерцание (*назар*) и есть потусторонняя жизнь (*аль-хайāt аль-'āхирā*) и высшее счастье человека-уединенника<sup>4</sup>. Именно тогда [человек] наблюдает то великолепное зрелище (*машхад 'азъм*)!

Поскольку созерцание вещи, ее умопостижение (*'ан йу'қāль*) состоит в том, чтобы у созерцающего появилось понятие (*ма'на*)<sup>5</sup> этой вещи, уже отделенное от ее материи, и поскольку понятие, которое мы хотим умопостигать есть лишенное материи понятие<sup>6</sup>, то (1) действие этого разума есть его субстанция (*джаўхар*); (2) он не может подвергаться тлению и уничтожению; (3) в нем движущее тождественно движимому; (4) [действие] такового, как говорит Александр [Афродизийский] в своей книге «О духовных формах»<sup>7</sup>, было бы обращено на самого себя; (5) он един/один по числу, [наподобие]<sup>8</sup> перводвигателя [в теле], который един/один по числу, но множествен в аспекте орудий, будь те духовные или телесные. Это было изложено в «Прощальном послании»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Видимо, слово *джумхūr* здесь имеет более широкий смысл — «люди» вообще.

<sup>2</sup> То есть представлении о множественности разума.

<sup>3</sup> В смысле интеллектуального понятия о нем (разуме).

<sup>4</sup> Араб. *ас-са'ādā аль-қусва аль-'инсāнийя аль-мутаваҳхидā*, букв. «высшее человеческое уединяющее счастье». О концепте «уединенника» (*мутаваҳхид*), а также о трактовке Ибн-Баджжей бессмертия души см. во ввводной статье.

<sup>5</sup> То есть форма.

<sup>6</sup> В оригинале: *ма'на ва-ля ма'на ля-х*, букв. «понятие, а у него нет понятия». Полагаем, что имела место описка: вместо второго *ма'на* должно было быть *хайўля*, «материя».

<sup>7</sup> Отсылка Ибн-Баджжи к сочинению Александра Афродизийского «О доказательстве [существования] духовных форм, не имеющих материи», которое представляет собой восьмой из десяти трактатов, приписываемых Александру, и является арабской версией 15, 16 и 17 рассуждений «Первооснов теологии» Прокла. Ибн-Баджжа цитирует из 15 и 16 рассуждений, где утверждается, что все, что способно возвращаться к себе, — нетелесно (*рухāни*) и чье существование — отрешенное от тела (См.: Altman A. Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity // Alexander Altmann. Studies in Religious Philosophy and Mysticism. L., 1969, pp. 96–97).

<sup>8</sup> Последующий текст фразы испорчен.

<sup>9</sup> Ибн-Баджжа. Прощальное послание. Разделы первый, пятый.

Если бы в отношении человека, достигшего этого ранга, было бы возможным обратное нисхождение, то здесь было бы движение (*тахар-рук*) [вверх] и движение [вниз]. Но такое невозможно для него, посему некоторые видные суфии говорят: <167> «Если бы они дошли, они бы не вернулись»<sup>1</sup>. Вместе с тем, с точки зрения Аристотеля и идущих по его стопам, допустимо состояние, схожее с нисхождением (*хубут*) и возвращением (*руджү'*).

### [Итог о трех рангах — простолюдинов, теоретиков и счастливых]

Из сказанного явствует, что имеются три ступени. Первая из них — это стадия простолюдинов (*мартаба джумхүриййа*), каковой [фактически выступает и] стадия физиков (*мартаба табй'иййа*). На этой ступени у таковых интеллигелия тесно связана с материальными формами; они познают ее только через них (материальные формы), от них и ради них. Сюда входят и все практические искусства.

Вторая — это [стадия] теоретического познания (*ма'рифа назарйй-йа*), которая представляет вершину [стадии] физиков. На предметы простолюдины смотрят первично, а на интеллигелию — вторично, ради этих предметов. Теоретики-физики (*нуззәр табй'иййун*) же первично смотрят на интеллигелию, а на предметы — вторично, ради этой интеллигелии. Да, они первично смотрят на интеллигелию, но вместе с материальными формами.

Благодаря этому<sup>2</sup> все применяемые в [их] науках<sup>3</sup> [логические] суждения (ед. *кадбййа*) таковы, что субъект и предикат в них суть нечто конкретное (*мушәр 'уляй-х*), а посему именно посредством [чего-то третьего, интеллигбельного] здесь выстраиваются универсальные (*куллиййа*) суждения. Ясно, [например], что в нашем высказывании «Всякий человек — живое» имеется третий [элемент], который арабы опускают при выражении данного смысла означенным суждением, наподобие того как они опускают связку (*рабита*)<sup>4</sup>. Ведь наше высказывание «Всякий человек — живое» указывает на то же самое, что и [высказывания]: «Всякое, что есть (*хува*) человек, есть живое», «Любая вещь, описываемая как “человек”, такова, что она описывается как “живое”». Подобные выражения суть синонимы или указывают на взаимосвязанные, предполагающие друг друга аспекты. Ясно, что такое высказывание имеет иной смысл, нежели сказать: «Человек есть вид (*наў'*)» или «Человек есть интеллигелия». Об этом подробно было сказано во многих местах.

<sup>1</sup> Араб. *ляў ваҗалә мә раджи'ү* (لو وصلوا ما رجعوا)

<sup>2</sup> То есть материальным формам.

<sup>3</sup> Точнее, в физических науках.

<sup>4</sup> В арабском языке, как порой и в русском, связка, которая соединяет субъект и предикат (в русском языке «есть»), обычно опускается. Например, «человек — живое». В арабском языке роль связки выполняет местоимение 3 лица *хува*.

На этой теоретической стадии человек видит интеллигибельное, но опосредственно, наподобие появления солнца в воде: то, что видится в воде, есть отображение (*хайаль*) солнца, а не само солнце. Простолюдины же видят отображение отображения, как если бы солнце отразилось в воде, а оно (отображение в воде) оказалось отраженным в некотором зеркале: то, что видится в зеркале, не имеет [реального прообраза-] индивида.

Третья — это стадия счастливых (ед. *са'ид*), которые видят саму вещь.

## [5. О СТАДИИ СЧАСТЛИВЫХ]

### [Аналогия между умопостижением и зрением]

<168> Теперь обрати взор (да возвысит тебя Бог!)<sup>1</sup> на сказанное мною и сосредотачивайся на нем, пристально взгляни на сие, покуда не увидишь его яснее лика солнца в летний полдень. Ибо таковое больше всего походит на свет (*да'у'*): подобно тому как при отсутствии у нас света мы находим в нашем зрении слепоту (*'ама*)<sup>2</sup>, а слепота есть зло (ведь разница между активностью зрения при свете и его активностью в темноте очевидна сама по себе), точно так же [слепым] выступает невежда, у которого нет знания о вещи. Знание же о вещи имеет место, когда у познающего этой вещи будет наличествовать ее предикат (*махмӯль*), т.е. ее интеллигибелия.

Суждение об индивидах данной интеллигибелии<sup>3</sup> в один момент, а не в другой, схоже со [зрительной] активностью; сила, в которой запечатлевается интеллигибелия, схожа с глазом; а разумение (*'акль*) схоже с видением, которое есть запечатление образа (*сӯра*)<sup>4</sup> в органе зрения. И подобно тому как этот образ [реализуется] благодаря свету (ибо свет вызывает ее к актуальному бытию и именно через него данный образ запечатлевается в органе зрения), таковым выступает и актуальный разум (*аль-'акль би-ль-фи'ль*): этот разум, у которого нет индивидуального [статуса] (*шахс*), становится некоей вещью и запечатлевается в означенной силе. Далее, подобно тому как зрительный образ, а не только лишь свет, водительствоует и направляет, точно также актуальный разум водительствоует и направляет.

Если бы зрительный образ мог запечатлеться в глазу при темноте, то не было бы нужды в свете; но таковое невозможно, ибо бытие сего образа обусловлено светом. Так обстоит дело и с соотношением

<sup>1</sup> (أَعَزَّكَ اللَّهُ)

<sup>2</sup> В смысле невидения.

<sup>3</sup> То есть предиктирование ее этим индивидам.

<sup>4</sup> Образ зримой вещи.

между актуальным разумом и разумом деятельным (*фā'иль*): связь света с чувственными формами аналогична связи этого [деятельного разума] (который в определенном аспекте есть свет) с интеллигибелями.

### [Аллегория пещеры]<sup>1</sup>

Положение простолюдинов по отношению к интеллигибелям напоминает состояние зрячих, которые находятся в некоей пещере, куда солнце не показывается, поэтому они не видят его, но видят все цвета только в тени. Те из них, кто располагается в глубине пещеры, видят [цвета, находящимся] в состоянии, схожем с [их состоянием во] мраке; кто же ближе ко входу, тот видит цвета в тени. А все простолюдины таковы, что зрят сущие в состоянии, схожем с состоянием тени, никогда не видя означенный свет. И подобно тому как для обитателей пещеры свет не имеет бытия, отделенного от цвѐтов, точно также для простолюдинов указанный разум не существует, и они никак не осознают его.

Теоретики подобны тем, кто, выйдя из пещеры, зрит свет отделенным от цвѐтов и видит (*ра'а*) все цвета соответственно их истинной природе (*кунх*).

В плане сравнения со зрением нет <169> подобия для счастливых, ибо таковые становятся самóй [зримой] вещью<sup>2</sup>. Обратилось бы зрение светом, оно сделалось бы аналогом счастливых. Уподобление (*'ильгāз*) же состояния счастливых тому, кто смотрит на само солнце, не соответствует уподоблению состояния простолюдинов — первое уподобление более адекватно и выразительно. Что до Платона, то поскольку он учит об [отделенных] формах (ед. *сўра*)<sup>3</sup>, его уподобление состояния счастливых состоянию смотрящего на солнце соответствует его сравнению состояния простолюдинов, так что его аллегория согласована [во всех ее] элементах.

### [О платоновских формах]

В этой связи тебе подобает знать, что формы, о которых учит Платон, но опровергает Аристотель, таковы. Это понятия (ед. *ма'на*), кои отделены от материи (*мадда*) и коим следует ум (*зихн*), наподобие того как ощущение следует формам чувственных предметов, так что ум оказывается схожим с чувственной/ощущающей силой в ее связи с [чувственными] формами или с разумной силой в ее связи с имагинативными [образами]. Отсюда следует, что интеллигибельные понятия означенных форм более просты, нежели сами эти формы. Стало быть, здесь имеются три [вещи]: [1] чувственные понятия; [2] формы; [3] понятия

<sup>1</sup> Модификация знаменитой платоновской аллегории. См.: Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 295 (514 и сл.)

<sup>2</sup> В платоновской версии не говорится о таком соединении.

<sup>3</sup> Или идеях, эйдосах; таковые обычно обозначаются также термином *мусуль* (ед.ч. *мисāль*).

форм. Доводы в опровержение [платоновских] форм/идей касаются именно следующего аспекта: Платон прилагает к ним имя вещи и дает им дефиницию (*хадд*)<sup>1</sup> таковой.

Ведь о некоей духовной форме, например форме человека [или форме огня], мы говорим как о форме человека или форме огня, но не говорим о ней как о стране<sup>2</sup>. Равным образом, мы говорим о некоей нашей интеллигибелии, что [вещь], в которой она находится, есть огонь, но саму эту интеллигибелию мы не называем огнем, — была бы таковая огнем, она бы сжигала. Сократ<sup>3</sup> же учит о полагаемой им форме, что она [сама] есть благо или красота; что [форма] «человек» [есть человек, а не собственно] понятие [о] человеке.

В таком случае к его [учению] приложимы нелепые выводы [из платоновского учения о формах], излагаемые Аристотелем в «Метафизике»<sup>4</sup>. Но все такие возражения снимутся, если [отвлечься] от этого аспекта<sup>5</sup>.

### [Единство счастливых]

Таким образом, упомянутые нами [интеллигибелии], если взять их вне указанной соотнесенности<sup>6</sup>, оказываются едиными, сохраняющимися [в бытии] (*бāкыйа*), не подверженными тлению и уничтожению.

Теперь допустим, что на данной стадии<sup>7</sup> находится некоторый индивид, например Аристотель, т.е. что Аристотель <170> есть тот самый разум, который был описан выше и ниже которого располагаются [те] две стадии<sup>8</sup>. Простолюдины видят формы [не]<sup>9</sup> посредством означенного [разума], но видят сей [разум] на манер видения света, отраженного с поверхности [предметов], которые имеют цвета. Они водительствоуются этим разумом наподобие того, как ходящие под тенью водительствоуются солнцем. Таковые не суть [сам] Аристотель, но Аристотель был в схожем с ними состоянии, так что у них имеется лишь одно из состояний Аристотеля.

<sup>1</sup> То есть наделяет их такой сущностью, подобной сущности [реально/самостоятельно сущих] вещей, [субстанций].

<sup>2</sup> Как о самостоятельно сущей вещи.

<sup>3</sup> А вслед за ним и Платон.

<sup>4</sup> См.: *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976. С. 215–217 (1039<sup>a</sup>25–1039<sup>b</sup>19).*

<sup>5</sup> От полагания, что форма (идея, эйдос) сама по себе также действует, как она действует, находясь в материи.

<sup>6</sup> Видимо, речь идет о соотнесенности интеллигибелии с релевантными им индивидами.

<sup>7</sup> То есть ступени счастливых.

<sup>8</sup> Физиков и простолюдинов.

<sup>9</sup> Экстраполяция от издателя арабского текста.

Что касается второй стадии, т.е. видения физиков, когда те постигают дефиницию<sup>1</sup>, то они видят этот разум, однако смешанным с другой вещью, посредством которой они видят его, наподобие того как солнечный диск видится в зеркале или на поверхности воды. Таковые уже продвинулись далее, но они увидят его (разум) [лишь по достижении] третьей стадии.

Те, [кто находится на последней стадии], т.е. Аристотель и прочие счастливые, суть нечто единое/одно по числу. Между таковыми нет никакого различия, разве что различие, какое имеется в следующем примере. Представим себе, что к нам явился Раба ибн Мукаддам<sup>2</sup>, облаченный в кольчугу и железный шлем, вооруженный копьем и мечом. Мы увидели его в таком облачении; потом же, скрывшись с наших глаз на некоторое время, тот явился вновь — в броне, с перьевым убором на шлеме, с булавой и дротиком. Можно было бы подумать, что это [кто-то] иной, нежели Раба ибн Мукаддам!

Ведь орудия у духовного тела играют роль органов тела у живого существа. Будучи естественными, эти [орудия] составляют нечто единое/одно для нечто единого/одного. Первейшим образом такими орудиями пользуется духовная форма, находящаяся в теле. А духовные формы не могут быть нечто единым/одним: как мы показали, это абсурдно; [о таком единстве] учат сторонники метемпсихоза. Означенный же разум пользуется ими (формами) в разных аспектах, самый явный из которых имеет место через срединные духовные формы, о которых говорится в «Книге о [жизнеустройении] уединенника».

### [Только таковые вечны]

Если в чем-то теле главенствует духовная форма, неважно какая из перечисленных в «Книге о [жизнеустройении] уединенника» разрядов<sup>3</sup>, то таковой [индивид] вместе со своим телом подвержен тлению и уничтожению. Тогда он походит на неполированную поверхность, о которую свет рассеивается.

Кто же находится на второй, срединной стадии, тот схож с полированной поверхностью — наподобие <171> зеркала, которое видимо само по себе и посредством которого видятся другие вещи. К освобождению (*таха́ллус*)<sup>4</sup> такой человек стоит ближе, чем те первые, хотя в определенном аспекте он тленен.

<sup>1</sup> По постижении дефиниции вещей они постигают универсалию, переставая смотреть на данные вещи как на чисто партикулярные/материальные вещи.

<sup>2</sup> (ربيعه بن مكرم) Знаменитый арабийский рыцарь (ум. 558). В оригинале дана некорректная форма *мкрм* (مكرم)

<sup>3</sup> Подробнее о разрядах этих форм см. во вводной статье к данному переводу.

<sup>4</sup> К очищению от телесных связей.

А достигший третьей стадии аналогичен самому солнцу. Вернее, среди материальных (*хайўляниййа*) тел нет подобия ему: для того, кто находится на предыдущих двух стадиях, имеется материальное подобие, ибо таковой материален в определенном аспекте; этот же ни в каком аспекте не материален, посему и подобает, чтобы среди материальных вещей ему не было аналога, который соотносился бы с ним на манер соотнесенности материальных вещей с теми двумя стадиями.

Только таковой един/один (*вāхид*) во всех аспектах, не подвержен тлению и уничтожению. И только благодаря этому [разуму] предшествующий во времени и последующий оказываются нечто единым/одним по числу. Во всех прочих способах [приведения к единству], которые могут прийти в голову, предшествующий будет иным, нежели последующий: например, Гермес и Аристотель не будут нечто единым/одним, а двумя рядомположенными. Это видно само по себе, если ты хоть чуть-чуть над этим поразмыслишь. Из сего рассуждения явствует, в каком аспекте о предшествующем (*мутақаддим*) и последующем (*мута’аххир*)<sup>1</sup> говорится как о нумерически едином и что этот аспект является наиболее совершенным из всех известных разрядов единства (*таваҳхуд*), которые схватываются с первого взгляда; и таким образом снимается сомнение, порожденное означенными мнениями. Именно таково было наше намерение в данном рассуждении.

### [Состояния счастливых душ]

Что касается того состояния (*хāль*), которое появляется у сил (ед. *кувва*) души на этой [третьей] стадии, то в воображительной (*хайāлиййа*) возникает нечто, соответствующее означенному разуму, — свет (*нўр*), который, охватывая всякую другую вещь, показывает ее так, что ее невозможно или очень трудно артикулировать. Тогда у стремящейся (*нузў’иййа*) души возникает состояние, схожее с благоговением (*хайба*) и с состоянием, каковое она испытывает при осознании чего-то величественного, внушающего почтительный страх. Такое состояние называется «изумлением» (*дахша*).

Суфии переусердствовали в описании этого состояния. Дело в том, что таковое возникает у них вследствие имагинаций/представлений (ед. *хайāль*), которые, как им кажется, они ощущают в своих душах и которые могут быть и истинными, и ложными. Это происходит со стремящейся душой, поскольку она исключительно связана с эстимативной (*вахмиййа*)<sup>2</sup> душой, тогда как их (имагинаций) истинность

<sup>1</sup> Об этом см.: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. I–IV) // *Orientalistica*. Т. 3. № 2. С. 408–409.

<sup>2</sup> Об этой силе, присущей воображению или следующей за ним, см.: Ефремова Н. В. Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелиситологии. С. 99–100.

или ложность есть [прерогатива] другой стремящейся части [души], а именно разумной (*нутқы*) стремящейся части.

На означенной стадии у этой части<sup>1</sup> возникает состояние, <172> аналогичное состоянию радующегося (*фарих*), который находит великим обуявшее его, а жалким считает все, что ниже того. Собственно данная сила, а также вообразительная [часть стремящейся души] сила сохраняют для себя указанные свои состояния. У другой же стремящейся [силы], т.е. у животной (*бахимийа*) [части стремящейся души], изумление (*бахта*) может пройти, и она возвратится к состоянию, близкому к ее состоянию у простонародья.

О достижении этого [состояния изумления] и о том, каким оно должно быть у счастливых, имеются более пространные рассуждения, от изложения которых меня отклоняет обширность их и нехватка времени. Позже (да будет на то воля Бога, всевышен Он!)<sup>2</sup> я изложу это с подробным разъяснением и пошлю его тебе. Мне бы хотелось, чтобы ты оказал мне милость прочесть написанное мною. Если ты обнаружишь в этом что-либо проблематичное, перешли мне и я пересмотрю сие, да дарует Бог тебе этот чин<sup>3</sup>! И я пошлю<sup>4</sup> обещанное мною и [другие] вещи, [способствующие формированию] у тебя [более] твердого взгляда, дабы ты стал счастливым, да будет на то воля Божья! Будь, Божьим споспешеством<sup>5</sup>, в полнейшем здравии и благополучии!

### [Приписка]<sup>6</sup>

[Знай], да возвысит тебя Бог, я записал это рассуждение в пору, прерываемую внешними и внутренними [тревогами]<sup>7</sup>. Перечитав его, я увидел, что оно недостаточно передает то, что я хотел передать. Ибо я вознамерился дать [аподиктическое] доказательство (*бурхан*), которое на явный манер даруется данным рассуждением лишь с большим трудом и через силу. Вместе с тем, в нем есть некоторое указание на означенный [смысл]. Если его (рассуждение) облечь в подходящие выражения, так что смысл стал бы ясен, то тогда явствует, что на подобающем ему ранге он не может быть познан посредством наличных наук. Кто по постижении этого смысла обрел понятие о нем, тот

<sup>1</sup> Разумной части стремящейся души.

<sup>2</sup> (إن شاء الله تعالى)

<sup>3</sup> То есть чин глубоко пронизательных.

<sup>4</sup> В оригинале: *ва-инда зāлика*, букв.: «и тогда».

<sup>5</sup> (بحول الله)

<sup>6</sup> В оригинале: Закончив свой трактат, он (Ибн-Баджжа), да смилостивится над ним Бог (*рахимаху Аллах*), написал собственноручно следующее.

<sup>7</sup> Не совсем понятная фраза: (في زمان منفصل بالداخل إليّ و الخارج عني)

окажется в ранге, в котором он увидит себя иным, нежели те, кто исповедует иные вещи, предшествующие [этим] нематериальным [реалиям]. Таковые превыше того, чтобы быть отнесенными к естественной жизни; скорее сии принадлежат к числу состояний счастливых; <173> они очищены от присущих естественной жизни примесей, так что они заслуживают именоваться божественными (*'иляхиййа*) состояниями, которые Бог (всевышен Он и превелик!)<sup>1</sup> дарует, кому хочет из рабов Своих<sup>2</sup>.

В некоторых местах я также обнаружил, что построение фраз не совсем соответствует идеальному стилю, но времени не хватило, чтобы скорректировать его. В этом я полагаюсь на тебя, как ты не раз уже мне демонстрировал: если тебе попадутся такие выражения, перестрой их более изящным образом — сделай сие вместо меня, как ты прежде делал, да будет на то воля Бога!

## Литература

- Аристотель*. О частях животных. М.: Биомедгиз, 1937. 219 с.
- Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
- Аристотель*. О душе // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–448.
- Аристотель*. Категории // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–90
- Аристотель*. Об истолковании // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 91–116.
- Аристотель*. О возникновении и уничтожении // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 379–440.
- Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К.* Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. I–IV) // *Orientalistica*. 2020. Т. 3. № 2. С. 403–427.
- Ефремова Н. В.* Об авиценновской модификации аристотелевского гилеморфизма: имматериализация человеческой души // *Ориенталистика*. 2023. Т. 6. № 5. С. 927–942.
- Ефремова Н. В.* Об интеллектуалистской интенции фальсафской фелиситологии // *Ислам в современном мире*. 2024. № 4. С. 93–110.
- Ибн-Баджжа*. Иттисāl аль-'ақль би-ль-инсāн // *Расā'иль Ибн-Бādджжа аль-илйāхиййа* / Под ред. М. Фахри. Бейрут: Ан-Нахār, 1968. С. 155–173. (На араб.).

<sup>1</sup> (عز وجل).

<sup>2</sup> Возможно аллюзия на аят 42:49.

*Ибн-Баджжа*. Фй ас-са‘ада аль-маданййа ва-с-са‘ада аль-ухравййа ав дифа‘ ‘ан Абй Наср [аль-Фарāбй] [О гражданском счастье] // Расāиль фальсафййа ли-Абй-Бакр ибн-Баджжа / Под ред. Дж. аль-‘Алави. Бейрут: Дār ас-сақāфа — Касабланка / Магриб: Дār ан-нашр аль-магрибййа, 1987. С. 197–202. (На араб.).

*Ибн-Баджжа*. Тадбйр аль-мутаваххид // Расāиль фальсафййа ли-Абй-Бакр ибн-Баджжа / Под ред. Дж. ‘Алави. Бейрут: Дār ас-сақāфа — Касабланка / Магриб: Дār ан-нашр аль-магрибййа, 1987. С. 37–96. (На араб.).

*Ибн-Баджжа*. Аль-қаўль фй аль-қувва ан-нāтықа // Дафāтир маджму‘ат аль-бахс фй аль-фальсафа аль-‘ислямййа. / Под ред. М. Алузада. Фес. 1999. № 2. С. 220–234. (На араб.).

*Ибн-Баджжа*. Книга о душе // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 7–34.

*Ибн-Баджжа*. Прощальное послание / Марков В. В. Прощальное послание Ибн Баджжи // Междисциплинарные исследования Арабского Востока / Н. С. Кирабаев. М.: РУДН, 2013. С. 150–191.

Ибн-Рушд. Талхйс Китāб ан-Нафс / Под ред. А. Ф. Аль-Авани. Каир: Мактабат ан-Нахда аль-Мысриййа. 1950. С. 1–101. (На араб.)

*Ибн-Рушд*. Талхйс Мā ба‘д ат-табй‘а / под ред ‘У. Амин. Каир: Мактабат аль-Бāбй аль-Хāлябй, 1958. 168 с. (На араб.).

Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

*Аль-Фараби*. Китāб аль-вāхид ва-ль-вāхд а / Под ред. М. Махди. Касабланка: Дār Тўбқāль, 1989. 103 с.

Altmann A. Ibn Bajja on Man’s Ultimate Felicity // Alexander Altmann. *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. L.: Keagan and Paul, 1969. Pp. 73–107.

*Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* / F. S. Crawford (ed.). Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1953. 592 p. (На лат. яз.).

## References

Altmann A. (1969) Ibn Bajja on Man’s Ultimate Felicity. *Alexander Altmann. Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. L.: Keagan and Paul. Pp. 73–107.

Aristotel’ [Aristotle] (1937) *O chastyakh zhyvotnykh* [On the Parts of Animals]. Moscow: Biomedgiz Publ. 219 p.

Aristotel' [Aristotle] (1976) *Metafizika [Metaphysics]. Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh [Aristotle. Works in Four Volumes]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ. Pp. 63–367.*

Aristotel' [Aristotle] (1976) *O dushe [On the Soul]. Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh [Aristotle. Works in Four Volumes]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ. Pp. 369–448.*

Aristotel' [Aristotle] (1978) *Kategorii [Categories]. Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh [Aristotle. Works in Four Volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ. Pp. 51–90.*

Aristotel' [Aristotle] (1978) *Ob istolkovanii [On Interpretation]. Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh [Aristotle. Works in Four Volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ. Pp. 91–116.*

Aristotel' [Aristotle] (1981) *O vozniknovenii i unichtozhenii. Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh [Aristotle. Works in Four Volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ. Pp. 379–440.*

Averrois Cordubensis (1953) *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, F. S. Crawford (ed.). Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America. 592 p.

Efremova N. V., Ibrahim T. K. (2020) *Ob avitsennovskoj retseptsii «Kategorij» Aristotelya (gl. I–IV) [On Avicennian Reception of Aristotle's Categories (ch. V–VII)]. Orientalistica. Vol. 3. № 2. Pp. 403–427.*

Efremova N. V. (2023) *Ob avitsennovskoj modifikacii aristotelevskogo gilemorfizma: immaterilizatsiya chelovecheskoj dushi [About Avicenna's Modification of Aristotelian Hylemorfism: Immaterialization of the Human Soul]. Orientalistica. Vol. 6. № 5. Pp. 927–942.*

Efremova N. V. (2024) *Ob intellektualistskoj intentsii falsafskoj felisitologii [On Intellectual Intention of Falsafa's Felicitology]. Islam v sovremennom mire. № 4. Pp. 93–110.*

Ibn Bajja (1968) *Ittisāl al-'aql bi-l-insān. Rasā'il Ibn Bājjā al-Ilāhiyya*, M. Fakhry (ed.). Beirut: An-Nahār. Pp. 155–173. (In Arab).

Ibn Bajja (1987) *Fī as-sa'āda al-madaniyya wa-s-sa'āda al-uhrawiyya aw difā' 'an Abī Nasr [al-Fārābī] [On Civil Happiness]. Rasā'il falsafīyya li Abī-Bakr bin Bājjā*, J. al-'Alawī (ed.). Beirut: Dār ath-thaqāfa; Casablanca / Magrib: Dār an-nashr al-magribiyya. Pp. 197–202.

Ibn Bajja (1987) *Tadbīr al-mutawahhid. Rasā'il falsafīyya li Abī-Bakr bin Bājjā*, J. al-'Alawī (ed.). Beirut: Dār as-saqāfa; Casablanca / Magrib: Dār an-nashr al-magrib. Pp. 37–96.

Ibn Bajja (1999) *Al-Qaul fi al-quwwa an-nātiqa. Dafātīr majmū' al-bahth fi al-falsafa al-islāmiyya*, M. Aluzadah (ed.). Fes. № 2. Pp. 220–234. (In Arab).

Ibn Bajja (2010) *Kniga o dushe [Book on the Soul]. Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodah A. V. Sagadeeva [Medieval Muslim Philosophy in Translations by A. V. Sagadeev]. Vol. 3. Moscow: Izd. dom Mardzhani Publ. Pp. 7–34.*

Ibn Bajja (2013) *Proshchalnoe poslanie*. In: Markov V. V. *Proshchalnoe poslanie Ibn Badzhzha [The Farewell Letter of Ibn Bajja] // Mezhdisciplinarnye issledovaniya Arabskogo Vostoka*, N. S. Kirabaev (ed.). Moscow: RUDN. 2013. Pp. 150–191.

Ibn Rushd (1950) *Talkhis Kitāb an-Nafs*, A. F. El-Ahwani (ed.). Cairo: Maktabat an-Nahda al-Misriyya. Pp. 1–101. (In Arab).

Ibn Rushd (1958) *Talkhis Mā-ba'd at-tabī'a*, U. Amin (ed.). Cairo: Maktabat al-Bābī al-Halabī. 168 p.

Al-Farabi (1989) *Kitāb al-Wāhid wa-l-Wahda*, M. Mahdi (ed.). Casablanca: Dār Tūbqāl. 103 p.

Platon [Plato] (1994) *Gosudarstvo [The Republic]*. *Platon. Sobranie sochinenij v chetyrekh tomakh [Plato. Collected Works in Four Volumes]*. Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ. Pp. 79–420.

## IBN BAJJA. CONJUNCTION OF [ACTIVE] INTELLECT WITH MAN

**The translation was made from the Arabic original;  
it was translated into Russian for the first time.**

**Abstract.** This publication presents a translation of the work of the first major representative of the “Western” branch of Muslim philosophy (*falsafa*), the Arab-Spanish philosopher Abu Bakr ibn Bajja (lat. Avempace; d. 1139). This treatise, dating back to the last years of the philosopher’s life, was written as a message to his friend and follower, the vizier Ibn al-Imam (d.c. 1152). Substantiating the doctrine of the highest happiness in this life and the next, characteristic of *Falsafa*’s felicitology, as the conjunction of the human soul with the upper, intelligible world (God and the cosmic intellects-angels), Ibn Bajjah puts forward an original concept of the conjunction (*ittisāl*) with the Active intellect (al-‘aql al-fa‘‘āl) — the ruler of the sublunary world, which is identified with the Archangel Gabriel and from which both prophets and philosophers receive intellectual truths. At the final stage of epistemological ascent, the cognitive subject becomes one with the object as well as with the other such subjects. The translation was made from the Arabic original; it was translated into Russian for the first time.

**Key words:** *Falsafa*, Muslim peripatetism, soul, intellect, *ittisāl*-conjunction, Active intellect, felicitology, Ibn Bajja.

**Transl., Comm. by Natalia V. EFREMOVA,**

Cand. Sci. (Philos.), senior research fellow,  
Center for Arab and Islamic Studies,  
Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences  
(12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).  
E-mail: salamnat@mail.ru



5.11.3. Практическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-121-140



**М. З. Хайретдинов**  
Московский исламский институт, г. Москва

## **ОБНОВЛЕНИЕ ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ В СФЕРЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ**

**ХАЙРЕТДИНОВ Марат Зинюрович** —

магистр теологии, преподаватель.

Московский исламский институт

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

E-mail: maratkha2018@outlook.com

**Аннотация.** Обновление (*таджид*) исламской образовательной системы обусловлено новыми вызовами, которые невозможно преодолеть без современных методик и их практического применения в учебном процессе. При этом переосмысление образовательного процесса может и должно затронуть самые различные теологические дисциплины, включая даже такие классические предметы, как «Толкование Корана» (*тафсир*).

**Ключевые слова:** асбаб ан-нузул, асхаб ар-ра'й, асхаб ал-хадис, бид'а, исламское образование, ислах, муджаддид, реформаторство, таджид, тафсир.

**Для цитирования:** *Хайретдинов М. З.* Обновление исламской мысли в сфере мусульманской образовательной системы // Ислам в современном мире. 2024. Т. 20. № 4. С. 121–140;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-121-140

Статья поступила в редакцию: 13.06.2024

Статья принята к публикации: 04.09.2024

**А**ктуальность обновления (*тадждид*) исламской образовательной системы обусловлена тем фактом, что современная эпоха ставит перед нами вызовы, которые невозможно преодолеть без новых методик и их практического применения в условиях новых реалий.

Обозначенная тема не просто актуальна, но и в достаточной степени востребована, поскольку на данный момент даже сторонники консервативного стиля обучения понимают и в определенной мере принимают новые стили и методики преподавания в тех или иных теологических дисциплинах.

### Особенности понимания *тадждид* в исламе

Существующее в исламе понятие «обновление» именуется в арабском языке термином *тадждид*<sup>1</sup>. Но часть мусульман, порой, не отличает его от другого понятия, известного как *бид'а* «новшество»<sup>2</sup>. В связи с этим имеется насущная необходимость исследовать прежде всего именно это понятие.

Однако в отношении *бид'а* существуют разные мнения<sup>3</sup>, и пока не станет ясным, по какой причине между теологами имеются разночтения по данному вопросу, начинать исследование по *тадждиду* было бы преждевременно.

### Две школы мысли

Как известно, в раннем исламе существовал плюрализм мнений, и в первую очередь он ассоциируется с *мазхабами* (богословско-правовыми школами)<sup>4</sup>. Но в понимании происхождения самих мазхабов у большей части мусульман имеется серьезный пробел, поскольку принято считать, что правовые школы в исламе появились исключительно благодаря их основателям. В действительности же большая часть улемов чаще всего брала за основу уже существовавшие теологические разработки.

Так, Абу Ханифа (ум. 767) придерживался направления своих учителей, которые, в свою очередь, опирались на методы известного

---

<sup>1</sup> Более подробно об этом см.: Мухетдинов Д. В. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: ИД «Медина», 2023. 736 с.

<sup>2</sup> Обоснованием такого подхода служит хадис: «Худшими из дел являются новоизобретенные (*мухдасат*), а каждое нововведение (*бид'а*) есть заблуждение» (*Муслим*. Мухтасар сахих Муслим. Т. 1. Мекка, 1991. С. 308–309, № 867).

<sup>3</sup> Более подробно об этом см.: Гайнутдин Р. Ислам: вероучение, поклонение, нравственность, закон. М.: ИД «Медина», 2020. С. 743–760.

<sup>4</sup> Там же. С. 717–728.

сподвижника Абдаллаха ибн Мас'уда (ум. 650). Эту школу часто называют «иракской». В Медине же многие следовали традиции другого известного *сахаб* — Абдаллаха ибн 'Умара (ум. 693). Поэтому данную школу называют «мединской». Таким образом, мазхабы как в фикхе, так и в акиде — это лишь дальнейшее развитие тех методологических установок, которые были сформированы уже во время первых поколений мусульман (*ахл ас-салаф*)<sup>1</sup>.

При этом, на наш взгляд, различия между двумя школами связаны не просто с разным пониманием тех или иных аятов и хадисов, а с различием психологических ментальностей, на основе которой в любом обществе всегда выделяются традиционалисты/консерваторы и рационалисты/реформаторы<sup>2</sup>.

Именно эти два менталитета и легли в основу двух школ мысли в исламе:

- 1) *Асхаб ал-хадис* (букв. «люди текста»); в акиде их также называют — *ахл ал-асар* (букв. «люди предания»), то есть хадиситы — традиционалисты;
- 2) *Асхаб ар-ра'й* (букв. «люди мнения»); в акиде — *ахл ал-калам* («люди диспута»), то есть рационалисты.

В отношении этих двух групп, которые также иногда именуется терминами *асхаб ан-накл* («люди традиции») и *асхаб ал-'акл* («люди разума»), нередко встречается весьма упрощенное понимание.

В том числе это вызвано и излишней буквальностью при переводе названий: одних именуют «людьми хадиса», тогда как других — «людьми собственного мнения». Такой перевод не просто буквален, но, по сути, вводит в заблуждение, так как приводит к мысли о том, что первые следуют «исключительно хадисам», а другие — лишь «собственному мнению». Вывод из этого следует соответствующий, но он весьма упрощен, поскольку как те, так и другие используют и хадисы, и разум.

Разница же между этими школами состоит в следующем:

- хадиситы пытаются не выходить за рамки буквального смысла тех или иных норм и текстов, ограничивая при этом роль разума;
- рационалисты же стараются не ограничиваться одним лишь буквальным смыслом норм и текстов, расширяя поле деятельности для разума.

Традиционалисты часто пытаются следовать буквальному прочтению того или иного текста, не особенно вдаваясь в такие подробности

<sup>1</sup> Гайнутдин Р. И., Баишев Р. И. Ханафитский мазхаб: история становления, классификация и обзор основных источников. Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 4. С. 27–42.

<sup>2</sup> Более подробно об этом см.: Мухетдинов Д. В. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: ИД «Медина», 2023. С. 24–35.

как контекст и ситуативность аятов и хадисов. Кроме того, при выведении фетв они надеются обойтись лишь тем запасом мнений, которые уже были сформулированы в прошлом, и меняют их лишь тогда, когда другого выхода не остается.

Что же касается рационалистов, то они, следуя методологии своих учителей, изначально стараются проникнуть в суть священных текстов, учитывая их контекст и ситуативность или, напротив, универсальность. Другой важной особенностью *асхаб ар-ра'й* является их стремление не ждать, когда изменения надо будет вводить по необходимости, для чего иногда они даже придумывали ситуации, которых еще не возникало, чтобы быть готовыми к тому моменту, когда они в итоге появятся.

Тщательное изучение истории развития исламской теологии показывает, что среди первых поколений мусульман (*ахл ас-салаф*) было немало тех, кто не просто повторял прежнюю практику, но и отвечал на новые, иногда весьма специфичные вопросы<sup>1</sup>. Об этом свидетельствует вся мусульманская история, начиная с эпохи праведных халифов (*хулафа ар-рашидун*).

В теории *асхаб ал-хадис* выглядят предпочтительнее, в связи с чем определенная часть мусульман (особенно недавно пришедшие к исламу) испытывает больше симпатий именно к этой школе.

Однако на практике именно *асхаб ар-ра'й* внесли тот самый импульс, который обусловил активное и поступательное развитие исламской теологии. Классический пример этого — отношение к Абу Ханифе со стороны современников ученого: несмотря на критику в его адрес, когда теологи сталкивались с каким-то вопросом, на который не могли найти ответ, они говорили: «Позовите Абу Ханифу»<sup>2</sup>.

Другой пример — отношение к дополнительным источникам фикха — в частности, к *кийасу* («суждение по аналогии»). На ранних этапах традиционалисты не принимали эту методику, считая ее *бид'а*. Но впоследствии, осознав, что по-другому дать ответы на некоторые вопросы невозможно (как, например, отношение к наркотикам), они признали *кийас* четвертым источником фикха, каковым он сейчас и является во всех четырех мазхабах фикха.

В XIX–XX веках одним из главных отличий между двумя направлениями стало отношение к изучению в мусульманских учебных заведениях мирских наук: арифметики, географии, языковедения и других предметов<sup>3</sup>. В Российском государстве это привело к формированию

<sup>1</sup> Мухетдинов Д. В. Феномен обновления в исламской исторической традиции // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 3. С. 43–58.

<sup>2</sup> Батыр Р. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Н. Новгород–Ярославль: ИД «Медина», 2007. С. 147.

<sup>3</sup> Более подробно об этом см.: Мухетдинов Д. В. Исламское образование в России. М.: ИД «Медина», 2023. 496 с.

двух методологических групп — *кадимиййа* (от арабского *кадим*, т.е. «старый») и *джадидиййа* (от арабского *джадид*, т.е. «новый»)¹.

Озвученное, конечно, не означает, что одна школа является «плохой», а другая — «хорошей». К примеру, довольно часто теологи из числа *асхаб ал-хадис* становились *мухаддисами* (хадисоведами), а улемы из числа *асхаб ар-ра'й* — *факихами* (правоведами). И это не удивительно, ведь хадисоведение в большей степени является теорией, тогда как фикх — практикой, извлекаемой из теории, в том числе из хадисов. Некоторые хадисоведы прямо говорили, что фикх лучше оставить правоведам, и отмечали, что «*мухаддисы* — это аптекари, а *факихи* — лекари»².

Таким образом, каждая из школ приносит пользу, но по-своему — для движения вперед нужен рационализм, а для непересечения «красных черт» необходим традиционализм.

Следует отметить и тот факт, что одной из главных причин широкого распространения школы *ар-ра'й* стал тот факт, что часть улемов пришла к выводу о необходимости более активного использования рационалистических методик после того, как они столкнулись с новыми вызовами³. Среди таковых можно отметить уже упомянутого Абдаллаха ибн Мас'уда (первого *кади* Ирака) и известного табиита Хасана ал-Басри.

Данный факт является крайне важным и не до конца осознается теми мусульманами, которые полагают, что новые подходы в изучении и понимании различных богословских аспектов стали распространяться среди мусульман якобы исключительно из-за «нововведенцев». Такая точка зрения крайне далека от действительности.

История свидетельствует о том, что изменения стали появляться сразу после пророка Мухаммада. Так, во время первого праведного халифа Абу Бакра фактически был сформирован прообраз такого источника фикха, как *иджма'* («согласованное мнение»), одним из результатов которого стало решение о собирании Корана в единый свод.

В период правления 'Умара изменений было еще больше: совместное чтение молитвы «Таравих», появление налога *харадж* и т.д. 'Усманом был введен в обиход дополнительный (первый) азан в пятничном намазе (*джум'а*). Али начал вести «идеологические сражения» с хариджитами и кадаритами, проводя с ними богословские диспуты, в том числе и направляя на них своих сторонников.

В качестве еще одного примера можно привести упомянутого Хасана ал-Басри, из трактатов которого становится видно, что происходило

<sup>1</sup> Одним из предшественников *джадидов* считается мулла Хусаин Фаизхани, сочетавший в себе и мирские, и теологические знания, и ратовавший за расширение кругозора мусульманского общества. См.: Фаизханов Х. Высшее медресе. М.: ИД «Медина», 2023.

<sup>2</sup> Ас-Саади А. А. Нововведения в исламе. Махачкала: «Ихсан», 2010. С. 40.

<sup>3</sup> В частности, среди части мусульман стали распространяться разного рода ереси, включая антропоморфизм (т.е. уподобление Создателя созданиям), подтверждение которому многие черпали из излишнего буквализма.

внутри мусульманской теологии в те годы. Так, разъясняя в одном из своих посланий такую сложную тему, как предопределение, он отмечает, что, по сути, становится едва ли не первым, кто открывает дискуссии по данной теме.

*«Никто из салафов даже не заговаривал на эту тему и тем более не дискутировал по ней — просто потому, что их позиция была единственной. Мы же привнесли в этот вопрос калам лишь потому, что люди привнесли отторжение к этому постулату веры. Поэтому, когда искажители привнесли в веру изменения, Всевышний Аллах произвел для крепко держащихся Его Писания то, посредством чего они смогут опровергнуть рукотворные сочинения антиисламской направленности и предупредить умму о губящих душу дьявольских кознях»<sup>1</sup>.*

Таким образом, положение внутри исламской теологической мысли было неоднородным уже на ранних этапах мусульманской истории — одни улемы опасались вдаваться в рассуждения относительно тех вопросов, ответов на которые ранее они не слышали; другие же, напротив, видели в этом необходимость. Именно из этих двух идейных школ и сформировались мазхабы в фикхе и акиде. При этом иногда некоторые улемы пытались совместить признаки как одной, так и другой школы, как это сделал, к примеру, аш-Шафии.

### **Разное понимание *бид'а***

Как уже было отмечено, среди мусульманских теологов имеются разные подходы к пониманию термина *бид'а*. Неоднозначным является и буквальный перевод этого слова: с одной стороны, это — «нововведение», с другой стороны — «новинка».

Терминологическое понимание, соответственно, также неоднородно: одни теологи (прежде всего, из числа традиционалистов) говорят, что *бид'а* — это всегда что-то вредное; другие же (в основном рационалисты) так не считают. Первые ссылаются на буквальный смысл одного из хадисов, где говорится, что «каждое новшество — это заблуждение»<sup>2</sup>. Вторые отмечают, что данный хадис не следует трактовать буквально.

Так, известный хадисовед и правовед ан-Навави отмечает: «Слова “каждое новшество — заблуждение” имеют хоть и общий, но специальный (ограниченный) смысл, и суть этих слов в том, что речь идет о большинстве новшеств (а не обо всех)... И сказали улемы: “Новшества

<sup>1</sup> Ал-Бути М. С. Р. Салафийа. М.: «Ансар», 2008. С. 38.

<sup>2</sup> Муслим. Мухтасар сахих Муслим. Т. 1. С. 308–309, № 867.

бывают 5 видов — обязательные, желательные, запретные, порицаемые и дозволенные»<sup>1</sup>.

Среди примеров обязательных и желательных новшеств улемы приводят изучение арабской грамматики для правильного понимания Корана или обучение науке о диспутах (*калам*)<sup>2</sup>.

На основании подобного подхода сторонники рационального пути подразделяют *бид'а* как минимум, на 2 вида: «хорошие» (*бид'а хасана*) и «плохие» (*бид'а саййиа*). Такое понимание основывается не только на расширенном понимании упомянутого хадиса, но и следует из прямых цитат как самого Пророка, так и праведных халифов.

Так, Посланник Аллаха говорил: «Тот, кто положит в исламе начало хорошему обычаю (*сунна хасана*), получит вознаграждение за него и вознаграждение, полученное теми, кто практиковал этот обычай после него, ничего не убавляя из их наград. Тот же, кто положит в исламе начало дурному обычаю (*сунна саййиа*), на того будет возложен грех за него и грех тех, кто практиковал этот обычай после него, ничего не убавляя из их грехов»<sup>3</sup>.

В свою очередь, второй праведный халиф 'Умар назвал термином *бид'а* введенный им обычай совместного чтения дополнительного намаза во время месяца рамадан (*таравих*)<sup>4</sup>.

Ибн Хаджар, автор одного из самых известных толкований хадисов, говорит по этому поводу следующее: «Новшество (*бид'а*) означает то, что появилось без предыдущих аналогов. В шариате это слово применяют в качестве противоположности Сунны, и потому оно считается порицаемым. В действительности же если новшество подпадает под то, что одобряется шариатом, то оно будет хорошим. А если подпадает под то, что порицается шариатом, то будет плохим. В противном случае оно будет считаться из числа дозволенного. В целом же новшество делится на 5 видов»<sup>5</sup>.

Примечательно, что среди тех, кто придерживался подобной позиции, помимо Ибн Хаджара, ан-Навави, ас-Суйуты и других улемов, был и основатель одного из мазхабов, известный богослов аш-Шафии<sup>6</sup>.

По сути разночтения между двумя позициями являются в большей степени лексическими (*лафзиййа*), и то, что одни улемы называют *бид'а хасана* (хорошим новшеством), другие просто не считают *бид'а*<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Ан-Навави. Сахих Муслим бишарх ан-Навави. Т. 6. Каир, б.г. С. 154.

<sup>2</sup> Ас-Саади А. А. Нововведения в исламе. Махачкала: «Ихсан», 2010. С. 16–17.

<sup>3</sup> Муслим. Мухтасар сахих Муслим. Т. 1. С. 363–364, № 1017.

<sup>4</sup> Ал-Бухари. Сахих ал-Бухари. Эр-Рияд, 1997. С. 396, № 2010.

<sup>5</sup> Ибн Хаджар. Фатх ал-бари. Т. 4. Эр-Рияд, 2001. С. 298.

<sup>6</sup> Там же. Т. 13. С. 267.

<sup>7</sup> Конечно, не по всем вопросам различия между теологами заключаются лишь в лексике, как, например, в случае с *мавлидом*. Тем не менее во многих вопросах лексика действительно имеет первостепенное значение.

## Тадждид и муджаддиды

На основании сказанного можно сделать следующий вывод: *тадждид* — это то, что не является плохим, запретным и порицаемым новшеством.

При этом о правомочности и действительности *тадждида* свидетельствует известный хадис: «Поистине, Аллах, Свят Он и Велик, будет направлять для этой общины в начале каждого столетия того (тех), кто будет обновлять для них их религию»<sup>1</sup>.

То, что *муджаддиды* (те, кто осуществляет *тадждид*) будут действительно обновлять исламскую мысль, подтверждается и другими словами Пророка: «Да порадует Аллах того, кто услышит от нас что-либо и передаст это другим так, как он это услышал, ибо может статься, что тот, кому это передадут, усвоит лучше слышавшего»<sup>2</sup>. А также: «Моя община подобна дождю, и не знаешь, начало его будет лучше или конец»<sup>3</sup>.

Несмотря на ясный смысл этих хадисов, среди части мусульман распространилась несколько иная точка зрения: *тадждид* был сужен до рамок «очищения ислама от нововведений». Данное обстоятельство привело к тому, что это изначально рационалистическое понятие, по большей части, лишилось своего рационализма и в какой-то степени стало препятствием на пути любых, даже полезных и необходимых изменений.

Однако жизнь и наследие многих известных улемов свидетельствуют о том, что именно благодаря *тадждиду* появилось большое число новых идей, посредством которых и происходило развитие исламской богословской мысли. Именно развитие, а не просто «очищение от новшеств» и «возврат в прошлое».

История развития мусульманской теологической мысли показывает, что *тадждид* существовал уже на ранних этапах исламской истории. Ранее приводились примеры новых идей и решений, принятых праведными халифами. Продолжили эту традицию и основатели мазхабов, предложившие новые подходы в отношении и старых, и новых вопросов. Об этом свидетельствуют не только их фетвы, но и факт того, что именно в эту эпоху были сформулированы и получили широкое хождение такие источники фикха как *кийас* и *истихсан*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Абу Дауд. Сунан Аби Давуд. Эр-Рияд, б.г. С. 768, № 4291.

<sup>2</sup> Ат-Тирмизи. Ал-Джами' ас-Сахих [Сунан ат-Тирмизи]. Т. 5. Бейрут, б.г. С. 33, № 2657.

<sup>3</sup> Там же. С. 140, № 2869. Данные хадисы свидетельствуют еще и о том, что последующие поколения улемов не обязательно хуже, чем предыдущие.

<sup>4</sup> Несмотря на то, что *истихсан* (т.е. «предпочтение наилучшего») присутствует лишь в ханафитской традиции, в других религиозно-правовых школах существуют крайне схожие методики: *истихсаб* («поиск связи») — в шафитском и *истислах* («стремление к улучшению») — в маликитском мазхабах. Примечательно, что одним из синонимов *тадждида* является такое понятие как

Помимо основателей четырех мазхабов и их учеников, в качестве примеров «развивающего *тадждид*» можно привести и деятельность других улемов:

- ад-Дуали и других специалистов по арабскому языку, сформулировавших нормы арабской лингвистики и грамматики (*нахв*), в том числе и правила расстановки в Коране диакритических точек и огласовок;
- ат-Табари, который одним из первых среди *муфассиров* масштабно использовал в толковании Корана *исраилийят* (предания от *бану Исраиль*), а также составил книгу по всеобщей истории (*тарих*)<sup>1</sup>;
- аль-Вахиди и ас-Суйуты, систематизировавших столь важное направление в *тафсире* как *асбаб ан-нузул* («причины ниспослания аятов Корана»);

- аш-Шатыби, благодаря которому была окончательно сформулирована наука о «целях шариата» (*макасыд аш-шари'а*), являющаяся важнейшей методологической дисциплиной в исламской теологии.

Главным выводом из списка этих и других мусульманских улемов, которые развивали и в определенной степени обновляли богословские науки, является факт наличия в исламе такого понятия, как «развивающий *тадждид*». Оно подразумевает обновление исламской, в том числе и богословской мысли, в сторону ее развития и движения вперед, а не только лишь возврата в прошлое.

При этом следует отметить, что *муджаддидами* называли различных богословов, поскольку в шариате нет четкого критерия относительно того, кто заслуживает этого почетного статуса. Но то, что *муджаддиды* в исламе были, есть и будут, более чем очевидно. Таким образом, *тадждид* как обновление исламской мысли — это шариатское понятие, и отрицать его означает идти против большинства улемов.

В то же время следует признать, что вопрос конкретизации статуса в отношении того или иного богослова является предметом дискуссий, которые, однако, не должны приводить к *фитне*, то есть к раздорам. Следовательно, необходимо научиться приходить к компромиссам, даже если кто-либо не согласен с тем или иным мнением.

Именно так старались вести себя сподвижники, которые тоже не всегда были согласны друг с другом. Например, когда они «*находились в пути вместе с Пророком, то постившийся не порицал не соблюдавшего пост, а не соблюдавший пост не порицал постившегося*»<sup>2</sup>.

---

*ислах* («улучшение; исправление»), которое исходит из тех же корней, что и введенное в оборот имамом Маликом понятие *истислах*.

<sup>1</sup> Более подробно об этом см.: Зарипов И. А. Традициональное и рациональное в экзегетической методологии Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923). *Minbar. Islamic Studies*. 2024. № 17(1). С. 82–96.

<sup>2</sup> *Ал-Бухари*. Сахих ал-Бухари. С. 384, № 1947.

Как видно из этого ривайата, несмотря на разные мнения, *сахабы* уважали выбор друг друга.

### **Переосмысление мусульманской образовательной системы в современную эпоху**

Одним из важных принципов формирования новых учебных программ по той или иной исламской дисциплине является принцип приоритетности, подразумевающий предпочтение более важных аспектов перед второстепенными, в том числе учитывая современные реалии.

В частности, это связано с тем фактом, что в изменившихся условиях жизни часть прежних постулатов в определенной степени потеряли свое значение. В то же время ряд аспектов, которые ранее считались не столь важными, в нынешнюю эпоху, напротив, приобрели большую значимость.

В качестве конкретных примеров можно привести вопрос рабства — средневековый фикх буквально заполнен отсылками на это явление. Но сегодня вопрос рабства практически закрыт<sup>1</sup>. Так зачем же заполнять драгоценное учебное время разбором устаревших вопросов?!

Другой пример, теперь уже из области акиды, связан с атеизмом. Именно атеистическо-материалистическое мировоззрение на данный момент становится (если уже не стало) все более и более доминирующим, причем во всем мире. И одним из его составляющих является т.н. теория эволюции. Однако практически ни одно учебное пособие по акиде не содержит в себе никакого разбора этой теории<sup>2</sup>.

Не менее важным является и принцип — от простого к сложному. Именно такой подход позволяет учащимся успешно входить в учебный процесс. Данная проблема была озвучена еще Хусаином Фаизхановым<sup>3</sup>, и она не утратила свою актуальность и сейчас. Ведь, согласно Сунне, постепенность является залогом успеха, и в пользу этого можно привести немало примеров.

---

<sup>1</sup> Кстати, единственная страна, где до сих пор существует данное явление — мусульманская Мавритания, что показывает, насколько исламский мир еще далек от прогресса.

<sup>2</sup> Одним из редких исключений в этом плане служит труд председателя ДУМ РФ Р. Гайнутдина «Ислам: вероучение, поклонение, нравственность, закон».

<sup>3</sup> Фаизханов Х. Послание (Рисала) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. Н. Новгород, 2008. С. 29–55.

Так, запрет на употребление *хамра*, то есть «того, что опьяняет и дурманит», произошел не сразу, а в течение нескольких этапов. Смысл этого заключался в следующем: «Поистине, из того, что ниспосылалось из Корана, первой была ниспослана сура из числа коротких сур, в которой упоминается о Рае и Аде. Когда же люди пришли к исламу, было ниспослано о разрешенном и запрещенном. И если бы вначале был ниспослан запрет на употребление алкоголя, то люди сказали бы, что они не откажутся от него...»<sup>1</sup>

Наконец, еще одним важнейшим моментом является сочетание в образовательной программе богословских и мирских (светских) знаний. Об этом в свое время говорили такие известные мыслители, как Хусаин Фаизханов<sup>2</sup>, Шихабуддин Марджани<sup>3</sup>, Муса Бигиев<sup>4</sup>, Исмаил Гаспринский<sup>5</sup>, Мухаммад Икбал<sup>6</sup> и в определенной степени даже Абу Хамид ал-Газали<sup>7</sup>.

Такого рода совмещение можно осуществлять двумя путями:

1) Посредством введения в учебный курс небогословских предметов, в частности, географии или литературы (причем программы по этим дисциплинам лучше формировать с мусульманским уклоном, например — «Страноведение исламского мира», «Особенности мусульманской литературы» и т.д.).

2) Посредством использования некоторых отраслей знаний в отдельных богословских предметах, например — астрономии в акиде (теория Большого взрыва), медицины и химии в фикхе (в таких темах как соблюдение поста или *халал* и *харам* в еде), археологии в истории, религиоведения в тафсире, и т.д.

Подобный подход позволит, с одной стороны, разнообразить кругозор мусульманского общества, с другой стороны, привести большинство теологических дисциплин к современной действительности, что повысит уровень и престиж исламского образования.

В этом контексте важным представляется озвучивание темы, связанной с работой богословов, которые занимаются *иджтихадом*.

<sup>1</sup> Ал-Бухари. Сахих ал-Бухари. С. 1087, № 4993.

<sup>2</sup> Фаизханов Х. Высшее медресе. М.: ИД «Медина», 2023. С. 122–123.

<sup>3</sup> Марджани Ш. Абу-Мухаммад Хусаин б[ни] Фаизхан (отрывок из сочинения «Вафийат ал-аслаф ва нахийат ал-ахлаф») // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. 2008. С. 108–115.

<sup>4</sup> Бигиев М. Концепция исламского научного университета. М.: ИД «Медина», 2024. С. 696.

<sup>5</sup> Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения // Исмаил Гаспринский и рождение единства российских мусульман: материалы научно-практической конференции. 2011. С. 79–97.

<sup>6</sup> Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: «Садра», 2020. С. 99–100.

<sup>7</sup> Ал-Газали А. Х. Возрождение религиозных наук. М.: «Нуруль Иршад», 2007. С. 35–36.

Нынешние реалии позволяют поставить вопрос о необходимости коренных изменений в методологии вынесения фетв. Речь идет о привлечении к деятельности *муджтахидов*, профильных специалистов по тем или иным наукам.

К примеру, при рассмотрении вопросов, связанных с болезнями, при которых запрещается (*харам*) или порицается (*макрух*) соблюдать пост, разумным представляется консультация профессиональных медиков, причем вне зависимости от их конфессиональной принадлежности. Именно такого рода богословско-медицинский симбиоз позволит создать список тех болезней, при которых во время соблюдения поста могут возникнуть или усугубиться проблемы со здоровьем.

Посредством подобного симбиоза можно решать не только современные вопросы, но и попытаться разрешить давние богословские споры.

В частности, таковыми могут стать разногласия относительно разрешенности или запрещенности употребления в пищу мяса тех или иных животных. Ведь подчас аргументация улемов по данным вопросам носила неактуальный в современную эпоху характер. Так, аргументы в пользу порицаемости употребления в пищу конины в том числе до сих пор базируются на «использовании лошадей в боевых действиях». Однако на сегодняшний день этот аргумент явным образом потерял свою актуальность.

Что же касается консультации специалистов (в данном случае это могут быть медики, зоологи, биологи и др.), то они могли бы исследовать конину на предмет пользы и вреда для организма человека и выдать свое профессиональное заключение относительно этого вопроса. После этого свое слово и должны сказать богословы.

Из других аспектов переосмысления мусульманской образовательной системы можно отметить и важность визуализации учебных пособий, поскольку современное мышление все больше становится клиповым, когда человек воспринимает информацию посредством коротких текстов и ярких образов. В таких условиях формирование пособий «по старинке» уже не будет отвечать веяниям времени.

В связи с этим новые учебные пособия должны представлять собой в определенной степени альбомы, которые, однако, не должны быть перенасыщены ни текстом, ни картинками, соблюдая в этом плане «золотую середину». Среди примеров такого рода книг: «История ислама России» (Д. Мухетдинов), «Дербент. Врата к единобожию» (Д. Хайретдинов), «Русь татарская» (Д. Хайретдинов), «Мудрость ислама» (Р. Фрэйджер), «1001 изобретение. Бессмертное наследие мусульманской цивилизации» (С. ал-Хасани).

Создание таких пособий не представляется сложной задачей и потому вполне доступно для мусульманских образовательных учреждений — от мектебов и медресе до институтов и академий.

### Необходимость изменений в преподавании тафсира

*Тафсир*, то есть «толкование Корана», является одной из важнейших теологических дисциплин в исламе. Мусульманские богословы единодушны в том, что толкование Корана является предписанием для уммы (*фард аль-кифайа*). Не случайно первый праведный халиф Абу Бакр говорил, что он «больше был бы доволен изучением айата, чем его простым заучиванием»<sup>1</sup>.

Без тафсира верующие обречены на ошибочные трактовки и выводы, которые порой могут приводить к самым печальным последствиям. Примером этого служат хариджиты и их идейные наследники — «такфиристы».

Среди основных причин необходимости разъяснений айатов Корана:

- многозначность арабского языка (омонимы, синонимы и т.д.<sup>2</sup>);
- наличие разных уровней понимания (буквальное, переносное, научное...);
- наличие отменяющих и отмененных (*насих ва мансук*) айатов;
- контекст и ситуативность айатов, в том числе «причины их ниспослания» (*асбаб ан-нузул*).

Одним из ярких примеров, свидетельствующих о необходимости тафсира, является самая короткая сура «Ал-Каусар». Даже ее подробный перевод не дает понимания заложенного в ней смысла, поскольку он ускользает от читателя в силу особой причины ее ниспослания. К тому же существует несколько вариантов толкования данной суры, и все они считаются правомочными, поскольку опираются на достоверные предания.

В связи с этим в рамках реформирования исламской образовательной системы одним из основных аспектов при изучении тафсира должно стать четкое понимание ситуативности целого ряда айатов, особенно связанных с военной тематикой. В этом плане крайне важным является отдельное и комплексное изучение причин ниспослания тех или иных сур и айатов.

<sup>1</sup> *Ас-Суйути Дж.* Ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 6. «Марказ ад-дирасат аль-Кур'анийя», б.г. С. 2271.

<sup>2</sup> *Зарипов И. А.* Однозначность многозначности: к определению корановедческой дисциплины ал-вуджух ва-н-назâ'ир // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2023. № 6. С. 160–170.

Еще одной важной составляющей науки о тафсире является вопрос «отмены» (*насах*) аятов. Часть радикальных группировок используют данную тему в своих интересах. К примеру, в их искаженных трактовках большинство аятов, призывающих к миру, якобы были «отменены» другими аятами, включая т. н. «айат меча» (9: 5). Тщательное изучение вопроса «отменяющих» (*насих*) и «отмененных» (*мансах*) аятов может способствовать выбиванию этого «оружия» из рук радикалов.

Другим важным вопросом является исследование двух важнейших категорий, на которые разделяются некоторые аяты: «общая, универсальная» (*амма*) и «специальная, ситуативная» (*хасса*). Данная тема освещена в учебной литературе крайне слабо, а в русскоязычном пространстве она вообще практически нигде не озвучивается. Тогда как целый ряд аятов ниспослан конкретным «адресатам», в роли которых могут выступать как отдельные люди, так и группы людей или целые сообщества.

Одним из примеров этого служат, к примеру, аяты из суры «Аль-А'раф»: *«Прочти им историю о человеке, которому Мы (говорит Всевышний от Своего имени) даровали Наши знамена, а он отбросил их. Так сатана последовал за ним, и он стал заблудшим. Если бы на то была Наша воля, Мы бы возвысили его посредством этого. Но он приник к земле и стал потакать своим желанием. Он подобен собаке: если ты замахнешься на нее, она высовывает язык, и если ты оставишь ее в покое, она (тоже) высовывает язык. Такова притча о тех, кто считает ложью Наши знамена»* (7: 175–176)<sup>1</sup>.

Данные аяты явным образом говорят о конкретном человеке, вероятнее всего, об упоминающемся в Библии прорицателе Валааме, чья история была хорошо известна и иудеям, и христианам<sup>2</sup>.

Еще одним примером служит аят из суры «Ат-Тавба»: *«Иудеи сказали: “Узайр — сын Аллаха”...»* (9: 30). Очевидно, что эти слова были адресованы не всем иудеям, а лишь тем, кто действительно считал или называл Узайра (Ездру) «сыном Божиим», ведь в отношении Ездры (Эзры) ни в Библии, ни в Талмуде подобные утверждения не встречаются.

Однако среди иудеев (особенно аравийских) вполне могла быть отдельная секта с такими верованиями. Кроме того, Ездру действительно могли называть одним из «бене Элохим» (в переводе с иврита

<sup>1</sup> При переводе Корана здесь и далее использовался труд А. Ю. Али «Священный Коран. Смысловый перевод с комментариями» с некоторыми изменениями.

<sup>2</sup> Примечательно, что историчность Валаама была подтверждена найденным в 1967 г. в Иордании артефактом — т. н. Валаамской надписью, датируемой приблизительно 800 г. до н. э. Millard A. Authors, Books, and Readers in the Ancient World // The Oxford Handbook of Biblical Studies, 2006. P. 554.

«дети Божьи»), подразумевая при этом не прямое «сыновство», что все равно порицается Всевышним в Коране<sup>1</sup>.

Таким образом, изучение айатов на предмет их «адресной» направленности является насущной необходимостью и несет в себе особое значение и интересные перспективы. Это связано с тем обстоятельством, что современные религиоведческие исследования, включая изучение различных древних артефактов (манускрипты, таблички, стелы и т.д.), позволяют совершать новые, порой довольно важные открытия.

### Заключение

Тематика *таждида* и его применения в мусульманской образовательной системе крайне актуальна и востребована. В то же время большинство трудов по этой теме носит широкий и потому несколько абстрактный характер. Такое положение дел сводит попытки обновления исламских теологических образовательных программ лишь к теоретическому обсуждению.

Отдельные примеры воплощения «образовательного *таждида*» в жизнь пока не дают большого эффекта, хотя и указывают тот вектор направления, по которому могло бы развиваться исламское образование.

В ходе рассмотрения обозначенных в начале статьи проблем и вопросов были выяснены следующие аспекты:

1) Понимание *таждида* как отдельного явления и его сопоставление с *бидаатом* следует начинать не с этих понятий как таковых, а с предшествующего им формирования двух школ исламской теологической мысли — традиционализма (консерватизма) и рационализма (реформаторства).

2) Переосмысление мусульманской образовательной системы в целом представляется возможным и актуальным ввиду изменившихся условий жизни, вызвавших смену целого ряда прежних приоритетов. Также уже давно назрел вопрос о введении (или в какой-то степени даже возврате) в учебный курс т.н. мирских предметов.

3) Применение *таждида* в исламских теологических дисциплинах, включая толкование Корана (*тафсир*), более чем реально, примеры чего приведены в тексте данной статьи.

Одним из главных практических выводов может стать формирование новых учебных программ по различным мусульманским богословским предметам. Таким образом, представляется возможным осуществить преобразование всей исламской образовательной

<sup>1</sup> Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: «Наука», 1991. С. 132.

системы в сторону ее актуализации и приведения к современным реалиям<sup>1</sup>.

Все озвученное позволяет повысить уровень мусульманского образования и сделать его более престижным, что в свою очередь должно отразиться на интеллектуальном уровне уммы в целом, которой на данном этапе не хватает поступательного движения вперед, чтобы выйти из многовекового застоя мысли.

## Литература

[Али А. Ю.]. Священный Коран. Смысловый перевод с комментариями. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

Абу Дауд. Сунаан Аби Давуд. Эр-Рияд, б.г.

Батыр Р. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Н. Новгород–Ярославль: Медина, 2007. 288 с.

Бигиев М. Концепция исламского научного университета. М.: ИД «Медина», 2024. 68 с.

Ал-Бути М. С. Р. Салафийа. М.: Ансар, 2008. 240 с.

Ал-Бухари. Сахих ал-Бухари. Эр-Рияд, 1997.

Ал-Газали А. Х. Возрождение религиозных наук. М.: Нуруль Иршад, 2007. 583 с.

Гайнутдин Р. И. Ислам: вероучение, поклонение, нравственность, закон. М.: «Издательский дом “Медина”», 2020. 848 с.

Гайнутдин Р. И. Обряды поклонения: основы мусульманского ритуала. М.: ИД «Медина», 2024. 544 с.

Гайнутдин Р. И., Баишев Р. И. Ханафитский мазхаб: история становления, классификация и обзор основных источников // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 4. С. 27–42.

Гаспринский И. Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения // Исмаил Гаспринский и рождение единства российских мусульман: материалы научно-практической конференции. 2011. С. 79–97.

Зарипов И. А. Традициональное и рациональное в экзегетической методологии Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923) // *Minbar. Islamic Studies*. 2024. Т. 17. № 1. С. 82–96.

---

<sup>1</sup> Как отмечалось ранее, частично такая работа в рамках Духовного управления мусульман Российской Федерации уже проводится: в 2020–2024 гг. Издательским домом «Медина» под авторством председателя ДУМ РФ, главного муфтия шейха Равиля Гайнутдина были подготовлены и выпущены в свет такие учебные пособия как «Ислам: вероучение, поклонение, нравственность, закон» (примеры *таджиды* в акыде) и «Обряды поклонения: основы мусульманского ритуала» (примеры *таджиды* в фикхе).

- Зарипов И. А.* Однозначность многозначности: к определению корановедческой дисциплины ал-вуджӯх ва-н-назъ'ир // Восток. Афроазиатские общества: история и современность. 2023. № 6. С. 160–170.
- Ибн Хаджар.* Фатх аль-бари. Т. 4. Эр-Рияд, 2001.
- Ибн Хаджар.* Фатх аль-бари. Т. 13. Эр-Рияд, 2001.
- Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: Садра, 2020. 224 с.
- Марджани Ш.* Абу-Мухаммад Хусаин б[ни] Фаизхан (отрывок из сочинения «Вафийат ал-аслаф ва нахийат ал-ахлаф») // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. 2008. С. 108–115.
- Муслим.* Мухтасар сахих Муслим. Т. 1. Мекка, 1991.
- Мухетдинов Д. В.* Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: ИД «Медина», 2023. 736 с.
- Мухетдинов Д. В.* Исламское образование в России. М.: ИД «Медина», 2023. 496 с.
- Мухетдинов Д. В.* История ислама России. М.: ИД «Медина», 2023. 304 с.
- Мухетдинов Д. В.* Феномен обновления в исламской исторической традиции // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 3. С. 43–58.
- Ан-Навави.* Сахих Муслим бишарх ан-Навави. Т. 6. Каир, б.г.
- Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М.: Наука, 1991. 219 с.
- Ас-Саади А. А.* Нововведения в исламе. Махачкала: Ихсан, 2010. 232 с.
- Ас-Суйути Дж.* Ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 6. Марказ ад-дира-сат аль-Кур'анийа, б.г.
- Ат-Тирмизи.* Ал-Джами 'у ас-Сахих [Сунан ат-Тирмизи]. Т. 5. Бейрут, б.г.
- Фаизханов Х.* Высшее медресе. М.: ИД «Медина», 2023. 152 с.
- Фаизханов Х.* Послание (Рисала) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие: историко-документальный сборник. Н. Новгород, 2008. С. 29–55.
- Хайретдинов Д. З.* Дербент. Врата к единобожию. М.: ИД «Медина», 2021. 168 с.
- Хайретдинов Д. З.* Русь татарская. М.: ИД «Медина», 2019. 168 с.
- Millard A.* Authors, Books, and Readers in the Ancient World // The Oxford Handbook of Biblical Studies, 2006. Pp. 544–564.

## References

- Abu Dawud (n.d.) *Sunan Abi Dawud*. Riyadh.
- Al-Bouti M. S. R. (2008) *Salafiya*. Moscow: Ansar. 240 p.
- Al-Bukhari (1997) *Sahih al-Bukhari*. Riyadh.
- Al-Ghazali A. H. (2007) *Vozrozhdenie religioznyh nauk*. Makhachkala: Nurul irshad Publ. 583 p.

[Ali A. Y.] (2015) *Svyashhennyj Koran. Smyslovoy perevod s kommentariyami* [The Holy Qur'an. Russian Translation of the Meanings with Commentary]. Moscow: ID «Medina» Publ. 1888 p.

Al-Nawawi (n.d.) *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*. Vol. 6. Cairo.

Al-Saadi A. A. (2010) *Novovvedeniya v islame* [Innovations in Islam]. Makhachkala: Ihsan Publ. 232 p.

Al-Suyuti J. (n.d.) *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Vol. 6. Markaz al-dirasat al-Qur'aniyy.

Al-Tirmidhi (n.d.) *al-Jami 'u al-Sahih (Sunan al-Tirmidhi)*. Vol. 5 Beirut.

Batyr R. (2007) *Abu Hanifa: zhizn i nasledie* [Abu Hanifa: Life and Heritage]. Nizhny Novgorod-Yaroslavl: Medina Publishing House. 288 p.

Bigiev M. (2024) *Kontseptsiya islamskogo nauchnogo universiteta* [Concept of the Islamic Scientific University]. Moscow: ID «Medina» Publ. 68 p.

Faizkhanov H. (2008) *Poslanie (Risalya)* [Message]. *Husain Faizkhanov. Zhizn' i nasledie: istoriko-dokumentalnyj sbornik* [Husain Faizkhanov. Life and Heritage: a Historical and Documentary Collection]. Pp. 29–55.

Faizkhanov H. (2023) *Vysshee medrese* [The Highest Madrasah]. Moscow: ID «Medina» Publ. 152 p.

Gasprinskiy I. (2011) *Russkoe musulmanstvo. Mysli, zametki, nablyudeniya* [Russian Islam. Thoughts, Notes, Observations]. *Ismail Gasprinskiy i rozhdenie edinstva rossiyskih musul'man: materialy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Ismail Gasprinsky and the Birth of the Unity of Russian Muslims: Materials of the Scientific and Practical Conference]. Pp. 79–97.

Gaynutdin R. I. (2020) *Islam: verouchenie, poklonenie, npravstvennost', zakon*. Moscow: «Publishing House of "Medina"». 848 p.

Gaynutdin R. I. (2024) *Obriady pokloneniia: osnovy musul'manskogo rituala* [Rites of Worship: Fundamentals of Muslim Ritual]. Moscow: ID «Medina» Publ., 2024. 544 c.

Gaynutdin R. I., Baishev R. I. (2022) *Khanafitskii mazkhab: istoriia stanovleniia, klassifikatsiia i obzor osnovnykh istochnikov* [Hanafi Mazhab: the History of Formation, Classification, and Review of the Main Sources]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 18. Iss. 4. Pp. 27–42.

Ibn Hajar (2001) *Fath al-Bari*. Vol. 13. Riyadh.

Ibn Hajar (2001) *Fath al-Bari*. Vol. 4. Riyadh.

Iqbal M. (2020) *Rekonstruktsiya religioznoy mysli v islame*. Moscow: Sadra Publ. 224 p.

Khayretdinov D. Z. (2019) *Rus' tatarskaya* [Tatar Muscovy]. Moscow: ID «Medina» Publ. 168 p.

Khayretdinov D. Z. (2021) *Derbent. Vrata k edinobozhiyu* [Derbent. Gateway to Monotheism]. Moscow: ID «Medina» Publ. 168 p.

Marjani Sh. (2008) *Faizkhanov (otryvok iz sochineniia Vafijjat al-'aslāf va tahijjat al-'ahlāf)* [Abu-Muhammad Husain b. Faizkhanov (Extract from

the Writing of “Vafijjat al-’aslāf va taḥijjat al-’aḥlāf”). *Husain Faizkhanov. Zhizn i nasledie: istoriko-dokumental’nyj sbornik* [Husain Faizkhanov. Life and Heritage: a Historical and Documentary Collection]. Pp. 108–115.

Millard A. (2006) Authors, Books, and Readers in the Ancient World. *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Pp. 544–564.

Mukhetdinov D. V. (2022) Fenomen obnoveniya v islamskoy istoricheskoy traditsii [The Phenomenon of Renewal in the Islamic Historical Tradition]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 18. Iss. 3. Pp. 43–58.

Mukhetdinov D. V. (2023) *Istoriya islama Rossii* [History of Islam in Russia]. Moscow: ID «Medina» Publ. 304 p.

Mukhetdinov D. V. (2023) *Teologiya obnoveniia. Islamskii neomodernizm i problema traditsii* [The Theology of Renewal. Islamic Neo-Modernism and the Problem of Tradition]. Moscow: ID «Medina» Publ. 736 p.

Mukhetdinov D. V. (2023) *Islamskoe obrazovanie v Rossii* [The Islamic Education in Russia]. Moscow: ID «Medina» Publ. 496 p.

Muslim. (1991). *Mukhtasar Sahih Muslim*. Vol. 1. Mekka.

Piotrovsky M. B. (1991) *Koranicheskie skazaniya*. Moscow: Nauka Publ. 219 p.

Zaripov I. A. (2024) Traditsional’noe i ratsional’noe v ekzegeticheskoi metodologii Mukhammada ibn [The Traditional and Rational in the Exegetical Methodology of Muhammad ibn Jarir al-Tabari (839–923)]. *Minbar. Islamic Studies*. Vol. 1. Iss. 1. Pp.82–96.

Zaripov I. A. (2023) Odnosnachnost’ mnogoznachnosti: k opredeleniiu koranovedcheskoi distsipliny al-wujūh wa-n-nazā’ir [Unambiguity of Polysemy: On the Definition of the Qur’anic Discipline al-wujūh wa-n-nazā’ir]. *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost’*. Iss. 6. Pp. 160–170.

## RENEWAL OF ISLAMIC THOUGHT IN THE FIELD OF THE MUSLIM EDUCATIONAL SYSTEM

**Abstract.** The renewal (tajdid) of the Islamic educational system is due to new challenges that cannot be overcome without modern methods and their practical application in the educational process. At the same time, rethinking the educational process can and should affect a wide variety of theological disciplines, including even such classical subjects as “Interpretation of the Qur’an” (tafsir).

**Keywords:** asbab al-nuzul, ashab al-hadith, ashab al-ra’y, bid’ah, islah, Islamic education, mujaddid, reformation, tajdid, tafsir.

**Marat Z. KHAIRETDINOV,**

Master of Theology (M. Theol.),

professor of the Moscow Islamic Institute

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

E-mail: maratkha2018@outlook.com



5.11.3. Практическая теология

УДК 37

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-141-164



**А. В. Яковлева**

Московский исламский институт, г. Москва

## **К ВОПРОСУ О ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАХ И ПРЕДПОСЫЛКАХ ОРГАНИЗАЦИИ ЭЛЕКТРОННОГО ОБУЧЕНИЯ В ИСЛАМСКИХ ВУЗАХ РОССИИ В КОНТЕКСТЕ ИНТЕГРАТИВНОСТИ НАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ**

**ЯКОВЛЕВА Альбина Владимировна** —

канд. пед. наук, рук. аспирантуры.

Частное учреждение — образовательная организация высшего образования Московский исламский институт (109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).

E-mail: ami27.86.27@gmail.com

**Аннотация.** На основе обзорно-аналитического рассмотрения ряда современных педагогических концепций, подходов и принципов в представленной статье предлагается попытка осмысления теоретико-методологических предпосылок исследования проблемы применения ресурсов электронного обучения при организации образовательной деятельности отечественных исламских образовательных учреждений высшего образования в эпоху всеобщей цифровизации. Акцентируя внимание на задачах, стоящих на текущий день перед профессионально обусловленным образованием, автор отмечает, что глобальные изменения, происходящие в мире, существенно повлияли на специфику и содержание традиционных образовательных практик, которые сталкиваются с необходимостью адаптации к новым

условиям, в том числе концептуальным условиям полипарадигмальности научно-педагогической сферы.

**Ключевые слова:** религиозное образование, система исламского образования, электронное обучение, конфессионально ориентированные образовательные организации, дистанционные образовательные технологии, образовательный менеджмент.

**Для цитирования:** Яковлева А. В. К вопросу о теоретико-методологических основах и предпосылках организации электронного обучения в исламских вузах России в контексте интегративности научной парадигмы // Ислам в современном мире. 2024. Т. 20. № 4. С. 141–164;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-141-164

Статья поступила в редакцию: 21.07.2024

Статья принята к публикации: 12.09.2024

**В** современную эпоху, когда мир сталкивается с непрерывным развитием цифровых технологий, вопрос о том, как интегрировать эти технологии в исламское образование с учетом его специфики и глубокой традиционности, становится особенно актуальным. Важно исследовать и позитивные, и негативные аспекты внедрения цифровых технологий, в частности электронного обучения, в религиозно ориентированное образование. С одной стороны, электронные образовательные ресурсы могут облегчить изучение исламских наук, предоставить доступ к обширным базам знаний, способствовать продуктивным контактам между субъектами образовательного взаимодействия и т.п. С другой стороны, существует риск возможных искажений в передаче традиционных знаний, несовпадения виртуального контента с классическими учениями и сценариями (учитывая значительное количество свободно распространяемых в интернете курсов, лекций и т.п. религиозной продукции, не прошедших оценку официальных представителей конфессионального мусульманского сообщества), что может привести к снижению духовной глубины образовательного процесса. Таким образом, анализ концептуальных основ организации образовательного процесса в контексте исламской системы образования должен учитывать не только последствия цифровизации, но и степень влияния этих искажений на классическую образовательную парадигму<sup>1</sup>.

Следует отметить, что с углублением интеграции исламского образования в российском образовательном пространстве мы можем

---

<sup>1</sup> Яковлева А. В. Организационно-педагогическое сопровождение обучающихся конфессиональных образовательных организаций высшего образования России в условиях электронного обучения: дис. ... канд. пед. наук. М., 2024. 276 с.

наблюдать значительное влияние научного подхода на традиционные формы религиозного знания, т.е. возрастает его сциентистская направленность: научное знание все более замещает знание духовное<sup>1</sup>. С одной стороны, это может привести к упрощению или даже редукции традиционных духовных учений и мировоззрений, когда их пытаются адаптировать к научно обоснованным методам обучения. Однако, с другой стороны, такой подход может обогатить религиозное образование, привнося новые методы анализа и интерпретации текстов, что, возможно, поспособствует углубленному пониманию религиозных концепций.

В условиях полипарадигмальности меняется традиционная роль педагога как наставника, педагогический процесс строится с учетом нормативно-правовых положений, закономерностей процесса обучения и воспитания, раскрытых психологической и педагогической наукой. Это значит, что образовательные программы должны учитывать как духовные, так и научные аспекты, подчеркивая их взаимосвязь и важность для формирования целостного мировоззрения у обучающихся. Таким образом, современное исламское образование должно быть нацелено на гармоничное сочетание научной и духовно-нравственной составляющей, что могло бы не только способствовать освоению компетенций обучающимися, но и строить устойчивую систему ценностей, основанную на традициях и актуальных знаниях, в том числе применения цифровых ресурсов, что в совокупности позволит им решать профессиональные задачи в условиях современных вызовов.

Формальный характер обучения, сложившийся в традиционных педагогических институтах, как отмечает Н. Смарт, не способствует адекватному, объективному восприятию и объяснению религиозных явлений. Обучение религии в первую очередь должно быть адогматично: познание Божественной Истины невозможно осуществить в рамках существующих научных подходов и концепций и должно опираться на веру, религиозный и чувственный опыт обучающихся<sup>2</sup>.

Акцентируя внимание на исламском образовании, отметим, что большинство сложившихся подходов в образовании не учитывает всеобъемлемость мусульманской религии. В исламе нет разделения между духовным и мирским — нормы, содержащиеся в Священных Писаниях, регламентируют все аспекты жизнедеятельности мусульманина, в том числе образование, с той лишь целью, чтобы указать путь к совершенству и в земной жизни, и в жизни вечной<sup>3</sup>. В современной научно-

<sup>1</sup> *Левицкая А. А.* Религиозное образование в современном российском обществе: содержание, особенности и перспективы развития: дис. ... канд. филос. наук. М., 2019. С. 3–4.

<sup>2</sup> *Smart N.* Religious Education in Secondary School. St. Albans, 1971. Pp. 21–28.

<sup>3</sup> *Насыров И.* Пост-ислам или культурный ислам? // *Философская антропология.* 2018. Т. 4. № 1. С. 47.

педагогической парадигме ислам следует рассматривать как основополагающий элемент образовательной системы, в рамках которой осуществляется организация и развитие конфессионально ориентированного образования. В настоящее время религиозное образование в России, в первую очередь высшее, рассматривается через призму требований федеральных образовательных стандартов (ФГОС) и реализации компетентностного подхода. Содержание образовательного процесса, его принципы и конечные результаты разрабатываются в согласии с целями образования, направленными на формирование и развитие ключевых компетенций, необходимых для личностного и профессионального роста<sup>1</sup>. Это предполагает наличие требований к усвоению необходимого объема фундаментальных знаний, «...развитие определенных образовательными программами навыков, как общих, так и специализированных, а также способностей к эффективной работе с информацией и освоению современных технологий...»<sup>2</sup> и т.п.

В условиях полипарадигмального образования применяются также и иные подходы, например, такие как аксиологический, культурологический, системно-деятельностный и др., которые не только дополняют, но и расширяют рамки компетентностного<sup>3</sup>. Это обосновано с точки зрения как образовательной эффективности, так и условий действительного общественного контекста поликультурного российского общества, где все более актуальной становится потребность в подготовке самодостаточных специалистов-профессионалов исламской религиозной, теологической сферы.

В контексте исламского образования компетентностный подход, как правило, реализуется на двух уровнях:

Нормативном (обязательном) — как базовая (инвариативная) часть школьного, среднего и высшего профессионального образования.

Программном — как отдельный курс, дисциплина или направление подготовки (по выбору образовательного учреждения или по желанию самих обучающихся). Изучение основ традиционных религий также составляет вариативную часть духовно-нравственного компонента образования (ст. 87 ФЗ «Об образовании»)<sup>4</sup>.

К общим принципам организации процесса религиозного обучения и воспитания относятся:

---

<sup>1</sup> Сошникова А. В. Ключевые компетенции и результаты образования как главные целевые установки в реализации ФГОС ВПО // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2010. № 3–1(15). С. 170.

<sup>2</sup> Яковлева А. В. Организационно-педагогическое сопровождение обучающихся конфессиональных образовательных организаций высшего образования России в условиях электронного обучения.

<sup>3</sup> Старикова О. Г. Полипарадигмальный подход как методологическая основа стратегического развития российского высшего образования // Образование. Наука. Инновации. 2010. № 2. С. 35.

<sup>4</sup> Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 N273-ФЗ // «Консультант Плюс». М., 1997. [Электронный ресурс] URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_140174/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/) (дата обращения: 01.10.2024).

Принцип природосообразности — соответствие учебных программ и методов обучения возрастным и индивидуальным особенностям обучающихся.

Принцип культуросообразности, согласно которому ценности мусульманской религии выступают как цель, содержание и средство воспитательной деятельности.

Гуманизм закрепляет верховенство личности человека, его право на свободу, уважение его интересов и потребностей, приоритет нравственных ценностей.

Принцип поликультурности является необходимым условием реализации конфессионального образования в многонациональном государстве. Данный принцип учитывает особенности и закономерности развития различных мусульманских сообществ России, способствует формированию толерантного отношения и уважения к вере.

Принцип народности контекстуально связан с предыдущим, за тем важным исключением, что изучение традиционных религиозных ценностей должно происходить во взаимосвязи с этнокультурными традициями народов России.

Принцип духовности ставит в приоритет духовное развитие личности — в первую очередь воспитание нравственности, приобщение к образу жизни правоверного мусульманина<sup>1</sup>.

На основе данных дидактических принципов можем сформулировать следующие концептуальные положения, из которых строится фундамент педагогического процесса в исламских образовательных организациях:

- формирование целостного представления о мусульманской истории, культуре и религии;
- корректное целеполагание — соотнесение государственных целей и задач в образовании с приоритетами исламской системы воспитания и обучения;
- ценностно-смысловое наполнение содержания учебных дисциплин, соотнесение традиционных и инновационных аксиологических ориентиров;
- национальный, этнокультурный характер религиозного образования;
- учет возрастных, индивидуальных и духовных потребностей обучающихся.

Следует отметить, что модель исламского образования основывается и на таком важном принципе, как непрерывность образования. Реализация концепции «life-long learning» стала сегодня значительно шире благодаря активному распространению информа-

---

<sup>1</sup> Дмитриева О. А., Коровяковский Д. Г. К вопросу о некоторых принципах исламского образования // Образование и право. 2016. № 10. С. 63–64.

ционно-коммуникационных технологий (ИКТ), за счёт которых расширились возможности для индивидуализации и оптимизации образовательного маршрута<sup>1</sup>.

Внедрение электронного обучения (ЭО) и дистанционных образовательных технологий (ДОТ) в образовательных организациях сегодня носит системный характер и также основывается на ряде дидактических принципов, которые необходимо учитывать при разработке электронной информационно-образовательной среды (ЭИОС) в условиях исламской образовательной организации. К данным принципам относятся:

1) Принцип приоритетности, заключающийся в разработке и апробации теоретической модели будущей системы ЭО, т.е., по сути, — в разработке теоретико-методологических основ использования ИКТ, учитывающих специфику и возможности той или иной образовательной организации (в нашем случае — исламского вуза).

2) Принцип целесообразности. В данном случае речь идет о соотносении содержания электронных учебных курсов и используемых технологий обучения. Особенно важно учитывать данный принцип при реализации ЭО в условиях религиозного учебного заведения, поскольку эффективность процесса духовного воспитания возможна только при грамотном дополнении традиционных форм обучения средствами ИКТ и ДОТ.

3) Принцип модульности. Модуль — основной компонент учебной дисциплины, имеющий логическую завершенность, а также объединяющий в себе как содержание курса, так и технологии его освоения. Система модулей в совокупности составляет рабочую программу дисциплины. За счёт удаления (включения) тех или иных модулей возможно адаптировать курс под индивидуальные или групповые потребности.

4) Принцип гибкости обучения исходит из концепции «образование через всю жизнь» и заключается в организации такой формы ЭО или применения ДОТ, которая позволяет получать образование вне учебного заведения, а также в удобное для обучающегося время. С одной стороны, реализация данного принципа позволяет обеспечить доступность образования для всех категорий населения, а также оптимизировать учебный процесс. С другой — полный отказ от очной формы обучения не способствует получению качественного образования, тем более в условиях религиозного образовательного учреждения<sup>2</sup>.

За последние несколько лет в педагогической науке сложились и другие методологические подходы, приемлемые для использования

<sup>1</sup> Яковлева А. В., Осипова О. П. Электронное обучение как ресурс развития системы конфессионального образования // Проблемы современного образования. 2022. № 5. С. 219–232.

<sup>2</sup> Петрушова М. В. Основные принципы организации электронного обучения // Вестник Марийского государственного университета. 2012. № 9. С. 35.

в условиях исламской образовательной организации. Так, в исследовании Л. В. Козиловой актуализируется проблема профессионально ориентированного потенциала личности, под которым понимается, с одной стороны, специфическая характеристика образовательной среды, обеспечивающая выстраивание самостоятельной профессиональной деятельности, с другой — свойство личности, отражающее способность к развитию, саморазвитию, идентификации и рефлексии<sup>1</sup>. С учетом приоритетной роли парадигмы непрерывного образования одним из необходимых условий успешного профессионального и личностного роста становятся навыки саморазвития, а также сохранение субъект-субъектного подхода к образованию<sup>2</sup>.

Насколько применим данный подход в условиях исламской образовательной организации, учитывая тенденции современного общества?

*Образовательная среда.* В современных исламских образовательных организациях создается уникальная учебно-воспитательная среда, объединяющая в себе традиции и инновации, которая не только придает значение гуманитарным и этическим аспектам образования, но и подчеркивает значимость профессиональной компетентности. Это подразумевает сочетание светских знаний с религиозными, что способствует более продуктивному развитию обучающихся (*шакирдов*).

*Саморазвитие как ключевой компонент.* С учетом парадигмы непрерывного образования, исламские учебные заведения могут активно внедрять актуальные методики и технологии, направленные на развитие навыков саморазвития как духовно-нравственной, так и профессиональной направленности, что позволяет шакирдам адаптироваться к быстро меняющемуся миру и сохранять свою идентичность. В частности, достаточно активно применяется электронная информационно-образовательная среда (ЭИОС), позволяющая выстраивать индивидуальную образовательную траекторию каждого обучающегося, расширять образовательный контент за счет использования различных электронных ресурсов, организовывать самостоятельную работу обучающихся в соответствии с принципами тайм-менеджмента и индивидуальными особенностями и т.п. Кроме того, направленность на саморазвитие полностью соотносится с исламской концепцией самосовершенствования и получения знаний «от колыбели до могилы».

*Субъект-субъектный подход* при организации образовательного процесса позволяет выстраивать деятельностное взаимодействие между преподавателями и шакирдами, где каждый является активным субъектом формирования компетенций. Подход способствует развитию

<sup>1</sup> Козилова Л. В. Теоретико-экспериментальное обоснование профессионально-ориентирующей образовательной среды педагогического университета: автореферат дис. ... д-ра пед. наук. М., 2021. С. 4.

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

критического мышления и рефлексии, что является важным для профилактики догматичности в методах и формального подхода к обучению.

*Идентификация и рефлексия.* Профессионально-ориентированный потенциал личности включает в себя процесс идентификации личности с ее профессиональной ролью и постоянной рефлексии относительно своего образовательного и личностного развития. В исламском контексте это может выражаться в стремлении к самосовершенствованию с позиции вероучительных положений и практик.

*Воспитание.* Формирование личности в соответствии с традиционными духовно-нравственными ценностями и морально-этическими нормами ислама при нацеленности на становление и развитие гармонично развитой личности является основополагающим направлением в деятельности исламских образовательных организаций всех уровней.

Процесс духовного воспитания необходимо строить таким образом, чтобы он, помимо своей основной цели (формирование личности на основе ценностей мусульманской религии), обеспечивал профессиональную подготовленность будущих теологов, религиоведов, специалистов в области педагогики ислама. Поэтому можно считать обоснованным включение данного подхода в практику исламского образования. При этом важным аспектом является сотрудничество учебных заведений с профессиональным сообществом и работодателями, что также способно обогатить образовательный процесс.

Все более актуальным в условиях современного поликультурного российского общества становится национально ориентированный подход. Исследователи (К. Д. Ушинский, В. Г. Крысько, Л. Н. Гумилев, К. Леви-Стросс, А. Н. Джуринский и др.) предлагают рассматривать этот подход как способ интеграции ценностей родной и мировой культуры в образовательный процесс. Национально ориентированный подход, теоретико-методологические основы которого описаны М. Н. Кожевниковой, исходит из предположения, что взаимодействие обучающегося в образовательной среде вуза происходит посредством преодоления интеграционных барьеров, связанных с национальными и языковыми особенностями образования<sup>1</sup>. В условиях поликультурного общества, каким является российское, применение национально ориентированного подхода актуально с точки зрения «...интеграции в единое образовательное пространство культуры и ценностей малых народов и этносов России, в том числе исповедующих ислам...»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Кожевникова М. Н. Интеграция иностранных обучающихся в образовательную среду российского вуза на основе национально ориентированного подхода: дис. ... д-ра пед. наук. М., 2019. С. 120.

<sup>2</sup> Яковлева А. В. Организационно-педагогическое сопровождение обучающихся конфессиональных образовательных организаций высшего образования России в условиях электронного обучения.

При рассмотрении контекста системы исламского образования отправной точкой в определении теоретико-методологических основ национально ориентированного образования является учет важности формирования национальной и этнокультурной идентичности обучающегося как субъекта этноса и как гражданина многонационального поликультурного государства<sup>1</sup>. На основе данного положения выстраивается следующая система принципов:

1) Принцип этнопедагогического детерминизма. В обучении и воспитании необходимо применять такие педагогические методы и технологии, которые соответствуют национальным, этнокультурным, языковым особенностям обучающегося, а также учитывают психолого-педагогический и социально-экономический контекст образовательной деятельности. Обучающийся воспринимается не как представитель отдельного народа (этноса), но как участник национального образовательного процесса, обладающего своими специфическими чертами, потребностями и интересами.

В условиях исламского образования принцип этнопедагогического детерминизма может сыграть ведущую роль при организации обучения иностранных учащихся по программам бакалавриата и магистратуры, поскольку позволяет принимающей стороне учитывать не только особенности религиозного и историко-культурного опыта студентов, но и их национальные особенности с тем, чтобы эффективнее выстраивать индивидуальный образовательный маршрут и обеспечить получение билингвального религиозного образования.

2) Принцип культуросообразности, соотносимый с гуманитарно-культурологическим подходом (Т. Б. Алексеева, Л. С. Выготский, С. И. Гессен, П. Ф. Каптерев, Д. С. Лихачев, М. Мид, В. М. Розин, Н. И. Чуркина и др.). Современное образование функционирует в условиях поликультурного общества, что обуславливает отражение и воспроизведение в содержательном аспекте как общемировых, так и национальных ценностей. Таким образом, культурная среда выступает приоритетной по отношению к среде воспитания и обучения<sup>2</sup>. А. А.-Д. Койчув отмечал, что «интеграция педагогического потенциала мусульманской религии в современные образовательные практики осуществляется в соответствии с принципом культуросообразности: должна быть создана такая образовательная среда, в которой органично сосуществовали религиозные, национальные и общемировые ценности»<sup>3</sup>.

3) Принцип толерантности, означающий уважительное отношение к чужой вере, языку, истории и личности в целом. Концепция

---

<sup>1</sup> Кожевникова М. Н. Интеграция иностранных обучающихся в образовательную среду российского вуза на основе национально ориентированного подхода. С. 121.

<sup>2</sup> Жукова Е. Д. Применение культурологического подхода в системе исламского образования: монография. Уфа: Изд-во БГПУ., 2016. С. 4–5.

<sup>3</sup> Койчув А. А.-Дж. Педагогический потенциал ислама в светском образовании: теоретическая основа и практический опыт. Н. Новгород: Медина, 2009. С. 8–9.

поликультурного образования (А. Н. Джуринский), ставшая в том числе основой религиозного образования, устанавливает значимость сохранения культурного многообразия в условиях глобализации, учет национальных и историко-педагогических различий, необходимый для эффективного выстраивания образовательного процесса для разных этноконфессиональных групп<sup>1</sup>.

Воспитанию толерантности отводится значительная роль в системе исламского воспитания и обучения. Так, Р. Л. Саяхов, обобщая опыт педагогической работы исламских образовательных учреждений, констатирует, что формирование толерантности должно быть направлено в первую очередь на установление доброжелательных отношений между участниками образовательного процесса. Важная роль в данном процессе отводится чтению Корана как основного источника духовно-нравственного воспитания<sup>2</sup>.

4) Принцип целесообразности. При организации этнокультурного образовательного процесса необходимо четко понимать, где использование национально ориентированного подхода будет оправдано с точки зрения методологии и практики обучения. Кроме того, интеграция иностранных обучающихся, представителей малых народов и этносов по своей сути является социально-педагогическим процессом — то есть его содержание, формы и средства обучения должны соответствовать общественным запросам и отражать уровень экономического развития<sup>3</sup>. Таким образом, применение национально ориентированного подхода в исламском образовании должно учитывать этнокультурный, религиозный и социально-педагогический контексты.

5) Принцип адаптивности. В условиях постоянной социальной неопределенности важнейшим качеством образовательной среды становится её способность к адаптации, выражающаяся в возможности в незначительные сроки перестроиться в соответствии с внешними факторами, сохранив тем самым свою жизнеспособность и конкурентоспособность. В условиях национально ориентированного подхода принцип адаптивности предполагает, что в целях успешной интеграции обучающихся образовательная среда вуза может видоизменяться в определенных рамках, не затрагивающих нормативно-правовых и педагогических основ<sup>4</sup>.

Таким образом, концепция национально ориентированного подхода, несмотря на её недостаточную разработанность, является важным фактором развития национальной системы образования, ориентированной

---

<sup>1</sup> Джуринский А. Н. Поликультурное образование в многонациональном социуме. М.: Юрайт, 2018. С. 15.

<sup>2</sup> Саяхов Р. Л. Педагогические основания формирования толерантности обучающихся исламских учебных заведений // Казанский педагогический журнал. 2017. № 5. С. 90.

<sup>3</sup> Кожевникова М. Н. Интеграция иностранных обучающихся в образовательную среду российского вуза на основе национально ориентированного подхода. С. 128.

<sup>4</sup> Там же. С. 129.

на формирование идентичности, толерантности, а также успешную интеграцию представителей других народов и этносов в образовательную среду.

Национально ориентированный подход, являющийся дальнейшим развитием идей этнопедагогики, по нашему мнению, вполне применим в условиях исламского образования. Р. Л. Саяховым сделан вывод, что «в исламском образовательном учреждении должны быть созданы условия среды, в которых этнокультурный компонент равно соотносился бы с религиозным, учитывающим духовное мировоззрение представителей различных этносов. В педагогическом процессе необходимо использовать такие методы и приемы работы, которые бы учитывали локальную этнокультуру — например, обучение или общение может осуществляться на родном языке...»<sup>1</sup>. Тем не менее в контексте компетентностной модели образования мы предлагаем рассматривать этот подход как вспомогательный методологический инструмент для обеспечения эффективности учебно-воспитательного процесса в рамках конкретных педагогических систем, обладающих национальными, этнокультурными и религиозными особенностями<sup>2</sup>.

Принимая во внимание текущие процессы масштабной цифровизации, мы должны заметить, что одним из наиболее перспективных направлений педагогической мысли сегодня становится опережающее образование (опережающее развитие). Оно предполагает не только своевременное реагирование на изменения в социальной и технологической среде, но и проактивное внедрение инновационных методик, что обеспечивает оптимизацию образовательной деятельности и развитие у обучающихся необходимых компетенций для успешной адаптации в быстро меняющихся условиях. Это направление в полной мере учитывает воздействие инноваций на организацию образования, включая применение ИКТ, ДОТ и др. Необходимость формирования подобной формы обучения подчеркивается и на государственном уровне: так, одной из целей федерального проекта «Учитель будущего» закреплено «опережающее обучение с использованием инновационных образовательных технологий, внедрение различных форм электронного образования...»<sup>3</sup>. При этом сами понятия «опережающее обучение», «опережающее образование», «опережающее развитие» до сих пор

---

<sup>1</sup> Саяхов Р. Л. Педагогические основания формирования толерантности обучающихся исламских учебных заведений // Казанский педагогический журнал. 2017. № 5. С. 90.

<sup>2</sup> Яковлева А. В. Организационно-педагогическое сопровождение обучающихся конфессиональных образовательных организаций высшего образования России в условиях электронного обучения. 276 с.

<sup>3</sup> Приложение к протоколу заседания проектного комитета по национальному проекту «Образование» от 07 декабря 2018 г. № 3 «Паспорт федерального проекта «Учитель будущего» // АНО «Научно-образовательный центр педагогических проектов». [Электронный ресурс] // URL: <https://pedproject.moscow/wp-content/uploads/2019/04/Учитель-будущего.pdf> (дата обращения: 01.10.2024).

не получили строго научного определения. Сложившиеся в педагогической науке мнения относительно феномена опережающего обучения можно подразделить на два смысловых блока:

1) Опережающее обучение по отдельному предмету, предполагающее изучение определенных тем раньше заданного учебного плана. Такая модель позволяет разгрузить учебный процесс, освободив время для самостоятельной работы, практики или углубленного изучения других тем. Кроме того, такая организация обучения открывает возможности для персонификации и дифференциации образования<sup>1</sup>.

2) Опережающее образование (в первую очередь высшее профессиональное). При таком подходе качество подготовки специалистов в вузах превосходит (опережает) уровень развития производства, предвосхищая будущее запросы и потребности рынка труда<sup>2</sup>.

Таким образом, в разных исследовательских работах понятия «опережающее образование» и «опережающее обучение» могут быть как взаимосвязаны, так и дифференцированы. В контексте нашего исследования наиболее существенное значение имеет понятие «опережающее образование». Создание опережающей системы высшего образования, ориентированной на развитие профессионально-личностного потенциала будущего выпускника, осуществляется на основе ряда методологических принципов, выделенных и охарактеризованных М. Д. Китайгородским<sup>3</sup>. Рассмотрим данные теоретические положения с точки зрения их адекватности и применимости в условиях исламского образования:

1) Принцип профессиональной направленности. При реализации программ исламского образования применение названного принципа следует рассматривать не только с позиции формирования положительного отношения к будущей профессиональной деятельности с учетом факторов мотивационного успеха и междисциплинарного подхода (В. А. Сластенин<sup>4</sup>, А. Я. Кудрявцев<sup>5</sup>), но и с акцентом на воспитании и укреплении традиций вероучения, а также на осознании роли и значения ислама в современном мире. Вместе с тем необходимо учитывать фактор компетенций, в контексте нашего исследования прежде всего цифровых, т.е. способности и готовности применять цифровые ресурсы в профессиональной деятельности.

---

<sup>1</sup> *Китайгородский М. Д.* Методическая система опережающего образования учителя технологии в области современных цифровых технологий: дис. ... д-ра пед. наук. Сыктывкар, 2020. С. 83.

<sup>2</sup> Там же. С. 83–84.

<sup>3</sup> Там же. С. 107–116.

<sup>4</sup> *Сластенин В. А.* Формирование личности учителя советской школы в процессе профессиональной подготовки. М.: Просвещение, 1976. С. 34.

<sup>5</sup> *Кудрявцев А. Я.* К проблеме принципов обучения // Советская педагогика. 1981. № 8. С. 102.

2) Принцип научности. Содержание образования должно соответствовать реальной социокультурной ситуации, а формы и методы обучения — уровню технологического развития. Критерии отбора содержания в соответствии с принципом научности сформулированы М. Н. Скаткиным:

- соответствие предметных знаний научным исследованиям;
- акцентуация на сути описываемых явлений и процессов;
- рассмотрение явлений и процессов во взаимообусловленности и взаимосвязи;
- фундаментальный характер знаний;
- позитивизм в познании;
- научный подход к организации исследовательской работы<sup>1</sup>.

В контексте настоящего исследования следует также учитывать, что содержание курсов должно иметь высокую социокультурную и практическую значимость, а также быть адаптивными к использованию в условиях электронного обучения.

3) Принцип доступности. Новые электронные и дистанционные технологии являются сложными техническими системами, работа с которыми требует определенного уровня подготовленности, причем как для преподавателей, так и для обучающихся<sup>2</sup>. В условиях опережающего образования принцип доступности раскрывается в ряде следующих положений:

- содержание отбирается с учетом предыдущего образовательного опыта обучающегося;
- обучение осуществляется поэтапно, в соответствии с принципом дифференциации: от простого — к сложному, от известного — к неизвестному;
- при организации учебного процесса должны учитываться индивидуальные потребности и особенности обучающихся;
- скорость обучения должна быть оптимальной с целью обеспечения эффективного освоения учебных предметов всеми субъектами образовательной деятельности;
- материал должен быть интересным и при этом не быть слишком легким<sup>3</sup>.

Таким образом, реализация принципа доступности означает соответствие содержания образования актуальным научным исследованиям и уровню подготовленности обучающихся, а используемых форм и методов обучения — уровню технологического прогресса. Данное

<sup>1</sup> Перминова Л. М. Развитие дидактического принципа научности в контексте современности // Отечественная и зарубежная педагогика. 2015. № 4(25). С. 65–66.

<sup>2</sup> Китайгородский М. Д. Методическая система опережающего образования учителя технологий в области современных цифровых технологий. С. 110.

<sup>3</sup> Там же.

обстоятельство необходимо учитывать и при организации педагогического процесса в условиях исламского вуза.

4) Принцип интегративности. Применение современных технологий и ресурсов электронного обучения в образовательной деятельности требует рассмотрения содержания образования с позиции интеграции, подразумевающей объединение учебных модулей и дисциплин, а также различных форм и видов учебной работы<sup>1</sup>. В исламской образовательной системе принцип интегративности осуществляется на уровне высшего образования посредством интеграции светских и религиозных дисциплин в рамках одного курса.

5) Принцип перспективности. Этот принцип в полной мере соотносится с «опережающей» динамикой образования, учитывающей, насколько полученные знания будут соответствовать уровню развития и потребностей конкретных профессиональных сфер и рынка труда в будущем<sup>2</sup>. Он часто рассматривается в тесной связи с принципом преемственности. Преемственность является важным условием, обеспечивающим развитие исламского образования на современном этапе. Данный принцип предполагает не только соблюдение последовательности в освоении знаний о вероучении, истории и культуре ислама в условиях интеграции семейного воспитания и трёхступенчатой системы образования (мектебе — медресе — исламский вуз), но также обеспечение взаимодействия исламских образовательных учреждений с другими образовательными системами, религиозными сообществами и социальными институтами<sup>3</sup>. Важное значение имеет и обеспечение преемственности между содержанием текстов исламских первоисточников и традициями исламской педагогики, и содержанием, целями, результатами, требованиями и технологиями современного образовательного процесса, в частности при организации электронного обучения<sup>4</sup>.

6) Принцип функциональности. Обучение с использованием ресурсов ЭО и ДОТ невозможно организовать без предварительной теоретической и практической подготовки профессорско-преподавательского состава и контингента обучающихся<sup>5</sup>. В практической плоскости реализация данного принципа означает целесообразность совершенствования качества подготовки специалистов, работающих в системе исламского образования,

---

<sup>1</sup> *Китайгородский М. Д.* Методическая система опережающего образования учителя технологии в области современных цифровых технологий. С. 111.

<sup>2</sup> *Егоренко Т. А., Родина Е. М.* Роль временной перспективы в профессиональном самоопределении студентов // Современная зарубежная психология. 2015. Т. 4. № 4. С. 11.

<sup>3</sup> *Яковлева А. В.* Особенности функционирования исламских образовательных организаций в современном социально-правовом поле России // Педагогика и психология образования. 2021. № 1. С. 56.

<sup>4</sup> *Хабибуллина Г. Ю.* Инновационные процессы в конфессиональном образовании: дис. ... канд. пед. наук. М., 2008. С. 3–4.

<sup>5</sup> *Китайгородский М. Д.* Методическая система опережающего образования учителя технологии в области современных цифровых технологий. С. 113.

с целью доведения уровня владения цифровыми компетенциями до необходимого.

7) Принцип интерактивности. С. Б. Суворова определяет интерактивное обучение как метод познания, который реализуется через разнообразные формы активной деятельности, предполагающие прямое взаимодействие с образовательной средой и общение с другими участниками процесса обучения<sup>1</sup>. Данный принцип важно учитывать при организации образовательного процесса в исламской образовательной организации с применением ресурсов электронного обучения, поскольку он иллюстрирует особенности взаимодействия обучающегося с цифровыми технологиями. Кроме того, принцип способствует индивидуализации обучения, повышению учебной мотивации, а также формированию навыков самостоятельной работы<sup>2</sup>.

Интерактивное обучение обладает широкими возможностями и в области религиозного образования. Современному человеку зачастую трудно без специальных знаний и подготовки понять текст исламских первоисточников, написанных более тысячи лет назад. Поэтому при изучении их содержания преподаватель может использовать современные ИКТ — например, интерактивные доски, позволяющие, во-первых, демонстрировать и сам текст, и комментарий к нему, во-вторых, приближать изображение для детализации написания и, в-третьих, осуществлять совместную работу по их изучению<sup>3</sup>. Поэтому использование интерактивных методов в обучении исламским дисциплинам оправданно как с точки зрения научного подхода к организации педагогического процесса, так и с точки зрения соответствия используемых технологий уровню и потребностям обучающихся.

По итогам рассмотрения концепции опережающего образования следует отметить перспективность её использования в условиях исламского вуза. Во-первых, большинство реализуемых принципов в полной мере соотносятся с условиями и требованиями к организации образовательного процесса в исламском образовании. Во-вторых, значительным преимуществом данного подхода является учет фактора инновационности обучения — в первую очередь в области применения ресурсов ЭО и ДОТ. В-третьих, опережающее образование

---

<sup>1</sup> Ноздрякова Е. В. Принцип интерактивности в образовании: ретроспективный обзор педагогической теории и практики // Вестник Костромского государственного университета имени Н. А. Некрасова. Серия: «Педагогика. Психология. Социальная работа. Ювенология. Социокинетика». 2016. Т. 22. № 3. С. 18.

<sup>2</sup> Губанова А. А., Кольга В. В. Дидактические принципы и особенности электронного обучения // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 3. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=17921> (дата обращения: 01.10.2024).

<sup>3</sup> Адыгамов Р. К. Инновационные технологии и методики в преподавании исламского вероучения // Minbar. Islamic Studies. 2018. № 11(1). С. 130.

обеспечивает преемственность в содержании, способах и технологиях осуществления учебной деятельности, в том числе за счёт интеграции научных знаний<sup>1</sup>.

Развитие современного образования с его направленностью на обновление и инновационность обуславливает необходимость пересмотра устоявшихся подходов и концепций в педагогической науке, чтобы подготовить формирующуюся личность к будущим неопределённым ситуациям, обстоятельствам через комплексное развитие ее потенциала. Если национально-ориентированный подход, возникший как логичное продолжение культурологической традиции в педагогике, нацелен на преодоление интеграционных барьеров в образовательном процессе, то концепция формирования ценностно-смысловых компетенций, предложенная О. А. Волковой<sup>2</sup> и развивавшаяся в рамках аксиологического подхода, акцентирует внимание на восстановлении духовной составляющей содержания образования, которая в условиях цифровизации и растущих рыночных требований к подготовке кадров все больше теряет свои гуманистические основы<sup>3</sup>.

Под ценностно-смысловыми компетенциями понимается комплексная система знаний, навыков и установок, обеспечивающая способность личности осмысливать, оценивать и применять ценности и смыслы в различных контекстах жизнедеятельности. Эти компетенции включают в себя умение анализировать и интерпретировать информационные и культурные явления, определять и формулировать личные и общественные ценности, а также критически осмысливать собственные действия и выборы в соответствии с этими ценностями, в том числе с целью непрерывного саморазвития<sup>4</sup>.

С точки зрения методологии образования формирование ценностно-смысловых компетенций осуществляется с учетом выделения четырех составляющих:

- ценностей, получаемых в ходе социализации и необходимых для её успешного завершения;
- направленности личности на достижение и усвоение ценностей;
- мировоззрения, отвечающего за процессы самоидентификации и самоопределения;

---

<sup>1</sup> Яковлева А. В. Организационно-педагогическое сопровождение обучающихся конфессиональных образовательных организаций высшего образования России в условиях электронного обучения.

<sup>2</sup> Волкова О. А. Формирование ценностно-смысловых компетенций студентов бакалавриата в условиях коммуникативной образовательной среды. С. 26.

<sup>3</sup> Яковлева А. В. Организационно-педагогическое сопровождение обучающихся конфессиональных образовательных организаций высшего образования России в условиях электронного обучения.

<sup>4</sup> Хуторской А. В. Ключевые компетенции как компонент личностно-ориентированного образования // Народное образование. 2003. № 2. С. 61.

— активности личности, обеспечивающей реализацию трёх вышеуказанных компонентов в практической плоскости<sup>1</sup>.

При этом О. А. Волкова отмечает, что результативность процесса формирования ценностно-смысловых компетенций определяется степенью включенности обучающегося в образовательную среду вуза<sup>2</sup>. Таким образом, целесообразно включение ценностно-смыслового компонента образования в условия профессионально-ориентированного обучения, учитывающего принципы опережающего и национально ориентированного подходов в образовании.

Концепция ценностно-смыслового компонента образования соотносится с целями исламского образования — формированием целостной, всесторонне развитой личности мусульманина, обладающего высоким духовным и нравственным потенциалом и способного к самосовершенствованию в течение всей жизни. Включение указанного компонента в содержание исламского образования является обоснованным и необходимым условием, завершающим образ (модель) современного выпускника высшего исламского учебного заведения. Воспитательный компонент в системе образования ориентирован на формирование универсальных ценностей, определенных моделей поведения и стилей коммуникации с участниками образовательного процесса. Выделены следующие принципы осуществления аксиологического воспитания:

- равенство всех субъектов образовательного процесса в условиях культурного и национального многообразия;
- толерантное и уважительное отношение к истории, культуре и ценностям разных конфессий;
- гуманизм, недопустимость возникновения межнациональных конфликтов;
- учет индивидуальных, национальных и культурных особенностей личности при получении образования обучающимися;
- учет этнических особенностей обучающихся, их психологической готовности к обучению в условиях светского государства;
- единство сознания и деятельности — содержание и методы обучения должны отбираться с учетом специфики того вида учебной деятельности, в которую вовлекается обучающийся<sup>3</sup>.

Обобщая все изложенные аспекты в рамках рассмотрения теоретико-методологических основ организации электронного обучения

<sup>1</sup> Волкова О. А. Формирование ценностно-смысловых компетенций студентов бакалавриата в условиях коммуникативной образовательной среды. С. 37–38.

<sup>2</sup> Там же. С. 38.

<sup>3</sup> Стабровская А. В. Система реализации академической мобильности обучающихся вуза в условиях цифровизации: дис. ... канд. пед. наук. М., 2022. С. 70.

в образовательной деятельности исламских вузов в условиях цифровизации, следует отметить, что тенденции на обновление, внедрение инноваций в условиях профессионально ориентированного образования обуславливают необходимость более глубокой интеграции научных и педагогических подходов к обучению и воспитанию. При этом обязательно должна учитываться специфика организации образовательной деятельности, реализуемой в учреждениях исламского образования.

В связи с этим в условиях полипарадигмальности, интегративности современной научной парадигмы, значительный интерес в контексте расширения возможностей функционирования и развития системы исламского образования с использованием ресурсов электронного обучения приобретает концепция опережающего образования, «...базирующаяся на принципах профессиональной направленности, научности, доступности, интегративности, перспективности, функциональности и интерактивности...»<sup>1</sup>. На основе данных теоретических положений возможно организовать такой процесс получения высшего образования, который будет ориентирован на будущую профессиональную деятельность обучающихся, учитывать последние достижения науки и техники, предоставлять возможности для получения персонализированного, доступного и качественного религиозного образования, содержание которого направлено на формирование как фундаментальных знаний, так и навыков их применения на практике, в том числе с использованием цифровых технологий.

Применение национально ориентированного и научно обоснованного подходов к организации исламского образования, включение в содержание учебных программ ценностно-смыслового компонента, а также организация профессионально ориентированной образовательной среды, основанной в контексте нашего исследования на духовно-нравственных традициях ислама, целесообразно с точки зрения обеспечения равных условий и возможностей для получения исламского образования всеми участниками образовательного процесса, включая иностранных обучающихся и представителей мусульманских народов и этносов России.

В целом охарактеризованные нами концепции, подходы и принципы к организации образовательной деятельности исламских вузов в условиях цифровизации, применения ресурсов электронного обучения объединяет ориентация на будущее непрерывное профессиональное и личностное развитие; учет аксиологического и культурологического компонентов образования, что, несомненно, важно в условиях исламского образования;

---

<sup>1</sup> Яковлева А. В. Организационно-педагогическое сопровождение обучающихся профессиональных образовательных организаций высшего образования России в условиях электронного обучения.

приоритетное значение социализации и воспитания как необходимых условий адаптации личности к условиям неопределенности.

Исламское образование, в своем философском и педагогическом смысле, представляет собой открытую и адаптивную систему, которая сохраняет традиционное содержание при изменении теоретико-методологических основ организации учебно-воспитательного процесса. Важным шагом в данном направлении является глубокое осмысление адаптационных механизмов, позволяющих исламским образовательным учреждениям интегрировать новые педагогические практики, включая цифровые технологии и электронное обучение, что в совокупности позволит обеспечить комплексный и целостный характер образования.

### Литература

*Адыгамов Р. К.* Инновационные технологии и методики в преподавании исламского вероучения // *Minbar. Islamic Studies*. 2018. № 11(1). С. 126–132.

*Волкова О. А.* Формирование ценностно-смысловых компетенций студентов бакалавриата в условиях коммуникативной образовательной среды: дис. ... канд. пед. наук. Сыктывкар, 2021. 240 с.

*Губанова А. А., Кольга В. В.* Дидактические принципы и особенности электронного обучения // *Современные проблемы науки и образования*. 2015. № 3.

*Джуринский А. Н.* Поликультурное образование в многонациональном социуме. М.: Юрайт, 2024. 257 с.

*Дмитриева О. А., Коровяковский Д. Г.* К вопросу о некоторых принципах исламского образования // *Образование и право*. 2016. № 10. С. 60–64.

*Егоренко Т. А., Родина Е. М.* Роль временной перспективы в профессиональном самоопределении студентов // *Современная зарубежная психология*. 2015. Т. 4. № 4. С. 11–15.

*Жукова Е. Д.* Применение культурологического подхода в системе исламского образования: монография. Уфа: Изд-во БГПУ, 2016. 162 с.

*Китайгородский М. Д.* Методическая система опережающего образования учителя технологии в области современных цифровых технологий: дис. ... д-ра пед. наук. Сыктывкар, 2020. 354 с.

*Кожевникова М. Н.* Интеграция иностранных обучающихся в образовательную среду российского вуза на основе национально ориентированного подхода: дис. ... д-ра пед. наук. М., 2019. 357 с.

*Козилова Л. В.* Теоретико-экспериментальное обоснование профессионально ориентирующей образовательной среды педагогического университета: автореферат дис. ... д-ра пед. наук. М., 2021. 47 с.

*Койчуев А. А.-Дж.* Педагогический потенциал ислама в светском образовании: теоретическая основа и практический опыт. М.; Н. Новгород: Медина, 2009. 265 с.

*Кудрявцев А. Я.* К проблеме принципов обучения // Советская педагогика. 1981. № 8. С. 100–106.

*Левицкая А. А.* Религиозное образование в современном российском обществе: содержание, особенности и перспективы развития: дис. ... канд. пед. наук. М., 2019. 168 с.

*Насыров И.* Пост-ислам или культурный ислам? // Философская антропология. 2018. Т. 4. № 1. С. 46–54.

*Ноздрякова Е. В.* Принцип интерактивности в образовании: ретроспективный обзор педагогической теории и практики // Вестник Костромского государственного университета имени Н. А. Некрасова. Серия: «Педагогика. Психология. Социальная работа. Ювенология. Социокинетика». 2016. Т. 22. № 3. С. 17–21.

*Перминова Л. М.* Развитие дидактического принципа научности в контексте современности // Отечественная и зарубежная педагогика. 2015. № 4(25). С. 63–74.

*Петрушова М. В.* Основные принципы организации электронного обучения // Вестник Марийского государственного университета. 2012. № 9. С. 34–35.

*Саяхов Р. Л.* Педагогические основания формирования толерантности обучающихся исламских учебных заведений // Казанский педагогический журнал. 2017. № 5. С. 88–92.

*Сластенин В. А.* Формирование личности учителя советской школы в процессе профессиональной подготовки. М.: Просвещение, 1976. 160 с.

*Сошникова А. В.* Ключевые компетенции и результаты образования как главные целевые установки в реализации ФГОС ВПО // Ученые записки. 2010. Т. 3. № 1(15). С. 168–174.

*Стабровская А. В.* Система реализации академической мобильности обучающихся вуза в условиях цифровизации: дис. ... канд. пед. наук. М., 2022. 200 с.

*Старикова О. Г.* Полипарадигмальный подход как методологическая основа стратегического развития российского высшего образования // Образование. Наука. Инновации. 2010. № 2. С. 34–39.

Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 N273-ФЗ // Консультант Плюс.

*Хабидуллина Г. Ю.* Инновационные процессы в профессиональном образовании: дис. ... канд. пед. наук. М., 2008. 208 с.

*Хуторской А. В.* Ключевые компетенции как компонент личностно ориентированного образования // Народное образование. 2003. № 2. С. 58–64.

*Яковлева А. В.* Организационно-педагогическое сопровождение обучающихся профессиональных образовательных организаций высшего

образования России в условиях электронного обучения: дис. ... канд. пед. наук. М., 2024. 276 с.

Яковлева А. В. Особенности функционирования исламских образовательных организаций в современном социально-правовом поле России // Педагогика и психология образования. 2021. № 1. С. 53–64.

Яковлева А. В., Осипова О. П. Электронное обучение как ресурс развития системы конфессионального образования // Проблемы современного образования. 2022. № 5. С. 219–232.

*Smart N. Religious Education in Secondary School.* St. Albans, 1971. Pp. 21–28.

## References

Adigamov R. K. (2018) *Innovatsionnye tekhnologii i metodiki v prepodavanii islamskogo veroucheniya* [Innovative Approaches and Techniques in the Teaching of Islamic Creed]. *Minbar. Islamic Studies*. No. 11(1). Pp. 126–132.

Dmitrieva O. A., Korovyakovskij D. G. (2016) *K voprosu o nekotorykh printsipakh islamskogo obrazovaniya* [To a Question of Some Principles of Islamic Education]. *Obrazovanie i pravo*. No. 10. Pp. 60–64

Dzhurinskij A. N. (2024) *Polikul'turnoe obrazovanie v mnogonatsional'nom soziume* [Multicultural Education in a Multinational Society]. Moscow: Yurajt Publ. 257 p.

Egorenko T. A., Rodina E. M. (2015) *Rol' vremennoj perspektivy v professional'nom samoopredelenii studentov* [The Role of Time Perspective in Professional Self-Determination of Students]. *Sovremennaya zarubezhnaya psikhologiya*. Vol. 4. No. 4. Pp. 11–15.

Gubanova A. A., Kolga V. V. (2015) *Didakticheskie printsipy i osobennosti elektronnoho obucheniya* [Didactic Principles and Features of E-learning]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*. No. 3.

Khabibullina G. Yu. (2008) *Innovatsionnye protsessy v konfessional'nom obrazovanii* [Innovative Processes in Confessional Education]: Dissertation... Cand. Sci. (Pedagogical Sciences). Moscow. 208 p.

Khutorskoj A. V. (2003) *Klyuchevye kompetentsii kak komponent lichnostno-orientirovannogo obrazovaniya* [Key Skills as a Component of Personality-Oriented Education]. *Narodnoe obrazovanie*. No. 2. Pp. 58–64.

Kitajgorodskij M. D. (2020) *Metodicheskaya sistema operezhayushhego obrazovaniya uchitelya tekhnologii v oblasti sovremennykh tsifrovyykh texnologij* [Methodological System of Advanced Education Technology of a Teacher in the Field of Modern Digital Technologies]: Dissertation... Dr. Sci. (Pedagogical Sciences). Syktyvkar. 354 p.

Kojchuev A. A.-Dzh. (2009) *Pedagogicheskij potentsial islama v svetskom obrazovanii: teoreticheskaya osnova i prakticheskij opyt* [The Pedagogical

Potential of Islam in Secular Education: Theoretical Basis and Practical Experience]. Moscow; Nizhny Novgorod: Medina Publ. 265 p.

Kozhevnikova M. N. (2019) Integraciya inostrannykh obuchayushhikhsya v obrazovatel'nyuyu sredu rossijskogo vuza na osnove natsional'no orientirovannogo podkhoda [Integration of Foreign Students into the Educational Environment of a Russian University based on a Nationally Oriented Approach]: Dissertation... Dr. Sci. (Pedagogical Sciences). Moscow. 357 p.

Kozilova L. V. (2021) Teoretiko-eksperimental'noe obosnovanie professional'no-orientiruyushhej obrazovatel'noj sredy pedagogicheskogo universiteta [Theoretical and Experimental Substantiation of the Professionally Oriented Educational Environment of a Pedagogical University]: Dissertation Synopsis... Dr. Sci. (Pedagogical Sciences). Moscow. 47 p.

Kudryavtsev A. Ya. (1981) K probleme printsipov obucheniya [On the Issue of Principles of Learning]. *Sovetskaya pedagogika*. No. 8. Pp. 100–106.

Leviczkaya A. A. (2019) Religioznoe obrazovanie v sovremennom rossijskom obshhestve: sodержание, osobennosti i perspektivy razvitiya [Religious Education in Modern Russian Society: Content, Features and Development Prospects]: Dissertation... Cand. Sci. (Pedagogical Sciences). Moscow. 168 p.

Nasyrov I. (2018) Post-islam ili kul'turnyj islam? [Post-Islam or Cultural Islam?]. *Filosofskaya antropologiya*. Vol. 4. No. 1. Pp. 46–54.

Nozdryakova E. V. (2016) Princip interaktivnosti v obrazovanii: retrospektivnyj obzor pedagogicheskoy teorii i praktiki [The Principle of Interactivity in Education: A Retrospective Review of Pedagogical Theory and Practice]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta imeni N. A. Nekrasova. Seriya: Pedagogika. Psixologiya. Sotsial'naya rabota. Yuvenologiya. Sotsiokinetika*. Vol. 22. No. 3. Pp. 17–21.

Perminova L. M. (2015) Razvitie didakticheskogo principa nauchnosti v kontekste sovremennosti [Development of Didactic Principle of Scientificity in the Context of Modernity]. *Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika*. 4 (25). Pp. 63–74.

Petrushova M. V. (2012) Osnovnye principy organizatsii elektronnoho obucheniya [Basic Principles of Organizing E-learning]. *Vestnik Marijskogo gosudarstvennogo universiteta*. No. 9. Pp. 34–35.

Sayakhov R. L. (2017) Pedagogicheskie osnovaniya formirovaniya tolerantnosti obuchayushhixsya islamskix uchebnykh zavedenij [Pedagogical Bases of Formation of Tolerance Students of Islamic Educational Institutions]. *Kazanskij pedagogicheskij zhurnal*. No. 5. Pp. 88–92.

Slastenin V. A. (1976) *Formirovanie lichnosti uchitelya sovetskoj shkoly v protsesse professional'noj podgotovki* [Formation of Soviet School Teacher's Personality in the Process of Professional Training]. Moscow: Prosveshhenie Publ. 160 p.

Smart N. (1971) *Religious Education in Secondary School*. St. Albans. Pp. 21–28.

Soshnikova A. V. (2010) *Klyuchevye kompetentsii i rezul'taty obrazovaniya kak glavnye tselevye ustanovki v realizatsii FGOS VPO* [Key Skills and Educational Results as the Main Purposes in Realization of the Federal State Educational Standard of Higher Professional Education (FSSES HPE)]. *Uchenye zapiski*. Vol. 3. No. 1 (15). Pp. 168–174.

Stabrovskaya A. V. (2022) *Sistema realizatsii akademicheskoy mobil'nosti obuchayushhikhsya vuza v usloviyakh tsifrovizatsii* [The System of Implementation of Academic Mobility of University Students in the Conditions of Digitalisation]: Dissertation... Cand. Sci. (Pedagogical Sciences). Moscow. 200 p.

Starikova O. G. (2010) *Poliparadigmal'nyj podkhod kak metodologicheskaya osnova strategicheskogo razvitiya rossijskogo vysshego obrazovaniya* [Multiparadigm Approach as a Methodological Basis for the Strategic Development of Russian Higher Education]. *Obrazovanie. Nauka. Innovatsii*. No. 2. Pp. 34–39.

Volkova O. A. (2021) *Formirovanie tsennostno-smyslovyykh kompetentsij studentov bakalavriata v usloviyakh kommunikativnoj obrazovatel'noj sredy* [Formation of Value-Semantic Competencies of Undergraduate Students in the Context of a Communicative Educational Environment]: Dissertation... Cand. Sci. (Pedagogical Sciences). Syktyvkar. 240 p.

Yakovleva A. V. (2021) *Osobennosti funktsionirovaniya islamskikh obrazovatel'nykh organizatsij v sovremennom social'no-pravovom pole Rossii* [Features of the Functioning of Islamic Educational Organizations in the Modern Socio-Legal Field of Russia]. *Pedagogika i psikhologiya obrazovaniya*. No. 1. Pp. 53–64.

Yakovleva A. V., Osipova O. P. (2022) *Elektronnoe obuchenie kak resurs razvitiya sistemy konfessional'nogo obrazovaniya* [E-Learning as a Resource for the Development of the System of Confessional Education]. *Problemy sovremennogo obrazovaniya*. No. 5. Pp. 219–232.

Yakovleva A. V. (2024) *Organizatsionno-pedagogicheskoe soprovozhdenie obuchayushhikhsya konfessional'nykh obrazovatel'nykh organizatsij vysshego obrazovaniya Rossii v usloviyakh elektronno obucheniya* [Organizational and Pedagogical Accompaniment for Students of Confessional Educational Organizations of Higher Education in Russia in the Conditions of E-learning]: Dissertation... Cand. Sci. (Pedagogical Sciences). Moscow. 276 p.

Zhukova E. D. (2016) *Primenenie kul'turologicheskogo podkhoda v sisteme islamskogo obrazovaniya* [Application of the Cultural Approach in the System of Islamic Education]: monografiya [the monograph]. Ufa: Izd-vo BGPU Publ. 162 p.

## TO THE ISSUE OF THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS AND PREREQUISITES FOR ORGANIZING E-LEARNING IN ISLAMIC UNIVERSITIES OF RUSSIA IN THE CONTEXT OF INTEGRATIVENESS OF THE SCIENTIFIC PARADIGM

**Abstract.** The present article offers an attempt to comprehend the theoretical and methodological prerequisites for studying the issue of using e-learning resources in organizing educational activities of domestic Islamic higher education institutions in the era of universal digitalization due to author's review of a number of modern pedagogical concepts, approaches and principles. The author focuses on the challenges facing confession-based education nowadays and notes that global changes taking place in the world have significantly influenced the specifics and content of traditional educational practices. The latest encounter with the need to adapt to new conditions, including the conceptual conditions of the multiparadigmality of the scientific and pedagogical sphere.

**Keywords:** religious education, Islamic education system, e-learning, confessionally oriented educational organizations, distance learning technologies, educational management.

**Albina V. YAKOVLEVA,**

Cand. Sci. (Pedagogical Sciences), manager of the Postgraduate Department,  
Private Institution of Higher Education Moscow Islamic Institute  
(12, proezd Kirova Str., Moscow, 109382, Russian Federation).  
E-mail: ami27.86.27@gmail.com



*ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ*





5.11.2. Историческая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-167-184



**О. Н. Сенюткина**

Нижегородский государственный лингвистический университет  
им. Н. А. Добролюбова, г. Нижний Новгород

## **ГЕРОИ В ТЮРКО-МУСУЛЬМАНСКОЙ СРЕДЕ: ПРИЧИНЫ И КРИТЕРИИ ГЕРОИЗАЦИИ<sup>1</sup>**

**СЕНЮТКИНА Ольга Николаевна** —

д-р ист. наук, доц., проф. кафедры  
истории и мировой политики.

Нижегородский государственный лингвистический  
университет им. Н. А. Добролюбова

(603155, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Минина, д. 31а).

E-mail: senutkina@mail.ru

**Аннотация.** Цель статьи — исследование содержания процесса героизации в мусульманской среде — осуществляется на гетерогенной источниковой основе. В статье на основании изучения ранее неизвестных или малоизвестных архивных документов, законодательных актов, воспоминаний мусульман или их потомков («голос ислама») рассматриваются специфические черты процесса героизации в мусульманской среде. Ракурс подачи исторического материала — с акцентом на религиозный феномен героизма. Впервые в отечественной историографии используется оптика исследования героизации применительно к тюрко-мусульманской среде, рассматриваются факторы влияния на трансформацию этого процесса: связь этнического и религиозного начал, деяния выдающихся героев-мусульман, государственная этноконфессиональная политика. Концептуально статья представляет собой анализ переплетения религиозного и этнического

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда «N24–28–00188 Панисламитизм и пантюркизм: исторический, современный и прогностический дискурс в лицах и событиях», <https://rscf.ru/project/24–28–00188/>»

начал в исторической памяти и объективной реальности мусульманской части российского населения, что позволяет в дальнейшем более глубоко исследовать базовые основания пантюркизма и панисламизма. Особое внимание уделяется критериям определения героя или группы героев. Делается вывод о том, что критериями определения героев мусульманского мира являются глубокая вера в Аллаха, способность защищать эту веру вплоть до потери собственной жизни, знание основ исламского вероучения, следование нормам шариата в повседневности, воспитание детей в духе ислама. Кроме того, существует набор определенных факторов, которые содействуют закреплению в исторической памяти имен героев или, напротив, снижают их значение. Традиционное общество сохраняет память о своих героях из поколения в поколение, добавляя новые имена в процессе развития национального самосознания. Человек, любящий свою многоконфессиональную Родину, формирует свое понимание критериев героизма в зависимости от межконфессиональных взаимодействий.

**Ключевые слова:** мусульмане, тюрки, герои, антигерои, героизация, ценности, традиции, пантюркизм, панисламизм.

**Для цитирования:** *Сенюткина О. Н.* Герои в тюрко-мусульманской среде: причины и критерии героизации // Ислам в современном мире. 2024. Т. 20. № 4. С. 167–184;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-167-184

Статья поступила в редакцию: 01.06.2024

Статья принята к публикации: 14.10.2024

**П**ричины героизации — это вечная потребность людей и общества в целом находить образцы для подражания среди ближнего окружения, современников и людей из прошлого. Кроме того, власть стремится создавать образы героев, опираясь на потребности государства и общества в воспитании подрастающего поколения. Однако в каждой культуре есть своя специфика процесса героизации, которая трансформируется вместе с изменением общественной жизни и ценностных ориентаций конкретного сообщества.

Научное изучение героизма — относительно недавняя тема, представляющая интерес и имеющая мотивацию из-за обострения напряженности и конфликтности в мире. Причем изучение героизации актуализируется сегодня в разных областях гуманитарного знания, включая не только историю, литературу и т.п., что было в давней традиции поиска героев нашими предками, но и сферу молодых наук, например психологии. Сказанное касается и мусульманского мира, в котором процесс героизации приобретает свои особые тенденции, определяемые

в первую очередь религиозным фактором, действующим на разных этапах истории.

В условиях перманентно существующих разного рода противоречий в любом обществе, в том числе мусульманском, герои могут находиться по разные стороны баррикад. Герои одной стороны считают, что противоборствующие им силы — это антигерои, и наоборот. В зависимости от того, кто подтверждает свой успех в противостоянии, тот, как правило, и предлагает другой стороне свою точку зрения на образцы героического. Слово «герой», которое закрепилось в русскоязычной традиции, имеет греческое происхождение, хотя исторически его можно сопоставить по содержанию с термином «богатырь», близким по форме к тюркским истокам («батыр»).

Если обратиться к ранней мусульманской истории в её земном, человеческом измерении, то в формате религиозного сознания утверждается идея исключительности человека, получившего Откровение «свыше», ставшего Пророком и тем самым обретшего особую миссию на Земле. Образ Пророка распространяется вместе с идеями Священной Книги — Корана, с рассказами о жизни Мухаммада согласно Сунне. Рядом с образом Мухаммада, жизнь которого мусульманами все больше и больше воспринимается как подвиг, присутствуют и закрепляются в устной религиозной традиции (посредством памяти) образы героев — сподвижников Пророка (*сахабы*) и героев-воинов (*шахиды*), защитников веры. Усваивая идеи исламского вероучения, люди, населявшие огромные евроазиатские пространства будущей России, проникались тем пониманием героизма, которое закреплялось в сознании верующих. Личность Пророка и лиц из его окружения проходит через историю уммы с начала её истории и до сего дня, вызывая восхищение их великими деяниями, мужеством, смелостью, доблестью.

В Средние века героизм воспринимался прежде всего как мужество героев-воинов, совершающих подвиги на поле боя, так как тот этап всеобщей истории выражался (в политическом ключе) через демонстрацию силы. Но Средневековье в первую очередь — это время религиозного понимания окружающей действительности, в которой нет места секулярному сознанию. Поэтому мусульманская среда продолжает воспринимать участников битв, правоверных мусульман, героями, независимо от исхода сражений. Полная победа мусульман при Бадре в 624 г. (между мекканцами и сторонниками Пророка) рассматривается как результат не только героизма воинов, но и помощи им Самого Бога, что отмечено в Коране («Аллах оказал вам поддержку при Бадре, когда вы были слабы...»)<sup>1</sup>. Эта помощь «Свыше», как считают право-

---

<sup>1</sup> Коран, 3: 123, цит. по: Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. С. 201.

верные, послужила возвышению авторитета мусульман и вступлению ряда многобожников в состав мусульманской общины. Битва при горе Ухуд 625 г. имела для мусульман другой финал: в военном смысле её нельзя назвать победой, но и в этом случае она рассматривается как героическая, поскольку Пророк, несмотря на ранение, остался жив, а курайшиты не организовали преследования. В любом случае результаты сражений были определены, согласно мусульманским представлениям, Божественной силой.

Приведенные примеры, которые можно было бы продолжать, подтверждают наличие в сознании мусульман религиозного феномена героизма. Историческая память, опирающаяся на Коран, сближает мусульман в духе панисламизма (в формате статьи — общее прошлое).

Объяснение героизма с помощью опоры на приближенность к Высшему наблюдалось на Западе еще с античных времен, когда речь шла о понимании героев. То есть мусульманское понимание героизма в религиозном ключе не столь ново по историческим меркам. Однако оно принципиально иное с точки зрения религиозной: героев Античности поддерживают разные боги Олимпийского пантеона (политеизм), а у мусульман монотеистическое видение мира, жестко не принимающее многобожие, пронизано идеей Бога Единого. Критерием героизма людей выступает в этом случае поддержка Самим Аллахом, следование Ему во всем.

Внимание к личности — некий знак Нового времени, что весьма заметно и на Западе (это логично постольку, поскольку личность — ценность западного мира), и на Востоке, и в России (хотя в приоритете последних миров, как известно, — коллективизм). Оценки героизма в Новое время в соответствии с западной интеллектуальной традицией понимания героев и героических эпох, заложенной еще античными мыслителями, обогащались протестантской религиозной традицией молящихся и трудящихся. В дальнейшем идеи героизма нашли отражение в «теории великих людей», видным сторонником которой был кальвинист Т. Карлейль, утверждавший: «Почитание героя — есть трансцендентное удивление перед великим человеком. Я говорю, что великие люди — удивительные люди до сих пор; я говорю, что, в сущности, нет ничего другого удивительного!»<sup>1</sup>

Российские мусульмане сохраняли из поколения в поколение традиции предков, идущих по пути Аллаха. Но перемены в Российской империи сказались и на понимании личности мусульманами. На отдельного человека при определении его на должность смотрели все больше с позиции его возможностей и способностей, а не с позиции

---

<sup>1</sup> Карлейль Т. Герои, почитание героев и героическое в истории. М.: Эксмо, 2008. С. 17.

его родовитости. Отмена местничества в 1682 г.<sup>1</sup> и «Табель о рангах» 1722 г.<sup>2</sup> — тому яркое подтверждение. Давняя мусульманская традиция защиты своих семей, защиты собственности от посягающих на них была подкреплена идеей служения Отечеству, которая громко зазвучала на общероссийском уровне с эпохи Петра I.

Российские мусульмане всё больше задумывались о своем месте в империи, об отношениях с государством и о тех, кто достоин из их среды подняться выше других, как выдающаяся и даже героическая личность. В начале XIX в. татары пяти губерний (Симбирская, Казанская, Пензенская, Нижегородская, Саратовская) проявили некую инициативу обращения во власть, что само по себе интересно как факт, невозможный в предшествующий период. Дело в том, что только при Екатерине II ислам был признан «терпимой религией», и этот статус ислама не предполагал особого внимания со стороны политической элиты России к каким-либо инициативам «снизу». При таком статусе мусульмане вряд ли были бы услышаны властью при выдвижении на пост муфтия своей кандидатуры.

Тем не менее они обратились в Министерство внутренних дел Российской империи и предложили на пост главы недавно сформированного Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) «соборного муллу и мударриса Хабибуллу Гусейнова (по другим источникам — Хусейнова. — О. С.), который живет в Казанской губернии Царевококшайского или Казанского уезда в деревне служилой Урге»<sup>3</sup>. В формате данной статьи интересна позиция рядовых татар по вопросу осознания себя в пространстве империи: какой руководитель им нужен по личностным качествам и для решения каких вопросов. В своем обращении заявители показали навыки критического осмысления сложившейся ситуации. Среди отмеченных ими недостатков, которые должен был исправить новый муфтий, — недоработки в системе семейно-брачных отношений (конфликты между женами, взятие вторых жен без соответствующего религиозного обряда, женитьба на солдатках, когда неизвестно о гибели их мужей), споры между самими муллами в случае сложных отношений между верующими и т. д.<sup>4</sup>. Все эти нарушения необходимо было привести в соответствие с нормами шариата. Вносились также предложения по поводу реорганизации управления уммой России: «при нескольких селениях в каждой округе необходимо,

<sup>1</sup> Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел (СГГД). Т. 4. М., 1828. С. 396–410.

<sup>2</sup> Табель о рангах всех чинов, воинских, статских и придворных, которые в котором классе чины, и которые в одном классе, те имеют по старшеству времени, вступления в чин между собою, однакож воинские выше протчих, хотяб и старее кто в том классе пожалован был. [Москва]: Печатано в Московской типографии, 30 января 1722. 16 с.

<sup>3</sup> Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф. 2. Оп. 4. Д. 33. Л. 2 об.

<sup>4</sup> Там же. Л. 20 об.

нужно иметь достойного и знающего совершенно своей религии правила ахуна, что по-магометански значит начальника абызам, который бы им по жалобам к нему единственно доходимым или с таковых жалоб по предписанию земского исправника, а иногда и земского суда производил правильные разбирательства, подносимые к рассмотрению по оной должности своему начальству как бы следовало... порядок в магометанских обрядах, спокойствие магометан от соблазнов»<sup>1</sup>.

Что касается самого Хабибуллы, за которого ратовали российские мусульмане, то он не преминул показать, каковы были его запросы и кем бы он хотел видеть себя в глазах других людей. Об этом докладывали «Господину действ. ст. советнику Ниж. гр. губ. Андрею Максимиовичу Руновскому (губернатору. — О. С.)» знающие чиновники, характеризуя Хабибуллу так: «...провозглашал о себе, что он калиф, каковое название принадлежит одному только из магометан самодержцу, желает удостоверить о себе в сем звании черный магометанский народ, а через сообщников своих уверить при том, что он из числа святых чудотворцев и делать себя сими способами в оных губерниях первоначальником»<sup>2</sup>.

В так называемом приговоре, который отправляли мусульманские общины в ОМДС губернским властям для утверждения на должность имама селения (именовался в российском делопроизводстве муллою), обязательно указывались те личностные качества, которые отличали претендента на лидера общины от рядовых членов махалля. Это было прежде всего знание «правил магометанской религии», что подтверждалось соответствующим испытанием, организуемым в ОМДС<sup>3</sup>. Кроме того, претендующий на должность имама должен был подтвердить свое знание русского языка, сдав соответствующий экзамен в одном из губернских училищ<sup>4</sup>. Губернское начальство должно было в свою очередь подтвердить занятие должности в той или иной мечети, соглашаясь с тем, что предложенный общиной человек соответствует представлению власти о достойной кандидатуре на место муллы. Кроме указанных требований, обращалось внимание на образ жизни будущего имама («человек хорошего поведения, трезвой жизни, под судом и следствием не был, всеми уважаемый»)<sup>5</sup>.

Таким образом закреплялись в сознании мусульман определенные характеристики видной, выделяющейся среди других личности. Существенным моментом отбора являлось и то, что имамы, как правило, были потомственными. Для примера: во всех татарских деревнях Нижегородской губернии сформировались династии мулл и муэдзинов,

<sup>1</sup> ЦАНО. Ф. 2. Оп. 4. Д. 33. Л. 20 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 26.

<sup>3</sup> Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. 88. Оп. 1. Д. 1674. Л. 12.

<sup>4</sup> ЦАНО. Ф. 5. Оп. 50. Д. 19569. Л. 9.

<sup>5</sup> Там же. Оп. 1. Д. 21254. Л. 4 об.

из поколения в поколение передававшие свой статус от отца к сыну<sup>1</sup>. Самые талантливые представители этих семейств становились еще и преподавателями медресе и мектебе, мударрисами (впоследствии они составят основу корпуса советских учителей в татаро-мусульманских селениях).

Особым авторитетом среди мусульман пользовались совершившие паломничество в Мекку, Медину и Иерусалим. Хаджж — один из столпов ислама, который в течение длительного времени был сопряжен с большими трудностями для тех, кто его совершал: преодоление больших расстояний пешком или верхом, нападение разбойников, войны, эпидемии и другие лишения. Само по себе путешествие до святых мест долгое время являлось своего рода подвигом. В современных условиях, хотя способы передвижения значительно облегчились, хаджжи продолжают пользоваться уважением среди мусульман.

Представители российских мусульман становились известны в российском обществе и за его пределами не только как лидеры мусульманского сообщества. С зарождением капитализма все большее внимание уделялось труженикам, готовившим промышленный переворот: они могли стать героями в обыденном сознании. Крупные ежегодные российские торги выявляли не только специализацию регионов, но и людской потенциал. Например, на Макарьевской (XVII в.), а затем Нижегородской ярмарке (XIX–XX вв.) заметна была не только роль торговцев-мусульман — отечественных и зарубежных, но и чернорабочих из мусульманской среды.

На рубеже XIX–XX вв. на Нижегородской ярмарке численность участвовавших в различных работах (помимо торговли) мусульман достигала 30 тысяч человек ежегодно. «Татары отправляют все трудные работы на сей ярмарке, — писал современник в 1827 г., — они переносят все тяжелые товары и служат в балаганах»<sup>2</sup>. Торговцы-мусульмане, по свидетельствам современников, пользовались у приезжающих на ярмарку «доброю славою» и большим уважением «за свою честность и доброе обхождение»<sup>3</sup>. Сезонные работы становились частью жизни мусульман и героизмом трудовых будней. Труд утверждался как ценность, но не осознавался как нечто героическое, а в большей степени оставался обыденностью. Поэтому татары, работавшие на тяжелых работах, не рассматривались как герои, а обозначение «князь» применительно к татарину становилось не более чем насмешкой даже в среде самих татар. Значимость и героизм самоотверженного труда осмысливались постепенно, дополняя подвиги воинов во славу веры.

<sup>1</sup> Сенюткин С. Б., Идрисов У. Ю., Сенюткина О. Н., Гусева Ю. Н. История исламских общин Нижегородской области. Н. Новгород, 1998. 550 с.

<sup>2</sup> Нижегородские губернские ведомости. Отдел неофициальный. 1899. 20 января. С. 3.

<sup>3</sup> Овсянников Н. Н. О торговле на Нижегородской ярмарке. Н. Новгород, 1867. С. 8.

Ответ на вопрос о том, насколько соответствует героический труд мусульманскому менталитету, татарскому характеру, искали сами татары. Так, Габделгаллям Фаизханов (1850–1910) в своих трудах «Книга собеседований (трактаты) о средствах к жизни и изобилию» и «Мухаррик ал-афкар» («Возбудитель мысли») увязывал достижения науки и труда, подчеркивая, что «только человек, являющийся хозяином и пользующийся всеми выгодами производства, всегда трудится вдохновенно и старательно», «желание и склонность к труду берут верх, возобладают у тех народов, у которых больше развиты наука, просвещение»<sup>1</sup>.

Героями мусульманского сообщества могли стать и становятся ученые. Основа тому — исторические обстоятельства: разделения, тем более противостояния вероучения и научного знания в исламе не существует. В исламскую культуру не был включен западный антропоцентризм эпохи гуманизма, светское знание не отделялось от религиозного. Российский востоковед, преподаватель Санкт-Петербургского университета Хусаин Фаизханов, старший брат упомянутого Габделгалляма, получил религиозное образование и вместе с тем развивал светские науки. Это не было гордостью земляков-нижегородцев вплоть до конца 1990-х гг. Но в современном российском обществе стали проводиться научные конференции, посвященные памяти выдающихся мусульманских мыслителей: Фаизхановские, а также Бигиевские, Расулевские чтения и другие, которые находят поддержку у государственных структур.

Героями стали признавать и тех мусульман, кто активно тратил часть своих доходов на помощь пожилым, больным, детям, сиротам и т.д. Можно назвать татарских предпринимателей братьев Юнусовых, екатеринбургских купцов Агафуровых, казанские купеческие династии Азимовых и Аитовых и многих других<sup>2</sup>. Из среды имамов также выделялись благотворители: примеров много, назовем только одно имя — Мухисуннат Хабибуллин. Старший сын Хабибуллы-ишана Альмухамятова, уроженец одного из нижегородских татарских селений (Сафаджай/Красная Горка) построил в 1896 г. двухэтажное здание для медресе. В нем, что также подчеркивает элемент трудового и интеллектуального героизма, работал преподавателем он сам и его братья — Малик и Абдулбяр<sup>3</sup>.

Признание со стороны правящей верхушки получали те имамы, которые верой и правдой служили государству. В 1912 г. полицейский исправник Сергачского уезда Нижегородской губернии в своем рапорте

---

<sup>1</sup> Фаизханов Г. Книга собеседований (трактаты) о средствах к жизни и изобилию // Сабиров С. В. Мулла Габдулгаллям Фаизханов: краткий очерк жизни и деятельности. Приложение 1. Н. Новгород: ИД «Медина», 2005. С. 42, 43.

<sup>2</sup> Мусульманская благотворительность и формирование системы самоуправления // История ислама в России / под общ. ред. Р. М. Мухаметшина. Киров, 2022. С. 307–320.

<sup>3</sup> ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 4. Д. 19446.

доносил начальству, что два имама из Кочко-Пожарок и Ключищ заслуживают вручения серебряных медалей «За усердие» в качестве награды за более чем 25-летнюю службу. Критериями выделения именно этих мулл были названы их «примерность в исполнении законных распоряжений Правительства», «благорасположение к местной администрации», «благорасположение к органам правительственной власти местного магометанского населения»<sup>1</sup>.

Процессы героизации в мусульманском мире имели свою специфику, что было связано с развертыванием движений за социальную справедливость. С усложнением жизни уммы в условиях Нового времени заметно выделяются те люди, которые именуются либо реформаторами, либо революционерами, призывавшими к переменам стиля жизни с условием сохранения духа и буквы шариата. В российском обществе на рубеже XIX–XX вв. становятся заметными фигуры лидеров, представителей рождающейся светской и в то же время мусульманской, национальной элиты. В условиях переплетения в сознании этнического и религиозного начал становится всё заметнее вхождение в политику лиц из мусульманской среды. В процессе формирования политической элиты Российской империи по западному образцу происходит поиск своего места последователями Аллаха. В 1890-е годы этот процесс включения в политику Исмаила Гаспралы, Рашида Ибрагима, Юсуфа Акчурлы, Садри Максуди, Гаяза Исхаки и других рассматривался в казанской историографии как формирование группы «лидеров нации»<sup>2</sup>. Энциклопедический словарь «Ислам на европейском Востоке» делит собравшихся на Первом Всероссийском мусульманском съезде (Нижний Новгород, 1905 год) участников на 4 группы: общенациональных политических деятелей, улемов и деятелей антимиссионерской пропаганды, крупной национальной буржуазии, а также земских и городских деятелей из муз<sup>3</sup>.

Для части общества они могли считаться героями, стремящимися обосновать необходимость перемен жизни угнетенных людей к лучшему и отразить это в своих богословских и научных трудах, а также общественно-политических деяниях. Но для большинства индифферентных к политике российских мусульман вопросы, которые поднимали тюркисты, пытаясь решить национальные, социально-политические и частично религиозные проблемы, были непонятными и далекими, а традиционный ориентир на «своих», близких мулл — родным и необходимым. Хотя в среде тюркистов были и те заметные общественные деятели, которые не эмигрировали после подавления революции

<sup>1</sup> ЦАНО. Ф. 5. Оп. 51. Д. 21255. Л. 7 об.

<sup>2</sup> Хабутдинов А. Ю. Лидеры нации. Казань, 2003. 159 с.

<sup>3</sup> Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь. Казань, 2004. С. 16.

1905–1907 гг., а оставались действительно лидерами, не бросившими «своих», переживавших все дальнейшие тяготы, выпавшие на долю татар-мусульман.

В результате появления на рубеже XIX–XX вв. мусульман-обновленцев произошло деление на джадидистов и кадимистов. Трудно говорить о героизме столкнувшихся, ибо герой должен вызывать удивление своими подвигами, поднимать народ на борьбу за справедливость. Скорее следует отметить, что одни стремились сохранить традиционные устои российского ислама (консерваторы), другие — изменить жизнь уммы прежде всего реформами в сфере образования и просвещения (реформаторы). Не обходилось и без столкновений в ходе борьбы за влияние на умы верующих. Ярким примером использования тяготения властей к сохранению старых форм жизни мусульман было знаменитое письмо кадимистов<sup>1</sup>, в котором 12 указных имамов обвиняли реформаторов в нарушении норм ислама. Такого рода формы противостояния (анонимные письма-доносы) осуждались джадидистами. А наиболее радикально настроенные из мусульман даже составляли списки тех кадимистов, которых следовало, по их мнению, физически уничтожить.

Как отмечает Д. В. Мухетдинов, «для представителей джадидизма, в отличие от их оппонентов, заочно отвергавших все новое, приходящее извне, было характерно стремление к расширению своего кругозора за счет ознакомления с новыми философскими, политическими, правовыми взглядами и идеями, благодаря чтению работ русских и западных авторов, что давало им новую почву для размышлений, материал для сопоставления, направления для развития и углубления собственных мыслей»<sup>2</sup>.

Советское время расставляло свои акценты в процессе героизации. В сознании мусульман осуществлялся переход от признания преимущественно одного героя к принятию группового героизма. Факторами влияния на этот процесс могли быть внутренние обстоятельства, связанные с потребностями общества выживать за счет общинного героизма. В условиях кризисов XX столетия необходимость выживания требовала, чтобы героями становилось все больше и больше членов коллектива. Отсюда и стремление в дальнейшем закрепить в памяти эту ситуацию как ситуацию коллективного героизма: от Героя Советского Союза к Городу-герою, а в конечном счете — к героическому прошлому всего советского народа.

Героём-жертвой становился имам, пострадавший за веру, то есть расстрелянный (или отбывший наказание) и отдавший жизнь (или

<sup>1</sup> ГАУО. Ф. 76. Оп. 7. Д. 591. Л. 1–7 об.

<sup>2</sup> Мухетдинов Д. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М.: ИД «Медина», 2021. С. 78.

здоровье) только потому, что он выполнял обязанности духовного лидера. Например, истинными шахидами, мучениками за веру, признаны сегодня те семь имамов, которые погибли во время трагического конфликта 1919 г.<sup>1</sup> в татарской деревне Семеновка и похоронены в урочище между деревнями Пошатово и Семеновка Нижегородской области.

Уважаемым, любимым человеком, героем для жителей селения Базлово Нижегородской области стал потомственный имам Алимжан Абдулжаббаров (умер в 1972 г.), подвергшийся репрессиям сталинского периода. По воспоминаниям внучки Алимжана-хазрата, со слов её деда, в 1937 г. в тюрьме города Арзамаса Алимжан прошел через серьезные испытания: «Чекисты бросали Коран на пол и говорили: “Наступи на него, и мы тебя отпустим”. Но имам брал Священное писание и клал его себе на голову. За это он подвергался жестоким пыткам, вследствие которых полностью лишился зрения»<sup>2</sup>.

Кроме утверждения атеизма, что не принималось мусульманами, существовала некая преимственность советского общества по отношению к традиционному стилю жизни, например, в сохранении уважения к многодетным семьям. Система обозначения героев советского времени усилила традицию мусульман (и не только) иметь многодетные семьи. Известно, что бесплодие делало женщину в мусульманской среде своего рода изгоем. В 1944 г. было установлено звание «Мать-героиня»: его получала женщина, имевшая заслуги в рождении и воспитании 10 и более детей. Тем самым персонифицировалась важная для общества традиция, продолженная и в постсоветский период<sup>3</sup>.

Вклад отдельных этносов в достижения «исторической общности — советского народа» рассматривался после распада СССР как нечто самостоятельное, собственно-этническое, а герои разводились по «национальным квартирам». Например, нижегородские татары издали объемный биографический словарь<sup>4</sup>, в котором были представлены портреты видных нижегородских татар, имевших достижения в различных сферах жизни общества. Сам составитель Словаря, Р. Ф. Ибрагимов, охарактеризован во Вступительном слове к книге как герой своего народа. Критерий такой оценки — «фантастическая преданность просветительской деятельности, направленной на благо своего народа»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ЦАНО. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 2, 3, 4; Оп. 21. Д. 2.

<sup>2</sup> Воспоминания Афии, внучки А. Абдулжаббарова. Цит. по: Сенюткина О. Н. Из истории татарской деревни Базлово. Н. Новгород, 2009. С. 16–17.

<sup>3</sup> Указ Президента Российской Федерации от 15.08.2022 № 558 «О некоторых вопросах совершенствования государственной наградной системы Российской Федерации» // Официальное опубликование правовых актов. [Электронный ресурс] URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202208150021> (дата обращения: 09.09.2024).

<sup>4</sup> Нижегородские татары: биографический словарь. Н. Новгород, 2008. 576 с.

<sup>5</sup> Закиров Г. Вступительное слово // Нижегородские татары: биографический словарь. Н. Новгород, 2008. С. 3.

По сути, герои Словаря — это те люди, которыми предстоит по праву гордиться татарам, принадлежащим либо к правоверным, либо, судя по подборке Словаря, светским людям мусульманской традиции одного региона, — тем представителям татар-мишарей, чья общность имеет свою специфику, несмотря на принадлежность к татарской нации. В отличие от многочисленных региональных публикаций о героях и их подвигах, подобное издание могло появиться только в конце XX в. как желание мишарей показать свою субъектность в качестве этнической общности, закрепляя в памяти людей имена ученых, врачей, инженеров, учителей, спортсменов, военачальников, рядовых тружеников.

Героическим для мусульман стало поколение победителей в Великой Отечественной войне. Для снятия абстрактного образа потомки закрепляют в своей памяти лица того поколения во время шествия Бессмертного полка, выбивают золотыми буквами фамилии героев на мемориальных досках и обелисках. Российские мусульмане, живущие в Городах-героях и Городах трудовой славы, гордятся и приобщаются к славе своего места жительства. Вместе с тем галереи портретов российских муфтиев украшают интерьеры некоторых современных мечетей — и это становится специфическим отражением понимания значимости личности.

Попытка современных мусульман разобраться в проблеме героизма — своего рода реакция на западную интеллектуальную традицию описания героизма, начинающуюся с характеристики античных героев. Мусульмане, жившие всё Средневековье и значительную часть Нового времени в традиционном обществе, не имели особой потребности анализировать происходившее на светской основе, находясь в формате религиозного сознания. Наличие в их представлениях достойного, глубокоуважаемого, человека в лице пророка Мухаммада, являлось вполне достаточным, не требующим дальнейших рациональных рассуждений о героизме людей. Пророк выступал и выступает по сей день образцом для подражания, образом для воспитания, субъектом для гордости.

Героизации в деле воспитания детей, осуществляемой сегодня Западом, противостоят попытки мусульман создавать свой ряд героев в духе мусульманского понимания мира. Отрицаются образы Человека-паука, Рэмбо и тому подобных персонажей. Дается отпор и, казалось бы, «своим»: Синдбада, Аладина, Али-бабу критикуют за то, что они ничего не делают для народа, грабя людей или, используя лампу с джинном, исполняют свои желания, забыв об обществе. На основе книги Д. ат-Турбани «100 великих людей ислама»<sup>1</sup>, ставшей бестселлером в мусульманской среде, создаются видеоматериалы, читаются лекции. Книга была переведена на многие языки, в том числе русский. Сопровождающие видеоролики-нашиды пронизаны идеями «Мы не ослабли...», «О, история, мы вернулись...». Главная

<sup>1</sup> Турбани Д. 100 великих людей ислама. Вольск: Nur Book, 2018.

цель издания — вернуть «героический дух ислама», и в целом подборка героев соответствует целевой установке. В Предисловии к книге оговаривается, что автор не брал для рассмотрения Пророка и его сподвижников, считая, что никто не подвергает сомнению их героические поступки. Среди тех, чьи жизнеописания присутствуют в труде Турбани, доминируют воины-завоеватели, правители Арабского халифата и Османской империи, богословы — основатели мазхабов, вдохновители борьбы народов с колониализмом, например, «берберский волк» Абд ал-Карим ал-Хаттаби (1882–1963) и др., в подавляющем большинстве мужчины. Героям ислама указанной подборки присуща твердая позиция в вопросах религии, которую часто приходилось отстаивать с мечом в руках.

### Заключение

Путем исследования исторических источников разной видовой принадлежности, относящихся к тем или иным периодам всеобщей истории, автор пришел к выводу, что основа героизации в мусульманском обществе была заложена пониманием значимости деяний пророка Мухаммада. Традиционность восприятия образа Пророка как личности, достойной безусловного подражания, характерна для всей истории уммы.

Процесс героизации в мусульманской среде обретает новые черты в силу изменений, происходящих в обществе.

В ходе исламизации в сознании новообращенных мусульман (в российском кейсе в большинстве своем тюрок) переплетаются этнические и религиозные сюжеты, сливаясь в единую картину мира героев.

В эпоху Нового времени, времени индустриальных сдвигов и движения в сторону секуляризации, в общественном сознании (в том числе и мусульманском) возникает необходимость чтить героев из земной жизни (героев-тружеников, героев-созидателей мирного труда).

На рубеже XIX–XX вв. в обществе всё громче звучат революционные идеи борьбы за справедливость, против угнетения народов. Героями становятся в первую очередь те, в ком бушует «жажда бури, сила гнева, пламя страсти и уверенность в победе». Небольшая часть наиболее образованных (в западном ключе) представителей российской уммы, делая политическую карьеру, становятся заметными, видными общественными деятелями, стремятся показать возможные пути обновления существующего стиля жизни. Но в целом в российской умме побеждает умеренность, «золотая середина», но не революционный подход. Градус критерия героического снижался и/или поднимался для муфтиев приближенностью к власти, более того, степенью включенности во власть, что зависело от состояния общества.

В условиях атеистического советского времени, когда сформировалось новое поколение строителей социализма, героизация явно меняет свой вектор в сторону утверждения героями тружеников пятилеток, героев Великой Отечественной войны и т.д. В общих советских процессах потомки мусульман, сохраняя в душе верность вероучению, все больше приобщались к светской (равно советской) жизни. Чем больше проникали в сознание верующих элементы секулярности, тем больше появлялось героев из земной жизни в их ментальной картине мира.

После распада СССР героизация теснейшим образом соприкоснулась с укреплением национального самосознания. Герои-революционеры уступили позиции религиозным деятелям: теоретикам и практикам. Причем люди из мусульманской среды старались все больше вспоминать тех предков, которые защищали общее российское Отечество (служилые татары XVI–XVII вв., защитники Отечества в годы прежних войн, произошедших до Второй мировой войны, участники боев в «горячих точках»).

### Источники

Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. 76. Оп. 7. Д. 591. Л. 1–7 об.; Ф. 88. Оп. 1. Д. 1674. Л. 12.

Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф. 2. Оп. 4. Д. 33. Л. 2 об., 20 об., 26; Ф. 5. Оп. 1. Д. 21254. Л. 4 об.; Оп. 50. Д. 19569. Л. 9; Оп. 51. Д. 21255. Л. 7 об.; Ф. 1099. Оп. 1. Д. 2, 3, 4; Оп. 21. Д. 2.

Центральный государственный архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ). Ф. 295. Оп. 4. Д. 19446.

### Литература

*Закиров Г.* Вступительное слово // Нижегородские татары: биографический словарь. Нижний Новгород, 2008. 576 с. С. 3.

Ислам на европейском Востоке: энциклопедический словарь. Казань, 2004. 383 с.

*Карлейль Т.* Герои, почитание героев и героическое в истории. М.: Эксмо, 2008. 864 с.

Мусульманская благотворительность и формирование системы самоуправления // История ислама в России / под общ. ред. Р. М. Мухаметшина. Киров, 2022. С. 307–320.

*Мухетдинов Д.* Российское мусульманство: в поисках политической субъектности. М.: ИД «Медина», 2021. 360 с.

Нижегородские татары: биографический словарь. Н. Новгород, 2008. 576 с.

Овсянников Н. Н. О торговле на Нижегородской ярмарке. Н. Новгород, 1867. [4], 167 с.

Сенюткин С. Б., Идрисов У. Ю., Сенюткина О. Н., Гусева Ю. Н. История исламских общин Нижегородской области. Н. Новгород, 1998. 550 с.

Сенюткина О. Н. Из истории татарской деревни Базлово. Н. Новгород, 2009. 31 с.

Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел (СГГД). Т. 4. М., 1828. С. 396–410.

Табель о рангах всех чинов, воинских, статских и придворных, которые в котором классе чины и которые в одном классе, те имеют по старшинству времени вступления в чин между собою, однако ж воинские выше прочих, хотяб и старее кто в том классе пожалован был. [Москва]: Печатано в Московской типографии, 30 января 1722. 16 с.

Турбани Д. Ат. 100 великих людей ислама. Nur Book, 2018. 640 с.

Фаизханов Г. Книга собеседований (трактаты) о средствах к жизни и изобилию // Сабиров С. В. Мулла Габдулгаллям Фаизханов: краткий очерк жизни и деятельности. Приложение 1. Н. Новгород: ИД «Медина», 2005. С. 41–43.

Хабутдинов А. Ю. Лидеры нации. Казань, 2003. 159 с.

## Sources

*Gosudarstvennyi arkhiv Ul'ianovskoi oblasti (GAUO)* [The State Archive of Ulyanovsk Region]. Fund 76. List 7. File 591. P. 1–7 overleaf; Fund 88. List 1. File 1674. P. 12.

*Tsentral'nyi arkhiv Nizhegorodskoi oblasti (TsANO)* [The Central Archive of Nizhny Novgorod Region]. Fund. 2. List 4. File 33. P. 2 overleaf, 20 overleaf, 26; Fund 5. List 1. File 21254. P. 4 overleaf; List 50. File 19569. P. 9; List 51. File 21255. P. 7 overleaf; Fund 1099. List 1. File 2, 3, 4; List 21. File 2.

*Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Bashkortostan (TsGIA RB)* [The Central State Archive of the Bashkortostan Republic]. Fund 295. List 4. File 19446.

## References

Carlyle T. (2008) *Geroi, pochitanie geroev i geroicheskoe v istorii* [On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History]. Moscow: Eksmo Publ. 864 p.

Faizhanov G. (2005) *Kniga sobesedovaniy (traktaty) o sredstvakh k zhizni i izobiliiu* [Book of Interviews (Treatises) On the Means to Life and Abundance]. Sabirov S. V. *Mulla Gabdulgalliam Faizkhanov: kratkii ocherk zhizni i deiatel'nosti. Prilozhenie 1* [Mullah Gabdulgallam Faizhanov: A Brief

Essay on Life and Activity. Appendix 1]. Nizhny Novgorod: ID «Medina» Publ. Pp. 41–43.

*Islam na evropeiskom Vostoke: entsiklopedicheski slovar'* [Islam in the European East: an Encyclopedic Dictionary] (2004) Kazan. 383 p.

Khabutdinov A. Yu. (2003) *Lidery natsii* [Leaders of the Nation]. Kazan. 159 p.

Mukhetdinov D. (2021) *Rossiiskoe musul'manstvo: v poiskakh politicheskoi sub"ektnosti* [Russian Muslims: In Search of Political Subjectivity]. Moscow: ID «Medina» Publ. 360 p.

Musul'manskaia blagotvoritel'nost' i formirovanie sistemy samoupravleniia [Muslim Charity and the Formation of a System of Self-Governance] (2022) *Istoriia islama v Rossii* [History of Islam in Russia]. General Editorship of R. M. Mukhametshin. Kirov. Pp. 307–320.

Nizhegorodskie tatory: biograficheski slovar' [Nizhny Novgorod Tatars: A Biographical Dictionary] (2008) Nizhny Novgorod. 576 p.

Ovsyannikov N. N. (1867) *O torgovle na Nizhegorodskoi yarmarke* [On Trade at the Nizhny Novgorod Fair]. Nizhny Novgorod. [4], 167 p.

Senutkin S. B., Idrisov U. Y., Senutkina O. N., Guseva Yu. N. (1998) *Istoriia islamskikh obshchin Nizhegorodskoi oblasti* [History of Islamic Communities in Nizhny Novgorod Region]. Nizhny Novgorod. 550 p.

Senutkina O. N. (2009) *Iz istorii tatarskoi derevni Bazlovo* [From the History of the Tatar Village of Bazlovo]. Nizhny Novgorod. 31 p.

*Sobranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov, khraniashchikhsia v Gosudarstvennoi kollegii inostrannykh del (SGGD)* [Collection of State Certificates and Treaties, Stored in the State Collegium of Foreign Affairs] (1828) Vol. 4. Moscow. Pp. 396–410.

*Tabel' o rangakh vsekh chinov, voinskikh, statskikh i pridvornnykh, kotorye v kotorom klasse chiny i kotorye v odnom klasse, te imeiut po starshestvu vremeni vstupleniia v chin mezhdub soboiu, odnako zh voinskie vyshe protchikh, khotia b i staree kto v tom klasse pozhalovan byl* [Table of Ranks of All Ranks, Military, Civil, and Courtiers, Which in Which Class of Ranks, and Which in the Same Class, They Have Seniority of Time, Entry into Rank among Themselves, However, Military Ones Are Higher Than Others, Even If the One in That Class Was Granted Older] (1722) [Moscow]: Pechatano v Moskovskoi tipografii Publ., 30 January 1722. 16 p.

Al-Turbani J. (2018) *100 velikikh liudei islama* [100 Great People of Islam]. Nur Book Publ. 640 p.

Zakirov G. (2008) *Vstupitel'noe slovo* [Introduction]. Nizhegorodskie tatory: biograficheski slovar' [Nizhny Novgorod Tatars: A Biographical Dictionary]. Nizhny Novgorod. 576 p.

## HEROES IN THE TURKIC–MUSLIM ENVIRONMENT: REASONS AND CRITERIA OF HEROIZATION<sup>1</sup>

**Abstract.** The purpose of research is to study the content of the process of heroization in the Muslim environment. The implementation of the purpose is carried out on a heterogeneous source basis. In the article, the author examines specific features of the process of glorification in the Muslim environment based on the study of previously unknown or less-known archival documents, legislative acts, memoirs of Muslims or their descendants (“voice of Islam”). The perspective of presenting historical material with an emphasis on the religious phenomenon of heroism is original. For the first time in Russian historiography, the author used the optics of studying glorification in relation to the Turkic-Muslim environment, examining the factors influencing the transformation of this process: the connection between ethnic and religious principles, the deeds of outstanding Muslim heroes, and the state-ethnic-confessional policy. Conceptually, the article provides an analysis of the interweaving of religious and ethnic principles in the historical memory and objective reality of the Muslim part of the Russian population, which allows for a more in-depth study of the basic foundations of Pan-Turkism and Pan-Islamism. Particular attention is focused on the criteria for defining a hero or a group of heroes. It is concluded that the criteria for defining heroes of the Muslim world are: the deep faith in Allah, the ability to defend this faith even to the point of losing one’s own life, the knowledge of the fundamentals of Islamic doctrine, the adherence to the norms of Sharia in daily life, and the nurturing children in the spirit of Islam. In addition to that, there is a set of certain factors that contribute to the consolidation of the names of heroes in historical memory or, on the contrary, reduce their significance. Traditional society preserves the memory of its heroes from generation to generation, adding new names in the process of developing national self-awareness. A person who loves his multi-confessional Motherland extrapolates his understanding of the criteria of heroism depending on interfaith interactions.

<sup>1</sup> The article was prepared as part of the Russian Science Foundation grant “Pan-Islamism and Pan-Turkism: historical, modern and prognostic discourse in persons and events”, project No. 24–28–00188, <https://rscf.ru/project/24–28–00188/>.”

---

*History of Islam in Russia*

**Key words:** Muslims, Turks, heroes, antiheroes, glorification, values, traditions, Pan-Turkism, Pan-Islamism.

**Olga N. SENUTKINA,**

D. Sci. (Hist.), associate professor; professor

Department of History and World Politics.

Nizhny Novgorod State Linguistic University named after N. A. Dobrolyubov  
(31a, Minina Str., Nizhny Novgorod, 603155, Russian Federation).

E-mail: senutkina@mail.ru



5.11.2 Историческая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-185-202



**А. Ю. Хабутдинов**  
Казанский филиал ФГБОУ ВО  
«Российский государственный университет  
правосудия», г. Казань;  
Московский исламский институт, г. Москва

## **РОССИЙСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ В СОВЕТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ В 1920-Е ГГ. (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА «ИСЛАМ МАДЖАЛЛАСЫ»)**

**ХАБУТДИНОВ Айдар Юрьевич —**

д-р ист. наук, проф.

Казанский филиал Российского

государственного университета правосудия

(420053, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, Ново-Азинская ул., д. 7а);

Московский исламский институт

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

E-mail: aikhabutdinov@mail.ru

**Аннотация.** Статья посвящена журналу «Ислам маджалласы» (1924–1928), который фактически являлся органом духовенства Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ). Журнал дает целостное представление о развитии уммы Европейской России в период относительной веротерпимости в годы НЭПа. Под редакторством Кашшафетдина Тарджемани «Ислам маджалласы» во многом продолжает традиции дореволюционных теологических журналов, в первую очередь — «Ад-дин ва ал-адаб». Основная тематика журнала связана с теологическим обоснованием реформ Нового времени и способами эволюции мусульман в условиях советского режима. Значительное место занимает официальная хроника органов ЦДУМ.

В журнале приводится советское законодательство и анализируется опыт взаимодействия мусульман с органами советской власти в Центре и регионах (главным образом в Татарской и Башкирской АССР). Особенностью журнала было наличие рубрики, посвященной женской тематике, в которой под руководством Мухлисы Буби разрабатывались принципы развития и сохранения мусульманской женской идентичности в советской России.

**Ключевые слова:** «Ислам маджалласы», Центральное духовное управление мусульман, Диния назараты, Голямалар Шурасы, Ризаэддин Фахреддин, Кашшафетдин Тарджемани, Мухлиса Буби.

**Для цитирования:** Хабутдинов А. Ю. Российские мусульмане в советском государстве в 1920-е гг. (по материалам журнала «Ислам маджалласы») // Ислам в современном мире. 2024. Т. 20. № 4. С. 185–202;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-185-202

Статья поступила в редакцию: 01.07.2024

Статья принята к публикации: 12.08.2024

«Ислам маджалласы» («Журнал Ислам») стал последним и насчитывал наибольшее количество номеров среди мусульманских периодических изданий, выходивших на территории современной России в первой четверти прошлого века (всего вышло в свет 24 номера). В журнале публиковались статьи муфтия Ризаэдина Фахреддина, казыев Кашшафетдина Тарджемани, Габдуллы Сулеймани, Мухлисы Буби, Зьи Камали, секретаря Голямалар Шурасы (Совета улемов) Джигангира Абзгильдина, других членов Голямалар Шурасы (Мухаммад-Наджиб Тунтяри, Шехер Шараф). Среди его разделов можно назвать такие: анализ теологических (догматических), правовых (шариатских), богослужебных вопросов; официальная хроника (информация о заседаниях III съезда ЦДУМ, пленумах и собраниях в основных городских мухтасибатах); советское законодательство по религиозным и ряду других вопросов; женский раздел; раздел вопросов и фетв. Из внешнеполитических событий основное внимание уделялось Мекканскому конгрессу 1926 г. Особенностью журнала была сквозная нумерация статей за все годы издания, что создавало картину единой логики его текстов.

Журнал выходил в свет в крайне важный для истории страны период, когда после смерти председателя Совета народных комиссаров СССР и РСФСР В. И. Ленина (1870–1924) решались вопросы власти и формирования политики на общегосударственном уровне. Одновременно это были годы определения политики относительно национальных

республик, включая мусульманские вопросы и отношение к религии. В целом можно сказать, что непосредственно после первого ареста М. Султан-Галиева<sup>1</sup> в мае 1923 г. и начала репрессий против мусульманских национальных коммунистов власти проводили достаточно гибкую и умеренную политику в отношении мусульманского духовенства, включая разрешение на преподавание основ вероучения, созыв съездов самих Духовных управлений и их мухтасибатов<sup>2</sup>. 30 ноября 1923 НКВД РСФСР утверждает «Устав Центрального духовного управления мусульман Российской Социалистической Федеративной Советской Республики (кроме Крыма, Кавказа и Туркестана)»<sup>3</sup>. Сами авторы журнала называли себя не казиями (членами) ЦДУМ, а казиями Диния назараты, то есть членами религиозного ведомства Милли Идарэ — правительства национально-культурной и религиозной автономии мусульман-тюрко-татар Внутренней России и Сибири (1917–1919 гг.). Р. Фахреддин, К. Тарджемани, Г. Сулеймани, М. Буби были избраны членами Диния назараты в январе 1918 г.<sup>4</sup> Однако уже в 1927 — начале 1928 г. невозможным становится издание не только «Ислам маджалласы», но и органа Центрального духовного управления мусульман Башкирской АССР «Дианат», органа Народного управления религиозными делами мусульман Крыма (НУРДМК) «Асрий мусульманлык» («Современное мусульманство»), что в целом соответствовало политике сворачивания НЭПа и подготовке процесса над М. Султан-Галиевым в 1928 г.<sup>5</sup> В декабре 1928 г. был арестован и сослан первый из лидеров ЦДУМ — Дж. Абзгильдин<sup>6</sup>.

Впервые мы обратились к текстам «Ислам маджалласы» в 1994–1995 гг., во время написания кандидатской диссертации, один из параграфов которой был посвящен общественному движению мусульманского духовенства в период от Февральской революции 1917 г. до конца 1920-х гг.<sup>7</sup> Как мы указывали выше, журнал являлся основным источ-

<sup>1</sup> Мирсаид Султан-Галиев (1892–1940) — татарский политический деятель, член РСДРП(б), один из основоположников Татарской Республики. За независимые политические взгляды в 1923 г. был исключен из ВКП(б) и первый раз был арестован. Расстрелян в 1940 г. за «национал-уклонизм», реабилитирован в 1990 г. — *Примеч. ред.*

<sup>2</sup> Хабутдинов А. Мусульмане РСФСР в 1920-е гг. // Ислам в Российской Федерации: энциклопедический словарь. Т. V / колл. авт.; гл. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2024. С. 194–200.

<sup>3</sup> Ислам и советское государство (1917–1936): сборник документов. Вып. 2 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: ИД Марджани, 2010. С. 64–67.

<sup>4</sup> Хабутдинов А., Мухетдинов Д., Макаров Д. Центральное духовное управление мусульман // Ислам в Башкортостане: энциклопедический словарь / гл. ред. Д. В. Мухетдинов; сост. и отв. ред. А. Ю. Хабутдинов, М. Н. Фархшатов. М.: ИД «Медина», 2023. Серия: «Ислам в Российской Федерации». Вып. IX. С. 166–169.

<sup>5</sup> Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н., Христофоров В. С. Пытаясь понять и вообразить ислам...: (образ ислама в сознании российских элит 1880-х-1920-х гг.). М.: ИД Медина, 2021. С. 289, 435–436.

<sup>6</sup> Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфим. полиграфкомбинат, 1999. С. 169.

<sup>7</sup> Хабутдинов А. Ю. Татарское общественно-политическое движение в первой четверти XX века: дис. ... канд. ист. наук. Казань: Казанский гос. ун-т., 1996.

ником по ряду ключевых событий и давал объяснение позиции ЦДУМ и его лидеров. Мы предприняли попытку включить данный параграф в учебное пособие КГУ, однако это пособие было хронологически сокращено только до 1918 г.<sup>1</sup>, и автору этих строк настойчиво порекомендовали не затрагивать тематику советского периода в докторской диссертации, защищенной и утвержденной в 2002 г.<sup>2</sup> Повторно к тематике, освещенной на страницах журнала «Ислам маджалласы», мы обратились накануне проведения I Всероссийского мусульманского форума 2005 г., в совместной книге с ныне покойным Умаром-хазратом Идрисовым и Дамиром-хазратом Мухетдиновым «Совет улемов». Большая часть исторического раздела монографии основана на статьях из «Ислам маджалласы», в приложении приведен Устав Голямалар Шурасы, взятый из журнала (перевод наш и И. Ф. Гимадеева)<sup>3</sup>. Именно члены Голямалар Шурасы, в который также входили муфтий и казыи, составляли основной костяк авторов данного журнала.

К сожалению, за прошедшие 30 лет история журнала «Ислам маджалласы» не получила монографического исследования. Среди авторов, занимавшихся непосредственно текстами журнала, можно назвать Д. М. Усманову<sup>4</sup>. Между тем в этом году исполнилось 100 лет со дня выхода в свет первого номера журнала, потому постараемся хотя бы частично восполнить пробел в изучении этого издания.

Формально журнал не был органом ЦДУМ, его издателем и редактором был К. Тарджемани. С мая 1917 г. до ареста в 1936 г. он был бессменным казыем ЦДУМ, с 1926 г. — зам. председателя ЦДУМ, в 1936 г. после смерти Р. Фахреддина он попытался занять пост муфтия, но проиграл Г. Расули. К. Тарджемани входил в ближайшее окружение будущего муфтия ЦДУМ Галимджана Баруди, когда тот был мударрисом казанского медресе «Мухаммадия» и редактором журнала «Ад-дин ва ал-адаб» («Религия и нравственность», 1906–1917, с перерывом в 1909–1912 гг.). Именно К. Тарджемани от имени ЦДУМ поддерживал контакты с центральными и региональными органами власти, о чем также сообщалось на страницах журнала (см. ниже)<sup>5</sup>. Журнал выпускался как «выходящий

<sup>1</sup> Хабутдинов А. Ю. Татарское общественно-политическое движение в досоветский период: учеб. пособие по курсу «История Татарстана» / науч. ред. И. Р. Тагиров; Каз. гос. ун-т. Казань: Б. и., 1997.

<sup>2</sup> Хабутдинов А. Ю. Татарское общественное движение в российском сообществе, конец XVIII — начало XX в.: дис. ... д-ра ист. наук. Казань: Казанский гос. ун-т, 2002. 506 с.

<sup>3</sup> Идрисов У. Ю., Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Совет улемов. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2005. 60 с.

<sup>4</sup> Усманова Д. М. Мусульманская пресса Волго-Уральского региона в первой трети XX столетия // Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования: материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования», Казань, май 2003 г. / сост. и ред. Р. М. Мухаметшин. Казань, 2004. С. 138–148.

<sup>5</sup> Хабутдинов А. Ю. Тарджемани Кашшаф // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь / колл. авт.; сост. и отв. ред. А. Ю. Хабутдинов. М.: ИД «Медина», 2017. С. 215.

раз в месяц религиозно-моральный «Журнал Ислам»» (в некоторых номерах, включая первый, добавлялось «философский»).

Первый номер журнала под названием «Ислам маджалласы» вышел в свет 2 августа 1924 г. Редактор Кашшаф Тарджемани написал для него вступительную статью под названием «Начало», из которой следовало, что целью журнала было «объяснять нашему народу религию ислама в чистом (*саф*) состоянии». Среди задач были указаны ознакомление с науками, обучение, особенно в реформировании хутб и вагазов. В сфере шариатского права было объявлено, что основное внимание уделяется идеям и деятельности Голямалар Шурасы при ЦДУМ, в сфере светского права — ознакомление с законодательством и распоряжениями центральных и региональных советских властей. Среди авторов основное место должны были занять муфтий и казыи, члены Голямалар Шурасы<sup>1</sup>.

Среди богословских статей первой в первом номере вышла в свет статья муфтия Р. Фахреддина «Коран и его мусхаф» (список), где утверждалась краеугольная роль Корана как Священного писания для религии ислам<sup>2</sup>.

Как мы писали ранее<sup>3</sup>, программной была статья муфтия Р. Фахреддина «Религиозный вопрос сегодня», опубликованная во втором номере журнала. В ней он призывал соединить Коран и хадисы с потребностями современности и вводить изменения в жизнь, сообразуясь с Кораном и Сунной. Муфтий выступил за максимальное поддержание контактов, обмен информацией и взаимопомощь между всеми органами ЦДУМ, включая всероссийский съезд, улемов (Голямалар Шурасы), мутаваллиев<sup>4</sup>.

В журнале стремились восстановить преемственность эпохи Галимджана Баруди, который был редактором журнала «Ад-дин ва ал-адаб». В номере 5–6 за 1925 г. была опубликована статья «Праздничный намаз, соответствующий Сунне». В подзаголовке указывалось, что она была написана покойным муфтием ЦДУМ Г. Баруди. В качестве положительного примера «*гает намазы*» — праздничного намаза на Курбанбайрам приводится случай, когда Шихабетдин Марджани в 1279 г. хиджры (28 мая 1863 г.) собрал на намаз население обеих Татарских Слобод Казани. В современности в качестве аналогичного муфтий приводит пример праздничного намаза 1918 г. в Кызыльяре (Петропавловске), в котором участвовало около 10 000 верующих города и его окрестностей. Муфтий призывал к участию в празднике женщин. Статья датирована

<sup>1</sup> Таржемани К. Башлангыч // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 1.

<sup>2</sup> Ризәддин б. Фәхрәддин. Коран вә мусхаф // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 3–7.

<sup>3</sup> Идрисов У. Ю., Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Совет улемов. С. 30.

<sup>4</sup> Р. Ф. Бу көндәге дини мәсьәлә // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 2. С. 45–53.

13 зу-л-хиджжа 1336 г. (18 сентября 1918 г.), она написана через три дня после Курбан-байрама, в период, когда муфтий сам находился на территории современного Казахстана, входившего тогда в состав ЦДУМ<sup>1</sup>.

Для первого номера журнала К. Тарджемани написал статью «Начала месяцев и религиозные праздники». В определении дат религиозных праздников он опирался на соответствующую резолюцию Голяма съезды, то есть съезда улемов, прошедшего в Казани в июле 1917 г.<sup>2</sup>

Среди авторов, писавших статьи на богословскую тематику, основное место занимал Зыя Камали, основатель медресе «Галия» (1906 г.). В 1923 г. он избран казыем ЦДУМ. Особенностью его статей была простота в изложении материала, когда актуальные проблемы объяснялись понятным языком. Уже в первом номере журнала он помещает программную статью «Религия ислам». Опираясь на текст Корана он доказывает, что религия ислам является источником братства для человечества, уничтожает вражду между народами, проповедует идеалы любви<sup>3</sup>. В № 6(18) за 1927 г. по просьбе мухтасиба Самарской губернии Мухаммад-Фатыха Муртазина и ряда имамов из Татарской и Башкирской АССР в статье «Важный обет о закяте и гошере» он обсуждает проблемы закята и гошера с точки зрения справедливости этих налогов, так как первый касался прежде всего торговли, а второй — земледелия<sup>4</sup>.

Важнейший раздел журнала включал сообщения об официальной деятельности ЦДУМ и его органов. При этом проводился анализ не только современного состояния ЦДУМ, но и системы религиозных учреждений в Российской империи. Статья казья К. Тарджемани «Прошлое и современное состояние наших религиозных учреждений» была посвящена прежде всего ОМДС. В ней анализировалась система получения указа на должности духовенства (указных мулл), обсуждались планы реформ ОМДС в 1905–1917 гг. (Голяма жэмгыяте при ОМДС в апреле 1905 г., III (1906 г.) и IV (1914 г.) Всероссийские мусульманские съезды). Особое внимание уделялось созданию религиозной автономии российских мусульман на I Всероссийском мусульманском съезде в 1917 г., изъятию казахов из-под юрисдикции ОМДС, а затем их возвращению в ОМДС в соответствии с решениями I Всероссийского мусульманского съезда в 1917 г.<sup>5</sup>

В журнале не сообщалось о деятельности II Всероссийского съезда улемов и мутаваллиев при ЦДУМ, так как он прошел 10–25 июня 1923 г. Однако большое внимание уделялось деятельности Голямалар Шурасы

<sup>1</sup> Баруди Г. Мөөфыйк сөннэт гает намазы // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 180–183.

<sup>2</sup> Тәржәмани К. Ай башлары вә бәйрәм көннәре // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 7–12.

<sup>3</sup> Камали-әл Зәйнәддин. Ислам дине // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 13–18.

<sup>4</sup> Камали З. Зәкәт, гошер хакында мөһим назр // Ислам мәжәлләсе. 1927. № 6(18). С. 730–734.

<sup>5</sup> Сөләймани Г. Дини тәшкилләтемезнең элекке вә хәзерге әхвалы // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 194–204.

как одного из органов, прописанных в Уставе ЦДУМ. О его деятельности мы подробно писали в книге «Голямалар Шурасы». В журнале анализировалось его первое общее заседание (прошедшее 15–18 июня 1924 г.), включая круг его участников и поднятые на нем вопросы<sup>1</sup>. В № 4 за 1925 г. был опубликован Устав Голямалар Шурасы<sup>2</sup>.

Из журнала можно получить представление о взаимодействии руководства ЦДУМ как центрального органа с руководством мухтасибатов как органов среднего уровня управления. В № 7–8 «Ислам маджалласы» за 1925-й год в статье «О Диния назараты и Голямалар Шурасы» говорится о поездке 29–31 декабря 1924 г. казья К. Тарджемани от имени Диния назараты на избрание мухтасиба Оренбурга, тогда столицы Казахской АССР<sup>3</sup>.

Особое внимание на страницах журнала уделялось опыту взаимодействия с центральными и региональными органами власти. В 1924 г. К. Тарджемани в статье «Отношения Диния назараты с правительством и последние поездки» писал о регулярных контактах с властями. В 1920 г. состоялась встреча муфтия Галимджана Баруди, а в 1921 г. — казья Кашшафа Тарджемани с представителями центрального правительства. В статье также говорилось о согласии властей РСФСР на созыв II съезда улемов и мутаваллиев при ЦДУМ в 1923 г., разрешении на преподавание основ религии ислам молодежи; получении прав мутаваллиями на участие в профсоюзах и работе на госслужбе; об уступках в обложении налогами мечетей и духовенства; разрешении хаджжа; создании при ВЦИК РСФСР комиссии по религиозному законодательству. К. Тарджемани сообщал о визите в Казань, где он был принят председателем Совета народных комиссаров Татарской АССР Кашшафом Мухтаровым, зампредом ТатЦИКа и председателем Академического центра при Наркомате просвещения Татарской АССР Гаязом Максудовым. Представители правительства гарантировали соблюдение религиозного законодательства, разъяснение статуса ЦДУМ на местах. ЦДУМ должен был направлять один экземпляр своих циркуляров в Совнарком Татарской АССР<sup>4</sup>.

Уже в первом номере журнала была опубликована Выписка из протокола № 18 заседания Президиума ВЦИК РСФСР от 9 июня 1924 г., согласно которому разрешалось преподавание мусульманского вероучения детям, окончившим первую ступень советской школы и достигшим

<sup>1</sup> Текст по: *Абызгилдин Ж.* Голямалар Шурасының беренче жылышы // *Ислам мәжәлләсе.* 1924. № 1. С. 30–31; анализ в кн.: *Идрисов У. Ю., Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю.* Совет улемов. С. 26–28.

<sup>2</sup> *Голямалар Шурасы. Уставы* // *Ислам мәжәлләсе.* 1925. № 4. С. 176–178.

<sup>3</sup> *Абызгилдин Ж.* Диния назараты һәм Голямалар Шурасы турында // *Ислам мәжәлләсе.* 1925. № 7–8. С. 291–297.

<sup>4</sup> *Тәржемани К.* Диния назаратының хөкүмәт белән мөнәсәбәтләре һәм соңгы мөсәфәре // *Ислам мәжәлләсе.* 1924. № 7–8. С. 265–272.

14-летнего возраста, а также перевод текста этого постановления на татарский язык<sup>1</sup>.

Двумя страницами ранее в разделе «Официальная часть» было опубликовано обращение, подписанное муфтием Р. Фахреддином и казьями К. Тарджемани, З. Камали, Г. Сулеймани и М. Буби ко всем мухтасибам и имамам округа ЦДУМ. В нем сообщалось о данном постановлении советских властей. В обращении содержался призыв оказать максимально возможную помощь для организации обучения мусульманскому вероучению в мектебах (школах)<sup>2</sup>.

Тема отношений руководства ЦДУМ с органами центральной власти поднималась и в последующих номерах журнала. В № 5–6 за 1925 г. рассказывалось о поездке муфтия Р. Фахреддина и казья К. Тарджемани в Москву для контактов с представителями органов центральной власти. В статье не указаны точные даты, имена и должности руководящих работников, с которыми встречались представители ЦДУМ. Текст статьи посвящен преимущественно собранию мусульман прихода 1-й мечети г. Уфы под руководством ее имама и ахуна г. Уфы Джихангира Абзгильдина. Собрание направило благодарственные телеграммы. Первую из них — в Москву (Кремль), Генеральному секретарю ЦК РКП(б) Иосифу Сталину и Председателю ЦИК СССР и РСФСР Михаилу Калинину. Вторую телеграмму — в адрес V Всебашкирского съезда Советов, который проходил 21–25 марта 1925 г. В отличие от первой телеграммы, где речь шла об общих местах, в телеграмме Всебашкирскому съезду Советов открыто говорилось о взаимопонимании между руководством ЦДУМ и «центральным правительством» в деле обеспечения потребностей многих миллионов российских мусульман, которые избрали руководство ЦДУМ. В тексте телеграммы прямо указывалось, что ЦДУМ представляет мусульман, живущих в Башкирской, Татарской и Казахской республиках РСФСР. Телеграмма заканчивалась призывом: «Да здравствует Башкирская Республика!» Третья телеграмма была направлена на имя Председателя ЦИК СССР и РСФСР Михаила Калинина. В ней выражались соболезнования по случаю кончины Наримана Нариманова, который как представитель Закавказской СФСР был сопредседателем ЦИК СССР<sup>3</sup>. Конкретизация обращения к V Всебашкирскому съезду Советов связана с тем, что как минимум часть руководства Башкирской АССР оказывало поддержку руководству Центрального духовного управления мусульман Башкирской АССР

<sup>1</sup> Выписка из протокола № 18 заседания Президиума Всероссийского центрального исполнительного комитета Сов. раб., крест., красноармейских и казачьих депутатов от 9 июня 1924 года // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 33–35.

<sup>2</sup> Хитаб ва мөрәжәгат // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 31–32.

<sup>3</sup> Дини хәжәтләр турысында доклад мөнәсәбәт иле Уфа мөселманнарының тәшәккүр телеграммы // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 202–203.

(БДУ), которое в 1923 г. переехало в Уфу. Президиум Башкирского ЦИК на заседании от 11 декабря 1923 г. даже просил ВЦИК РСФСР перевести ЦДУМ из Уфы в Казань или Москву<sup>1</sup>.

В журнале обсуждалось не только законодательство, затрагивающее вопросы деятельности религиозных организаций. В номере 5–6 за 1925 г. была перепечатана статья из газеты «Советская правда» № 13 за 1925 г. под названием «О браке, семье и опеке». Она была посвящена законопроекту «Кодекс законов о браке, семье и опеке» и затрагивала вопросы прав и обязанностей мужчин и женщин в браке, отношений между детьми и родителями, усыновления и опекуна. Сам «Кодекс законов о браке, семье и опеке» был введен с 1 января 1927 г. Постановлением ВЦИК РСФСР от 19 октября 1926 г.<sup>2</sup>

В номере 7–8 за 1925 г. было опубликовано сообщение об издании нового ежемесячного журнала «Асрий мусульманлык» (органа НУРДМК), главным редактором которого являлся муфтий НУРДМК хаджи Мусляхетдин Халил<sup>3</sup>. Редакция «Ислам маджалассы» поздравляла новый журнал с выходом в свет, а также сообщала цену подписки на него<sup>4</sup>.

Мусульмане ЦДУМ активно использовали в своих материалах антиколониальную и антиимпериалистическую риторику. В № 9–10 за 1925 г. в разделе «официальная часть» была опубликована телеграмма муфтия ЦДУМ Р. Фахреддина с соболезнованием в связи с кончиной наркома по военным и морским делам СССР Михаила Фрунзе: «Выражаю глубокое соболезнование верующих мусульманских масс РСФСР по случаю смерти славного вождя армии, освободившей трудящихся СССР от гнета. Мы уверены, что рабоче-крестьянская армия выдвинет новых Фрунзе, которые помогут восточным народам в борьбе за освобождение»<sup>5</sup>.

Последний до арестов руководства ЦДУМ III Съезд улемов и мутаваллиев прошел с 25 октября по 4 ноября 1926 г. Съезд продемонстрировал лояльность руководству СССР и БАСССР, послав приветственные телеграммы Председателю ЦИК СССР и РСФСР Михаилу Калинину, Председателю Совнаркома СССР и РСФСР Алексею Рыкову, Генеральному секретарю ЦК РКП(б) Иосифу Сталину, наркому иностранных дел СССР Георгию Чичерину, наркому по военным и морским делам СССР Климу Ворошилову, председателю Башкирского ЦИК Мстиславу

<sup>1</sup> Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. С 154–156.

<sup>2</sup> Липицев А. Никах, гаилә һәм опекунлык хакында // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 254–256.

<sup>3</sup> Хайрулдинова Э. М. «Асрий мусульманлык» // Ислам в Крыму: энциклопедический словарь / гл. ред. Д. В. Мухетдинов; сост. и отв. ред. И. В. Зайцев. Серия: «Ислам в Российской Федерации». Вып. VIII. М.: ИД Медина, 2024. С. 10.

<sup>4</sup> Гасри мөселманлык мөрәжәгат // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 7–8. С. 308.

<sup>5</sup> Тәғъзие телеграмм // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 9–10. С. 407.

Кушаеву. Кроме того, телеграмма была направлена королю Хиджаза и Неджда Сауду. В послании председателю ВЦИК М. Калинин у говорилось, что «мусульмане Востока и СССР, в частности... не разочаровались в своих ожиданиях освобождения из тисков нравственной и физической эксплуатации империализмом». Съезд избрал органы Диния назараты, включая муфтия и председателя Диния назараты, казыев, членов Голямалар Шурасы, издал ряд циркуляров<sup>1</sup>.

Важное место в журнале занимали статьи, посвященные Мекканскому конгрессу 1926 г. Характерно, что они стали публиковаться спустя более чем год после конгресса — начиная с октября 1927 г. В первой из своих статей «По поводу конгресса в Священной Мекке» К. Тарджемани вводит читателей в суть вопроса о государственной принадлежности Мекки, которая из-под контроля Османской империи в 1916 г. перешла в руки шерифа Мекки Хусейна, союзника англичан. В 1925 г. войска Сауда захватили Мекку и Медину, что заложило основу для создания Королевства Хиджаза и Неджда, то есть будущей Саудовской Аравии. К. Тарджемани также приводит состав советской делегации, возглавляемой муфтием ЦДУМ Р. Фахреддином<sup>2</sup>. Во второй из статей К. Тарджемани рассказывает о самом ходе конгресса. Это повествование составляет содержание его доклада, прочтенного на III Съезде улемов и мутаваллиев при ЦДУМ 1926 г.<sup>3</sup>

Благодаря Мухлисе Буби в журнале существовал женский раздел (*ханымнар булеге*). В номере 5–6 за 1925 г. опубликован целый блок статей, посвященных женской тематике. В установочной статье «Имамам и религиозным ученым, подчиненным Диния назараты» она подписывается как «казыя Диния назараты Мухлиса Буби». Она объясняет, что право на религиозное образование для детей старше 14 лет и с уровнем образования первой ступени советской школы распространяется не только на мальчиков, но и на девочек. Мухлиса Буби указывает, что во времена пророка Мухаммада и праведных халифов женщины посещали мечети, где слушали вагазы (проповеди) и учились, а в некоторых местах даже сами читали проповеди и преподавали. В современных условиях она призывает обучать мальчиков и девочек отдельно или совместно. В заключительной части статьи Мухлиса Буби прямо обращается к женщинам и девочкам, называя их «мои родные». Она призывает их получать религиозное образование с целью обретения знаний по религии ислам (*ислам дине*), религиозной морали (*ахлак*)

<sup>1</sup> См.: Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. История духовных управлений мусульман России в XVIII–XXI вв. Н. Новгород: ННГУ, 2012. С. 87–91.

<sup>2</sup> Тарджемани К. Мәккәи Мөкәррәмә нәдвәсе мөнәсәбәт илә // Ислам мәжәлләсе. 1926. № 6(18). С. 734–737.

<sup>3</sup> Тарджемани К. Өченче мөселман нәдвәсендә Мәккәи Мөкәррәмә нәдвәсе мөәтәмәре хакында казый Кәшшафеддин Тарджемани тарафыннан укылган докладның хөләсәсе // Ислам мәжәлләсе. 1926. № 8(20). С. 789–805.

и воспитанию (*тарбийя*). Получение этих знаний является благим делом (*саван*)<sup>1</sup>. Во второй статье раздела, названной «К мусульманским женщинам», Зайнаб, дочь Абдулфатаха из Бугульмы, обращаясь к женщинам, прямо называет их главами семьи (*гаиле башлыклары*). В заключительной части статьи она связывает прогресс мусульман с образованием женщин и призывает их овладевать знаниями, пользуясь свободами, которые дает им современная власть<sup>2</sup>. Тема доступности для женщин религиозной жизни обсуждается в статье Ханифы Гомерии «О вагазе для женщин». Автор указывает на необходимость ознакомления женщин с нормами шариата и на то, что духовенство, однако, не уделяет данной проблеме большого внимания<sup>3</sup>. В рамках женской тематики в журнале обсуждается даже такой вопрос, как родственные отношения, — одна из статей называется «Почему свекровь и невестка не могут жить в мире». В качестве вывода рекомендуется строить уважительные взаимоотношения с религиозной и светской точек зрения<sup>4</sup>.

Журнал продолжает традицию составления биографий улемов, выделенных в раздел «Биографии знаменитых мусульманских ученых». В частности, приводится биография Хабибназара ал-Утяки (Хабибназар Мухамметкафиевич Сатлыков, 1862–1921)<sup>5</sup>, который наиболее известен как дядя Ахмад-Заки Валиди, лидера Башкирской автономии. А.-З. Валиди был председателем Башкирского военно-революционного комитета, в июне 1920 г. покинувшим свой пост в знак несогласия с централизаторской позицией советского режима. Автор биографии — имам Ахметшах Валиди Кузани (Ахметша Ахметьянович Валидов, 1857/60–1937), то есть отец Ахмад-Заки Валиди. В биографии Хабибназара ал-Утяки большое место уделяется его обучению в Казани у Шихабетдина Марджани. В примечании «от редакции» указывается, что тот был учителем для многих людей на территории современной Башкирской Республики<sup>6</sup>.

Таким образом, «Ислам маджалласы» во многом продолжил традиции татарских дореволюционных теологических журналов, главным образом «Ад-дин ва ал-адаб». Журнал 1920-х гг. был адресован широким кругам мусульман ЦДУМ. В условиях принципиально изменившегося

<sup>1</sup> Буби Мөхлиса. Диния назаратына табиг булган хөрметле имамнар ва дин галимнерең // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 227–228.

<sup>2</sup> Зәйнәб Габделфаттах кызы. Ислам ханымнарына // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 229–230.

<sup>3</sup> Гомерия Хәнифә. Хатыннарга вагаз хакында // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 234–235.

<sup>4</sup> Каен ана һәм килен ничек тынычлык белән яши алмыйлар // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 235–236.

<sup>5</sup> Хабутдинов А. Ю. Утяки (Сатлыков) Хабибназар // Ислам в Башкортостане: энциклопедический словарь / гл. ред. Д. В. Мухетдинов; сост. и отв. ред. А. Ю. Хабутдинов, М. Н. Фархшатов. М.: ИД Медина, 2023. Серия «Ислам в Российской Федерации». Вып. IX. С. 148.

<sup>6</sup> Валиди Әхмәтшах. Мәшһүр дин галимнерең тәржәмаи хәлләре // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 435–437.

государственного и общественного строя прежде всего анализировались теологические вопросы, ответы на которые должны были соответствовать реалиям мусульман европейской России и Сибири в годы НЭПа, следуя при этом Корану и Сунне. Большое значение придавалось правовому положению мусульман округа ОМДС–ЦДУМ, причем анализировался опыт ОМДС (1788–1917), проекты реформ ОМДС начиная с 1905 г. и современное правовое положение мусульман ЦДУМ. Среди органов ЦДУМ освещалась деятельность съездов при ЦДУМ, Голямалар Шурасы, мухтасибатов. В условиях противостояния СССР западным державам в журнале активно использовалась атиколонизальная риторика, в том числе в статьях, посвященных Мекканскому конгрессу. Наконец, принципиально новым разделом для богословских мусульманских журналов был женский раздел, в котором свои позиции раскрыли казья Мухлиса Буби и ряд других авторов-женщин.

### Литература

*Абызгильдин Ж.* Голямалар Шурасының беренче жылышы // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 30–31.

*Абызгильдин Ж.* Диния Назараты һәм Голямалар Шурасы турында // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 7–8. С. 291–297.

*Арапов Д. Ю.* Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. Т. 2. М.: Фонд Марджани, 2010. 209 с.

*Баруди Г.* Мөөфыйк сөннәт гает намазы // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 180–183.

*Буби Мөхлиса.* Диния назаратына табиг булган хөрметле имамнар ва дин галимнеренә // Ислам мәжәлләсе. 1925 № 5–6. С. 227–228.

*Вәлиди Әхмәдшах.* Мәшһур дин галимнеренең тәржәмаи хәлләре // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 435–437.

Выписка из протокола № 18 заседания Президиума Всероссийского центрального исполнительного комитета Советов рабочих, крестьянских, красноармейских и казачьих депутатов от 9 июня 1924 года // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 33–35.

Гасри мөселманлык мөрәжәгат // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 7–8. С. 308.

Голямалар Шурасы. Уставы // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 4. С. 176–178.

*Гомерия Хәнифә.* Хатыннарга вагаз хакында // Ислам мәжәлләсе. 1925. № 5–6. С. 234–235.

*Гусева Ю. Н., Сенюткина О. Н., Христофоров В. С.* Пытаясь понять и вообразить ислам...: (образ ислама в сознании российских элит 1880-х-1920-х гг.). М.: ИД Медина, 2021. 458 с.

Дини хәҗәтләр турысында доклад мөнәсәбәт иле Уфа мөселманнарының тәшәккүр телеграммы // Ислам мәҗәлләсе. 1925. № 5–6. С. 202–203.

*Зәйнәб Габделфаттах кызы.* Ислам ханымнарына // Ислам мәҗәлләсе. 1925. № 5–6. С. 229–230.

*Идрисов У. Ю., Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю.* Совет улемов. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2005. 60 с.

Ислам и советское государство (1917–1936): сборник документов. Вып. 2 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М.: ИД Марджани, 2010. 209 с.

Каен ана һәм килен ничек тынычлык белән яши алмыйлар // Ислам мәҗәлләсе. 1925. № 5–6. С. 235–236.

*Камали З.* Заһят, гошер хакында муһим назр // Ислам мәҗәлләсе. 1927. № 6(18). С. 730–734.

*Камали-әл Зәйнәддин.* Ислам дине // Ислам мәҗәлләсе. 1924. № 1. С. 13–18.

*Лимпиев А.* Никах, гаилә һәм опекунлык хакында // Ислам мәҗәлләсе. 1925. № 5–6. С. 254–256.

*Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю.* История духовных управлений мусульман России в XVIII–XXI веках. Н. Новгород: ННГУ, 2012. 260 с.

*Р. Ф.* Бу көндәге дини мәсьәлә // Ислам мәҗәлләсе. 1924. № 2. С. 45–53.

*Ризәддин бин Фәхрәддин.* Коран вә мусхаф // Ислам мәҗәлләсе. 1924. № 1. С. 3–7.

*Сөләймани Г.* Дини тәшкилләтәтемезнең элекке вә хәзерге әхвалә // Ислам мәҗәлләсе. 1925. № 5–6. С. 194–204.

Тәғъзие телеграмм // Ислам мәҗәлләсе. 1925. № 9–10. С. 407.

*Тәрҗемани К.* Ай башлары вә бәйрәм көннәре // Ислам мәҗәлләсе. 1924. № 1. С. 7–12.

*Тәрҗемани Кашишаф.* Башлангыч // Ислам мәҗәлләсе. 1924. № 1. С. 1.

*Тәрҗемани К.* Диния Назаратының хөкүмәт белән мөнәсәбәтләре һәм соңгы мөсәфәре // Ислам мәҗәлләсе. 1924. № 7–8. С. 265–272.

*Тәрҗемани К.* Мәккәи Мөкәррәмә нәдвәсе мөнәсәбәт илә // Ислам мәҗәлләсе. 1926. № 6(18). С. 734–737.

*Тәрҗемани К.* Өченче мөселман нәдвәсендә Мәккәи Мөкәррәмә нәдвәсе мөәтәмәре хакында казый Кәшшафеддин Тәрҗемани тарафыннан укылган докладның хөләсәсе // Ислам мәҗәлләсе. 1926. № 8(20). С. 789–805.

*Усманова Д. М.* Мусульманская пресса Волго-Уральского региона в первой трети XX столетия // Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования: материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве: формы выживания и бытования», Казань, май 2003 г. / сост. и ред. Р. М. Мухаметшин. Казань, 2004. С. 138–148.

Хабутдинов А. Мусульмане РСФСР в 1920-е гг. // Ислам в Российской Федерации: энциклопедический словарь. Т. V / колл. авт.; гл. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2025. С. 194–200 (готовится к изданию).

Хабутдинов А. Ю. Тарджемани Кашшаф // Ислам в Татарстане: энциклопедический словарь / колл. авт.; сост. и отв. ред. А. Ю. Хабутдинов. М.: ИД «Медина», 2017. 328 с.

Хабутдинов А. Ю. Татарское общественно-политическое движение в первой четверти XX века. Дис. ... канд. ист. наук. Казань: Казанский гос. ун-т, 1996. 227 с.

Хабутдинов А. Ю. Татарское общественно-политическое движение в досоветский период: учеб. пособие по курсу «История Татарстана» / науч. ред. И. Р. Тагиров; Каз. гос. ун-т. Казань: Б. и., 1997. 62 с.

Хабутдинов А. Ю. Татарское общественное движение в российском сообществе, конец XVIII — начало XX в.: дис. ... д-ра ист. наук.: Казань: Казанский гос. ун-т, 2002. 506 с.

Хабутдинов А. Ю. Утяки (Сатлыков) Хабибназар // Ислам в Башкортостане: энциклопедический словарь / гл. ред. Д. В. Мухетдинов; сост. и отв. ред. А. Ю. Хабутдинов, М. Н. Фархшатов. М.: ИД Медина, 2023. Серия: «Ислам в Российской Федерации». Вып. IX. С. 148.

Хабутдинов А., Мухетдинов Д., Макаров Д. Центральное духовное управление мусульман // Ислам в Башкортостане: энциклопедический словарь / гл. ред. Д. В. Мухетдинов; сост. и отв. ред. А. Ю. Хабутдинов, М. Н. Фархшатов. М.: ИД Медина, 2023. Серия: «Ислам в Российской Федерации». Вып. IX. С. 166–169.

Хайруддинова Э. М. Асрий мусульманлык // Ислам в Крыму: энциклопедический словарь / гл. ред. Д. В. Мухетдинов; сост. и отв. ред. И. В. Зайцев. Серия: «Ислам в Российской Федерации». Вып. VIII. М.: ИД «Медина», 2024. С. 10.

Хитаб ва мөрәжәгат // Ислам мәжәлләсе. 1924. № 1. С. 31–32.

Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфим. полиграфкомбинат, 1999. 349 с.

## References

Abyzgil'din J. (1924) Golyamalar Shurasynyng berenche jyelyshy [The First Session of the Golyamalar Shurasynyng (Council of Ulema)]. *Islam mejellese*. No. 1. Pp. 30–31.

Abyzgil'din J. (1925) Diniya Nazaraty hem Golyamalar Shurasy turyn-da [On Diniya Nazaraty (Ministry of Faith) and Golyamalar Shurasy (Council of Ulema)]. *Islam mejellese*. No. 7–8. Pp. 291–297.

Arapov D. Yu. (2010) *Islam i sovetskoe gosudarstvo (1917–1936)*. *Sbornik dokumentov*. [Islam and the Soviet State (1917–1936). Collection of

documents]. Vol. 2 / Compiled and edited by D. Yu. Arapov. Moscow: Merjani Publishers. 209 p.

Barudi G. (1925) Muafyjk sunnet gaet namazy [Festive Prayer according to the Sunnah]. *Islam mejellese*. No. 5–6. Pp. 180–183.

Bubi Muhlisa (1925) Diniya nazaratyna tabig bulgan hurmetle imamnar va din galimnerene [To the Dear Imams and Alims Who Are Subordinated to Diniya Nazaraty (Ministry of Faith)]. *Islam mejellese*. No. 5–6. Pp. 227–228.

Dini hejetler turysynda doklad munesebet ile Ufa musulmannarynyng teshekkur telegrammy [Telegram of Gratitude from Ufa Muslims in connection with the Report on Religious Organizations] (1925) *Islam mejellese*. No. 5–6. Pp. 202–203.

Gasri musulmanlyk murajagat [Appeal to Gasri Muslim] (1925) *Islam mejellese*. No. 7–8. P. 308.

Golyamalar Shurasy. Ustavy [Statutes of the Golyamalar Shurasy (Council of Ulema)] (1925) *Islam mejellese*. No. 4. Pp. 176–178.

Gomeriya Khenife (1925). Khatynnarga vagaz hakynda [About Preaching to Women]. *Islam mejellese*. No. 5–6. Pp. 234–235.

Guseva Yu. N., Senyutkina O. N., Khristoforov V. S. (2021) *Pytayas' ponyat' i voobrazit' islam...: (obraz islama v soznanii rossijskih elit 1880-h-1920-h gg.)* [Trying to Understand and Imagine Islam ...: (The Image of Islam in the Minds of Russian Elites of the 1880s-1920s)]. Moscow: ID «Medina» Publ. 458 p.

Idrisov U. Yu., Mukhetdinov D. V., Khabutdinov A. Yu. (2005) *Sovet ulemov* [Counsel of Alims]. Nizhny Novgorod: NIM «Mahinur» Publ. 60 p.

Kaen ana hem kilen nichek tynychlyk belen yashi almyjlar [Why Can a Mother-in-Law and a Daughter-in-Law Not Live in Peace] (1925) *Islam mejellese*. No. 5–6. Pp. 235–236.

Kamali Z. (1927) Zakyat, gosher hakynda muhim nazr [An Important Vow about Zakat and Gosher]. *Islam madzhallasy*. No. 6(18). Pp. 730–734.

Kamali-el Zejneuddin (1924) Islam dine [The Religion of Islam]. *Islam mejellese*. No. 1. Pp. 13–18

Khabutdinov A. (2025) Musul'mane RSFSR v 1920-e gg. [Muslims of the RSFSR in the 1920s.]. *Islam v Rossij skoj Federacii: enciklopedicheskij slovar* [Islam in the Russian Federation: an encyclopedic dictionary]. Vol. V / team of authors; editor-in-chief D. V. Mukhetdinov. Moscow: ID «Medina» Publ. Pp. 194–200 (is in preparation to edition).

Khabutdinov A., Mukhetdinov D., Makarov D. (2023) Central'noe duhovnoe upravlenie musul'man [Central Spiritual Administration of Muslims]. *Islam v Bashkortostane: enciklopedicheskij slovar* [Islam in Bashkortostan: an encyclopedic dictionary] / team of authors; editor-in-chief D. V. Mukhetdinov; compilers and editor-in-chief A. Yu. Khabutdinov, M. N. Farshatov. Moscow: ID «Medina» Publ. Series of “Islam in the Russian Federation”. Vol. IX. Pp. 166–169.

Khabutdinov A. Yu. (1996) *Tatarskoe obshchestvenno-politicheskoe dvizhenie v pervoj chetverti XX veka* [Tatar Socio-Political Movement in the First Quarter of the XX Century]. Dissertation of the Candidate of Historical Sciences: 07.00.02- Kazan: Kazan State University. 227 p.

Khabutdinov A. Yu. (1997) *Tatarskoe obshchestvenno-politicheskoe dvizhenie v dosovetskij period. Uchebnoye posobie po kursu "Istoriya Tatarstana"* [Tatar Socio-Political Movement in the Pre-Soviet Period. Textbook on the Course "History of Tatarstan"] / Edited by I. R. Tagirov; Kazan State University. Kazan. 62 p.

Khabutdinov A. Yu. (2002) *Tatarskoe obshchestvennoe dvizhenie v rossijskom soobshchestve, konec XVIII — nachalo XX vv.* [Tatar Social Movement in the Russian Community, Late XVIII — Early XX Centuries]. Dissertation of the Doctor of Historical Sciences: 07.00.02. Kazan: Kazan State University. 506 p.

Khabutdinov A. Yu. (2017) *Tarjemani Kashshaf* [Tarjemani Kashshaf]. *Islam v Tatarstane: enciklopedicheskij slovar* [Islam in Tatarstan: an encyclopedic dictionary] / team of authors; editor-in-chief D. V. Mukhetdinov; comp. and editor-in-chief A. Yu. Khabutdinov. Moscow: ID «Medina» Publ. 328 p.

Khabutdinov A. Yu. (2023) *Utyaki (Satlykov) Khabibnazar* [Utyaki (Satlykov) Khabibnazar]. *Islam v Bashkortostane: enciklopedicheskij slovar* [Islam in Bashkortostan: an encyclopedic dictionary] / editor-in-chief D. V. Mukhetdinov; compilers and editor-in-chiefs A. Yu. Khabutdinov, M. N. Farhshatov. Vol. IX. Moscow: ID «Medina» Publ. Series of "Islam in the Russian Federation". P. 148.

Khajruddinova E. M. (2024) *Asrij musul'manlyk* [Modern Islam]. *Islam v Krymu* [Islam in Crimea] / editor-in-chief D. V. Mukhetdinov; compiler and editor-in-chief I. V. Zajtsev. Vol. VIII. Moscow: ID «Medina» Publ. Series of "Islam in the Russian Federation". P. 10.

Khitab va murajagat [Preaching and Conversion] (1924) *Islam mejellese*. No. 1. Pp. 31–32.

Limpiev A. (1925) *Nikah, gaile hem opekunlyk hakynda* [About Marriage, Family and Custody]. *Islam mejellese*. No. 5–6. Pp. 254–256.

Mukhetdinov D. V., Khabutdinov A. Yu. (2012) *Istoriya duhovnyh upravlenij musul'man Rossii v XVIII–XXI vekah* [The History of the Spiritual Administrations of Muslims in Russia in the XVIII–XXI Centuries]. Nizhny Novgorod: NNGU Publ. 260 p.

R. F. (1924) *Bu kundege dini mesele* [A Religious Question Nowadays]. *Islam mejellese*. No. 2. Pp. 45–53.

Rizaeddin bin Fahreddin (1924) *The Quran wa mushaf* [The Quran and Mushaf]. *Islam mejellese*. No. 1. Pp. 3–7.

Sulejmani G. (1925) *Dini teshkillemezneng elekke ve hezerge ehvale* [The Previous and Current State of Our Religious Organizations]. *Islam mejellese*. No. 5–6. Pp. 194–204.

Tegzie telegramm [A Telegram of Condolences] (1925) *Islam mejellese*. No. 9–10. P. 407.

Terjemani K. (1926) Mekkei Mukerreme nedvese munesebet ile [About the Congress in the Holy Mecca]. *Islam mejellese*. No. 6(18). Pp. 734–737

Terjemani K. (1926) Uchenche musulman nedvesende Mekkei Mukarame nedvese muetemere hakynda qadi Kashshaafeddin Terjemani tarafynan ukylgan dokladnyng hulesese [Summary of the Report on the Congress in Holy Mecca Read by Qadi Qashafetdin Tarjimani at the Third Congress of Muslims]. *Islam mejellese*. No. 8(20). Pp. 789–805.

Terjemani Kashshaf (1924). Bashlangych [The Beginning]. *Islam mejellese*. No. 1. P. 1

Terjemani K. (1924) Ai bashlary ve beirem konnere [Beginning of the Month and Holidays]. *Islam mejellese*. No. 1. Pp. 7–12.

Usmanova D. M. (2004) Musul'manskaya pressa Volgo-Ural'skogo regiona v pervoj treti XX stoletiya [The Muslim Press of the Volga-Ural Region in the First Third of the 20<sup>th</sup> Century]. *Islam v sovetskom i postsovetskom prostranstve: istoriya i metodologicheskie aspekty issledovaniya: materialy Vserossijskoj konferencii "Islam v sovetskom i postsovetskom prostranstve: formy vyzhivaniya i bytovaniya"*, Kazan, mai 2003 g. [Islam in the Soviet and Post-Soviet Space: History and Methodological Aspects of Research: Proceedings of the All-Russian Conference "Islam in the Soviet and Post-Soviet Space: Forms of Survival and Existence", Kazan, May 2003] / comp. and editor R. M. Mukhametshin. Kazan. Pp. 138–148

Validi Ahmedshah (1925) Mashhur din galimnereneng tarjimai hellere [Biography of the Famous Religious Alims]. *Islam mejellese*. No. 5–6. Pp. 435–437.

Vypiska iz protokola № 18 zasedaniya Prezidiuma Vserossijskogo Central'nogo Ispolnitel'nogo Kometa Sov., Rab., Krest., Krasnoarmejskih i Kazach'ih Deputatov ot 9 iyunya 1924 goda (1924) [Extract from the Protocol No. 18 of the Meeting of the Presidium of the All-Russian Central Executive Committee of Soviets of Workers, Peasants, Red Army and Cossack Deputies Dated June 9, 1924] (1924) *Islam mejellese*. No. 1. Pp. 33–35.

Yunusova A. B. (1999) *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Ufa: Ufimsky poligrafkombinat Publ. 349 p.

Zejneb Gabdelfattah qyzy (1925) *Islam hanymnaryna* [To the Muslim Women] *Islam mejellese*. No. 5–6. Pp. 229–230.

## RUSSIAN MUSLIMS IN THE SOVIET STATE DURING THE 1920s (ACCORDING TO THE MAGAZINE “ISLAM MAJALLASY”)

**Abstract.** The article is devoted to the magazine “Islam Majallasy” (1924–1928), which was actually a body of the clergy of the Central Spiritual Administration of Muslims (TsDUM). The magazine gives a holistic view of the development of the Ummah of European Russia during the period of relative religious tolerance during the time of the New Economic Policy (NEP). Under the editorship of Kashshafetdin Tarjemani, “Islam Majallasy” largely continued the traditions of pre-revolutionary theological magazines, especially “Ad-Din wa al-Adab”. The main topic of the magazine was devoted to the theological justification of the reforms of the New Time and the ways of evolution of Muslims in the conditions of the Soviet regime. In this magazine, the official chronicle of the activities of the TsDUM occupies an important place. The periodical reports on Soviet legislation and analyzes the experience of Muslims interacting with Soviet authorities in the Center and regions (especially the Tatar and Bashkir Autonomous Soviet Socialist Republic (ASSR)). A special feature of the magazine was the presence of a column devoted to women’s issues, in which, under the leadership of Mukhlisa Bubi, the principles of the development and preservation of Muslim female identity in Soviet Russia were developed.

**Keywords:** “Islam majallasy”, the Central Spiritual Administration of Muslims, Diniya nazaraty, Golyamalar Shurasy, Rizaeddin Fakhreddin, Kashafetdin Tarjemani, Mukhlisa Bubi.

**Aidar Yu. KHABUTDINOV,**

Dr. Sci. (Hist.), professor.

Kazan Branch of the Russian State University of Justice

(7a, Novo-Azinskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420053, Russian Federation).

Moscow Islamic Institute,

Head of the Center for the Study of the History of Islam in Russia

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

E-mail: aikhabutdinov@mail.ru



5.11.3. Практическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-203-220



**Д. М. Гараев**

Федеральный научный центр психологических и междисциплинарных исследований, г. Казань

## **ЖЕНСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ РАДИКАЛИЗМ НА ПРИМЕРЕ БИОГРАФИЧЕСКИХ НАРРАТИВОВ МУСУЛЬМАНОК В СОВРЕМЕННОМ ТАТАРСТАНЕ<sup>1</sup>**

**ГАРАЕВ Данис Махмутович**

д-р философии (PhD), ст. науч. сотр. Казанского отделения

Федерального научного центра психологических

и междисциплинарных исследований

(420039, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Исаева, д. 12).

E-mail: danis.garaev@gmail.com

**Аннотация.** В настоящей статье исследуется, каким образом мусульманки, которые состояли в запрещенных в России исламистских организациях, объясняют свой путь к исламу, а затем и причину своей радикализации. В статье также изучается самопозиционирование мусульманок в рамках того нарратива, который был получен в ходе наших интервью с ними. В статье утверждается, что мусульманки оценивают себя как рефлекслирующие субъекты, которые самостоятельно выстраивают свою биографию. Исключением, нарушившим эту субъектность, они называют вовлечение в деятельность запрещенных организаций, которое, по мнению мусульманок, состоялось под влиянием внешних причин.

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена по государственному заданию № 0599–2019–0043 «Проблема отклоняющегося поведения в системе современного человековедения».

**Ключевые слова:** политический ислам, исламизм, женщины в исламе, радикализм.

**Для цитирования:** *Гараев Д. М.* Женский религиозный радикализм на примере биографических нарративов мусульманок в современном Татарстане // *Ислам в современном мире.* 2024. Т. 20. № 4. С. 203–220;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-203-220

Статья поступила в редакцию: 01.07.2024

Статья принята к публикации: 12.09.2024

## Введение

**П**роблема религиозного радикализма является одной из наиболее сложных и актуальных в сегодняшней повестке. Заметная часть существующих угроз международной безопасности связана с феноменом религиозного экстремизма, поэтому комплексное изучение данной проблемы позволит лучше понять это явление и, как следствие, найти ключи к ее решению.

В данной работе на основе анализа биографических нарративов девушек, которые участвовали в запрещенных в России исламистских организациях<sup>1</sup>, проводится исследование формирования личности религиозного радикала как актора, находящегося в разных формах взаимодействия с окружающей социальной средой. Представленные в статье выводы — это результат первого этапа наших полевых работ.

В рамках проекта в Казани в 2020–2022 гг. нами было проведено 10 глубинных интервью с бывшими участниками и лидерами запрещенных в России экстремистских групп. Здесь хотелось бы отметить, что бывшие участницы этих организаций в самоописании указывали на то, что их путь к участию в этих организациях — это радикальное выражение их религиозности.

Объектом изучения выступают полученные в ходе полевой работы интервью, а предмет исследования — это формы самопрезентации бывших участниц запрещенных в России организаций, которые содержатся в этих биографических повествованиях.

---

<sup>1</sup> За списком изученных запрещенных организаций интересующиеся могут обратиться к автору статьи по электронной почте [danis.garaev@gmail.com](mailto:danis.garaev@gmail.com)

Изучению женской религиозности и ее связи с радикальными проявлениями в историографии уделено большое внимание. В наиболее актуальных исследованиях на эту тему делается особый акцент на том, что в своей стратегии мусульманки зачастую не занимают исключительно гендерно-пассивную роль, но сами обозначают себя как акторы и позиционируют себя как самостоятельные субъекты<sup>1</sup>. Это касается как мусульманских активисток, так и представителей радикального крыла<sup>2</sup>.

Гипотезой представленного исследования является утверждение, что в радикализме религиозных акторов непосредственно религия выполняет символическую роль, скрывая другие идеологические, социокультурные, экономические и политические причины, конструкции и ценности.

### **Между исламизацией радикализма и радикализацией ислама: научные дебаты и историография вопроса**

Здесь необходимо отметить, что в историографических исследованиях проблем джихадизма в зарубежных странах уже сейчас все чаще пишут о том, что так называемый мусульманский радикализм обусловлен не самой исламской теологией, а более глубинными социальными и экономическими причинами. Теологическая же часть за счет определенных манипуляций и интерпретаций подгоняется под поставленные задачи.

Одним из ведущих экспертов в области изучения проблемы исламизма является французский социолог ислама и специалист по мусульманским странам Оливье Руа. В своих исследованиях он акцентирует внимание на анализе фигуры идеологов мусульманского экстремизма, описывая их как «новую интеллектуальную прослойку», или «люмпен-интеллигенцию».

В книге «Провал политического ислама» Руа подчеркивает, что эти «новые интеллектуалы» часто происходят из пригородных районов, они не имеют ни высшего светского, ни высшего религиозного образования, что делает их маргинальными для обеих сфер. Оказавшись на обочине общества, они создают свои группы и стремятся повысить свой статус, разрабатывая учения, которые оправдывают их

---

<sup>1</sup> Gole N. *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996; Mahmood S. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012; Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003.

<sup>2</sup> Hallar Abderrahaman Mohamed. *Women and ISIS: Social Diagnosis and Interventions // Radicalism and Terrorism in the 21<sup>st</sup> Century*, 2017. Pp. 123–138.

экстремистские действия<sup>1</sup>. По мнению О. Руа, радикализация не начинается с изучения ислама; напротив, ее провоцируют социальные, экономические и политические обстоятельства, после чего радикализированные индивиды начинают использовать исламские символы для легитимации своих целей.

Этот процесс О. Руа называет «исламизацией радикализма». В отличие от него, другой французский социолог ислама и специалист по мусульманским обществам, Жиль Кепель, находит корни радикализации непосредственно в исламе, заявляя о «радикализации ислама»<sup>2</sup>. Однако большинство современных исследователей, особенно в социальных науках, поддерживают позицию О. Руа. Например, итальянский политолог Лоренцо Видино также освещает влияние социокультурной среды городских окраин на формирование экстремистских субкультур<sup>3</sup>.

О. Руа считает, что лидеры радикальной молодежи негативно воспринимают светское гуманитарное образование, но в то же время проявляют уважение к техническим наукам. Это может быть объяснено тем, что среди таких «новых интеллектуалов» есть люди с высшим техническим образованием. На эту же тему английские социологи Диего Гамбетта и Штеффен Хертог в своей книге «Инженеры джихада» пишут, что среди джихадистов наблюдается значительное количество специалистов с высшим инженерным образованием<sup>4</sup>.

Американский политолог Роберт Пейп, изучающий такое явление, как террористы-смертники, также высказывает мнение, близкое к тому, что и Руа<sup>5</sup>. Он считает, что мотивация этих экстремистов основана не столько на религиозных, сколько на условно «светских» причинах. Эти факторы могут быть политического, социального или экономического характера. В 2005 г. Роберт Пейп собрал данные о всех зарегистрированных террористических актах, осуществлённых смертниками с начала 1980-х гг. Исследуя 315 инцидентов, он пришёл к выводу, что террористическая активность имеет мало общего с исламом и другими мировыми религиями, а в основе этих актов лежат политические конфликты.

Дэниел Пайпс считает, что возникновение так называемых «новых интеллектуалов» исламистской направленности связано с тем, что

<sup>1</sup> Roy O. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1998. P. 51.

<sup>2</sup> *Kepel G. Jihad: the trail of political Islam.* / transl. by Anthony F. Roberts. London; New York: Tauris, 2003. P. 5.

<sup>3</sup> *Vidino L. Current Trends in Jihadi Networks in Europe* // *Terrorism Monitor*. 2007. Vol. 5. No. 20. [Электронный ресурс] URL: [http://www.jamestown.org/single/?no\\_cache=1&tx\\_ttnews%5Btt\\_news%5D=4499](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=4499) (дата обращения 10.09.2024).

<sup>4</sup> *Gambetta D., Hertog S. Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

<sup>5</sup> *Pape R. Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. N.Y.: Random House, 2005.

после получения светского образования они в юном возрасте столкнулись с проблемами, заставившими их обратиться к исламу. Поскольку они не имели традиционного исламского образования, то имели свойство игнорировать широкий спектр исламских учений и интерпретировать Коран согласно собственным убеждениям<sup>1</sup>. О. Руа в данном вопросе выступает единомышленником Пайпса и разделяет его точку зрения.

### Женский субъектный нарратив

Соглашаясь с исходным тезисом о том, что за мусульманским радикализмом скрываются более глубокие явления нерелигиозного свойства, происходящие в виде определенных процессов в социальной, экономической и интеллектуальной сферах, мы рассмотрим биографии мусульманок, которые состояли в запрещенных в России организациях, с позиции анализа тех внеисламских факторов, которые повлияли на их жизненный путь.

Интервью, проведенные с девушками, часть биографии которых связана с участием в запрещенных в России исламистских организациях, иллюстрируют тезис современных исследователей женских мусульманских сообществ, согласно которому представительницы ислама обозначают свою субъектность в выборе жизненной стратегии. Здесь важно, что речь идет именно о самопозиционировании девушек, их восприятию самих себя.

Хотя в рассказах девушек можно заметить определенное уважение к мужчинам, их приход в ислам, а затем, в нашем случае, участие в запрещенных организациях, оказывается осознанным выбором:

*«Мне просто слишком хорошо было жить, трудностей не было... Меня никто не обижал, никто никогда не бил, родители всегда со мной считаются, мне просто не хватало адреналина. Я не хотела, как все: вышла замуж, родила ребенка, я хотела необычной жизни, вот Аллах и дал» (Айгуль).*

*«Мусульманку можно было встретить только в центре, лекции были только в Камале, суфисты начались, только эти течения начали образовываться в Казани, а у меня вопросов много, а ответов нету, и родители мне, по сути, не давали ответов на вопросы, потому что они только пришли к исламу, им эти вопросы никто не задавал. Поиск ответов меня и привел в \*\*\*, потому что там как раз на эти вопросы давали ответы четкие и ясные, на мой взгляд» (Диляра).*

<sup>1</sup> Pipes D. Islam and Islamism. Faith and Ideology // The National Interest. 2000. Vol. 59. No. 91. Pp. 87–93.

*«...я слежу, и в процессе с людьми, когда разговариваю, то у меня всегда наблюдательная позиция — а почему он это сказал? Почему это сделал? Такие вопросы себе задавала. По-другому можно это сделать... Почему папа это пьет? Фу, какая гадость — это пить, деньги это, т.е. я всегда наблюдала. Книжки мне нравилось читать, как будто попадаешь в другой мир» (Мадина)<sup>1</sup>.*

Мусульманки демонстрируют свой постоянный поиск: они исследуют свою реальность, задавая вопросы не только о религии, но и о смысле жизни в целом. В женском мусульманском нарративе их субъектность акцентируется в том числе через отсутствие мужской фигуры в рассказах об их пути к исламу. Несмотря на уважение, которое они проявляют к мужскому полу в своих историях, в обращении этих девушек в ислам представители мужского пола не играют значимой роли. Образы мужчин становятся актуальными лишь в сложные моменты их жизни — в связи с участием в запрещенных исламистских организациях. Это проявляется в том, что либо будущие супруги привели их в эту группу, либо девушки встретили их, уже будучи членами таких групп.

Описание жизни девушек, рассматривающих себя в качестве рефлексизирующих субъектов, прерывается в тот момент, когда они начинают обсуждать свое участие в исламистских группах. В этом контексте появляется фигура мужчины, который становится проблемным фактором их биографии:

*«...нет, не нравилось, я плакала, он нервничал, мы похудели до такой степени, что скелеты были видны, деньги надо было отдавать. Ладно, ребенка кормила, мы нервничали, это были ужасные времена. Не хочу ни вспоминать и ни возвращаться к этому времени и тем людям, ...я просто была в шоке, как можно быть таким тупым, чтобы в это верить и какую-то партию еще сделать, они там Коран, элементарно Коран не знают» (Айгуль).*

*«Почему я сейчас сижу на шее матери с двумя детьми? Что это такое? Как это? Почему так вот? ...Был сильный стресс, я плакала, для меня это... 10 лет была в этом, я попала туда в 20 лет, округлим мне сейчас 35 лет, я ушла года 3–4 назад, я там была 10–11 лет. И я реально считала, что это самая правильная группа, которая есть в мире. И через такое время для меня открылись глаза, сколько я отдала вот этому всему: и здоровье, и время, и деньги, и детей, не знаю, муж — свободу...» (Мадина).*

*«Муж меня привел в \*\*\*; мы с ними познакомились на улице, и он начал задавать вопросы... никаких знаний я получать не хочу, что в одной группе, что во второй группе получала знания, \*\*\* меня не интересовало, что я в этой партии состою, группировка, мне особо не интересно было это» (Диляра)<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Полевой материал автора.

<sup>2</sup> Там же.

Проблемное положение мужчин в женских повествованиях может быть связано с различными факторами, включая культурные и социальные ожидания, которые накладываются на женщин в таких сообществах, где доминируют патриархальные нормы. Когда девушки делятся своими переживаниями, они часто говорят о стремлении к самовыражению и независимости. Однако как только разговор касается их участия в исламистских группах, возникает напряжение, связанное с гендерными ролями и ожиданиями. Мужчинам в этих организациях зачастую отводится ведущая роль. Кроме того, важно отметить, что членство в таких группах может быть связано с внутренними конфликтами. Девушки могут испытывать давление как со стороны своих сверстников, так и со стороны общества в целом, что вынуждает их пересматривать свои взгляды на роль мужчин в их жизни. Это не только отражает их личные переживания, но и подчеркивает более широкую социальную и культурную динамику. Таким образом, разговор об исламистской организации становится не просто обсуждением политической организации, а анализом того, как гендерные отношения влияют на идентичность и самосознание женщин. Они сталкиваются с необходимостью балансировать между своими амбициями и ожиданиями, что делает их опыт уникальным и многогранным.

Исследование нарративов мусульманок, вовлеченных в экстремистские группировки, показывает заметный контраст между их доисламским и исламским периодами жизни. До принятия ислама их рассказы рисуют картину сложного, но в целом автономного существования. Женщины описывают себя как рефлексирующих субъектов, обладающих определенной степенью контроля над своей жизнью и принимающих осознанные решения. Эта картина резко меняется со вступлением в исламистскую организацию, что представляется в их рассказах как период глубокого кризиса идентичности и потери субъектности. Примечательно, что в этих нарративах отсутствует прямая критика или обвинение мужей, вовлекших их в эти группы. Однако анализ свидетельствует о том, что кризис субъектности напрямую связан с замужеством и участием в запрещенной деятельности. Фактически брак и вхождение в экстремистскую среду становятся катализаторами утраты личной свободы и самостоятельности. Женщины описывают свой выход из организации как внезапное прозрение, момент осознания ложности избранного пути и глубокого разочарования. Последующая часть биографии посвящена восстановлению утраченной субъектности, возвращению к себе и построению новой жизни. Заслуживает особого внимания тот факт, что этот процесс рефлексии и обретения самостоятельности часто связан с отсутствием влияния мужчин. Критически важным является тот момент,

когда мужья осуждены и находятся в заключении. Именно в это время женщины, лишённые контроля и давления со стороны супругов, находят возможность переосмыслить свою жизнь и восстановить утраченную личную идентичность. Важно отметить, что этот феномен требует более глубокого исследования, учитывающего социокультурный контекст, в котором находятся эти женщины. Необходимо анализировать влияние семейных традиций, социального давления и религиозных убеждений на формирование их самосознания как до, так и после вовлечения в экстремистские группы. Дополнительные исследования могут раскрыть роль специфических идеологических догм и практик исламистских групп в подавлении женской самостоятельности и формировании зависимости от мужчин.

В жизненном повествовании, которое мы получили в результате бесед с мусульманскими женщинами, мужчины оказываются исключёнными из размышлений, что означает, что активный поиск идентичности происходит без участия мужской воли. Двойственный характер этого повествования, в котором эмансипация сосуществует с пассивностью, позволяет сделать вывод о том, что речь идёт о представлении своего прошлого как о пути к неустойчивой субъектности.

В изученных нарративах действительно наблюдается явное соответствие гендерных ролей традиционалистским представлениям, в которых мужчина занимает доминирующее положение в семье. Однако важно понимать, что уровень идеологии и деклараций может значительно расходиться с реальной жизнью. Многие девушки, несмотря на признание первенства мужчины в семье, проходят свой собственный путь рефлексии, который часто оказывается независимым от традиционных представлений.

Женские нарративы позволяют нам увидеть, как женщины, даже будучи замужем и воспитывая детей, активно участвуют в политической жизни и одновременно выполняют традиционные семейные роли. В случае с участницами исламистских групп мы видим, что они не только занимаются воспитанием детей, но и активно участвуют в партийной деятельности. Это включает в себя посещение образовательных мероприятий (*халакатов*), участие в агитации и различных акциях. Такое совмещение ролей не соответствует традиционалистской модели, которая предполагает четкое разделение обязанностей между мужчинами и женщинами. Вместо этого мы можем говорить о так называемом «контракте работающей матери», который подразумевает, что женщина должна успешно совмещать работу и традиционные семейные обязанности<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Здравомыслова Е. А., Темкина А. А. Государственное конструирование гендера в советском обществе // Журнал исследований социальной политики. 2003. № 3–4. С. 303.

## Поиск справедливости как обоснование политической деятельности

В постсоветский период в религиозной жизни наблюдается интересный феномен, когда традиционные патриархальные нормы сосуществуют с практиками, направленными на эмансипацию. Этот контраст становится особенно заметным в сообществах, где религия (и ее интерпретация) играет значительную роль в формировании социальных структур и отношений.

Одним из ключевых аспектов этого противоречия является то, что многие женщины начинают активно участвовать в общественной жизни, что ставит под сомнение традиционные роли, отведенные им в обществе. Этот процесс эмансипации, однако, не всегда сопровождается полным отказом от религиозных норм, что создает уникальную ситуацию, когда женщины могут одновременно придерживаться религиозных убеждений и стремиться к большей свободе. Кроме того, стоит отметить, что многие исследования, посвященные возникновению многих исламистских партий Ближнего Востока, подчеркивают влияние социалистических идей на их политические учения. Большинство исламистских организаций Ближнего Востока, которые основаны в середине XX века и стремятся к установлению исламского государства, использует методы, которые во многом перекликаются с подходами, характерными для социалистических движений<sup>1</sup>. Например, акцент на коллективизме, обобществлении экономических ресурсов и борьбе с империализмом — все это находит отражение в их идеологии. Таким образом, постсоветское пространство становится ареной для сложных взаимодействий между различными религиозными нормами и современными требованиями к правам человека и социальному равенству. В этом контексте важно рассматривать не только влияние религии на общественные изменения, но и то, как социальные движения могут трансформировать религиозные практики и убеждения, создавая новые формы идентичности и самовыражения.

Наше исследование показывает, что российские участники исламистских организаций тесно связаны с постсоциалистическим контекстом, когда произошла их социализация. Этот контекст включает в себя множество факторов, таких как исторические события, культурные традиции и социальные нормы, которые сформировали их мировоззрение и ценности. Одним из ключевых аспектов, который продолжает оставаться важным для современного постсоциалистического общества, является стремление к социальной справедливости. Эта тема

---

<sup>1</sup> The Challenge of Hizbut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology. Washington: The Nixon Center, 2004. P. 45.

пронизывает повествования многих девушек, которые делятся своими историями, описывая свой путь как поиск справедливости и равенства. Например, одна из наших респонденток делится своим опытом, который начался еще в детстве. Она рассказывает о том, как с ранних лет ощущала несправедливость вокруг себя. Эти переживания сформировали ее понимание справедливости как чего-то такого, к чему стоит стремиться, и она начала активно искать пути для изменения ситуации. В таком контексте активизм становится не просто индивидуальной практикой, а коллективным движением, которое стремится изменить существующие социальные нормы и структуры:

*«Не терпела, когда кого-то обижают, не оставляла это без внимания, вмешивалась, получала за это всегда, не терпела несправедливость, если вижу, на улице кого-то обижают, обязательно подойду скажу и могу даже побить» (Айгуль)<sup>1</sup>.*

По мнению нашей собеседницы, именно желание справедливости в итоге подтолкнуло её к вступлению в радикальную группу:

*«Я, конечно же, пошла за ними, я думала, что свое место в жизни нашла, я радовалась, что познакомилась с этими людьми, что они тоже хотят справедливости, хотят за справедливость бороться...»*

*...ну еще была сестра моя двоюродная Гузель, они вот около моей работы жили с мужем и звали меня к себе, готовили ужин мне после работы, кормили меня и потихоньку рассказывали — в стране творится ужас, несправедливость, ты как будешь отвечать перед Аллахом?» (Айгуль)<sup>2</sup>.*

В приведенной цитате девушка делится своим опытом общения с родственницей, которая активно участвовала в деятельности исламистской организации. Эта родственница использовала политические доводы для убеждения девушки вступить в ряды такого рода группы. В частности, она акцентировала внимание на недовольстве текущей ситуацией в стране, подчеркивая проблемы коррупции, социального неравенства и несправедливости, которые, по ее мнению, требуют немедленных действий. Важно отметить, что в этом обсуждении отсутствуют богословские аргументы, что указывает на преимущественно светский характер мотивации, используемой родственницей. Это подчеркивает тенденцию, состоящую в том, что к политическим идеям и движениям привлекаются молодые люди, ищущие смысл и цель в жизни, а участие в таких движениях дает им возможность выразить свое недовольство и желание изменений. В данном случае акцент на светских темах, таких как социальная справедливость

<sup>1</sup> Полевой материал автора.

<sup>2</sup> Там же.

и политическая активность, становится важным аспектом, который преобладает над религиозными или теологическими соображениями. Изучение различных нарративов приводит к мысли, что многие молодые люди, которые сталкиваются с подобными ситуациями, чаще всего ориентируются на актуальные социальные и политические проблемы, которые их волнуют. Это может быть связано с общим контекстом, в котором они находятся, — экономическими кризисами, политической нестабильностью и социальными конфликтами. В таком случае исламистские политические идеологии и движения могут восприниматься как альтернатива, предлагающая решение для выхода из сложившейся ситуации. Таким образом, можно сделать вывод, что многие молодые люди, как и наша интервьюируемая, рассматривают участие в таких организациях не только как способ религиозного самоопределения, но и как возможность активного участия в изменении своей социальной реальности. Это подчеркивает важность понимания политических и социальных факторов, которые влияют на выбор молодежи в пользу той или иной идеологии, и показывает, что нерелигиозные вопросы зачастую оказываются в центре ее интересов и мотиваций.

Идея справедливости является одной из центральных тем в теории и практике терроризма и различных форм радикализма<sup>1</sup>. Это универсальная проблема, которая используется многими политическими силами для оправдания своих действий и привлечения сторонников. В частности, среди этих сил можно выделить религиозные группы, которые позиционируют себя в качестве представителей мусульманской политической сцены. Нередко они используют концепцию справедливости для легитимации своего участия в террористических или радикальных организациях, что позволяет им привлекать людей, испытывающих социальное и экономическое недовольство. Важно отметить, что использование ислама в качестве символической рамки для политических целей говорит о том, что мы имеем дело не столько с религиозными, сколько с политическими группами. Ислам для них становится инструментом, который помогает формулировать и обосновывать их политические амбиции. Это подтверждает мнение известных исследователей, таких как Оливье Руа, который утверждает, что современный исламизм, или как он его называет — постисламизм, представляет собой явление нерелигиозного свойства<sup>2</sup>. В его анализе статус религии в исламистских учениях определяется через призму политики, что подчеркивает политическую природу этих движений. Таким образом, радикальные группы часто манипулируют

<sup>1</sup> Кашиников Б. Н. Идея справедливости в теории и практике русского терроризма конца XIX — начала XX в. // Российский научный журнал. 2008. № 4. С. 47–57.

<sup>2</sup> Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани. 2018. С. 12.

религиозными символами и идеями, чтобы создать иллюзию священной борьбы, в то время как их истинные мотивы могут быть связаны с борьбой за власть, ресурсы или социальные изменения. Это явление наблюдается не только в контексте ислама, но и в других религиозных традициях, где религия используется как средство для достижения политических целей. Кроме того, стоит отметить, что современный религиозный радикализм часто включает в себя элементы глобализации, когда его идеология может распространяться через социальные сети, привлекая молодежь из разных стран. Это создает новые вызовы для правительств и обществ, которые пытаются противостоять названному явлению. Таким образом, понимание терроризма как политического феномена, а не только как религиозного, позволяет более эффективно разрабатывать стратегии противодействия радикализации и насилию. Важно учитывать, что борьба с радикализмом должна включать и работу с социальными, экономическими и образовательными аспектами, которые могут способствовать уменьшению недовольства и радикализации среди молодежи.

Актуализация темы социальной справедливости в рассказах женщин объясняется рядом причин. Во-первых, традиционные представления о роли женщины в обществе формируют ее образ как заботливой жены, матери, хозяйки, сосредоточенной на благополучии окружающих. Во-вторых, женщины, как правило, чаще сталкиваются с системным неравенством и дискриминацией, что также подталкивает их к активному участию в борьбе за социальную справедливость. Соответственно общественный баланс их волнует в большей степени, нежели самоутверждение.

### **Проблемные зоны татаро-исламского коммуникативного пространства**

В биографиях опрошенных мусульманок отчетливо присутствует позиция, согласно которой этнический (национальный) компонент играет второстепенную роль, либо вовсе отсутствует. Ислам осознается как мировая религия, которая не приемлет деления по национальному и этническому признаку.

Анализ интервью бывших участниц исламистских групп показывает, что в их сознании ислам нередко воспринимается как символ оппозиции к этническому, в первую очередь татарскому. Этнические и националистические сообщества наделяются различными неприемлемыми для ислама чертами. Мусульмане, ориентированные на коммуникацию в рамках чисто религиозного дискурса, называли националистов «алкоголиками», «наркоманами», «матерщинниками», «развратниками» и т.п.

По мнению некоторых мусульманок, несоответствие (как им кажется) многих религиозных практик (например, ношение хиджаба) татарской национальной традиции является одной из главных причин для критики со стороны части татарского сообщества. Платок как символ, безусловно, привлекает к себе внимание, вызывая разного рода дискуссии и т.д. Реакция на это может быть самой разнообразной. Однако бывшие участницы исламистских групп в рассказах о себе не пытаются установить связь между исламской и татарской национальной традициями.

Другой причиной отсутствия попыток найти компромисс между этнической и религиозной традициями, как показал наш опрос, стало то, что среди участвующих в нем мусульманок часто встречались те, кто не знает татарского языка или знает его плохо. В их рассказах немало примеров того, как незнание татарского языка приводило к определенному рода конфликтам и непониманию, поскольку, как объясняли мусульманки, среди исламской уммы и среди людей «внешних» есть ожидание, что женщина в платке должна знать татарский язык. Мусульманки рассказывали о негативной реакции на их русскую речь в мечетях или даже на улице:

*«Ну, вот мне говорят, почему ты на татарском не разговариваешь, ты ведь мусульманка. Или, например, на улице ко мне на татарском обращаются, а когда я не могу нормально ответить, то злятся: как так, в платке, мусульманка и на татарском не может говорить?! А я им говорю: хотите я с вами на арабском поговорю?! Ведь арабский — язык ислама!» (Аделия)<sup>1</sup>.*

Негативный опыт, связанный с незнанием татарского языка, как свидетельствует приведенная цитата, актуализирует ориентацию на более глобальную религиозную традицию, арабский язык как язык ислама и внутримусульманского общения.

В связи с этим для опрошенных женщин не является принципиальным, чтобы татарский язык стал основным средством общения внутри мусульманской уммы Татарстана, в том числе, по их мнению, проповедь в мечети не обязательно должна вестись только на татарском языке.

В данном типе историй особенно четко наблюдается критическое отношение к старшему поколению татар-мусульман, которые, по мнению респонденток, обращаются к религии только в пенсионном возрасте. Они обвиняют их в недостаточно осознанном подходе к вере, в восприятии религии просто как традиции, набору ритуалов и не более того:

*«...Ага, они всю жизнь атеистами были, жизнь людям портили, а теперь вот наставлять всех стали. Грехи замаливают? Как будто у татар так принято, чтобы только к старости лет в мечеть ходить» (Фарида)<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Полевой материал автора.

<sup>2</sup> Там же.

Вообще отношение к старшему поколению (как к верующим его представителям, так и к неверующим) у них довольно критическое, они не находят в нем моральных авторитетов. Кроме того, в интервью мусульманки отмечали, что для них не имеет значения, какой национальности будет их муж, важным для них является, чтобы он был мусульманином.

## Заключение

Изученные нарративы бывших участниц запрещенных в России исламистских групп представляют собой важный инструмент для глубокого понимания роли религии в жизни современных исламистов. Эти нарративы показывают, что политика часто доминирует над религиозными убеждениями. Это наблюдение особенно актуально в контексте анализа биографий российских религиозных радикалов, включая женщин, которые также демонстрируют подобную систему приоритетов. В их историях религия является не самоцелью, а скорее результатом интеллектуального поиска, где мотивы веры и богоискательство отходят на второй план. Вместо этого они объясняют свои религиозные убеждения через призму рациональных аргументов, акцентируя внимание на таких ценностях, как справедливость, равенство и социальная защита. Например, в нарративах женщин-радикалов часто прослеживается стремление к справедливости как основополагающий мотив, который побуждает их принимать исламские идеалы и участвовать в радикальных движениях. Кроме того, важно отметить, что в этих нарративах присутствует элемент личной истории, который помогает понять, как индивидуальные обстоятельства и социальное окружение влияют на выбор религиозного пути. Такие женщины, как правило, сталкиваются с уникальными вызовами и дискомфортом в своих сообществах, что может толкать их к поиску альтернативных форм идентичности через религию. Это говорит о том, что их вовлеченность в исламистские движения часто является ответом на личные и социальные травмы, а не просто слепым следованием идеологии. Таким образом, изучение этих нарративов позволяет не только выявить политическую природу исламистских движений, но и понять, как личные переживания и социальные условия формируют религиозные идентичности. Это также открывает возможности для более глубокого анализа того, как различные факторы — от культурных до экономических — влияют на выбор индивидов в пользу радикальных идеологий. В конечном счете такие исследования могут способствовать разработке более эффективных стратегий противодействия радикализации, основанных на понимании реальных мотивов и потребностей людей, вовлеченных в эти движения.

Изучение жизненных нарративов мусульманок, выбравших политические формы ислама, показывает, что в их биографиях наблюдается преобладание социально-политических мотиваций и сюжетов над религиозно-духовными. Это подчеркивает сложные отношения между личной идентичностью и внешним влиянием, которое формирует их выбор и действия. Мусульманки, размышляющие над своим прошлым и настоящим, стремятся представить себя активными участниками, а не пассивными наблюдателями, находящимися под воздействием обстоятельств. Они хотят продемонстрировать, что их решение принять ислам и участвовать в политической жизни стало результатом глубокого личного поиска и размышлений. Однако, несмотря на это стремление к субъектности, участие в запрещенных организациях воспринимается ими как некий сбой в их личной истории. Это участие они рассматривают не как проявление своей воли, а скорее, как вынужденный шаг, продиктованный внешними обстоятельствами и авторитетами, в частности мужчинами. В связи с этим важно отметить, что, хотя некоторые исламистские организации декларирует активное участие в них женщин, многие бывшие их участницы ощущают, что на практике они все равно оказываются подчинены мужским политическим целям и стратегиям. Это подчеркивает сложность и противоречивость их опыта: с одной стороны, они стремятся к активной роли в политике и религии, с другой — сталкиваются с системой, где доминируют мужские голоса и интересы. В результате их нарративы становятся ареной борьбы за признание своей субъектности и права на самостоятельный выбор, даже если этот выбор оказывается ограниченным условиями, навязанными сообществом и культурными нормами. Кроме того, стоит отметить, что такие нарративы не являются уникальными для мусульманок, вовлеченных в политические движения. Таким образом, изучение этих нарративов предоставляет уникальную возможность для понимания того, как личные истории переплетаются с более широкими социальными и политическими процессами, а также как женщины могут переосмысливать и перерабатывать свои роли в контексте современных вызовов.

### Литература

*Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос. 2003. 289 с.

*Здравомыслова Е. А., Темкина А. А.* Государственное конструирование гендера в советском обществе // Журнал исследований социальной политики. 2003. № 3–4. С. 299–321.

Кашников Б. Н. Идея справедливости в теории и практике русско-го терроризма конца XIX — начала XX в. // Российский научный журнал. 2008. № 4. С. 47–57.

Рух О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018. 337 с.

Gambetta D., Hertog S. *Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton: Princeton University Press, 2016. xvi, 192 p.

Göle N. *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. 173 p.

Kepel G. *Jihad: the trail of political Islam* / transl. by Anthony F. Roberts. London; New York: Tauris, 2003. x, 454 p.

Mahmood S. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012. 233 p.

Mohamed H. A. *Women and ISIS: Social Diagnosis and Interventions // Radicalism and Terrorism in the 21<sup>st</sup> Century*. Vol. 9. 2017. Pp. 123–138.

Pape R. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. Random House, 2005. 352 p.

Pipes D. *Islam and Islamism. Faith and Ideology // The National Interest*. 2000. Vol. 59. Iss. 91. 2000. Pp. 87–93.

Roy O. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998. 256 p.

*The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology*. Zeyno Baran (ed.). Washington: The Nixon Center, 2004. 119 p.

## References

Benhabib S. (2003) *Prityazaniya kul'tury. Ravenstvo i raznoobrazie v global'nyu epokhu* [The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era]. Moscow: Logos Publ. 289 p.

Gambetta D., Hertog S. (2016) *Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton: Princeton University Press. xvi, 192 p.

Göle N. (1996) *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 173 p.

Kashnikov B. N. (2008) *Ideya spravedlivosti v teorii i praktike russkogo terrorizma kontsa 19-go — nachala 20-go vekov* [The Idea of Justice in the Theory and Practice of Russian Terrorism in the Late 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Centuries]. *Rossiiskii nauchnyi zhurnal*. No 4. Pp. 47–57.

Kepel G. (2003) *Jihad: The Trail of Political Islam*; transl. by Anthony F. Roberts. London; New York: Tauris. x, 454 p.

Mahmood S. (2012) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. 233 p.

Mohamed H. A. (2017) Women and ISIS: Social Diagnosis and Interventions. *Radicalism and Terrorism in the 21<sup>st</sup> Century*. Vol. 9. Pp. 123–138.

Pape R. (2005) *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. Random House. 352 p.

Pipes D. (2000) Islam and Islamism. Faith and Ideology. *The National Interest*. Vol. 59. Iss. 91. Pp. 87–93.

Roy O. (1998) *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 256 p.

Roy O. (2018) Globalizirovannyj islam: v poiskah novoj ummy [Globalized Islam: The Search for a New Ummah]. Moscow: Fond Mardzhani Publ. 337 p.

*The Challenge of Hizb ut-Tahrir: Deciphering and Combating Radical Islamist Ideology* (2004) Zeyno Baran (ed.). Washington: The Nixon Center. 119 p.

Zdravomyslova E. A., Temkina A. A. (2003) Gosudarstvennoe konstruirovanie gendera v sovetskom obshchestve [The Public Construction of Gender in Soviet Society]. *Zhurnal issledovanii sotsial'noi politiki*, (3–4). Pp. 299–321.

## **WOMEN'S RELIGIOUS RADICALISM IN THE CASE OF BIOGRAPHICAL NARRATIVES OF MUSLIM WOMEN IN MODERN TATARSTAN <sup>1</sup>**

**Abstract.** The present article is devoted to how Muslim women who were members of Islamist organizations banned in Russia explain their path to Islam, and then the reason for their radicalization. The research paper also examines the self-positioning of Muslim women within the framework of the narrative that was received during our interview with them. In the article, the author argues that Muslim women assess themselves as reflective subjects who independently built their biography. The exception that violated this subjectivity was involvement in the activities of banned organizations, which, according to the Muslim women, took place under the influence of external causes.

**Keywords:** political Islam, Islamism, women in Islam, radicalism.

**Danis M. GARAEV,**

PhD in history, senior research fellow,

The Kazan Branch of the Federal Scientific Center for

Psychological and Interdisciplinary Research

(12, Isaeva Str., Kazan, Republic of Tatarstan, Russian Federation).

E-mail: danis.garaev@gmail.com



---

<sup>1</sup> The article was prepared under the state assignment № 0599–2019–0043 “The problem of deviant behaviour in the system of modern human science”.

*ОБРАЗОВАНИЕ В АРАБО-  
МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ*





5.6.2. Всеобщая история

УДК 94

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-223-242



**О. В. Москалец**

Институт востоковедения РАН, г. Москва

## **ПРОБЛЕМЫ ЖЕНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЕГИПТЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**МОСКАЛЕЦ Оксана Владимировна** —

канд. ист. наук, мл. науч. сотр.

Центра арабских и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: oksana\_interpost@mail.ru

**Аннотация.** В статье рассматривается одна из наиболее актуальных тем египетского общества — вопрос о просвещении женщин. С исторической точки зрения автор анализирует эволюцию женского образования в Египте начиная с XIX в. и по настоящее время. В этом контексте поднимаются важные проблемы арабо-мусульманского мира, такие как эмансипация женщин, влияние религиозных факторов на доступность женского образования, гендерное неравенство и права женщин на образование и труд. На протяжении XIX и XX вв. в Египте происходили значительные изменения в отношении к женскому образованию. С началом реформ в период правления Мухаммада Али, особое внимание стало уделяться образованию, в том числе женскому. Видные арабские мыслители и просветители того времени, такие как Т. Хусейн и К. Амин, активно выступали за право женщин на образование. Они утверждали, что невозможно построить сильное и процветающее общество без участия образованных женщин, которые способны внести значительный вклад в развитие своей страны. Несмотря на определенные достижения, современные проблемы, с которыми сталкивается Египет в социальной и образовательной сферах, остаются актуальными. Это по-прежнему высокая степень неграмотности среди женщин, особенно

в сельских районах, где продолжают доминировать традиционные взгляды на роль женщины в обществе; гендерное неравенство в образовании, когда девочки часто получают меньше возможностей для обучения по сравнению с мальчиками. Существуют и другие социальные факторы, такие как сильное демографическое давление и экономические проблемы, которые влияют на доступность женского образования. В условиях бедности семьи часто предпочитают отправлять мальчиков в школу, а девочек — на работу или в домохозяйство. Это создает порочный круг, когда отсутствие образования у женщин приводит к низкому уровню жизни и ограниченным возможностям для будущих поколений. Тем не менее правительство Египта осознает, что доступность женского образования является одним из ключевых факторов для социально-экономического развития страны. В последние годы власти предпринимают ряд шагов, направленных на улучшение образовательной системы и расширение прав и возможностей женщин. Это включает в себя программы по повышению грамотности среди женщин, создание специальных инициатив для поддержки девочек в школах и борьбу с гендерными стереотипами. Таким образом, вопрос просвещения женщин в Египте остается важной и многогранной темой, требующей внимания и комплексного подхода.

**Ключевые слова:** Египет, мусульманское образование, гендерное неравенство, женское образование, эволюция женского образования, эмансипация, школы для девочек, сельские школы, социальные проблемы, неграмотность, демографическое давление.

**Для цитирования:** Москалец О. В. Проблемы женского образования в Египте: история и современность // Ислам в современном мире. 2024. Т. 20. № 4. С. 223–242;

DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-223-242

Статья поступила в редакцию: 12.09.2024

Статья принята к публикации: 01.10.2024

«Женский вопрос» в современной арабской мысли имел долгую историю и в своем развитии прошел три основных этапа: первым был призыв к «женскому образованию», вторым — призыв к «освобождению женщин», а третьим — призыв к «женской реформе».

Дискуссии о важности образования молодых женщин на регулярной основе были начаты в Египте ещё в XIX в., в период преобразований Мухаммада Али (прав. 1805–1848 гг.), когда он начал реформировать в том числе и образовательную систему Египта.

Однако на тот момент египетское общество не было готово к столь резкому изменению традиций и устоев, поэтому М. Али удалось открыть

на регулярной основе только одну женскую Школу акушерства (1832 г.). Хотя сам правитель был сторонником образования женщин и в обязательном порядке образовывал своих дочерей, нанимая для этой цели домашних репетиторов.

Постановка вопроса о необходимости образования женщин восходит к гениальному мыслителю и просветителю того времени Рифаа ат-Тахтави (1801–1873), поскольку он был в авангарде тех, кто говорил о важности воспитания и обучения женщин, мотивируя свои доводы в том числе справедливой и верной позицией ислама по отношению к женщинам, упоминая о том, именно ислам наделяет женщину правами и возвышает ее, сохраняя ее достоинство и честь.

Ат-Тахтави выражал свое удивление в отношении тех, кто утверждал, что религия выступает против обучения женщин. Он отмечал, что среди жен пророка Мухаммада были грамотные женщины, которые умели читать и писать, такие как Хафса бинт Умар и Аиша бинт Абу Бакр, приводя в качестве аргументов хадисы и другие религиозные тексты, поощряющие обучение женщин<sup>1</sup>. Поддерживая идею образования женщин, Рифаа также обращался к историческим аналогиям, упоминая, что в прошлом встречались образованные женщины-хафизы, а также женщины, владеющие искусством стихосложения и другими науками. Тем самым он демонстрировал, что образование этих женщин не противоречило склонности общества к религиозности, упоминая при этом Францию, где образование девочек осуществлялось в женских монастырях. Таким образом он стремился разъяснить степень легитимности женского образования как с исламской, так и с христианской точек зрения.

Именно Рифаа ат-Тахтави приложил значительные усилия для продвижения вопросов женского образования в Египте. Побывав в Париже в 1831 году в качестве имама-наставника учебной миссии, ат-Тахтави был впечатлен французской системой образования, которая, по его словам, интегрировала как девочек, так и мальчиков, способствуя прогрессу французского общества. В своей книге «Надежное руководство для девочек и мальчиков», опубликованной в 1872 г., ат-Тахтави выражает основные принципы своих педагогических изысканий, где в том числе активно выступает за женское образование, считая, что воспитание достойных детей, добропорядочных граждан страны — задача, которую может решить только образованная женщина. Именно она сможет вырастить из своих детей граждан, которые будут преданно служить высоким идеалам Родины, способствуя ее процветанию и развитию. Это произведение считается первой современной арабской книгой, посвященной вопросам просвещения и призывающее к образованию девочек, наравне

---

<sup>1</sup> *Ат-Тахтави Рифаа Рафи*. Аль-муршид аль-амин лил-банат ва-л-ба-нин [Верное руководство для девочек и мальчиков]. Каир: Дар аль-ки-тааб аль-мисрийа, 2012. С. 146.

с мальчиками, путем введения всеобщей системы начального образования. Более того, автор предлагал ввести совместное начальное обучение мальчиков и девочек<sup>1</sup>, что было для того времени, безусловно, революционным шагом, учитывая традиционные устои общества, поскольку женский вопрос в мусульманских странах всегда был деликатной темой, особенно когда это касалось обучения девушек.

Ат-Тахтави считал, что одна из причин отсталости исламского мира связана с маргинализацией роли женщин и отсутствием у них возможности участвовать в общественной жизни, хотя религия не препятствовала им в этом. Скорее препятствием, которое продолжало ограничивать их процветание и развитие, были местные обычаи, имеющие доисламские корни<sup>2</sup>. Говоря о развитых обществах (древних и современных), ученый приводит в пример Древнюю Грецию, где образованию женщин уделяли должное внимание, и делает вывод, что такие государства добивались наибольшего процветания и прогресса. Ат-Тахтави упоминает, что греческие женщины были образованы наравне с мужчинами, и, следовательно, Греция в ту эпоху была самым прогрессивным государством<sup>3</sup>.

Подчеркивая важность обучения женщин, египетский просветитель добавляет, что это принесет пользу не только самой женщине, но и ее мужу и детям, т.к. только образованная женщина способна сделать семейный дом счастливым, найдя взаимопонимание и согласие с супругом. Образование создает пропорциональность и гармонию между супругами и делает женщин, по словам ат-Тахтави, «достойными общения с мужчинами, возрастает их самооценка, и статус женщины повышается, потому что в них устранены глупость и безрассудство, возникающие в результате общения с невежественными женщинами»<sup>4</sup>. В подтверждение своей мысли он добавляет: «знать, что один из супругов доволен другим, ценно, даже если это само по себе сложно, потому что это требует идеального воспитания»<sup>5</sup>, а доступность образования способствует развитию женщины и дает возможность обрести прекраснейшие качества совершенства и повышает ее статус перед мужчинами, т.к. внутренняя красота и нравственность, по мнению Ат-Тахтави, лучше красоты внешней<sup>6</sup>. В дополнение к этому, ученый отмечает, что манеры и знания женщины сильно влияют на нравственность ее детей, говоря, что «Всякий раз, когда молодая девушка видит, что ее мать читает книги, занимается домашними делами и посвящает

<sup>1</sup> *Ат-Тахтави Рифаа Рафи*. Аль-муршид аль-амин лил-банат ва-л-ба-нин [Верное руководство для девочек и мальчиков]. Каир: Дар аль-ки-тааб аль-мисрийа, 2012. С. 143.

<sup>2</sup> Там же. С. 144.

<sup>3</sup> Там же. С. 37.

<sup>4</sup> Там же. С. 143.

<sup>5</sup> Там же. С. 592.

<sup>6</sup> Там же. С. 145.

себя воспитанию детей, она старается быть похожей на мать, в отличие от того, когда она видит, как та собирается украшать себя и тратит время на бесполезные разговоры и хвастовство»<sup>1</sup>. Еще одним аргументом в пользу образования ат-Тахтави считает то, что знания готовят женщин к квалифицированной работе, а это, несомненно, идет на благо ей и ее семье с материальной и моральной точек зрения. Он поясняет, что «это уберегло бы ее от безработицы, так как пустая от работы рука занимает ее язык неправдой, а ее сердце — греховными страстями», также он пишет: «труд защищает женщину от неподобающего и приближает ее к добродетели, и если праздность предосудительна для мужчин, то для женщин это — великий позор»<sup>2</sup>.

Другой видный деятель «ан-Нахды» (движение за арабское возрождение), Бутрус ал-Бустани (1819–1883), разделяя взгляды ат-Тахтави в праве женщин на образование, полагал, что невозможно построить сильное и процветающее общество без просвещенной и грамотной женщины. Будучи сторонником построения социально-справедливого общества, в своей книге «Женское образование» (1849 г.) он писал, что женщины должны быть активными членами общества, наравне с мужчинами, а их образование является необходимым условием для прогресса страны<sup>3</sup>. Можно с уверенностью сказать, что для ал-Бустани и других египетских интеллектуалов XIX века образование девочек имело решающее значение. Их аргументы часто строились с опорой на роль женщины как матери «завтрашнего сына», что становилось стимулом для обучения женщин, способствующего социальному прогрессу.

Интеллектуалы эпохи арабского возрождения, такие как Рифаа ат-Тахтави (1801–1873), Асад ал-Хайят, Ахмад Фарис аш-Шидьяк (1804–1887) и Бутрус ал-Бустани (1819–1883) рассматривали женский вопрос, по крайней мере до 1890-х годов, как неотъемлемую часть проблемы движения за пробуждение нации или как одну из ее задач. На этом этапе их требования практически ограничивались лишь правом женщин на образование.

После 1890-х годов проблема вышла на новый уровень, приняла более серьезный оборот, и вопрос об «освобождении женщин» стал фундаментальным. В авангарде этой темы были Хамза Фатхалла (1849–1918), Касим Амин (1865–1908), Ахмад Лютфи ас-Саййид (1872–1963), выступавшие за предоставление женщинам равных прав с мужчинами. Таким образом, призыв ат-Тахтави и других «первопроходцев» привел в итоге к изменению статуса женщины.

<sup>1</sup> *Ат-Тахтави Рифаа Рафи*. Аль-муршид аль-амин лил-банат ва-л-ба-нин [Верное руководство для девочек и мальчиков]. Каир: Дар аль-ки-тааб аль-мисрийа, 2012. С. 145.

<sup>2</sup> Там же. С. 143.

<sup>3</sup> *Аль-Бустани Бутрус*. Та'алим ан-ниса' [Образование женщин]. Бей-рут: Аль-Матбаат аль-касуликийа, 1929. С. 1–2.

Вообще, если говорить о феминистском движении в Египте, то оно, как это ни парадоксально, зародилось благодаря влиянию мужчины, а именно Касима Амина (1865–1908), яркого представителя египетской интеллигенции, юриста, писателя и публициста. Его часто называют «отцом египетского феминизма», что подчеркивает ту уникальную роль, которую он играл на ранних этапах борьбы за права женщин в арабо-мусульманском мире. Утверждение, что «женский вопрос вплоть до независимости Египта был делом мужчин»<sup>1</sup>, отражает сложную социально-политическую реальность того времени, когда женщины, лишённые политического влияния, полагались на мужчин-реформаторов для продвижения своих интересов. Однако необходимо отметить, что подобное утверждение упрощает ситуацию, игнорируя наличие отдельных женских инициатив и скрытых форм сопротивления патриархальным нормам, существовавших параллельно с деятельностью прогрессивных лидеров арабского возрождения. Здесь можно вспомнить таких известных женщин того периода, как писательница Зейнаб Фавваз (1860–1914), поэтесса Аиша ал-Тимурия (1840–1902), писательница и литературный критик Мая Зияде (1886–1941), борец за права женщин и основательница «Египетского женского союза» (1923 г.) Худа Шаарави (1879–1947), выступавших за эмансипацию женщин. Кульминацией деятельности Касима Амина стала его книга «Освобождение женщины» (1899 г.), посвященная положению женщин в Египте и ставшая своеобразным манифестом египетского феминизма. В ней он выдвинул ряд радикальных, по меркам того времени, требований. Его призыв освободить женщин от традиционных ограничений, таких как затворничество, ношение хиджаба, а также обеспечить им право на труд и образование вызвал неоднозначную реакцию в египетском обществе. Критика книги Амина была многогранна. Консервативные круги, в первую очередь религиозные авторитеты — улемы, обвинили его в ереси и прозападничестве. Его призывы к отмене хиджаба и отказу от затворничества воспринимались как прямое подражание западным моделям, что вызывало опасения в части сохранения традиционных мусульманских ценностей. Более того, некоторые критики утверждали, что Амин уделяет слишком мало внимания социальным и экономическим причинам неравенства женщин, концентрируясь преимущественно на правовых аспектах проблемы. Важно отметить, что в то время существовали различные взгляды на роль женщины в обществе и имелось множество интерпретаций феминистских идей. Влияние Касима Амина на развитие египетского феминизма неоспоримо, хотя его взгляды были неоднозначными и вызвали острую полемику. Тем не менее его работа стимулировала дискуссии о правах женщин, привлекла внимание к проблеме неравенства и заложила фундамент для последующего движения.

<sup>1</sup> *Vatikiotis P. The Modern History of Egypt. London.: Weidenfeld & Nicolson, 1969. P. 306.*

К. Амин, столкнувшись с резкой критикой своей первой работы, ответил публицистическим манифестом — книгой «Новая женщина» (1901 г.).

Отвечая на критику оппонентов, автор не только развивает свои идеи, но и предлагает конкретную программу радикальных преобразований, способствующих прогрессу египетского общества через эмансипацию женщин. Будучи убежденным сторонником вестернизации, К. Амин утверждал, что прогресс Европы и Америки напрямую связан с уровнем свободы и равноправия женщин в этих странах<sup>1</sup>. В противовес этому он отмечал упадок и отсталость Египта и других мусульманских стран, где женщины лишены элементарных прав и подвергаются дискриминации. Он решительно опровергал распространенное тогда мнение, что женщины не играют значительной роли в развитии нации, выдвигая смелое утверждение о фундаментальном влиянии женского начала на формирование национального характера. По мнению Амина, именно женщины, воспитывая будущее поколение в семье, закладывают основы морали, менталитета и ценностей, которые в конечном счете определяют как прогресс, так и регресс целых народов: «роль женщины в социальном строе сводится к созданию характера нации, того самого характера, следы которого сказываются в истории наций с их прогрессом и регрессом сильнее, чем влияние обычаев, законов и религий»<sup>2</sup>. Этот тезис, довольно смелый для начала XX века, подчеркивает глубокое понимание Амином роли женщины не только в семейной, но и в общественной жизни. Более того, «Новая женщина» — это не просто теоретическое исследование, а конкретный план действий. Автор предложил программу реформ, направленную на освобождение мусульманских женщин, при этом резко критикуя традиционные порядки, закрепленные шариатом.

Его программа, ставшая манифестом египетского феминизма, включала в себя несколько ключевых пунктов. Первое, К. Амин отводил огромную роль **образованию** в контексте эмансипации женщин<sup>3</sup>. Он считал, что доступное образование позволит женщинам стать самостоятельными, критически мыслящими личностями, способными внести значительный вклад в развитие общества. Второе, необходимость гарантировать женщинам **право на труд**<sup>4</sup>. Амин считал, что женщины должны иметь равные с мужчинами возможности трудоустройства и самореализации в профессиональной сфере. Это позволило бы им достичь экономической независимости и усилить их положение в обществе. Третье, запрет полигамии (**многоженства**)<sup>5</sup>. Амин рассматривал

<sup>1</sup> Амин К. Новая женщина. СПб., 1912. С. 3.

<sup>2</sup> Там же. С. 66.

<sup>3</sup> Там же. С. 85–86.

<sup>4</sup> Там же. С. 59.

<sup>5</sup> Там же. С. 113.

многоженство как основной фактор, подавляющий женщин и лишаящий их возможности полноценной реализации. Он считал, что моногамные отношения являются необходимым условием для равенства полов. В четвертых, борец за права женщин, призывал к **ограничению прав мужчин на развод**<sup>1</sup>. Абсолютное право мужчины на развод, как это было принято в египетском обществе того времени, Амин считал вопиющей несправедливостью. Он призывал к введению более сбалансированного законодательства в области брака и развода, предоставляющего женщинам защиту от произвола. Пятое, автор настаивал на необходимости **отказа от ношения хиджаба**<sup>2</sup>. Требование снять хиджаб было одним из самых радикальных и вызвало ожесточенные споры. К. Амин полагал, что хиджаб является символом угнетения и лишения женщин их индивидуальности. Однако стоит отметить, что его позиция не была призывом к полному отказу от религиозной идентичности, скорее он видел в хиджабе символ ограничений, несовместимых с равноправием. Программа Касима Амина оказала колоссальное влияние на развитие египетского и арабского феминизма. Его работы стали настольными книгами для первых феминисток, а его идеи вдохновляли борцов за освобождение женщин на протяжении многих десятков лет. Труды и выступления К. Амина стимулировали дискуссию о правах женщин, привлекали внимание к проблеме неравенства и заложили фундамент для последующего движения за равноправие женщин. Вместе с тем не стоит рассматривать его феминистские убеждения вне контекста общего стремления к модернизации и прогрессу в Египте XIX — начала XX в. Его критика традиционных норм и институтов была направлена не на простое отрицание традиций, а на создание более справедливого и прогрессивного общества, где женщины смогут занять равноправное место рядом с мужчинами.

Возвращаясь к фигуре Рифаа ат-Тахтави, нужно сказать, что только благодаря его стараниям и усилиям его сподвижников-реформаторов спустя почти 30 лет после начала образовательных реформ в Египте, при хедиве Исмаиле (прав. 1863–1879 гг.), началось создание специальных школ для девочек. Расцвет образования для девочек в Египте в эпоху правления хедива Исмаила ознаменовался открытием первых государственных и частных школ, ставших важным шагом к расширению возможностей женщин получать знания. Однако история этих образовательных учреждений полна нюансов, отражающих сложную социальную и религиозную структуру египетского общества того времени. Одной из первых специальных школ для девочек стала основанная в 1871 году в Каире коптская женская школа. Такого рода школы,

<sup>1</sup> Амин К. Новая женщина. С. 116–117.

<sup>2</sup> Там же. С. 27, 118.

часто поддерживаемые миссионерскими организациями, предлагали учебную программу, включающую не только традиционные для того времени предметы, но и дисциплины, характерные для западного образования, — иностранные языки, естественные науки, искусство.

Ключевым событием этого периода стало открытие в 1873 году первой мусульманской школы для девочек ас-Суйуфийа. Инициатором и активным участником её создания выступил опять же Рифаа ат-Тахтави. Поддержка со стороны жены хедива Исмаила организации этой школы свидетельствовала о признании на высшем уровне важности женского образования, а также о нацеленности правящего режима на европеизацию страны. В ас-Суйуфийе обучалось 248 учениц<sup>1</sup> — число не столь внушительное, однако на тот момент говорящее о потребности в образовании для девочек даже среди мусульманского населения. Учебная программа была ориентирована на традиционные мусульманские ценности, но с возможностью знакомства с достижениями западной науки и культуры в усеченном формате. В 1875 году появилась ещё одна государственная школа, ал-Карабийа, также расположенная в Каире и насчитывавшая 142 ученицы<sup>2</sup>. Это говорило о систематическом подходе правительства к развитию женского образования, хотя и в ограниченном масштабе. Интересно отметить, что преподавательский состав этих школ в основном состоял из женщин-учителей, выходцев из Сирии. Данный факт был связан с дефицитом местных педагогических кадров, т.к. в Египте на тот момент существовало только одно высшее учебное заведение, готовившее преподавателей, — открытый в 1872 г. Дар ал-Улум. После смещения хедива Исмаила в 1879 г. эти школы (ас-Суйуфийа и ал-Карабийа) были объединены в одну — мадраса ас-Саннийа. Следует отметить, что возможность получать образование оставалась привилегией девочек из высших сословий. Для девушек из низших слоёв населения оно было практически не доступно. Более того, христианские девушки имели в этом плане более широкие возможности, часто посещая европейские или миссионерские школы, предлагавшие более современную и обширную программу. Таким образом, даже в рамках «прогрессивного» для того времени подхода к образованию девочек в Египте женское образование находилось еще на очень низком уровне, и последовательные реформы были необходимы. Безусловно, малое количество таких школ не могло решить проблему женского образования, но эти школы сыграли большую роль в деле пропаганды образования женщин в Египте, женское образование получило импульс и начало поддерживаться высшими сословиями.

<sup>1</sup> Москалец О. В. Эволюция системы просвещения и образования в Египте в контексте социально-политических преобразований (XIX — 20-е годы XX в.): дис. ... канд. ист. наук. М., 2021. С. 117.

<sup>2</sup> Там же.

Британский период правления в Египте (1882–1922 гг.) ознаменовался незначительным, но все же ощутимым прогрессом в области женского образования. Хотя в начальном образовании для девочек наметилось некое развитие, его масштаб оставался весьма скромным. Развитие заключалось в создании небольшого количества преимущественно начальных школ и соответствующих педагогических колледжей для подготовки женского учительского состава. В 1910 г. в Шобра ал-Кубра открылось профессиональное училище для женщин, специализирующееся на традиционно женских занятиях: домоводстве, вышивке и прочем рукоделии. Открытие этого училища, хотя и являлось позитивным шагом, однако не решало проблемы системного недостатка женского образования в стране. Основной проблемой, сдерживающей развитие женского образования, был острый дефицит учителей-женщин. В консервативном египетском обществе того времени работа вне дома, и особенно преподавание, считались неподходящими занятиями для женщин. Это глубоко укоренившееся убеждение находилось в резком противоречии с попытками модернизировать образовательную систему. В результате она была вынуждена опираться на иностранных специалистов, привлекая учителей из Европы, преимущественно из Великобритании, а также арабоязычных стран, особенно из Сирии. Европейские учителя сталкивались с языковым барьером и культурными различиями, что усложняло учебный процесс. Ещё одним ключевым фактором, ограничивавшим доступ к образованию для девочек, была все еще низкая общественная потребность в образованных женщинах. Традиционные гендерные роли ограничивали возможности женщин в обществе, и их образование не воспринималось как необходимая инвестиция. На начальном этапе государство частично финансировало обучение девочек в школе первой ступени. Однако по мере роста интереса к образованию британская администрация переложила бремя расходов на семьи, что стало еще одним препятствием для многих. Выпускницы начальной школы сталкивались с ограниченным выбором вариантов дальнейшего обучения. Их возможности сводились к школе акушерства и педагогической школе, подготавливавшей учителей начальных классов. Профессии акушерки и учительницы начальных классов не пользовались популярностью среди девушек из обеспеченных семей, которые смотрели на них свысока. В этот период отсутствовали государственные средние школы для женщин, что оставляло им возможность лишь частного обучения с репетиторами или обучения в частных учебных заведениях, доступных не многим. Кроме того, стоит отметить, что ограниченное финансирование со стороны британской администрации также играло значительную роль в замедлении развития женского образования. Приоритеты британцев были направлены прежде всего на развитие инфраструктуры и аграрной отрасли

колонии, при том что развитие системы образования для египтян рассматривалось как менее важная задача. В итоге, хотя британский период и ознаменовался некоторыми шагами в направлении расширения женского образования, эти шаги были незначительными и не смогли преодолеть глубоко укоренившиеся социальные и культурные барьеры. Нехватка ресурсов, консервативные взгляды общества и недостаток политической воли привели к тому, что женское образование в Египте продолжало оставаться на низком уровне. Лишь в последующие годы, после обретения Египтом независимости, наметился более значительный прогресс в этой сфере.

Только после революции 1952 года началось развитие национального образования. Новое правительство Египта взяло курс на введение обязательного всеобщего начального образования для всех детей на бесплатной основе. Девочки стали более активно участвовать в образовательном процессе. Руководством страны «был взят курс на ликвидацию неграмотности, арабизацию преподавания, развитие среднего специального и высшего образования. Началось ускоренное строительство учебных заведений»<sup>1</sup>. Однако, как бы идеологически красиво это ни звучало, такая политика на практике была трудноосуществима, учитывая очень ограниченные экономические ресурсы страны. Следовательно, образование получало недостаточные людские ресурсы (т.е. существовала нехватка квалифицированных преподавательских кадров) и недостаточное финансирование, что не позволяло быстрыми темпами развивать образование и выполнить поставленные задачи модернизации в течение последних десятилетий.

Современный Египет не избежал проблем, связанных с образовательной сферой, в том числе и в вопросах женского образования.

**Неграмотность и сильное демографическое давление** — это, пожалуй, одни из наиболее острых социальных проблем, с которыми сейчас сталкивается египетское общество.

По данным Центрального агентства общественной мобилизации и статистики Египта (CAPMAS)<sup>2</sup>, за последние шесть лет население Египта выросло почти на 10 миллионов человек и достигло 105,5 миллиона (ноябрь 2023 г.) (из них, более 50 млн — женщины)<sup>3</sup>. Если нынешние темпы рождаемости сохранятся, то к 2032 году население Египта приблизится к 124 миллиону, а к 2042 году — к 146 миллиону. Такие темпы роста населения, по мнению властей, пагубно влияют на развитие страны, истощают ресурсы Египта, являясь препятствием для экономического роста и сокращения бедности.

<sup>1</sup> Москалец О. В. Образование как важный социокультурный фактор развития общества (на примере Египта) // Историческая психология и социология истории. 2021. Т. 14. № 2(21). С. 97.

<sup>2</sup> CAPMAS. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.capmas.gov.eg/> (дата обращения: 15.09.2024).

<sup>3</sup> Egypt in Figure, 2023. P. 4.

Выступая на **Глобальном конгрессе по народонаселению, здоровью и развитию (PHDC'23)**, который проходил в Египте в сентябре 2023 г., президент Абдель-Фаттах ас-Сиси сказал, что, хотя рождение детей является личным делом, без регулирования оно может оказаться катастрофическим для страны. Он заявил, что Египту необходимо поддерживать ежегодный прирост населения на уровне 400 000 человек в год в течение следующих 20 лет просто для того, чтобы поддерживать уровень жизни населения на нынешнем показателе<sup>1</sup>.

Усилия правительства по сдерживанию быстрого роста населения включают в себя расширение использования методов планирования семьи и поощрение перехода от краткосрочных методов планирования семьи к более долгосрочным.

Одним из способов решения этой проблемы, по мнению египетских экспертов-демографов, является изменение мышления и расширение прав и возможностей женщин. Как считают власти Египта, уровень рождаемости снизится, когда женщины увеличат использование методов контроля рождаемости. Они захотят меньших семей только в том случае, если у них будут другие интересы, а это произойдет только при условии лучшего образования. Демографы делают вывод, что, когда женщины получают непрерывное образование и приобретают высшее профессиональное образование, они позже вступают в брак и, скорее всего, выйдут на рынок труда.

Эксперты отмечают, что в период с 2014 по 2021 год коэффициент рождаемости упал до 2,6% для женщин, получивших среднее или высшее образование, и вырос до 3,6% для женщин, не получивших начального образования. Уровень образования также влияет на планирование семьи, причем распространено оно больше среди женщин, получивших среднее или высшее образование.

Отсюда такое пристальное внимание властей к проблеме женского образования, поскольку одним из ключевых факторов решения поставленных задач по планированию рождаемости является в том числе снижение уровня неграмотности среди женщин. По данным переписи населения 2017 г. 30,8% женщин Египта неграмотны. Руководство страны ориентируется на пример Японии, где процент женской неграмотности нулевой, а японские матери являются главными, кто поощряет своих детей в получении образования, и считаются ключевым фактором реального возрождения японской системы образования.

Согласно официальным данным, в 2021 году Египет достиг самого низкого уровня неграмотности за 45 лет (18% — по египетским

---

<sup>1</sup> The 1st Global Congress on Population, Health and Development (PHDC'23) // State Information Service Your Gateway to Egypt. [Электронный ресурс] // URL: <https://beta.sis.gov.eg/en/media-center/events/the-1st-global-congress-on-population-health-and-development-phdc-23/> (дата обращения: 15.09.2024).

источникам CAPMAS; 27% — по данным Factbook (CIA); 25% — по данным Всемирного банка). Этот прогресс начался с 2017 года и будет продолжаться, по заявлениям официальных лиц, до тех пор, пока Египет не достигнет нулевого уровня неграмотности. Государство и лично президент ас-Сиси твердо намерены ликвидировать неграмотность в Египте. Это часть концепции «Новой республики», которую обещает построить президент. Однако до сих пор существует значительный гендерный разрыв в уровне неграмотности, поскольку общее число неграмотных мужчин на 2022 г. составляет 19,9%, а доля женщин достигла 29%<sup>1</sup>. Хотя по сравнению с 1986 г. виден явный прогресс (37,6% неграмотных мужчин; 62,8% неграмотных женщин)<sup>2</sup>.

Сегодня женщины и мужчины старше 60 лет имеют самый высокий уровень неграмотности — около 63%. Среди тех, кто моложе 45 лет, этот показатель составляет чуть более 17%.

Еще одной актуальной проблемой, с которой сталкивается нынешнее руководство Египта, является **гендерное неравенство** в образовании, особенно заметное в сельских районах Верхнего Египта. Несмотря на определенные успехи в повышении уровня грамотности и доступности образования, значительные различия в показателях зачисления в школы и посещаемости между мальчиками и девочками сохраняются. Еще в середине 1990-х годов девочки в сельских районах Верхнего Египта имели значительно меньшие возможности получить образование. Низкий уровень посещаемости школ, особенно в таких провинциях, как Сохаг и Асьют, был обусловлен комплексом социальных, экономических и культурных факторов.

Одним из таких факторов является географическая удаленность образовательных учреждений. Большие расстояния между школой и домом, особенно в сельской местности, затрудняют доступность образования для девочек. Традиционные устои являются еще одной причиной, препятствующей всеобщему образованию девочек. Укоренившиеся стереотипы о роли женщины в семье и обществе приводят к тому, что родители предпочитают отдавать мальчиков в школу, а девочек привлекать к домашнему хозяйству. Экономический фактор также оказывает существенное влияние. Бедность многих семей заставляет родителей отзывать девочек из школ для выполнения работы по дому или трудоустройства. Низкое качество образования в сельских школах вместе с нехваткой квалифицированных учителей, устаревшими

---

<sup>1</sup> Reading about Problem of Illiteracy in Egypt... Indicators and Proposals, May 22, 2023 // Draya Egypt [Электронный ресурс] // URL: <https://draya-eg.org/en/2023/05/22/reading-about-problem-of-illiteracy-in-egypt-indicators-and-roposals/#::-: text=Second%3A%20illiteracy%20indicators%20in%20Egypt&text=The%20illiteracy%20rate%20reached%2017.9, the%20> (дата обращения: 15.09.2024).

<sup>2</sup> CAPMAS. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.capmas.gov.eg/> (дата обращения: 15.09.2024).

учебными программами и переполненными классами демотивирует как девочек, так и мальчиков. Еще одной проблемой, с которой сталкиваются девочки, является дискриминация в смешанных классах, которая выражается в насмешках, издевательствах и меньшем внимании со стороны учителей.

Гендерное неравенство приводит к следующим проблемам:

1) Низкая грамотность. Многие девочки, особенно в сельской местности, не овладевают базовыми навыками чтения и письма.

2) Ограниченные возможности трудоустройства как следствие низкой грамотности. Отсутствие образования существенно ограничивает возможности женщин на рынке труда, что приводит к их экономической зависимости.

3) Укрепление гендерных стереотипов. Низкий уровень образования воспроизводит традиционные гендерные роли и препятствует эмансипации женщин.

4) Замедление социально-экономического развития. Низкое качество образования женщин негативно сказывается на развитии всей страны, ограничивая ее человеческий потенциал.

Для решения этих проблем правительством Египта был поставлен ряд задач. Первая — повышение доступности образования. Необходимо строить больше школ в сельской местности, обеспечивать детей бесплатными учебниками и школьной формой, а также организовывать их подвоз в школу. Вторая — повышение качества образования. Для этого следует повышать квалификацию учителей, обновлять учебные программы и создавать более благоприятные условия для обучения. Третья — изменение социальных установок. Целесообразно проводить информационно-просветительскую работу среди населения, направленную на изменение традиционных представлений о роли женщины в обществе. Четвертая — поддержка девочек. Необходимо создавать специальные программы для девочек, направленные на повышение их самооценки и мотивации к учебе. Пятая — важно привлекать к решению проблемы представителей местных сообществ и неправительственных организаций, а также религиозных лидеров. Гендерное неравенство в образовании является сложной проблемой, требующей комплексного подхода, который предполагает объединение усилия государства, международных организаций, гражданского общества и местных сообществ.

Для решения этих задач Министерство образования Египта запустило еще один проект, нацеленный на улучшение и развитие образования девочек в основном с помощью двух программ: одноклассные школы и общественные школы ЮНИСЕФ.

Общественные школы — это небольшие школы, созданные в отдаленных сельских районах (в основном в Верхнем Египте) при участии

местных органов власти и под эгидой ЮНИСЕФ. На уровне местных органов управления создаются комитеты по образованию, которые занимаются организацией такого рода школ, а также осуществляют руководство ими. Кроме того, местные комитеты обеспечивают отбор преподавателей из числа молодых сельских женщин с целью повышения доступности для девочек базового образования. Такого рода школы, как правило, создаются в небольших населенных пунктах, где население испытывает определенные трудности, связанные низким уровнем доходов, плохими условиями жизни и отсутствием базовых услуг, где еще сильны общинные традиции и устои, мало затронутые модернизацией. Количество общественных школ в 1992 г., когда они начали свою деятельность, не превышало 100 единиц, в настоящее время их насчитывается около 5000, где обучается более 100 000 детей<sup>1</sup>.

Проект «Один класс» (одноклассные школы), финансируемый в основном Агентством США по международному развитию (USAID) и учрежденный министерским указом в 1993 г., был направлен на строительство трех тысяч школ для бросивших учебу девочек в возрасте от восьми до пятнадцати лет (т.е. в возрасте обязательного обучения). При этом приоритет при зачислении в такие школы отдается девочкам старшего возраста. Эти школы состоят из одного класса. В них Министерство образования организует начальное обучение и профессиональную подготовку девушек, чтобы они могли научиться важным жизненным и экономическим навыкам, а также участвовать в проектах, приносящих доход. Чтобы создать благоприятную для девочек школьную среду, одноклассные школы часто строятся в нескольких минутах ходьбы от небольших деревень. В такого рода школы набирают женщин-учителей, в них гибкий график учебы, чтобы девочки могли выполнять свои домашние обязанности, помогать семье и тем самым уменьшить сопротивление родителей их образованию. В настоящее время в Египте насчитывает 4912 таких школ<sup>2</sup>.

Существует также проект создания малых школ, реализуемый ассоциациями развития местных сообществ при поддержке международных неправительственных организаций, таких как PLAN International и CARE International<sup>3</sup>. Ассоциация образования и развития Верхнего Египта, христианская ассоциация «Амикаль Сент-Мере»

---

<sup>1</sup> *Hussein Amira*. Assessing community based education in Upper Egypt failure and success .06.01.2019 // AUC Knowledge Fountain (Fount). [Электронный ресурс] // URL: <https://fount.aucegypt.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1284&context=etds> (дата обращения: 15.09.2024).

<sup>2</sup> Egypt in Figure Cairo: Central Agency for Public Mobilization and Statistics, 2023. P. 154.

<sup>3</sup> НКО — CARE (Cooperative for Assistance and Relief Everywhere) — крупная международная гуманитарная организация, предоставляющая чрезвычайную помощь и долгосрочные международные проекты развития.

(Александрия), КАРИТАС (Международная конференция католических церквей)<sup>1</sup> и «Иезуиты и братья» (Минья) являются одними из наиболее активных египетских неправительственных организаций (НПО), реализующих программы поддержки малых школ, фокусируясь на обеспечении образовательных возможностей для детей, проживающих в неблагополучных и отдаленных районах. Эти организации, объединенные общей целью — повышением доступности женского образования, — работают по схожей модели, основанной на активном участии местного сообщества. Местные жители активно вовлечены во все этапы: от подготовки земельного участка и строительства здания до управления школой, привлечения учителей и обеспечения текущего функционирования. Такой подход не только снижает финансовую нагрузку на доноров, но и способствует формированию чувства ответственности у членов сообщества за качество образования их детей. Проект «Малые школы», стартовавший в конце 1990-х годов, в настоящее время насчитывает не более 100 школ. Это относительно небольшое количество, учитывая масштабы проблемы. Финансирование проекта осуществляется преимущественно за счет международных организаций развития, а также отдельных благотворительных фондов. Эти доноры, понимая ограниченность ресурсов местных сообществ, предоставляют значительную финансовую поддержку, покрывая расходы на строительство, закупку учебных материалов, оплату труда учителей и организацию внеклассных мероприятий. Проблема доступности образования Египте сложна и многогранна. Несмотря на успехи проекта «Малые школы», необходимо дальнейшее расширение охвата населения образованием и улучшение его качества. Это требует привлечения дополнительных ресурсов, совершенствования методов управления школами, а также изменения социальных норм, препятствующих доступу к образованию девочек и детей из бедных семей. Дальнейшее развитие проекта требует инвестиций не только в инфраструктуру, но и в повышение квалификации учителей, разработку инновационных методик обучения, а также активной работы по изменению общественного мнения и стимулированию более широкого участия местных сообществ в управлении школами. Такие программы не будут иметь перспективы при условии прекращения поддержки со стороны донорских организаций.

Реально осознавая проблемы и препятствия, стоящие на пути модернизации образовательной системы, Египет продолжает наращивать образовательный потенциал, в том числе в сфере женского просвещения, справедливо полагая, что инвестиции, вложенные в образование девочек, — это инвестиции в будущее страны.

---

<sup>1</sup> CARITAS (International Conference of Catholic Churches) — международная конфедерация католических благотворительных организаций «Caritas Internationalis», состоящая из 162 национальных католических благотворительных обществ.

Подводя итоги, можно сказать, что государственное образование для женщин в Египте начало развиваться в середине XIX века, когда были открыты первые школы для девочек. Однако несмотря на ранний старт, уровень неграмотности среди женщин в Египте остается высоким и даже превышает показатели некоторых стран Персидского залива, где образовательные программы для женщин начали внедряться лишь в середине XX века. Это может показаться удивительным, особенно если учесть, что в последние десятилетия в Египте проводятся различные реформы в сфере образования. Правительство Египта осознает, что доступность женского образования является ключевым фактором для социально-экономического развития страны. В ответ на эту проблему, власти начали пересматривать свои подходы к образовательной политике. Новые реформы направлены на создание более инклюзивной и доступной образовательной системы, которая учитывает потребности девочек и женщин. Например, акцент делается на профессиональном образовании, что позволяет женщинам не только получать знания, но и развивать навыки, необходимые для успешной карьеры. Важным шагом в этом направлении стало внедрение программ, которые помогают девочкам и женщинам сочетать обучение с семейными обязанностями. Это особенно актуально в традиционных обществах, где женщины часто берут на себя основную ответственность за домашние дела. Также наблюдается увеличение числа инициатив, направленных на повышение осведомленности о важности образования для девочек, включая кампании, которые борются с предрассудками и стереотипами. Кроме того, правительство сотрудничает с международными организациями и НПО, чтобы улучшить условия для обучения девочек, особенно в отдаленных и сельских районах, где возможность получения образования может быть ограничена. Внедрение новых технологий, таких как дистанционное обучение, также стало важным инструментом, позволяющим расширить доступ к образовательным ресурсам. Таким образом, несмотря на исторические и культурные препятствия, Египет делает шаги к улучшению образовательной ситуации для женщин, что, в свою очередь, способствует их более активному участию в экономике и общественной жизни в целом. Эти изменения не только помогают снизить уровень неграмотности, но и открывают новые возможности для женщин, позволяя им реализовать свой потенциал и внести вклад в развитие страны.

### Литература

- Амин К. Новая женщина. СПб., 1912. [2], XVIII, 119, [2] с.  
Аль-Бустани Бутрус. Та‘алим ан-ниса’ [Образование женщин]. Бейрут: Аль-Матбаат аль-касуликийя, 1929. 44 с.

Амин К. Освобождение женщины. Серия: «Возрождение и обновление» / под общ ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2021.

Москалец О. В. Образование как важный социокультурный фактор развития общества (на примере Египта) // Историческая психология и социология истории. 2021. Т. 14. № 2(21). С. 90–101.

Москалец О. В. Эволюция системы просвещения и образования в Египте в контексте социально-политических преобразований (XIX – 20-е годы XX в.): дис. ... канд. ист. наук. М., 2021. 307 с.

Ам-Тахтави Рифаа Рафи. Аль-муршид аль-амин лил-банат ва-л-баннин [Верное руководство для девочек и мальчиков]. Каир: Дар аль-китааб аль-мисрийа, 2012. 828 с.

Egypt in Figure. Cairo: Central Agency for Public Mobilization and Statistics, 2023. 203 p.

Vatikiotis P. The Modern History of Egypt. L.: Weidenfeld & Nicolson, 1969. xvi, 512 p.

## References

Amin K. (1912) *Novaya zhenshchina* [New Woman]. SPb. xviii, 119, [2] p.

Al-Bustani Butrus (1929) *Ta 'alim al-Nisa'* [Women's Education]. Beirut: Al-Matbaat al-kathulikiya. 44 p.

Egypt in Figure (2023) Cairo: Central Agency for Public Mobilization and Statistics. 203 p.

Moskalets O. V. (2021) *Obrazovaniye kak vazhnyy sotsiokul'turnyy faktor razvitiya obshchestva (na primere Yegipta)*. [Education as an Important Socio-Cultural Factor in the Development of Society (On the Example of Egypt)]. *Istoricheskaya psikhologiya i sotsiologiya istorii*. Vol. 14. No. 2/21. Pp. 90–101.

Moskalets O. V. (2021) *Evolyutsiya sistemy prosveshcheniya i obrazovaniya v Egipte v kontekste sotsial'no-politicheskikh preobrazovaniy (XIX – 20-e g XX v.)*. *Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni k.i.n.* [The Evolution of the System of Enlightenment and Education in Egypt in the Context of Socio-Political Transformations (XIX – 20s of the XX century). Dissertation for the degree of Candidate of Historical Sciences]. Moscow. 307 p.

Qasim Amin (2021) *Osvobozhdenie zhenshchiny*. *Seriia: «Vozrozhdenie i obnovenie»* [The Liberation of Women. Series: “Revival and Renewal”] / under editor D. V. Mukhetdinov. Moscow: ID «Medina» Publ.

Al-Tahtawi Rifa'ah Rafi' (2012) *Al-Murshid al-amīn lil-banāt wa-al-banīn* [The Trusted Guide for Girls and Boys]. Cairo: Dar al-kitaab al-misriya. 828 p.

Vatikiotis P. (1969) *The Modern History of Egypt*. L.: Weidenfeld & Nicolson. xvi, 512 p.

## PROBLEMS OF WOMEN'S EDUCATION IN EGYPT: HISTORY AND MODERNITY

**Abstract.** The article examines one of the most relevant topics of Egyptian society – the issue of women's education. From a historical point of view, the author analyzes the evolution of women's education in Egypt, starting from the 19th century and ending with modern realities in the field of women's education. In this context, important issues of the Arab-Muslim world are raised, such as the emancipation of women, the influence of religious factors on access to women's education, gender inequality and women's rights to education and work. During the 19th and 20th centuries, Egypt underwent significant changes in attitudes towards women's education. With the beginning of reforms during the reign of Muhammad Ali, special attention was paid to education, including women's education. Prominent Arab thinkers and educators of the time, such as T. Hussein and Q. Amin, actively advocated for women's rights to education. They argued that it is impossible to build a strong and prosperous society without the participation of educated women who are able to make a significant contribution to the development of their country. Despite certain achievements, the current problems faced by Egypt in the social and educational spheres remain relevant. Women's education continues to face obstacles, such as the high rate of illiteracy among women, especially in rural areas, where traditional views on the role of women in society continue to dominate. Gender inequality in education, where girls often receive fewer educational opportunities compared to boys. There are other social factors, such as strong demographic pressures and economic problems that affect women's access to education. In conditions of poverty, families often prefer to send boys to school and girls to work or to the household. This creates a vicious circle where women's lack of education leads to a low standard of living and limited opportunities for future generations. Nevertheless, the Egyptian government is aware that access to education for women is one of the key factors for the socio-economic development of the country. In recent years, the authorities have taken a number of steps aimed at improving the educational system and empowering women. This includes programs to increase literacy among women, the creation of special initiatives to support girls in schools, and the fight against gender stereotypes. Thus, the issue of educating women in Egypt remains an important and multifaceted topic that requires attention and an integrated approach.

---

*Education in Arab and Muslim World*

**Keywords:** Egypt, Muslim education, gender inequality, female education, evolution of female education, emancipation, schools, rural schools, social problems, illiteracy, demographic pressure.

**Oksana V. MOSKALETS,**

PhD in Historical Sciences, research assistant,  
Centre for Arabic and Islamic Studies, Institute for Oriental Studies, RAS  
(12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).  
E-mail: oksana\_interpost@mail.ru



**Главный редактор:**  
**Заместители**  
**главного редактора:**

**Учредитель и Издатель:**

**Генеральный директор:**  
**Над номером работали:**

**Адрес редакции:**

Д. Мухетдинов

Вс. Золотухин, И. Зарипов

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом  
“Медина”» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: [idmedina@yandex.ru](mailto:idmedina@yandex.ru)

Сайт: [www.idmedina.ru](http://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), М. Шаврина (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. Редколлегия журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet ([www.arpk.org](http://www.arpk.org)) — 94107.

Сдано в производство: 16.12.2024. Подписано к печати: 27.12.2024. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1 000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2024 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2024 ООО «Издательский дом “Медина”»



# ИСЛАМ

## В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд  
ФОНД ПОДДЕРЖКИ  
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,  
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-4

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*  
is published since 2005. Published quarterly.

**Editor-in-Chief:**  
**Deputy Editor-in-Chief:**

**Founder&Publisher:**

**General manager:**  
**The editorial staff:**

**Registration:**



# 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: idmedina@yandex.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), M. Shavrina (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: 16.12.2024. Signed in print: 27.12.2024.  
1 000 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»

