

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издается 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 ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный Высшей аттестационной комиссией при Минобрнауки России, по отраслям науки в соответствии с Номенклатурой научных специальностей, по которым присуждаются ученые степени:

- 5.5.1. История и теория политики (исторические науки; политические науки),
- 5.5.2. Политические институты, процессы, технологии (политические науки),
- 5.6.1. Отечественная история (исторические науки),
- 5.6.4. Этнология, антропология и этнография (исторические науки),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология),
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология),
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).



МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

ЧЛЕНЫ МЕЖДУНАРОДНОГО РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА

Бахшалиева Говхар Бахшали кызы, д-р филол. наук, проф., действительный член Национальной академии наук Азербайджана (НАНА), и. о. вице-президента НАНА, генеральный директор Института востоковедения им. акад. З. М. Буниятова НАНА (Баку, Республика Азербайджан).

Гусейнов Рафаэль Баба оглы, д-р филол. наук, проф., академик Национальной академии наук Азербайджана (НАНА), директор Национального музея азербайджанской литературы им. Низами НАНА (Баку, Республика Азербайджан).

Ибрагим Тауфик Камель, д-р филос. наук, проф., главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия).

Мухетдинов Дамир Ваисович, д-р теологии, ректор Московского исламского института (МИИ), заведующий кафедрой религиозоведческих дисциплин МИИ, советник директора Института восточных рукописей Российской академии наук, почетный профессор Азербайджанского института теологии (Москва, Санкт-Петербург, Россия).

Наумкин Виталий Вячеславович, д-р ист. наук, проф., академик Российской академии наук (РАН), научный руководитель Института востоковедения РАН, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН (Москва, Россия).

Пиотровский Михаил Борисович, д-р ист. наук, проф., академик Российской академии наук, декан Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, генеральный директор Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия).

Попова Ирина Федоровна, д-р ист. наук, проф., член-корреспондент Российской академии наук (РАН), директор Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург, Россия).

Смирнов Андрей Вадимович, д-р филос. наук, академик Российской академии наук (РАН), руководитель сектора философии исламского мира Института философии РАН, президент Российского философского общества (Москва, Россия).

Фролов Дмитрий Владимирович, д-р филол. наук, проф., член-корр. Российской академии наук, заведующий кафедрой арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Мухетдинов Дамир Ваисович, д-р теологии, ректор Московского исламского института (МИИ), заведующий кафедрой религиоведческих дисциплин МИИ, советник директора Института восточных рукописей Российской академии наук, почетный профессор Азербайджанского института теологии (Москва, Санкт-Петербург, Россия).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ

Хабутдинов Айдар Юрьевич, д-р ист. наук, проф., профессор кафедры теории и истории права и государства Казанского филиала ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия имени В. М. Лебедева», директор Центра изучения истории ислама в России Московского исламского института (Казань, Москва, Россия).

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Аккиева Светлана Исмаиловна, д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Сектора этнологии и этнографии Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).

Албогачиева Макка Султан-Гиреевна, д-р ист. наук, заведующая отделом этнографии Кавказа Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

Алексеев Игорь Леонидович, канд. ист. наук, доц., доцент факультета гуманитарных наук Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

Аликберов Аликбер Калабекович, д-р ист. наук, директор Института востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия).

Асадуллин Фарид Абдуллович, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия).

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

Ахмадуллин Салават Зямильевич, канд. ист. наук, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения Российской академии наук (РАН), старший научный сотрудник Института российской истории РАН (Москва, Россия).

Дьяков Николай Николаевич, д-р ист. наук, проф., заведующий кафедрой истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Ефремова Наталия Валерьевна, канд. филос. наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия).

Зайцев Илья Владимирович, д-р ист. наук, профессор Российской академии наук (РАН), ведущий научный сотрудник Центра исламских рукописей Института востоковедения РАН (Москва, Россия).

Зарипов Ислам Амирович, канд. ист. наук, зам. гл. редактора; старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, научный сотрудник Московского исламского института (Москва, Россия).

Золотухин Всеволод Валерьевич, д-р теологии, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; главный научный сотрудник, руководитель центра «Государство и религия в Азии» Института Китая и современной Азии Российской академии наук (Москва, Россия).

Имашева Марина Маратовна, д-р ист. наук, доц., ведущий научный сотрудник отдела истории Поволжья и Приуралья Института истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия).

Кириллина Светлана Алексеевна, д-р ист. наук, проф., заведующая кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Кузнецов Василий Александрович, д-р полит. наук, доц., заместитель директора по научной работе Института востоковедения Российской академии наук (РАН), заведующий Центром арабских и исламских исследований, главный научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (Москва, Россия).

Лукашев Андрей Александрович, канд. филос. наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

Лункин Роман Николаевич, д-р полит. наук, профессор Российской академии наук (РАН), заведующий Отделом социальных и политических исследований, заместитель директора Института Европы РАН по научной работе, главный научный сотрудник Института Европы РАН, руководитель Центра по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН (Москва, Россия).

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

Мchedлова Мария Мирановна, д-р полит. наук, доц.; профессор, заведующая кафедрой сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов им. П. Лумумбы, главный научный сотрудник Центра комплексных социальных исследований Института социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Москва, Россия).

Насыров Ильшат Рашитович, д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

Резван Ефим Анатольевич, д-р ист. наук, проф., руководитель Лаборатории «Международный центр исламских исследований», главный научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

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

Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, доц., профессор кафедры истории и мировой политики, начальник Международной междисциплинарной НИЛ «Историческая компаративистика, регионоведение и развитие восточно-азиатских территорий» Управления по НИД Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова (Нижний Новгород, Россия).

Хайретдинов Дамир Зинюрович, канд. ист. наук, заместитель директора Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, заместитель директора Совета по исламскому образованию, директор Центра исламских исследований Московского исламского института (Москва, Россия).

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, доц., зам. гл. редактора; руководитель Центра изучения наследия Мусы Бигиева Московского исламского института (Москва, Россия).

Шахов Михаил Олегович, д-р филос. наук, проф., профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ РЕДАКЦИИ

Шаврина Мария Святославовна, магистр религиоведения, выпускающий редактор; начальник отдела науки департамента образования и науки Духовного управления мусульман Российской Федерации (Москва, Россия).





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

© 2026 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2026 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

САКРАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ, ВЕРОУЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ПАМЯТНИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ИСЛАМА

Мухетдинов Д. В.

Перевод Корана М. И. Веревкина (1790) —
жемчужина российского Просвещения

23

ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ

Яковлева А. В.

Интеграция электронных образовательных ресурсов
в профессиональную подготовку теологов исламских
вузов России

57

ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ

Албогачиева М. С.-Г.

Эволюция архитектурно-стилистических моделей
мечетей Ингушетии (конец XVIII – начало XXI в.)

85

Хайретдинов Д. З.

Хусаин Фаизханов и его роль в исследованиях Касимова

107

Хайрутдинов А. Г.

Йусуф Уралгирай и эпистолярный Мусы Бигиева

129

Ахметова Д. Ф.

Временный мусульманский комитет по оказанию
помощи воинам и их семьям в 1915–1916 гг.
(по материалам татарской периодической печати)

149

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

Каримбеков Р. З.

Адаб как этическая онтология в учении
Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандари

175

Нуриманов И. А.

«Прощальная проповедь» (*хутба ал-вадъ*)
пророка Мухаммада

197

Абубакаров С. М.

Понятие *вахй* в классическом исламе: от семантики термина
к теологии Божественной речи

215

РЕЦЕНЗИИ

Калимуллина М. Э.

Рецензия на книгу Мусы Бигиева «Закят»
(2025, М.: Издательский дом «Медина»)

245

ПЕРЕВОДЫ

Шпиленко Д. П., Рохмистров В. Г.

Текст вступления к «Книге Аль-Коран аравлянина
Магомета...» (1790) М. И. Веревкина: оригинал
и современный русский перевод

263



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 (Hist. Sci.; Polit. Sci.),
- 5.5.2. Political Institutions, Processes, Technologies (Polit. Sci.),
- 5.6.1. National History (Hist. Sci.),
- 5.6.4. Ethnology, Anthropology, Ethnography (Hist. Sci.),
- 5.11.1. Theoretical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theol.),
- 5.11.2. Historical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theol.),
- 5.11.3. Practical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism) (Theol.).

This list is suggested by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation following the advice from the Commission of Higher Certification at the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation.



2026

vol. 22

no. 2

June

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

MEMBERS OF THE INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Bakhshaliyeva, Govhar Bakhshali gizi, Dr. Sci. (Philology), prof., active member, Azerbaijan National Academy of Sciences (ANAS); acting vice-president, ANAS, general director, Institute of Oriental Studies named after academician Z. M. Bunyatov, ANAS (Baku, the Republic of Azerbaijan).

Frolov, Dmitry V., Dr. Sci. (Philol.), prof., corresponding member, Russian Academy of Sciences; head, Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, the Russian Federation).

Ibrahim, Tawfiq K., Dr. Sci. (Philos.), prof., chief researcher, Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, chairman of the Russian Society of Islamicists (Moscow, the Russian Federation).

Huseynov, Rafael Baba oglu, Dr. Sci. (Philology), prof., active member, Azerbaijan National Academy of Sciences (ANAS); director, Museum of Azerbaijani Literature named after Nizami Gandjavi, ANAS (Baky, the Republic of Azerbaijan).

Mukhetdinov, Damir V., Dr. Sci. (Theol.), rector, Moscow Islamic Institute (MII); head, Department of Religious Studies, MII; advisor to director, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; distinguished professor, Azerbaijan Institute of Theology (Moscow, Saint Petersburg, the Russian Federation).

Naumkin, Vitaly V., Dr. Sci. (Hist.), prof., academician, Russian Academy of Sciences (RAS); scientific director, Institute of Oriental Studies, RAS; chief researcher, Center for Arab and Islamic Studies of the Institute of Oriental Studies, RAS (Moscow, the Russian Federation).

Piotrovsky, Mikhail B., Dr. Sci. (Hist.), prof., academician, Russian Academy of Sciences; dean, Faculty of Oriental Studies, St. Petersburg State University; director, State Hermitage Museum (St. Petersburg, the Russian Federation).

Popova, Irina F., Dr. Sci. (Hist.), prof., corresponding member, Russian Academy of Sciences (RAS); director of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS (St. Petersburg, the Russian Federation).

Smirnov, Andrey V., Dr. Sci. (Philos.), academician, Russian Academy of Sciences (RAS); head, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, RAS; president, Russian Society for Philosophy (Moscow, the Russian Federation).

EDITOR-IN-CHIEF

Mukhetdinov, Damir V., Dr. Sci. (Theol.), rector, Moscow Islamic Institute (MII); head, Department of Religious Studies, MII; advisor to director, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; distinguished professor, Azerbaijan Institute of Theology (Moscow, Saint Petersburg, the Russian Federation).

EDITORIAL COUNCIL

CHAIRMAN OF THE EDITORIAL COUNCIL

Khabutdinov, Aydar Yu., Dr. Sci. (Hist.), prof., professor, Kazan branch of the Russian State University of Justice named after V. M. Lebedev; head, Study Centre of History of Islam in Russia, Moscow Islamic Institute (Kazan, Moscow, the Russian Federation).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD

Albogachiyeva, Makka S. G., Dr. Sci. (Hist.), head, Department for Ethnography of the Caucasus, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, the Russian Federation).

Akkieva, Svetlana I., Dr. Sci. (Hist.), leading researcher, Department for Ethnology and Ethnography, Institute for Humanitarian Studies, branch of the Federal State Budgetary Scientific Institution Federal Scientific Center Kabardino-Balkarian Scientific Center, Russian Academy of Sciences (Nalchik, the Russian Federation).

Alexeev, Igor L., Cand. Sci. (Hist.), assistant professor, Faculty of Humanities of the Institute of Classical East and Antique, National Research University "Higer School of Economics" (Moscow, the Russian Federation).

Alikberov, Alikber K., Dr. Sci. (Hist.), head, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, the Russian Federation).

Asadullin Farid A., Cand. Sci. (Philology), leading researcher, Centre for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, the Russian Federation).

Akhmadullin, Vyacheslav A., Dr. Sci. (Hist.), ass. prof., professor, Chair of Humanities, Financial University under the Government of the Russian Federation; senior researcher, Moscow Islamic Institute (Moscow, the Russian Federation).

Akhmadullin Salavat Z., Cand. Sci. (Hist.), researcher, Centre for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (RAS), senior researcher, Institute of Russian History, RAS (Moscow, the Russian Federation).

Alexeev, Igor L., 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, the Russian Federation).

Diakov Nikolay N., Dr. Sci. (Hist.), prof., chair, Department of Middle East History, Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (St. Petersburg, the Russian Federation).

Efremova, Natalia F., Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, the Russian Federation).

Kirillina, Svetlana A., Dr. Sci. (Hist.), prof., head, Department of History of Near and Middle East, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, the Russian Federation).

Khairtudinov, Damir Z., Cand. Sci. (Hist.), deputy chairman, Support Fund for Islamic Science, Culture and Education; deputy director, Council for Islamic Education; head, Centre for Islamic Studies, Moscow Islamic Institute (Moscow, the Russian Federation).

Khayrutdinov Aydar G., Cand. Sci. (Philos.), ass. prof., deputy editor-in-chief; head, Bigiev's Heritage Research Centre, Moscow Islamic Institute (Moscow, the Russian Federation).

Kuznetsov, Vasiliy A., Dr. Sci. (Politics), prof., ass. prof., deputy director, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (RAS), head, principal researcher, Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, RAS (Moscow, the Russian Federation).

Mchedlova, Maria M., Dr. Sci. (Politics), ass. prof., head, Department of Comparative Politics, Faculty of Humanities and Social Sciences Peoples' Friendship University of Russian Federation; principal researcher, Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences (Moscow, the Russian Federation).

Mikulsky, Dmitriy V., Dr. Sci. (Hist.), chief researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, the Russian Federation)

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

Imasheva Marina M., Dr. Sci. (Hist.), ass. prof., leading researcher, Department of History of the Volga region and the Urals, Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, the Russian Federation).

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

Lunkin, Roman N., Dr. Sci. (Politics), prof., Russian Academy of Sciences (RAS); head, Department of Social and Political Studies, deputy director, Institute of Europe for academic work, RAS; principal researcher, Institute of Europe, RAS; head, Center for the Studies of Problems of Religion and Society, Institute of Europe, RAS (Moscow, the Russian Federation).

Nasyrov, Ilshat R., Dr. Sci. (Philos.), chief researcher, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, the Russian Federation).

Rezvan, Efim A., Dr. Sci. (Hist.), prof., head, International Center for Islamic Studies, principal researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, the Russian Federation).

Senyutkina, Olga N., Dr. Sci. (Hist.), ass. prof., professor, Department of History and World Policy, head of the International Interdisciplinary Research Laboratory “Historical Comparative, Regional and East Asia Territories Development Studies”, Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod; member, Expert Council on Theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Nizhny Novgorod, the Russian Federation).

Shakhov Mikhail O., Dr. Sci. (Philos.), prof., professor, Department of State-Confessional Relations, Institute of Public Administration and Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, the Russian Federation).

Zaripov, Islam A., Cand. Sci. (Hist.), deputy editor-in-chief; senior researcher fellow, Center for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; fellow research associate, Moscow Islamic Institute (Moscow, the Russian Federation).

Zaytsev Ilya V., Dr. Sci. (Hist.), professor, Russian Academy of Sciences (RAS); senior researcher, Center for Islamic Manuscripts, Institute of Oriental Studies, RAS (Moscow, the Russian Federation).

Zolotukhin, Vsevolod V., Dr. Sci. (Theol.), assistant professor, School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics”; chief research fellow, head, Center for “State and Religion in Asia”, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (Moscow, the Russian Federation).

EDITORIAL SECRETARY

Shavrina Mariia Sv., MA in Religious Studies, managing editor; head, Division of Science of the Department of Education and Science, Religious Board of Muslims of the Russian Federation (Moscow, the Russian Federation).





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

© 2026 The editorial board of “Islam in the Modern World”
© 2026 “Medina” Publishing House LLC

CONTENTS

SACRAL TEXTS, DOGMATIC LITERATURE AND THE MONUMENTS OF ISLAMIC RELIGIOUS WRITTEN HERITAGE

- Damir V. Mukhetdinov,**
M.I. Verevkin's Translation of the *Qur'ān* (1790) —
the Pearl of the Russian Enlightenment 23

ISLAMIC EDUCATION IN RUSSIA

- Albina V. Yakovleva,**
Integration of Electronic Educational Resources into
the Professional Training of Theologians at Russian
Islamic Higher Education Institutions 57

HISTORY OF ISLAM IN RUSSIA

- Makka S.-G. Albogachieva,**
The Evolution of Architectural and Stylistic Models of Mosques
in Ingushetia (Late 18th – Early 21st Century) 85

- Damir Z. Khayretdinov,**
Khusain Faizkhanov and His Role in the Study of Kasimov 107

- Aydar G. Khayrutdinov,**
Yusuf Uralgiray and the Epistolary Heritage of Musa Bigiev 129

- Diliara F. Akhmetova,**
The Provisional Muslim Committee for Assistance to Soldiers
and Their Families in 1915–1916 (Based on Materials
from the Tatar Periodical Press) 149

ISLAMIC THEOLOGICAL THOUGHT

- Ryskulbek Z. Karimbekov,**
Ādab as Ethical Ontology in the Doctrine
of Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī 175
- Ildar A. Nurimanov,**
On the “Farewell Sermon” (*khutbah al-wadā’*)
of the Prophet Muḥammad 197
- Sayidmuhammad M. Abubakarov,**
The Concept of Divine Revelation (*wahy*) in Classical Islam:
from the Semantics of the Term to the Theology of Divine Speech 215

REVIEWS

- Madina E. Kalimullina,**
Review of the Book “Zakāt” by Musa Bigiev
(Moscow: Medina Publishing House, 2025) 245

TRANSLATIONS

- Dmitry P. Shpilenko, Vladimir G. Rokmistrov,**
The Introductory Text to M. I. Verevkin’s
“Book of *Al-Qur’ān* by the Arab Mohammed...” (1790):
Original and Modern Russian Translation 263



**САКРАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ,
ВЕРОУЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА
И ПАМЯТНИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ ИСЛАМА**







Д. В. Мухетдинов

Частное учреждение — образовательная организация высшего образования
Московский исламский институт
(Москва, Россия)

ПЕРЕВОД КОРАНА М. И. ВЕРЕВКИНА (1790) — ЖЕМЧУЖИНА РОССИЙСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ*

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

доктор теологии; ректор, заведующий
кафедрой религиоведческих дисциплин,
Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: dmukhetdinov.science@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-9647-243X

Аннотация. Работа посвящена переводу Корана М. И. Веревкина (1790) — выдающемуся памятнику российского Просвещения, оказавшему решающее влияние на рецепцию Корана в России в конце XVIII в. — первой половине XIX в. Выполненный на основе классического французского издания Корана за авторством А. дю Рье, труд М. И. Веревкина отразил базовые установки источника — ориентацию на светскую рецепцию смыслов Священного Писания мусульман и дистанцирование от полемической парадигмы.

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© Д. В. Мухетдинов, 2026

© Ислам в современном мире, 2026

С другой стороны, работа над переводом Корана дала М. И. Веревкину — одному из создателей русского литературного языка — уникальную возможность продемонстрировать, что создаваемая российскими просветителями гражданская языковая норма способна выражать высокие религиозно-философские смыслы.

Ключевые слова: Коран, история переводов Корана, история науки, история русской литературы, Просвещение, Екатерина Великая, историческая теология

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Перевод Корана М. И. Веревкина (1790) — жемчужина российского Просвещения // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 23–54; DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-23-54

Поступила в редакцию: 10.04.2026

Одобрена после рецензирования: 20.05.2026

Принята к печати: 30.06.2026

Введение

Настоящая статья продолжает серию наших исследований, посвященных истории бытования текста Корана в России и Европе. В фокусе нашего внимания находится труд российского просветителя, литератора и переводчика Михаила Ивановича Веревкина (1732–1795) — перевод Корана, опубликованный в Санкт-Петербурге в 1790 г. под заглавием «Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих. Перевод с Аравскаго на Французский язык Андрея дю-Рюэра-де-ла-Гард Малезера»¹. Как следует из наименования издания, перевод М. И. Веревкина был выполнен не с арабского оригинала, а на основе классического французского издания Корана Андре дю Рье (ок. 1580–1660?), впервые изданного в 1647 г.²

¹ Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих: Перевод с аравскаго на французский язык Андрея дю-Рюэра-де-ла-Гард-Малезера <...> Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 году, по-русийски же переложена, Московского наместничества, Клинской округи, в сельце Михалева. СПб., 1790. Ч. 1–2.

² Первые переводы Корана на современный русский язык, выполненные непосредственно с арабского языка, были созданы только в 70-х гг. XIX столетия. Первый из них принадлежит перу Дмитрия Николаевича Богуславского (1826–1893) и датируется приблизительно 1871 г., а второй, увидевший свет в 1878 г., — Гордия Семеновича Саблукова (1804–1880). См. подробнее в нашей работе: 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.

Задача данной статьи, приуроченной к выходу в свет нового издания труда М. И. Веревкина¹, — определить место названного памятника в историческом процессе рецепции смыслов Корана в России и Европе; продемонстрировать, что издание «Книга Аль-Коран аравлянина Магомета» стало органичным выражением духа эпохи Просвещения на российской почве и прямым следствием интеллектуальных начинаний Петровской эпохи, получивших свое закономерное продолжение в Золотой век императрицы Екатерины II (1762–1796); и, наконец, подчеркнуть, что важнейшим результатом этой вековой интеллектуальной работы стала прямая рецепция смыслов Корана и вероучения ислама русской литературой Золотого века: в первую очередь А. С. Пушкиным (поэтический цикл «Подражания Корану») и, как следствие, многими ведущими русскими интеллектуалами той эпохи.

Социокультурный и интеллектуальный контекст создания памятника

В ходе нашей исследовательской работы, посвященной истории ислама в России и российского исламоведения, мы пришли к фундаментальному концептуальному выводу: в период правления императора Петра I Великого (1682–1725) было заложено основание *трех ключевых гуманитарных научных традиций*, которые открыли пути для светской рецепции смыслов Корана и вероучения ислама российской интеллектуальной элитой, а также для выстраивания межрелигиозного диалога между христианскими и мусульманскими подданными Российской империи. Итак, в Петровскую эпоху:

- Были выполнены два полных перевода Корана на зарождавшийся в ту пору русский литературный язык². Один, изданный в 1716 г. в Санкт-Петербурге, следует считать анонимным³. Второй, сохранившийся в рукописях, принадлежит перу Петра Васильевича Постникова (ок. 1666 — после 1713) — переводчика, врача, дипломата, первого русского доктора европейского университета (Падуанский университет)⁴.

¹ Новое издание перевода Корана М. И. Веревкина выходит в свет в рамках серии «Коран в России» («Ал-Кур'ан фи Русия»), выпускаемой под эгидой Издательского дома «Медина».

² Подробнее о переводах Корана на русский язык, выполненных в Петровскую эпоху, см. нашу работу: 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.

³ Алкоран о Магомете или Закон турецкий. Преведенный с французского языка на русииский / Напечатан повелением царского величества. В Санктъпитеръбургской типографіи, декабрь 1716. См. современное факсимильное издание, подготовленное ИД «Медина»: Алкоран о Магомете, или закон турецкий / пер. с фр.; Репринтное издание 1716 г. М.: ИД «Медина», 2022. 350 с.

⁴ См. первое издание перевода П. В. Постникова, подготовленное ИД «Медина»: Постников П. В. Алкоран, или Закон магометанский / вступ. ст., науч. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2026. 448 с.

- Было инициировано книгопечатание с использованием арабской письменности (учреждение Походной типографии в Астрахани во время Персидского похода 1722–1723 гг.)¹.
- Трудami сподвижника Петра I князя Дмитрия Константиновича Кантемира (1673–1723)² создано систематическое научное востоковедение (новаторские и опередившие свое время труды «Книга Систима»³ и «История возвышения и упадка Османского двора»⁴).

Названные переводы Корана Петровской эпохи — как впоследствии и таковой М. И. Веревкина — были выполнены на основании труда великого французского востоковеда А. дю Рье, озаглавленного «*L'Alcoran de Mahomet traduit d'arabe en françois*» («Алкоран Магомета, переведенный с арабского на французский»)⁵, впервые увидевшего свет в Париже в 1647 г. Перевод А. дю Рье открыл новую главу в истории рецепции Корана в христианском мире: французский ученый подготовил *первый полный перевод Корана на живой европейский язык, выполненный на основе арабского оригинала*. Ключевой особенностью данного издания — как перевода, так и сопроводительных материалов к нему — является его *светский характер* и подчеркнутая дистанцированность от многовековой антиисламской полемики (в той мере, в которой это было возможно в рамках строгой государственной цензуры).

Французскому востоковеду удалось ввести смыслы Корана в поле внимания широкой читающей публики и светских интеллектуалов. При выполнении перевода французский ученый руководствовался максимой, согласно которой смыслы Священного Писания мусульман

Также см. репринтное издание: Постников П. В. Алкоран или закон магометанский / пер. с фр.; вступ. ст., науч. ред. Д. В. Мухетдинов; Моск. ислам. ин-т: в 2 ч. Факсимильное издание XVIII в. М.: ИД «Медина», 2026. Ч. 1. 816 с. Ч. 2. 808 с.

¹ Мухетдинов Д. В. История ислама России: монография. 2-е изд., доп. и испр. М.: ИД «Медина», 2024. С. 104–105.

Также см.: Первое тюрко-татарское печатное издание в России: Манифест Петра I 1722 года / сост. И. Г. Хадиев; науч. ред. М. А. Усманов. Казань: Татар. кн. изд-во, 2010.

² Мухетдинов Д. В. Первый российский исламовед Дмитрий Кантемир — провозвестник христиано-мусульманского диалога в Восточной Европе первой половины XVIII в. // Ислам в современном мире. 2024. Т. 20. № 3. С. 27–70.

³ Кантемир Д. К. Книга систима или Состояние мухаммеданския религии / Напечатана повелением его величества Петра Великого императора и самодержца всероссийского. СПб.: В типографии царствующаго Санктпитебурха, 22 дек. 1722.

См. современное академическое переиздание труда Д. К. Кантемира, подготовленное сотрудниками МИИ и ИД «Медина»:

Кантемир Д. К. Книга Систима, или Описание мусульманской религии. М.: ИД «Медина», 2025. 536 с.

Также см. рецензию на новое издание «Книги Систимы» за авторством российского востоковеда, заместителя директора Государственного музея Востока, д-ра ист. наук, проф. РАН И. В. Зайцева: Зайцев И. В. Неизбежность классики, или Зачем нужно читать старые книги. Рецензия на: Кантемир Д. К. «Книга Систима, или Описание мусульманской религии» (ИД «Медина», 2025) // Ислам в современном мире. 2025. Т. 21. № 2. С. 221–226.

⁴ ИВР РАН. Ф. 25. № 1; РГАДА. Ф. 181. Оп. 16. Д. 1363.

⁵ *L'Alcoran de Mahomet, traduit d'arabe en françois*. Par le sieur Du Ryer, sieur de la Garde Malezair. Paris: Antoine de Sommaville, 1647.

должны быть переданы на французском языке с выдающейся точностью и с не менее выдающимся изяществом слога, согласуясь со стандартами *L'Académie française* (Французской академии) — институции, учрежденной в 1635 г. кардиналом Ришелье (1585–1642), призванной регулировать, защищать и стандартизировать французский язык. Отметим, что под французским языком академия — в частности, ее ведущий теоретик Клод Фавр де Вожла (1585–1650) — подразумевали не язык народа (*le mauvais usage* — «плохое употребление»), а стандарт королевского двора Версаля (*le bon usage* — «хорошее употребление»). Именно этот последний — олицетворение «чистоты» (*la pureté*) и «ясности» (*la clarté*) — трудами академиков и ориентировавшихся на академию писателей стал общенациональным языковым эталоном, а впоследствии — и общеевропейским (в том числе и для российской элиты начиная с эпохи правления императрицы Елизаветы Петровны (1741–1761), когда влияние французской культуры и языка достигло своего апогея).

«*L'Alcoran de Mahomet*» является одной из вершин французской литературы и науки XVII в.¹ Таким образом, благодаря проекту А. дю Рье смыслы Корана обрели почетное место в активно формировавшемся языковом и интеллектуальном пространстве Европы Нового времени — как во французской логосфере, так и за ее пределами: в Англии, Нидерландах, немецких землях и, наконец, в России. Русские переводы Корана Петровской эпохи и наследующий им перевод М. И. Веревкина — первые серьезные шаги по усвоению зарождавшейся российской наукой методологии современного (в смысле *modernité*) европейского востоковедения. И более того, через рецепцию смыслов Корана, отраженных через призму методологии и ценностных установок А. дю Рье, российская образованная публика воспринимала также смыслы и ценности Просвещения (*Les Lumières*), поскольку французская ориенталистика середины и второй половины XVII в. оказала колоссальное влияние на ту интеллектуальную революцию, которую пережила Франция и Европа в целом в XVIII в.²

Если в самой Франции оригинальный труд А. дю Рье ознаменовал эпоху предпросвещения (*Le Prélude aux Lumières*), переводы Корана Петровской эпохи символизируют раннее Просвещение (*Les Premières Lumières*) на российской почве, то рассматриваемый труд

¹ Hamilton A. The Quran in early modern Europe // Oostersche weelde: De Oriënt in westerse kunst en cultuur. Met een keuze uit de verzamelingen van de Leidse Universiteitsbibliotheek. Leiden: Primavera Pers. 2005. P. 136.

² Hamilton A., Richard F. André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France. Oxford: Oxford University Press, 2004.

О влиянии ориенталистики на зарождение новоевропейского сознания рассказывается в классической работе П. Азара: *Hazard P. La Crise de la conscience européenne (1680–1715)*. Paris: Boivin et Cie, 1935. Pp. 15–19.

М. И. Веревкина — это памятник зрелого российского Просвещения (*Les Hautes Lumières*) и яркое выражение духа Екатерининской эпохи.

Одним из ключевых проявлений политики «просвещенного абсолютизма», проводимой Екатериной II под влиянием идей Вольтера (1694–1778), Дени Дидро (1713–1784), Жана Лерона Д’Аламбера (1717–1783) и др., стало последовательное утверждение религиозной терпимости в Российском государстве. Императрица стремилась выступать покровительницей и защитницей не только православных, но и мусульманских народов; более того, сфера ее интересов в этом отношении не ограничивалась одной только территорией России, но также включала в себя Османскую империю и Персию.

Эти политические идеалы воплощались как в правовой, так и в культурной сфере. Ключевыми вехами на этом пути стали: упразднение Указом Сената от 6 апреля 1764 г. Новокрещенской канторы¹, Манифест от 17 марта 1775 г. «О Высочайше дарованных разным сословиям милостях по случаю заключенного мира с Портою Оттоманскою»², указ Святейшего Синода от 17 июня 1773 г. «О терпимости всех вероисповеданий...»³, а также Именной указ от 22 февраля 1784 г., позволивший представителям татарского нобилитета войти в дворянское сословие⁴. Кроме того, в период правления Екатерины II купцы-мусульмане получили привилегии для торговли с восточными странами, заняв важнейшее положение в экономической жизни империи. Другим немаловажным результатом екатерининских реформ стало активное поступление мусульман на службу в российскую армию и флот, в структуре которых были созданы штатные должности для мусульманского духовенства. И, наконец, именным указом от 22 сентября 1788 г. в России был учрежден *институт муфтията*, который получил официальное название «Духовное собрание магометанского закона»⁵. В силу этого указа мусульманские религиозные лидеры впервые в истории России

¹ О сложении с новокрещен имеющейся на них доимки; о порядке взимания с них впредь податей, о небытии новокрещенской Канторы и о препоручении тех новокрещен в ведомство Губернских, Провинциальных и Воеводских Канцелярий / Собрание первое // Полное собрание законов Российской империи. Т. XVI. № 12126. С. 704–707.

² О Высочайше дарованных разным сословиям милостях по случаю заключенного мира с Портою Оттоманскою / Собрание первое // Полное собрание законов Российской империи. Т. XX. № 14275. С. 82–86.

³ О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении Архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальникам / Собрание первое // Полное собрание законов Российской империи. Т. XIX. № 13996. С. 775.

⁴ О позволении Князьям и Мурзам Татарским пользоваться всеми преимуществами Российского дворянства / Собрание первое // Полное собрание законов Российской империи. Т. XXII. № 15936. С. 51–52.

⁵ Об определении Мулл и прочих духовных чинов Магометанского закона и об учреждении в Уфе духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона, в России пребывающими / Собрание первое // Полное собрание законов Российской империи. 1830. Т. XXII. № 16710. С. 1107.

вошли в состав духовного сословия — наравне с представителями православной церкви. В российских городах после долгого перерыва стали строиться каменные мечети и учреждаться медресе. Таким образом, Российская империя эпохи правления Екатерины II — в сравнении с другими европейскими государствами того периода — явила беспрецедентный пример религиозной терпимости и плюрализма.

Касаемо же претворения в жизнь этих политических идеалов в сфере науки и культуры, в первую очередь следует упомянуть, что по указу императрицы в Санкт-Петербурге в 1787 г. впервые в истории был создан печатный Коран, предназначавшийся — в отличие от бытовавших в Европе изданий — непосредственно для использования мусульманами в их религиозной практике. Осуществить столь сложную научную и техническую задачу, как издание арабского текста Корана, было поручено казенной «Азиатской типографии», во главе которой стоял российский предприниматель и издатель немецкого происхождения Иоганн Карл Шнор (1738–1812)¹. Над этим шедевром типографского искусства работали ведущие татарские интеллектуалы эпохи, в частности Абдульазиз Бурашев, впоследствии стоявший у истоков первой татарской типографии — казанской «Азиатской типографии», а также один из лучших каллиграфов России того времени мулла Усман Исмаил, собственными усилиями разработавший печатный арабский шрифт. Санкт-петербургские издания Корана, получившие в историографии наименование «Екатерининских Коранов», издавались как минимум четыре раза в период 1787–1797 гг. суммарным тиражом более семи тысяч экземпляров². Впоследствии их производство было перенесено в Казань (эти издания Корана получили общее название «*Казан басмасы*»), которая стала центром мирового мусульманского — в том числе коранического — книгопечатания в XIX в. Таким образом, прямым результатом веротерпимой политики российских государей Петра I Великого и Екатерины II Великой стало *учреждение первого в истории аутентичного мусульманского книгопечатания*.

Таков социокультурный и интеллектуальный контекст создания перевода М. И. Веревкина. Резюмируем наш краткий очерк: рассматриваемый памятник, являющийся русскоязычной адаптацией одного из ярчайших научно-литературных трудов французского просвещения, наследует достижениям и устремлениям российских

¹ Подробнее о деятельности Азиатской типографии см. работы:

Каримуллин А. Г. У истоков татарской книги: от начала возникновения до 60-х годов XIX в. Казань: Татарское книжное издательство, 1992. С. 89–91; Самарин А. Ю. Деятельность «Азиатской типографии» И. К. Шнора (1785–1797) в свете новой архивной находки // Типографшки и книго-четы. М.: Пашков дом, 2015. С. 244–252.

² Подробнее о «Екатерининских Коранах» в нашей работе: Мухетдинов Д. В. Екатерининские Кораны — поворотный пункт в истории бытования коранического текста // Ислам в современном мире. 2025. № 21. № 1. С. 23–48.

интеллектуалов-исламоведов Петровской эпохи (П. В. Постникова, Д. К. Кантемира, А. К. Толстого¹) и выражает просвещенную екатерининскую религиозную политику, прочно укоренив смыслы Корана в русской логосфере «Золотого века»².

Перевод Корана М. И. Веревкина: личность автора, ключевые особенности и влияние на русскую литературу

Биография М. И. Веревкина (1732–1795; *рис. 1*) весьма незаурядна и представляет значительный интерес для истории российского Просвещения. Не имея возможности сосредоточиться на страницах данной статьи на всех ее перипетиях и примечательных деталях, мы уделим внимание преимущественно его научно-просветительской карьере³. Отец переводчика Иван Веревкин (ум. в 1739) был флигель-адъютантом Петра I, служил в Преображенском полку и вышел в отставку в 1728 г. в чине капитана. Осиротев на девятом году жизни, М. И. Веревкин был отправлен на обучение в Сухопутный шляхетский корпус, а затем в Морской кадетский корпус в Санкт-Петербурге, где отличился в учебе, в особенности же — в иностранных



Рис. 1. Михаил Иванович Веревкин (1732–1795). Современная цифровая художественная реконструкция на основе историко-иконографического эскиза

¹ *Рикот П.* Монархия Турецкая / описанная чрез Рикота, бывшего аглинского секретаря посольства при Оттоманской Порте; переведена с польского на российский язык. СПб.: [Тип. Акад. наук], 1741. [2], 278 с., 3 л. ил.

² Следует также упомянуть перевод Корана, опубликованный в 1792 г., принадлежащий перу Алексея Васильевича Колмакова:

Ал Коран Магомедов, переведенный с арабского языка на английский. С приобщением к каждой главе на все темные места изъяснительных и исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей Ал Корана Георгием Сейлем, и с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомеда, сочиненного славным доктором Придо // Д. Сейл; с англ. на рос. пер. А. Колмаков. СПб.: При Императорской академии наук, 1792. В 2 ч.

Ввиду того, что данный перевод подготовлен на основании английского издания Корана Дж. Сейла (1734 г.) и относится к иной интеллектуальной традиции, нежели перевод А. дю Рье, анализ названного труда составляет отдельную тему. Обзор представлен на страницах нашей работы:

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.

Также см. нашу статью, специально посвященную переводу Дж. Сейла:

Мухетдинов Д. В. Коран на заре европейского Просвещения: первый оригинальный английский перевод Дж. Сейла (1734 г.) (Готовится к публикации).

³ За подробными сведениями о биографии М. И. Веревкина рекомендуем обратиться к публикациям, на которых мы основывали свое изложение биографических фактов:

Туников Н. М. Михаил Иванович Верёвкин: Историко-литературный очерк. СПб., 1895. 31 с.

Маззев М. Н. Веревкин (Михаил Иванович) // *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. Венцано — Винона. Т. VI (1892): Венцано — Винона. С. 20.



Рис. 2. Здание Первой Казанской мужской гимназии. Современная цветная цифровая реконструкция исторического изображения

языках. В 1743 г. поступил на службу в Балтийский флот гардемарин, в 1748 г. произведен в мичманы, в 1751 г. — в унтер-лейтенанты, а с 1753 г. служил корабельным секретарем. Именно во время секретарской службы он впервые обратился к переводческому делу — первым переводом М. И. Веревкина было французское сочинение «Сказание о мореплавании: Как оно началось и возрастало; какая время от времени приносило пользы; как находимы были, помощью онаго, неизвестныя до того места земли». Вероятно, что к этому же периоду жизни русского ученого относятся неопубликованные переводы: «Фарватеры, мели, надводные и подводные камни, буруны, якорные места, приливы, отливы морские на всей поверхности земной» (с французского языка), а также шеститомный (!) немецкий труд «Универсальная история». Можно предположить, что работа над «Универсальной историей» сыграла значительную роль в формировании гуманитарных компетенций М. И. Веревкина, которые позволили ему стать одним из самых успешных переводчиков и литераторов своей эпохи.

В 1755 г., после учреждения Московского университета, М. И. Веревкин ушел в отставку со службы на флоте и перешел на службу гражданскую, став протеже одного из ведущих русских просветителей, покровителя и единомышленника М. В. Ломоносова (1711–1765), куратора Московского университета Ивана Ивановича Шувалова (1727–1797). Некоторое время проработав в Москве, в 1758 г. И. И. Шувалов назначил М. И. Веревкина первым директором Казанской гимназии (рис. 2),

которой он успешно руководил на протяжении нескольких лет, несмотря на значительные материальные ограничения. Среди первых четырнадцати учеников гимназии был будущий великий русский поэт Гавриил Романович Державин (1743–1816). Именно при М. И. Веревкине в Казанской гимназии были заложены основы преподавания восточных языков, что положило начало знаменитой казанской школе ориенталистики¹, — он предпринял попытку инициировать преподавание в стенах гимназии татарского языка, что было воплощено в 1769 г. указом Екатерины II: «...учредить единожды навсегда при Казанской гимназии для охотников того языка и определить учителем оного Старой и Новой в Казани татарских слобод депутата и тамошней адмиралтейской конторы толмача Сагита Хальфина, которого, жаловав в переводчики чином и жалованьем против Губернского переводчика, как его самого, так и детей его...»² К сожалению, многим прогрессивным начинаниям М. И. Веревкина было не суждено сбыться, поскольку в результате интриг противников он был отстранен от руководства гимназией в сентябре 1761 г.

Тем не менее ученый продолжал служить в Казанской губернской канцелярии до 1763 г., пока он не был назначен переводчиком зарубежных изданий при кабинете Екатерины II. В частности, в этот период он начал работу над переводом знаменитых «Записок Максимилиана Бетюна, герцога Сюлли, первого министра Генриха IV»³, охватывающих политическую, экономическую и военную жизнь Франции конца XVI — начала XVII в., а также предлагающих проект переустройства европейской политики сообразно идеалам «христианской республики», нацеленный на интеграцию европейских наций и предотвращение войн. Выход в свет данного перевода, который публиковался в 1770–1776 гг. типографией Московского университета, оказал серьезное идейное влияние на российских интеллектуалов эпохи Просвещения и стал важным элементом политического дискурса этого времени⁴. На страницах «Записок» король Франции Генрих IV предстает в образе идеального просвещенного монарха-миротворца, тогда как его министр герцог Сюлли — эталонным бескорыстным государственным. Эти образы служили важными ориентирами для политики

¹ Тушков Н. М. Михаил Иванович Верёвкин: Историко-литературный очерк. С. 7.

² Владимиров В. В. Историческая записка о 1-й Казанской гимназии. XVIII столетие. Казань: Университетская типография, 1867. Часть I. С. 45.

³ Записки Максимилиана Бетюна герцога Сюлли, первого министра Генриха IV: Приведенные в порядок и примечаниями снабденные, новейшего вновь просмотренного и исправленного издания в Лондоне / На русский же язык с французского предложенныя, и потом в 1770–[1776] году напечатанныя, по всевысочайшему повелению. М.: При Императорском Московском Университете, 1770–1776. В 10 т.

⁴ Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла. Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 51–52.

эпохи Екатерины II и, в частности, воплотились в государственной религиозной политике, руководствовавшейся императивами терпимости и диалога. Итак, не будет преувеличением сказать, что созданный М. И. Веревкиным перевод «Записок» стал важным элементом того интеллектуального контекста, в котором стало возможным создание нового перевода труда А. дю Рье и его адекватная рецепция читательской аудиторией.

В 1772 г. М. И. Веревкин стал членом Вольного российского собрания при Московском университете, ориентиром для которого стала вышеупомянутая Французская академия. Целью общества, созданного по инициативе куратора Московского университета Ивана Ивановича Мелиссино (1718–1795), было нормирование и обогащение русского литературного языка и развитие русскоязычной науки. Членами Собрания являлись ведущие российские интеллектуалы эпохи. И вновь наблюдается примечательная параллель: если перевод А. дю Рье был призван отразить смыслы Корана сообразно стандартам Французской академии, то перевод М. И. Веревкина — уже полтора века спустя — сообразно лингвистическим идеалам российского Просвещения, претворяемым в жизнь участниками Собрания и Университетом. В 1783 г. на базе Собрания была создана Императорская Российская академия, которую возглавила русская просветительница, княгиня Екатерина Романовна Дашкова (1743–1810).

Научную деятельность М. И. Веревкина прервали драматические события Пугачевского восстания — в 1773–1775 гг. он по собственной инициативе участвовал в его подавлении, служил начальником канцелярии, при этом принимая участие в «опасных поездках»¹. С 1776 г. М. И. Веревкин находился на государственной службе в Новгородской и Тверской губерниях, при этом не прекращая заниматься литературной и просветительской деятельностью. В 1782 г. М. И. Веревкин был избран членом-корреспондентом Императорской академии наук, а в 1785 г. — членом Императорской Российской академии. В том же году по представлению Сената он был окончательно уволен с государственной службы в чине действительного статского советника.

Среди важнейших научных достижений русского литератора следует назвать участие в составлении программного труда Императорской Российской академии «Словаря Академии Российской» (1789–1794)² — первого в истории академического толкового словаря русского языка, зафиксировавшего литературную норму национальной словесности. Примечательно, что в рамках названного проекта М. И. Веревкин трудился над «Опытом выбора нарочитых [т. е. «особенных». — Д. М.]

¹ Тупиков Н. М. Михаил Иванович Верёвкин: Историко-литературный очерк. С. 9.

² Словарь Академии Российской. СПб.: При Императорской Академии наук, 1789–1794. В 6 т.

словенских слов из Священного Писания» — филологическим опусом, в котором был произведен детальный сравнительный анализ церковно-славянской библейской терминологии с латинской, немецкой и французской. Значение данного труда М. И. Веревкина для истории развития русского литературного языка сложно переоценить: ему был поручен отбор церковнославянских слов, которые могли послужить материалом для лексикона «высокого штиля» русской речи.

Нетривиальная научная задача М. И. Веревкина состояла в построении лексического моста от древней русской духовной традиции, от церковнославянской книжности, к современному государственно-гражданскому языку науки, права и прессы. Опыт кропотливого лингвистического анализа текста Библии сыграл ключевую роль при создании перевода Корана. Составляя «Опыт выбора», М. И. Веревкин стал глубоким знатоком библейского слога (в его переводах на европейские языки). Это позволило ему органично использовать возвышенную библейскую церковнославянскую лексику, отвечающую тематике коранического текста, при этом оставаясь в пространстве светской языковой нормы, разрабатываемой академией, и находясь в согласии с замыслом оригинального труда А. дю Рье. Этот столь тонко продуманный русским литератором синтез трех языковых традиций — церковнославянской, французской и русской — получил свое воплощение в переводе Корана. Своим трудом М. И. Веревкин доказал, что формирующийся русский литературный язык, органично обогащенный церковнославянской лексикой, способен на адекватное, емкое и точное выражение сложнейших религиозно-философских смыслов. Примечателен тот факт, что благодаря переводу М. И. Веревкина *Коран был переведен на современный русский язык гораздо раньше Библии*: «Елизаветинская Библия», опубликованная в 1751 г. и по настоящее время продолжающая быть единственным авторизованным текстом для богослужений в Русской православной церкви, является *церковнославянским* переводом, тогда как «Синодальный перевод» Библии на современный русский язык был издан в полном объеме только в 1876 г.

Корпус переводов М. И. Веревкина, насчитывающий порядка полутора сотен изданий, сыграл важную роль в формировании нового поколения русских интеллектуалов и активно расширявшейся в ту эпоху читательской аудитории¹. Тематика переведенных русским литератором книг самая разнообразная: исторические, юридические и педагогические трактаты, биографии (в числе которых значится первая в России книга о Конфуции, переведенная с французского языка), труды по естественным наукам и сельскому хозяйству. Однако самый

¹ Тупиков Н. М. Михаил Иванович Верёвкин: Историко-литературный очерк. С. 31.

монументальный переводческий замысел М. И. Веревкина — перевод знаменитой французской «Энциклопедии» Дени Дидро (1713–1784) и Жана Лерона Д'Аламбера (1717–1783) — остался нереализованным ввиду революционных событий во Франции, которые дискредитировали эту идею в глазах государства. Помимо переводов, широкой популярностью пользовались прозаические, поэтические и драматические произведения Веревкина.

В контексте нашего рассмотрения следует заметить, что примерно в тот же период, когда ученый трудился над переводом Корана, он также работал над изданием русских версий монументальных французских исторических трудов об Османской империи. Так, в 1789 г. была опубликована влиятельная работа аббата Венсана Миньо (ок. 1725–1791) «История турецкая»¹ (рис. 3), а в 1795 г. — в год смерти М. И. Веревкина — классический труд Игнаса Мураджа де Оссона (1740–1807) «Полная картина Оттоманской империи» (в свет вышел только первый том; рис. 4)². Оба названных труда — в особенности второй — сыграли заметную роль в информировании российской элиты об османской государственности, поскольку в ту пору современная русскоязычная литература по данному вопросу была в серьезном дефиците. В ходе своей работы М. И. Веревкин стал одним из самых эрудированных российских интеллектуалов по «османскому вопросу», хотя и, насколько известно, не владел восточными языками и не являлся ориенталистом в собственном смысле слова.

Наконец, перевод Корана М. И. Веревкина был издан в Санкт-Петербурге в 1790 г. в двух частях под заглавием «Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих» (рис. 5). Как видно из заглавия перевода, по цензурным соображениям Священное Писание мусульман не могло быть поставлено в один ряд с Библией. Тем не менее о подлинной интенции издания — проведении веротерпимой и просвещенной религиозной политики — свидетельствует цитата из «Жалованной грамоты»³ императрицы Екатерины II, размещенная на оборотной стороне титульного листа:

¹ Mignot, V. Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à la paix de Belgrade en 1740. T. 1–2. Paris: Chez Le Clerc, 1773; История Турецкая, начиная временами, как она составила, до замирения между Султаном Карлом VI, в 1740 году, сочиненная Аббатом Миньотом; перевел с французского М. Веревкин. В 4 ч. СПб.: При Императорской Академии наук, 1789.

² D'Ohsson, M. Tableau général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane; l'autre, l'histoire de l'Empire Othoman. T. 1–7. Paris: De l'Imprimerie de Monsieur, 1787–1820; Оссон И. М. де Полная картина Оттоманской империи. СПб.: При Императорской Академии наук, 1795.

³ «Жалованная грамота, состоявшаяся 1785 апреля в 24 день, напечатанная в Санкт-Петербурге при Сенате, пункт 124».

«...да все народы, в России пребывающие, славят Бога Всемогущего различными языками по закону и исповеданию праотцов своих, благословляя Царствование НАШЕ и моля Творца Вселенной об умножении благоденствия и укреплению силы Империи Всероссийской»¹.

Немаловажной деталью, свидетельствующей об истинной настроенности переводчика и издателей, является исключение из состава книги весьма полемического по своему тону обращения «К читателю» за авторством А. дю Рье, которое, в свою очередь, было составлено ученым для обхода французской цензуры середины XVII в.², являвшейся значительно более суровой в отношении религиозных вопросов, чем таковая Российской империи эпохи правления Екатерины II. Вместо него М. И. Веревкин приводит перевод небольшой статьи (объемом три страницы) «Житие лжепророка Магомета вкратце» (рис. 6)³, взятой из «*Dictionnaire historique-portatif*» («Исторического карманного словаря») ⁴, принадлежащего перу французского филолога и богослова Жана-Батиста Ладвока (1709–1765) — одного из самых популярных справочных изданий Европы эпохи Просвещения. Текст Ж.-Б. Ладвока — несмотря на свое заглавие — носит куда более умеренный, энциклопедический и отстраненный характер, нежели намеренно полемическое обращение А. дю Рье, в свое время призванное сделать возможной публикацию полного перевода Корана на французском языке.

Второй вступительный текст — перевод работы А. дю Рье «*Sommaire de la Religion des Turcs*», озаглавленный М. И. Веревкиным «Оглавления догматов веры магометанской по толку так у Турков называемой Сунны» (рис. 7)⁵, тон которого значительно более примирительный, нежели у исключенного обращения «К читателю»: в нем прослеживается стремление автора — с которым, как мы увидим далее, солидаризируется и переводчик — не к межрелигиозной полемике, а к поиску общности и универсального религиозного гуманизма.

¹ Книга Аль-Коран аравлянина Магомета... Титульный лист, *recto*.

² См. подробнее в нашей статье:

Мухетдинов Д. В. Перевод Корана на французский язык Андре дю Рье (1647 г.) — ключевой этап рождения светской рецепции Корана в Европе // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 1. С. 23–57.

Также см. перевод названного обращения на русский язык:

Валиев Г. В. Переводы текстов, прилагающихся к изданию французского перевода Корана А. дю Рье (издание 1649 г.) // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 1. С. 225–226.

³ Житие лжепророка Магомета вкратце // Книга Аль-Коран аравлянина Магомета... С. VII–IX.

⁴ *Ladvoct, Jean-Baptiste. Dictionnaire historique-portatif, contenant l'histoire des patriarches, des princes hébreux, des empereurs, des rois et des grands capitaines; des dieux et des héros de l'antiquité payenne, etc.* Т. 1–2. Paris: Didot, 1752.

⁵ Оглавления догматов веры магометанской по толку так у Турков называемой Сунны // Книга Аль-Коран аравлянина Магомета... С. XIII–XVI.

См. современный перевод данного текста на русский язык:

Валиев Г. В. Переводы текстов, прилагающихся к изданию французского перевода Корана А. дю Рье (издание 1649 г.) // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 1. С. 226–228.



Рис. 3. Титульный лист русского перевода сочинения аббата М. Миньо «История турецкая». Часть первая. Санкт-Петербург, 1789



Рис. 4. Титульный лист русского перевода сочинения И. М. д'Оссона «Полная картина Оттоманской империи». Том первый. Санкт-Петербург, 1795



Рис. 5. Титульный лист перевода
Корана М. И. Веревкина «Книга Аль-
Коран». Ч. 1. Санкт-Петербург, 1790



Рис. 6. Начальная страница раздела
«Житие лжепророка Магомета вкратце»
из перевода Корана М.И. Веревкина.
Ч. 1. Санкт-Петербург, 1790

И, наконец, третий сопроводительный текст — «Вступление» (рис. 8) за авторством самого М. И. Веревкина¹. Хотя русский ученый и не имел специальной востоковедческой подготовки, однако, будучи интеллектуалом, знатоком европейских языков и мастером русской словесности, он сумел подготовить качественное, емкое и информативное введение в кораническую тематику, предназначенное для широкой читательской аудитории. Можно предположить, что среди источников, на которые опирается автор, — вышеупомянутые И. М. де Оссон, аббат Миньо, А. дю Рье; кроме того, М. И. Веревкин упоминает английского теолога и ориенталиста Хамфри Придо (1648–1724) — автора популярного в Европе очерка «Жизнь Магомета» (*«Life of Mahomet»*)². Будучи обязанным называть Откровение пророка Мухаммада «мнимым», в остальном же М. И. Веревкин демонстрирует уважительный и благожелательный по отношению к исламу и Корану тон. В частности, русский ученый утверждает, что **«слог Алкорана везде прекрасен и текущ** (выделено нами. — Д. М.)»³, а также: **«Все иное во Аль-Коране наполнено установлениями законов, самых нужнейших для общежития человеческого, советов и увещаний вести жизнь добродетельную, богоугодную, наиболее же поклоняться единому истинному Богу, признавати его единого Создателем и вседержителем всяческих, во всем вверяться его святой воле. Между правилами сими положены преизящные нравоучения, достойные читаны быти даже и от самих Христиан** (выделено нами. — Д. М.)»⁴. При этом автор намеренно дистанцируется от многовековой антиисламской полемики, уходящей корнями в Средние века и отраженной в сочинении Х. Придо: **«Ученый муж Придо самое правдоподобнейшее имел мнение, хотя основывается оное большею частью на Христианских сочинителях, которые не заслуживают уважения, ибо все повествованное ими сорастворено было с баснословиями грубыми** (выделено нами. — Д. М.)»⁵.

Далее в издании следует перевод суры «Ал-Фатиха», которая получила название «Глава предсловная» (рис. 9)⁶, а затем и других сур — «Глав под названиями», например «Крава», «Поколение Иоакимово» и т. д. Перевод М. И. Веревкина в целом повторяет структуру издания А. дю Рье. Титул каждой «главы» оформлен следующим образом (на примере перевода суры «Ал-Бакара»): «Глава под названием Крава,

¹ Вступление // Книга Аль-Коран аравлянина Магомета... С. XVII–XXXIV.

² *Prideaux H.* The true nature of imposture fully displayed in the life of Mahomet... London: Printed for William Rogers, 1697.

³ Вступление // Книга Аль-Коран аравлянина Магомета... С. XXIV.

⁴ Там же. С. XVII.

⁵ Там же. С. XVIII.

⁶ Там же. С. XXXVI.

«Во имя Бога благоутробного и премилосердного. Бог благоутробный и премилосердный да будет препрославлен. Царь дня судного! Тебе только поклоняемся, от Тебя единого просим помощи, направляй нас на путь истинный, на путь избранных Тобою, коими не прогневаешься, и не развратимся».

Исходный текст перевода А. Дю Рье:

«Au Nom de Dieu clement & misericordieux, loüange soit à Dieu clement & misericordieux, Roy du jour de Jugement, c'est toy que nous adorons, c'est à toy que nous demandons secours, conduy nous au droit chemin; au chemin de ceux que tu as gratifiez, contre lesquels tu n'as pas esté courroucé, & nous ne serons pas devoyez»¹.

Легко заметить, что торжественное и специализированное церковнославянское слово «благоутробный» (в значении «сострадательный», «милующий») было призвано передать общеупотребительное французское прилагательное «*clement*». Другое французское прилагательное «*misericordieux*» — «милосердный» — получило в переводе М. И. Веревкина отсутствующую в оригинале превосходную степень (что могло бы звучать по-французски «*très miséricordieux*» или «*infiniment miséricordieux*»). Что же касается употребления превосходной степени краткого страдательного причастия «препрославлен», то во французском тексте буквально говорится «*loüange soit à Dieu*» — «да будет [вознесена] хвала Богу!» — что вновь свидетельствует о том, что переводчик стремился придать стилю русского текста особенную торжественность в сравнении с достаточно нейтральным стилем французского источника.

Плодотворный филолого-теологический анализ может быть произведен не только в отношении первой, но и любой другой страницы труда М. И. Веревкина. Выражаем надежду, что настоящая статья и подготовленное к публикации переиздание перевода сподвигнет исследователей к такого рода начинанию².

В заключение следует сказать несколько слов о влиянии перевода Корана М. И. Веревкина на русскую словесность. Положительная настроенность переводчика и издателей по отношению к тексту Корана

¹ L'Alcoran de Mahomet. Translaté d'Arabe en François par le Sieur du Ryer. Paris: Lommaville, 1649. P. 1.

² Прекрасным примером подобного исследования является фундаментальная монография Т. В. Пентковской и Е. Э. Бабаевой, посвященная переводу Корана, изданному в 1716 г.

Пентковская Т. В., Бабаева Е. Э. Перевод Корана Петровской эпохи. М.: МАКС Пресс, 2022. 800 с. Также см. нашу рецензию на упомянутую работу:

Мухетдинов Д. В. Инновационное исследование первого изданного перевода Корана на русский язык (1716 г.). Рецензия на: Пентковская Т. В., Бабаева Е. Э. Перевод Корана Петровской эпохи. (М.: МАКС Пресс, 2022) // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 1. С. 211–219.

и исламу в целом поспособствовала привлечению внимания российского читателя к Священному Писанию мусульман. В частности, именно перевод М. И. Верекина стал основным источником для создания А. С. Пушкиным знаменитого поэтического цикла «Подражания Корану» (рис. 12)¹, опубликованного в 1826 г.² Поэт глубоко заинтересовался Кораном во время южной ссылки и последующей ссылки в селе Михайловском (1824–1825)³. Важно отметить, что «Подражания Корану» — самые объемные из всех пушкинских «подражательных» циклов, что является дополнительным свидетельством его особого места в литературном наследии поэта.

Публикация «Подражаний Корану» открыла дорогу для свободного обращения русских литераторов к Корану в качестве важнейшего религиозно-философского ориентира⁴. В качестве примеров можно привести цикл из двенадцати стихотворений «Подражания Корану» (1828)⁵ Александра Гавриловича Ротчева (1806–1873), поэму «Ад и рай Магометов» (1828)⁶ Петра Петровича Манассеина (ок. 1803–1837), а также отдельные стихотворения: «Из Ал-Корана, глава

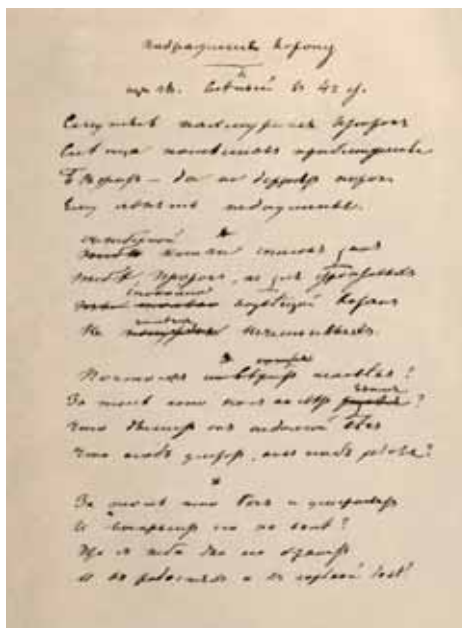


Рис. 12. А. С. Пушкин. «Подражания Корану». Автограф. Факсимиле предоставлено ГБУК г. Москвы «Библиотека-читальня им. А. С. Пушкина». Подлинник хранится в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; воспроизводится с разрешения правообладателя

¹ Капиталёва К. С. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Л., 1930. Т. 5. С. 243–270.

Сафиуллин Я. Г. Об источниках «Подражаний Корану» Пушкина // А. С. Пушкин и взаимодействие национальных литератур и языков. Казань, 1998. С. 65–66; Каталог выставки «С небесной книги список дан...» (21–28 сентября 2025 г.). М.: ИД «Медина», 2025. 124 с.

² Пушкин А. С. Подражания Корану // Стихотворения. СПб.: в Типографии Департамента Народного Просвещения, 1826. С. 175–189.

³ Следует отметить, что источником для А. С. Пушкина мог также послужить более современный французский перевод Корана Кл.-Э. Савари (1782–1783). См. подробнее в работе:

Алексеев П. В. «Le Coran» Савари как источник «Подражаний Корану» А. С. Пушкина // Сибирский филологический журнал, 2013. № 3. С. 36–43.

⁴ Алексеев П. В. Коран как источник лироэпических форм и метатекстовых структур русского ориентализма XIX века // Альманах современной науки и образования. 2015. № 12(102). С. 11–13.

⁵ Ротчев А. Г. Подражание Корану. М.: Типография Августа Семена, 1828.

⁶ Манассеин П. Ад и рай Магометов // Царское Село: альманах на 1830 год / Издан Н. Коншиным и Б. Розеном. СПб.: Типография Плюшара, 1830. С. 39–48.

ХСИ» (1829)¹ Лукьяна Андреевича Якубовича (1805–1839), «Мегеммед» (1829)² Александра Фомича Вельтмана (1800–1870) и «Магомет перед омовением» (1844) и «Из Корана»³ Якова Петровича Полонского (1819–1898). Кроме того, на основе перевода М. И. Веревкина русский поэт, переводчик восточной поэзии и политический деятель Михаил Ларионович Михайлов (1829–1865) опубликовал фрагменты Корана в стихотворном переводе⁴.

Заключение

Проведенное исследование позволяет утверждать, что перевод Корана, выполненный М. И. Веревкиным и изданный в 1790 г., занимает особое место в истории российской науки, культуры и государственно-религиозной политики. Этот труд органично соединил в себе три важнейших вектора российского Просвещения.

Во-первых, он наследует и развивает традицию российского исламоведения, заложенную в Петровскую эпоху переводами П. В. Постникова и трудами Д. К. Кантемира. Опираясь на классический французский перевод А. дю Рье, М. И. Веревкин сумел создать текст, который познакомил российскую образованную публику с Кораном не в полемическом, а в просветительском ключе.

Во-вторых, работа М. И. Веревкина стала прямым воплощением религиозной политики Екатерины II, основанной на принципах веротерпимости и «просвещенного абсолютизма». Уже само размещение на титульном листе цитаты из «Жалованной грамоты» императрицы задавало вектор чтения: Коран здесь — не объект полемики, а часть полиэтнического и полирелигиозного культурного пространства империи.

В-третьих, перевод М. И. Веревкина продемонстрировал зрелость и выразительность формирующегося русского литературного языка. Он доказал, что русская словесность «высокого штиля», органично вбирающая церковнославянскую лексику, способна адекватно, емко и точно передавать сложнейшие религиозно-философские смыслы, в том числе Священного Писания ислама.

¹ Якубович Л. Из Ал-Корана, глава ХСИ // Атней. М., 1829. № 6. Ч. 2.

² Вельтман А. Мегеммед («Нисшёл пророк, посланник новый неба...») // Московский телеграф. 1829. № 5. С. 45.

³ Полное собрание стихотворений Я. П. Полонского: в 5 т. СПб.: Издательство А. Ф. Маркса, 1896. Т. 1. С. 25.

⁴ Переводы и подражания // Михайлов М. Л. Избранное. М.: Художественная литература, 1979; Россия, Азия моя! Ислам, мусульманский Восток в русской литературе XV–XX веков: хрестоматия / сост. Н. А. Кустова; отв. за вып. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород, 2006. 592 с.; Пустыня внемлет Богу: хрестоматия / сост. М. И. Синельников; под. общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2016. 412 с.; Тебе, Восток, я шлю привет... Исламский Восток в зеркале русской поэзии / сост. Н. А. Кустова; вступ. ст. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2017. 264 с.

Именно этот перевод стал основным источником для знаменитого цикла А. С. Пушкина «Подражания Корану» (1826), открывшего дорогу целой традиции обращения русских литераторов к кораническим сюжетам и образам — от А. Г. Ротчева и П. П. Манассеина до Я. П. Полонского. Тем самым влияние труда М. И. Веревкина выходило за рамки корановедения и стало частью интеллектуального контекста, в котором формировалась русская литература «Золотого века».

Таким образом, переиздание «Книги Аль-Коран аравлянина Магомета» в рамках серии «Коран в России» — это не просто репринтная публикация редкой книги. Это возвращение в научный и культурный оборот одного из важнейших памятников эпохи Просвещения, позволяющее по-новому оценить как историю отечественного исламоведения, так и связи между религиозной политикой империи и ее литературной классикой.

Литература

Алексеев П. В. «Le Coran» Савари как источник «Подражаний Корану» А. С. Пушкина // Сибирский филологический журнал. — 2013. — № 3. — С. 36–43.

Алексеев П. В. Коран как источник лироэпических форм и метатекстовых структур русского ориентализма XIX века // Альманах современной науки и образования. — 2015. — № 12(102). — С. 11–13.

Ал Коран Магомедов, переведенный с арабского языка на английский. С приобщением к каждой главе на все темные места изъяснительных и исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей Ал Корана Георгием Сейлем, и с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомеда, сочиненного славным доктором Придо // Д. Сейл; с англ. на рос. пер. А. Колмаков. — СПб.: При Императорской Академии наук, 1792. В 2-х ч. Ч. 1. [2], XXXII, [2], 120, 194, 164 с.; Ч. 2. [2], 293, [1], 192 с.

Алкоран о Магомете или Закон турецкий. Преведены с французского языка на российский / Напечатана повелением царского величества. В Санктпетербургской типографии, декабрь 1716. — 345 с.

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.

Валиев Г. В. Переводы текстов, прилагающихся к изданию французского перевода Корана А. дю Рье (издание 1649 г.) // Ислам в современном мире. — 2026. — Т. 22. — № 1. — С. 223–232. DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-1-223-232

Владимиров В. В. Историческая записка о 1-й Казанской гимназии. XVIII столетие. — Казань: Университетская типография, 1867. — Ч. I. [4], 162 с.

Вельтман А. Мегеммед («Нисшел пророк, посланник новый неба...») // Московский телеграф. — 1829. — № 5. — С. 45.

Зайцев И. В. Неизбежность классики, или Зачем нужно читать старые книги. Рецензия на: *Кантемир Д. К.* «Книга Систима, или Описание мусульманской религии» (ИД «Медина», 2025) // Ислам в современном мире. — 2025. — Т. 21. — № 2. — С. 221–226. DOI: 10.22311/2074-1529-2025-21-2-221-226

Записки Максимилиана Бетюна герцога Сюлли, первого министра Генриха IV: Приведенные в порядок и примечаниями снабжденные, новейшего вновь просмотренного и исправленного издания в Лондоне / На русский же язык с французского предположенного, и потом в 1770–[1776] году напечатанные, по всевысочайшему повелению. — М.: При Императорском Московском Университете, 1770–1776. в 10 т.

Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла. Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. — М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 414, [1] с.

История Турецкая, начиная временами, как она составила, до замирения между Султаном Карлом VI, в 1740 году, сочиненная Аббатом Миньютом; перевел с французского М. Веревкин. В 4 ч. — СПб.: При Имп. Акад. наук, 1789.

Кантемир Д. К. Книга Систима, или Описание мусульманской религии. — М.: ИД «Медина», 2025. — 536 с.

Кантемир Д. К. Книга систима или Состояние мухаммеданския религии / Напечатана повелением его величества Петра Великого императора и самодержца всероссийского. — СПб.: В типографии царствующаго Санктъпитербурха, 22 дек. 1722. — [4], 5, 12, 8, 379 с.

Каримуллин А. Г. У истоков татарской книги: от начала возникновения до 60-х годов XIX в. — Казань: Татарское книжное издательство, 1992. — С. 89–91.

Капиталёва К. С. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. — Л., 1930. — Т. 5. — С. 243–270.

Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих: Перевод с аравского на французский язык Андрея дю-Рюэра-де-ла-Гард-Малезера <...> Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 году, по-русски же переложена, Московского наместничества, Клинской округи, в сельце Михалева. СПб., 1790. Ч. 1–2.

Мазеев М. Н. Верёвкин (Михаил Иванович) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Венцано — Винона. Т. VI (1892): Венцано — Винона. — С. 20.

Манассеин П. Ад и рай Магометов // Царское Село: альманах на 1830 год / издан Н. Коншиным и Б. Розеном. — СПб.: Типография Плюшара, 1830. — С. 39–48.

Мухетдинов Д. В. Екатерининские Кораны — поворотный пункт в истории бытования коранического текста // Ислам в современном мире. — 2025. — Т. 21. — № 1. — С. 23–48. DOI: 10.22311/2074-1529-2025-21-1-23-48

Мухетдинов Д. В. Инновационное исследование первого изданного перевода Корана на русский язык (1716 г.). Рецензия на: Пентковская Т. В., Бабаева Е. Э. Перевод Корана Петровской эпохи. (М.: МАКС Пресс, 2022) // Ислам в современном мире. — 2026. — Т. 22. — № 1. — С. 211–219. DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-1-211-219

Мухетдинов Д. В. История ислама России: монография. — 2-е изд., доп. и испр. — М.: ИД «Медина», 2024. — 344 с.

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. DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-4-41-62

Мухетдинов Д. В. Очерк истории традиции переводов Корана на славянские языки в интеллектуальном пространстве Восточной Европы XVI–XVIII вв.: Речь Посполитая, царство Русское, Российская империя // Ислам в современном мире. — 2021. — Т. 17. — № 3. — С. 45–82. DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-3-45-82

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

Мухетдинов Д. В. Первый российский исламовед Дмитрий Кантемир — провозвестник христианско-мусульманского диалога в Восточной Европе первой половины XVIII в. // Ислам в современном мире. — 2024. — Т. 20. — № 3. — С. 27–70. DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-3-27-70

Мухетдинов Д. В. Перевод Корана на французский язык Андре дю Рье (1647 г.) — ключевой этап рождения светской рецепции Корана в Европе // Ислам в современном мире. — 2026. — Т. 22. — № 1. — С. 23–57. DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-1-23-57

Оссон И. М. де Полная картина Оттоманская империи: В двух частях: Первая замыкает в себе законоположение магометанства; другая историю Оттоманская империи. — СПб.: При Имп. Акад. наук, 1795.

Пентковская Т. В., Бабаева Е. Э. Перевод Корана Петровской эпохи. М.: МАКС Пресс, 2022. 800 с. DOI: 10.29003/m33010.978-5-317-006849-3

Полное собрание законов Российской империи. [Собрание первое. С 1649 по 12 дек. 1825 г.] Т. XVI, XIX, XX, XXII. СПб.: В типографии Второго отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830–1851.

Постников П. В. Алкоран или закон магометанский / Моск. ислам. ин-т; вступ. ст., науч. ред. Д. В. Мухетдинов. — М.: Издательский дом «Медина», 2026. — 448 с.

Первое тюрко-татарское печатное издание в России: манифест Петра I 1722 года / сост. И. Г. Хадиев; науч. ред. М. А. Усманов. — Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. — 117 с.

Пушкин А. С. Подражания Корану // Стихотворения. — СПб.: В Типографии Департамента Народного Просвещения, 1826. — С. 175–189.

Ротчев А. Г. Подражание Корану. — М.: Типография Августа Семена, 1828. — 31 с.

Самарин А. Ю. Деятельность «Азиатской типографии» И. К. Шнора (1785–1797) в свете новой архивной находки // Типографщики и книгочѣты. — М.: Пашков дом, 2015. — С. 244–252.

Сафиуллин Я. Г. Об источниках «Подражаний Корану» Пушкина // А. С. Пушкин и взаимодействие национальных литератур и языков. — Казань, 1998. — С. 65–66.

Словарь Академии Российской. СПб.: При Императорской Академии наук, 1789–1794. В 6 т. — [5] с., 1064, [4] стлб., [62] с.

Тупиков Н. М. Михаил Иванович Верёвкин: Историко-литературный очерк. — СПб., 1895. — 31 с.

Якубович Л. Из Ал-Корана, глава ХСІ // Атений. — М., 1829. — № 6. — Ч. 2.

Hamilton A., Richard F. André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — 192 p.

Hamilton A. The Quran in early modern Europe // Oostersche weelde: De Oriënt in westerse kunst en cultuur. Met een keuze uit de verzamelingen van de Leidse Universiteitsbibliotheek. — Leiden: Primavera Pers. — 2005. — Pp. 131–143.

Hazard P. La Crise de la conscience européenne (1680–1715). — Paris: Boivin et Cie, 1935. — Pp. 15–19.

L'Alcoran de Mahomet, traduit d'arabe en françois. Par le sieur Du Ryer, sieur de la Garde Malezair. — Paris: Antoine de Sommaville, 1647. — 708 p.

L'Alcoran de Mahomet. Traduit d'Arabe en François. Par le Sieur du Ryer. — Paris: Antoine de Sommaville, 1649. — 686 p.

Prideaux H. The true nature of imposture fully displayed in the life of Mahomet... London: Printed for William Rogers, 1697. — [8], 192 p.

References

Al Koran Magomedov, perevedennyi s arabskogo jazyka na angliiskii. S priobshheniem k kazhdoi glave na vse temnye mesta iz "jasnitel'nykh i istoricheskikh priimechanii, vybrannykh iz samykh dostoverneishikh istorikov i arabskikh tolkovatelei Al Korana Georgiem Seilem, i s prisovokupleniem obstoiatel'nogo i podrobnogo

opisaniiia zhizni lzheproroka Magomeda, sochinennogo slavnym doktorom Pri-do [The Al-Koran of Magomedov, translated from Arabic into English. With explanatory and historical notes for each chapter, covering all obscure passages, selected from the most reliable historians and Arabic commentators on the Al-Koran by George Sale, and with the addition of a detailed and comprehensive account of the life of the false prophet Muhammad, composed by the renowned Dr. H. Prideaux]. (1792). G. Sale; A. Kolmakov (transl. from English into Russian). St Petersburg: Pri Imperatorskoi Akademii nauk Publ. In 2 vol. Vol. 1. [2], XXXII, [2], 120, 194, 164 p.; Vol. 2. [2], 293, [1], 192 p. (In Russian)

Alekseev P. V. (2013). "Le Coran" Savary kak istochnik "Podrazhaniy Korana" A. S. Pushkina ["Le Coran" Savary as Source of A. S. Pushkin's "Imitations of the Qur' ān"]. *Sibirskiy filologicheskii zhurnal* [Siberian Journal of Philology]. No. 3, pp. 36–43. (In Russian)

Alekseev P. V. (2015). Koran kak istochnik liroepicheskikh form i metatekstovykh struktur russkogo orientalizma XIX veka [Koran as a Source of Lyric-Epical Forms and Meta-Textual Structures of Russian Orientalism of the XIX Century]. *Al'manah sovremennoi nauki i obrazovaniia* [Almanac of Modern Science and Education]. No. 12(102), pp. 11–13. (In Russian)

Alkoran o Magomete, ili Zakon turetskii [Al-Koran 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: ID "Medina" Publ. 350 p. (In Russian)

Alkoran o Magomete ili Zakon turetskii. Prevedenyi s frantsuzskogo iazyka na rossiiskii / Napechatasia poveleniem tsarskago velichestva. V Sankt"piter"burgskoi tipografii, dekabr' 1716 [Al-Koran of Mahomet, or the Turkish Law. The Qur'an Translated from French into Russian / Printed by order of the Tsar's Majesty. At St Petersburg Printing Houses, December 1716]. (1716). (In Russian)

Cantemir D. K. (1722). *Kniga Sistima, ili sostoianie mukhammedanskiia religii / Napechatasia poveleniem ego velichestva Petra Velikago imperatora i samodержitsa 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, 22 December 1722]. [4], 5, 12, 8, 379 p. (In Russian)

Cantemir D. K. (2025). *Kniga Sistima, ili Opisanie musul'manskoi religii* [The Book of Systima, or Description of the Muslim Religion]. Moscow: Izdatel'skii dom "Medina" Publ. 536 p. (In Russian)

Hamilton A. (2005). The Quran in early modern Europe. *Oostersche weelde: De Oriënt in westerse kunst en cultuur: met een keuze uit de verzamelingen van de Leidse Universiteitsbibliotheek*. Leiden: Primavera Pers., pp. 131–143.

Hamilton A., Richard F. (2004). *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France*. Oxford: Oxford University Press. 192 p.

Hazard P. (1935). *La Crise de la conscience européenne (1680–1715)*. Paris: Boivin et Cie, pp. 15–19. (In French)

Istoriia Turetskaia, nachinaia vremenami, kak ona sostavilas', do zamireniia mezhdru Sultanom Karlom VI, v 1740 godu, sochinennaia Abbatom Minyotom; perevel s frantsuzskogo M. Verevkin. V 4 ch. [The History of Turkey, from Its Foundation to the Peace Concluded with Sultan Charles VI in 1740, Written by Abbot Minyot; Translated from the French by M. Verevkin. In 4 Parts]. (1789). St Petersburg: Pri Imperatorskoi Akademii nauk Publ. (In Russian)

Karimullin A. G. (1992). *U istokov tatarskoi knigi: ot nachala vozniknoveniia do 60-kh godov XIX v.* [Karimullin A. G. At the origins of the Tatar book. From the Beginning of the Emergence to the 60s of the 19th Century]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ. 206, [2] p. (In Russian)

Kashtaleva K. S. (1930). «Podrazhaniia Koranu» Pushkina i ikh pervoistochnik [Pushkin's "Imitations of the Qur'ān" and Their Original Source]. *Zapiski Kollegii vostokovedov pri Aziatskom muzee Akademii nauk SSSR* [Proceedings of the College of Orientalists at the Asiatic Museum of the Academy of Sciences of the USSR]. Leningrad. Vol. 5, pp. 243–270. (In Russian)

Kniga Al-Koran aravlyanina Magometa, kotoryi v shestom stoletii vydal onuyu za nisposlannuyu k nemu s nebes, sebya zhe poslednim i velichayshim iz prorokov Bozhiikh: Perevod s aravskogo na frantsuzskiy yazyk Andreyu dyu-Ryuera-de-la-Gard-Malezera <...> Pечатана в Амстердаме и Лейпсиге в 1770 году, по-российски зже переложена, Московского namestnichestva, Kliniskoy okrug, v sel'tse Mikhaleve [The Book of the Al-Koran of the Arabian Muhammad, Who in the 6th Century Presented It as Revealed to Him from Heaven and Himself as the Last and Greatest of God's Prophets: Translated from Arabic into French by André du Ryer de La Garde Malézair <...>; Printed in Amsterdam and Leipzig in 1770 and Rendered into Russian in the Village of Mikhalevo, Klin District, Moscow Vicegerency]. (1790). St Petersburg. Vol. 1–2. (In Russian)

L'Alcoran de Mahomet, traduit d'arabe en françois. Par le sieur Du Ryer, sieur de la Garde Malezair. (1647). Paris: Antoine de Sommaville. 708 p. (In French)

L'Alcoran de Mahomet. Traduit d'Arabe en François. Par le Sieur du Ryer. Paris: Antoine de Sommaville. (1649). 686 p. (In French)

Osson I. M. de. (1795). *Polnaiia kartina Ottomanskiia imperii: V dvukh chastyakh: Pervaiia zamykaet v sebe zakonopolozhenie magometanstva; drugaiia istoriiu Ottomanskiia imperii* [A Complete Description of the Ottoman Empire: In Two Parts: The First Containing the Laws of Islam, the Second the History of the Ottoman Empire]. St Petersburg: Pri Imperatorskoi Akademii nauk Publ. (In Russian)

Mazaev M. N. (1892). Verevkin (Mikhail Ivanovich) [Verevkin (Mikhail Ivanovich)]. *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. Vol. VI: Ventsano — Vinona, p. 20. (In Russian)

Manassein P. (1830). *Ad i rai Magometov* [Muhammad's Heaven and Hell]. *Tsarskoe Selo: al'manakh na 1830 god / Izdan N. Konshinyim i B. Rozenom* [Tsarskoe Selo: Almanac for the Year 1830 / Edited by N. Konshin and B. Rosen]. St Petersburg: Tipografiia Plyushara Publ., pp. 39–48. (In Russian)

Mukhetdinov D. V. (2021). Ocherk istorii traditsii perevodov Korana na slavyanskies yazyki v intellectual'nom prostranstve Vostochnoy Evropy XVI–XVIII vv.: Rech' Pospolitaia, tsarstvo Russkoe, Rossiyskaia imperiia [The Slavic Qur'an Translation of the 16th–18th Centuries: Poland and Russia]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 17. No. 3, pp. 45–82. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2021-45-82

Mukhetdinov D. V. (2021). Ocherk istorii traditsii perevodov Korana na russkii yazyk v XIX — seredine XX v.: vekhi i perspektivy [The History of Russian Qur'an Translations (19th Century — Middle 20th Century)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 17. No. 4, pp. 41–62. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-4-41-62

Mukhetdinov D. V. (2024). *Istoriia islama Rossii: monografiia* [A History of Russia's Islam: A Monography]. 2nd edition, revised and expanded. Moscow: ID “Medina” Publ. 344 p. (In Russian)

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: The Current State of Research and Prospects for Further Study]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 20. No. 2, pp. 27–56. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-2-27-56

Mukhetdinov D. V. (2024). Pervyi rossiiskii islamoved Dmitrii Kantemir — provozvestnik khristiano- musul'manskogo dialoga v Vostochnoi Evrope pervoi poloviny XVIII v. [The First Russian Scholar in Islamic Studies Dmitry Cantemir — the Forerunner of the Christian- Muslim Dialogue in Eastern Europe in the First Half of the 18th Century]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 20. No. 3, pp. 27–70. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-3-27-70

Mukhetdinov D. V. (2025). Ekaterinskie Korany — povorotnyi punkt v istorii bytovaniia koranicheskogo teksta [Catherine's Qur'ans: A Turning Point in the History of the Qur'anic Text.]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 21. Iss. 1, pp. 23–48. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2025-21-1-23-48

Mukhetdinov D. V. (2026). Innovatsionnoe issledovanie pervogo izdannogo perevoda Korana na russkii iazyk (1716 g.). Retsenziia na: Pentkovskaia T. V., Babaeva E. E. Perevod Korana Petrovskoi epokhi (M.: MAKSS Press, 2022) [An Innovative Study of the First Published Qur'an Translation into Russian (1716). A Review of A Translation of the Quran of the Petrine Era by T. V. Pentkovskaya, E. E. Babayeva (Moscow: MAKSS Press Publ., 2022)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 22. No. 1, pp. 211–219. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-1-211-219

Mukhetdinov D. V. (2026). Perevod Korana na frantsuzskii yazyk Andre dyu R'ie (1647 g.) — klyuchevoi etap rozhdeniia svetskoi retseptsii Korana v Evrope [The Translation of the Qur'an into French by André du Ryer (1647):

A Key Stage in the Emergence of a Secular Reception of the Qur'ān in Europe]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 22. No. 1, pp. 23–57. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-1-23-57

Pentkovskaya T. V., Babayeva E. E. (2022). *Perevod Korana Petrovskoi epokhi* [A Translation of the Quran of the Petrine Era]. Moscow: MAKSS Press Publ. 800 p. (In Russian); DOI: 10.29003/m33010.978-5-317-006849-3

Pervoe tyurko-tatarskoe pechatnoe izdanie v Rossii: manifest Petra I 1722 goda [The First Turkic-Tatar Printed Publication in Russia: The Manifesto of Peter the Great of 1722]. (2010). I. G. Khadiev (compil.); M. A. Usmanov (sci. ed.). Kazan: Tatar. kn. izd-vo. 117 p. (In Russian)

Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii. Sobranie pervoe. S 1649 po 12 dek. 1825 g. [Complete Collection of Laws of the Russian Empire. First Series. From 1649 to 12 December]. (1830–1851). Vols. XVI, XIX, XX, XXII. St Petersburg: V tipografii Vtorogo otdeleniia Sobstvennoi Ego Imperatorskogo Velichestva kantseliarii Publ. (In Russian)

Postnikov P. V. (2026). *Alkoran ili zakon magometanskii* [Al-Koran or the Mohammedan Law]. Moscow Islamic Institute; D. V. Mukhetdinov (introductory article, sci. ed.). Moscow: Izdatel'skii dom "Medina" Publ. 448 p. (In Russian)

Prideaux H. (1697). *The true nature of imposture fully displayed in the life of Mahomet...* London: Printed for William Rogers. [8], 192 p.

Pushkin A. S. (1826). *Podrazhaniya Koranu* [Imitations of the Qur'ān]. *Stikhotvoreniiia* [Poems]. St Petersburg: V Tipografii Departamenta Narodnogo Prosveshcheniia Publ., pp. 175–189. (In Russian)

Rotchev A. G. (1828). *Podrazhanie Koranu* [Imitation of the Qur'ān]. Moscow: Tipografiya Avgusta Semena Publ. 31 p. (In Russian)

Safiullin Ya. G. (1998). Ob istochnikakh "Podrazhanii Koranu" Pushkina [On the Sources of Pushkin's "Imitations of the Qur'an"]. *A. S. Pushkin i vzaimodeistvie natsional'nykh literatur i iazykov: tez. Mezhdunar. nauch. konf., posviashch. 200-letiiu so dnia rozhd. A. S. Pushkina. Kazan'* [A. S. Pushkin and the Interaction of National Literatures and Languages: Abstracts of the International Scientific Conference dedicated to the 200th Anniversary of the Birth of A. S. Pushkin]. Kazan: UNIPRESS Publ., pp. 65–66. (In Russian)

Samarin A. Yu. (2015). *Deyatelnost' "Aziatskoi tipografi i" I. K. Shnora (1785–1797) v svete novoi arkhivnoi nakhodki* [The Activities of "the Asian Printing House" by I. K. Shnor (1785–1797) in the Light of a New Archival Discovery]. *Tipografshhiki i knigochety* [Typographers and Book Readers]. Moscow: Pashkov dom Publ., pp. 244–252. (In Russian)

Slovar' Akademii Rossiyskoi [Dictionary of the Russian Academy]. (1789–1794). St Petersburg: Pri Imperatorskoi Akademii nauk Publ. In 6 vols. [5] p., 1064, [4] column, [62] p. (In Russian)

Tupikov N. M. (1895). Mikhail Ivanovich Verevkin: Istoriko-literaturnyi ocherk [Mikhail Ivanovich Verevkin: A Historical and Literary Sketch]. St Petersburg. 31 p. (In Russian)

Valiev G. V. (2026). *Perevody tekstov, prilagaiuschikhsia k izdaniuu frantsuzskogo perevoda Korana A. diu R'e (izdanie 1649 g.)* [Translations of the Texts Accompanying the 1649 Edition of André du Ryer's French Translation of the Qur'an]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 22. Iss. 1, pp. 223–232. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-1-223-232

Veltman A. (1829). Megemmed («Nissheľ prorok, poslannik novyi neba...») [“A New Prophet, Messenger of Heaven, Descended...”]. *Moskovskii telegraf* [Moscow Telegraph]. No. 5, p. 45. (In Russian)

Vladimirov V. V. (1867). *Istoricheskaia zapiska o 1-i Kazanskoi gimnazii. XVIII stoletie* [Historical Note on the First Kazan Gymnasium. Eighteenth Century]. Kazan: Universitetskaia tipografiia Publ. Part I. [4], 162 p. (In Russian)

Yakubovich L. (1829). Iz Al-Korana, glava XCI [From Al-Koran, Chapter XCI]. *Atenei* [Athenaeum]. Moscow. No. 6. Part 2. (In Russian)

Zapiski Maksimiliana Betyuna gertsoga Syulli, pervago ministra Genrikha IV: Privedennyya v poryadok i primechaniyami snabdennyya, noveyshago vnov' prosmotrennago i ispravlennago izdaniia v Londone / Na rossiyskii zhe yazyk s frantsuzskago prelozhennyya, i potom v 1770–1776 godu napechatannyia, po vsevysochayshemu poveleniiu [Memoirs of Maximilien de Béthune, Duke of Sully, First Minister of Henry IV: Arranged and Annotated from the Latest Revised and Corrected London Edition; Translated from French into Russian and Published in 1770–1776 by Supreme Imperial Command]. (1770–1776). Moscow: Pri Imperatorskom Moskovskom Universitete Publ. In 10 vols. (In Russian)

Zaytsev I. V. (2025). Neizbezhnost' klassiki, ili Zachem nuzhno chitat' staryye knigi. Retsenziia na: Kantemir D. K. «Kniga Sistima, ili Opisanie musul'manskoi religii» (ID «Medina», 2025) [The Inevitability of Classics, or Why We Need to Read Rare Books. A Book Review of Dmitry Cantemir «The Book of Sistima, or the Description of the Muslim Religion» (ID «Medina» Publ., 2025)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 21. No. 2, pp. 221–226. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2025-21-2-221-226

Zorin A. L. (2001). *Kormia dvuglavogo orla. Russkaia literatura i gosudarstvennaia ideologiya v poslednei treti XVIII — pervoi treti XIX veka* [Feeding the Double-Headed Eagle: Russian Literature and State Ideology in the Last Third of the Eighteenth and the First Third of the 19th Century]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. 414, [1] p. (In Russian)

Original article

M. I. VEREVKIN'S TRANSLATION OF THE *QUR'ĀN* (1790) — THE PEARL OF THE RUSSIAN ENLIGHTENMENT*

Abstract. The study is devoted to M. I. Verevkin's translation of the *Qur'ān* (1790) — a landmark work of the Russian Enlightenment that had a decisive influence on the reception of the *Qur'ān* in Russia in the late 18th and the first half of the 19th centuries. Based on the classic French edition of the *Qur'ān* by A. du Ryer, M. I. Verevkin's work reflected the fundamental principles of the source text: a focus on a secular interpretation of the meanings of the Muslim Holy Scripture and a distancing from the polemical paradigm. On the other hand, the work on the translation of the *Qur'ān* provided M. I. Verevkin, one of the founders of the Russian literary language, with a unique opportunity to demonstrate that the language norm established by Russian Enlighteners can express profound religious and philosophical meanings.

Keywords: *Qur'ān*, history of *Qur'ānic* translations, history of science, history of Russian literature, Enlightenment, Catherine the Great, historical theology



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.
© D. V. Mukhetdinov, 2026
© Islam in the modern world, 2026

Sacred Texts, Doctrinal Literature...

For citation: Mukhetdinov D. V. M. I. Verevkin's Translation of the *Qur'ān* (1790) — the Pearl of the Russian Enlightenment. *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):23–54. (In Russ.); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-23-54

Received: 10.04.2026

Review received: 20.05.2026

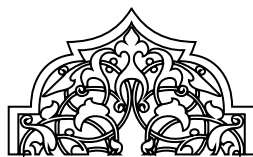
Accepted: 30.06.2026

Damir V. MUKHETDINOV,

Dr. Sci. (Theol.), rector; head,
Department of Religious Studies,
Moscow Islamic Institute
(12, Kirov Lane, 109382, Moscow, Russian Federation).
E-mail: dmukhetdinov.science@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-9647-243X



ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ







А. В. Яковлева

Частное учреждение — образовательная организация высшего образования

Московский исламский институт

(Москва, Россия)

ИНТЕГРАЦИЯ ЭЛЕКТРОННЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ РЕСУРСОВ В ПРОФЕССИОНАЛЬНУЮ ПОДГОТОВКУ ТЕОЛОГОВ ИСЛАМСКИХ ВУЗОВ РОССИИ*

ЯКОВЛЕВА Альбина Владимировна —

канд. пед. наук, руководитель аспирантуры,

Московский исламский институт

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

E-mail: ami27.86@ya.ru

ORCID ID: 0009-0006-2861-8592

Аннотация. Цифровая трансформация высшего образования актуализирует вопрос совмещения традиционных методов исламской педагогики (система «*устāз — шāкирд — среда*») с инструментами электронного обучения. В статье представлены результаты теоретического анализа и обобщения практического опыта интеграции электронных образовательных ресурсов в профессиональную подготовку теологов в исламских вузах России. Исследование опирается на методы теоретического анализа (контент-анализ научной литературы, сравнительно-сопоставительный подход)

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© А. В. Яковлева, 2026

© Ислам в современном мире, 2026

и эмпирического обобщения (анализ практики применения). Систематизированы ключевые подходы к определению электронного обучения; выявлены основные преимущества и педагогические риски применения электронных образовательных ресурсов в контексте теологического образования; обобщены практические модели использования систем управления обучением в исламских вузах; обоснована ключевая роль организационно-педагогического сопровождения как условия гармоничного синтеза традиций и цифровых технологий; определены перспективные направления развития с учетом возможностей искусственного интеллекта (ИИ) и виртуальной реальности. Выделены и охарактеризованы четыре модели интеграции электронных образовательных ресурсов (от фрагментарного использования к комплексной образовательной экосистеме); уточнено содержание понятий электронного обучения и организационно-педагогического сопровождения обучающихся применительно к цифровой среде исламского образования. Представленные в статье рекомендации и перспективные направления развития могут быть использованы при проектировании и модернизации электронной информационно-образовательной среды в исламских образовательных организациях России.

Ключевые слова: исламское образование, теологическая подготовка, электронное обучение, дистанционные образовательные технологии, организационно-педагогическое сопровождение обучающихся, модели интеграции, электронные образовательные ресурсы

Для цитирования: Яковлева А. В. Интеграция электронных образовательных ресурсов в профессиональную подготовку теологов исламских вузов России // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 1. С. 57–82; DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-57-82

Поступила в редакцию: 10.03.2026

Одобрена после рецензирования: 13.05.2026

Принята к печати: 30.06.2026

Введение

Модернизация образовательной системы как на глобальном, так и на российском уровне характеризуется двумя ключевыми тенденциями: цифровизацией и персонификацией. Электронное и дистанционное обучение стали уже неотъемлемой частью профессиональной подготовки в вузах. Это касается и исламского образования, которое в последние годы активно интегрируется в отечественную образовательную систему и также сталкивается с необходимостью внедрения новых технологий. Отличительной чертой исламской образовательной системы в России является ее ориентация на формирование внутреннего ценностного стержня обучающихся в контексте исламского

вероучения, а также на культурно-просветительскую и образовательную миссию, в частности, законодательно обозначенные и закреплённые в 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации»¹ и компетенции ФГОС по теологии². Ключевой задачей представляется гармоничная интеграция мусульманской культурной традиции в общероссийский социум. Методологическим ядром этой системы выступают *Коран* и *Сунна* пророка Мухаммада, а также наследие авторитетных мусульманских мыслителей и просветителей (Абу Наср ал-Фараби, Абу-‘Али ибн Сина, Имам ал-Газали, Ибн Рушд и другие³). Важная особенность в учебно-воспитательной деятельности — сохранение веками сложившихся традиций в выстраивании образовательного взаимодействия в системе «*устāз* (учитель, наставник) — *шāкирд* (обучающийся) — среда» и ее подсистемах и в устоявшихся методиках передачи знаний. Подобная приверженность нередко может порождать неоднозначное отношение к новшествам, современным образовательным технологиям, приемам обучения и т. п. Все это требует от педагогов не только глубокой теологической эрудиции, но и компетентности в системе светского знания и методологии, а также при внедрении новаций. Следовательно, образовательный процесс в исламских учебных заведениях сегодня должен представлять собой не механическое сочетание традиций и инноваций, не эклектичное смешение, а их органичный синтез, направленный на постоянное развитие и взвешенный рост. В этом контексте определенного исследовательского интереса заслуживает модернизация профессиональной подготовки теологических кадров в эпоху цифровизации, включая внедрение электронных образовательных ресурсов (ЭОР). Обращаясь к решению этой проблемы, мы поставили перед собой следующую цель: на основе теоретического анализа и обобщения существующей практики выявить особенности, преимущества, риски и перспективы интеграции ЭОР в подготовку теологов исламских вузов России, а также обосновать ключевые организационно-педагогические условия их эффективного применения.

Научная новизна работы заключается в следующем: 1) на материале российских исламских вузов выявлены и проанализированы четыре модели интеграции ЭОР — от «точечного» использования отдельных цифровых инструментов до формирования комплексной

¹ Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ // Собрание законодательства Российской Федерации. 2012. № 53. Ст. 7598.

² Приказ Министерства науки и высшего образования РФ от 25 августа 2020 г. N 1110 «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования — бакалавриат по направлению подготовки 48.03.01 «Теология» (с изменениями и дополнениями) [Электронный ресурс] // URL: <https://fgosvo.ru/fgosvo/index/24/98> (дата обращения: 05.03.2026).

³ Алмазова Л. И. Эволюция российского исламского образования в эпоху постсекуляризма (1990–2020) // Вестник Российской нации. 2020. № 6. С. 40–81.

образовательной экосистемы; 2) уточнены и операционализированы понятия «электронное обучение» и «организационно-педагогическое сопровождение обучающихся» применительно к цифровой среде исламского образования; 3) эмпирически подтверждена эффективность трех форм сопровождения (наставничество, консультирование, социально-нравственное интерактивное сотворчество); 4) выявлено и обосновано противоречие между требованием ФГОС об ограничении применения ДОТ в теологии и объективной необходимостью цифровизации, что позволяет ставить вопрос о выработке отраслевых рекомендаций.

Теоретические основы интеграции электронного обучения в теологическое образование

В контексте современного развития информационных технологий процесс обучения в вузах, образовательная деятельность которых обусловлена конфессиональной спецификой, несомненно, подвергается значительным трансформациям. Особенность использования ЭОР и технологий в этой сфере требует особого анализа, учитывая специфику предметной области. На сегодняшний день многими авторами рассматривается определение электронного обучения с разных позиций. Это и образовательная деятельность с использованием компьютерных сетей (Р. К. Шенк)¹, и учебный процесс «...в котором используются интерактивные электронные средства доставки информации...» (А. С. Бакер)², и «...курсы, которые размещаются на сервере, подсоединенном к сети Интернет...» (А. Россет)³, и «...совместная деятельность преподавателя и субъектов учения, в ходе которой осуществляется развитие, образование и воспитание их личности посредством передачи знаний через электронные средства...» (Т. А. Воробьева)⁴, и многие другие. Принимая во внимание исследования, посвященные вопросам развития исламского образования в современных условиях (М. А. Суванди, Д. Д. Пильтенко, М. М. Хаконова и др.)⁵, применение

¹ Schank R. C. Designing World Class E-Learning: How IBM, GE, Harvard Business School and Columbia University Are Succeeding at E-Learning. New York: McGraw-Hill, 2002. 57 p.

² Бакер А. С. О содержании понятия «E-Learning — электронное обучение» // Письма в Эмиссия. Оффлайн (The Emissia. Offline Letters): электронный научный журнал. 2007. № 6. ART 1178 [Электронный ресурс] // URL: <http://www.emissia.org/offline/2007/1178.htm> (дата обращения: 10.06.2026).

³ Rosset A., ed. The ASTD E-Learning Handbook: Best Practices, Strategies? And Case Studies for an Emerging Field. New York: Mc-Graw-Hill, 2002. 500 p.

⁴ Воробьева Т. А. К вопросу о понятии электронного обучения // Идеи и идеалы. 2014. № 1(19). С. 143–152.

⁵ Суванди М. А., Брылина И. В. Исламское образование: уроки глобализации // Векторы благополучия: экономика и социум. 2025. Т. 53. № 2. С. 158–167; Пильтенко Д. Д. Современные исследования

технологий ЭО в исламских вузах России не только содействует повышению качества организации образовательного процесса, но и обеспечивает его корреляцию с потребностями современного общества, в том числе за счет расширения образовательных перспектив для обучающихся, проживающих в удаленных регионах.

В контексте обучения представителей духовной сферы деятельности цифровизация образовательных процессов становится не просто тенденцией, но и необходимостью, открывающей новые возможности профессионального становления. В частности, в работах И. Ф. Парамонова, Р. М. Мухаметшина акцентируется внимание на необходимости грамотного включения ЭОР в процесс подготовки будущих теологов, отмечается возможность удобного доступа к информации для обучающихся¹². Вместе с тем выявляются негативные аспекты при использовании дистанционных образовательных технологий (ДОТ) в процессе подготовки мусульманских теологов: превалирование репродуктивного метода обучения, поверхностное усвоение материала, формирование «рамочного зрения» у обучающихся из-за сложности выстраивания в процессе онлайн-взаимодействия междисциплинарных связей с другими учебными предметами³. Также отмечено наличие проблемы разработки и применения ЭОР в профессиональной подготовке теологов, что требует выделения конкретных принципов и этапов проектирования электронных информационно-образовательных комплексов для их продуктивного использования в рассматриваемой сфере⁴.

Особую значимость приобретает опыт использования ДОТ, который позволил реализовать фундаментальное изучение исламских дисциплин в нестандартной образовательной среде. Как отмечается в исследованиях М. М. Марданшина⁵, Ф. Новалича, Х. Камберовича и др., эффективность ЭО в значительной мере обусловлена способностью к курсовой адаптации материала и возможностями для самостоятельного изучения

исламского образования в России: традиции и инновации (2023–2024 гг.) // Наука Крыма: от истоков к современности: сборник материалов II научно-практической конференции, Симферополь, 19–20 декабря 2024 года. Симферополь: Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского, 2024. С. 123–132; Хаконова М. М. Цифровые технологии в системе исламского образования // Социально-гуманитарные исследования: векторы развития науки и образования: материалы IX научно-практической конференции с международным участием, Москва, 25–26 апреля 2024 года. М.: Московский педагогический государственный университет, 2024. С. 685–694.

¹ Парамонов И. Ф. Перспективные модели функционирования теологического образования в цифровой образовательной среде // Педагогический журнал. 2022. Т. 12. № 5А. С. 759–766.

² Мухаметшин Р. М., Назипов И. Т. Создание экосистемы электронного исламского религиозного образования // Minbar. Islamic Studies. 2021. Т. 14. № 4. С. 903–920.

³ Петров А. В. Формирование профессиональной компетентности будущих теологов в условиях применения электронных образовательных ресурсов: проблемы и пути их решения // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2021. № 5. С. 59–60.

⁴ Петров А. В. Особенности проектирования и разработки электронных образовательных ресурсов в подготовке теологов // Казанский педагогический журнал. 2021. № 2(145). С. 140–144.

⁵ Марданшин М. М. Дистанционное обучение: опыт и перспективы его применения в мусульманских учебных заведениях // Минбар. Исламские исследования. 2013. Т. 6. № 2. С. 303–311.

шāкирдами исламских наук вне рамок традиционной аудитории, а также компетентностью преподавателей¹.

На сегодняшний день технологии ЭО достаточно активно развиваются в системе профессиональной подготовки теологов исламских вузов России, осуществляющих свою деятельность в рамках ФГОС и программ подготовки служителей и религиозного персонала религиозных организаций. Одной из ключевых задач, стоящих перед разработчиками ресурсов ЭО в этих вузах, является создание образовательного контента, отражающего специфику исламского теологического знания и при этом соответствующего высоким стандартам академической этики и требованиям законодательства. ФГОС устанавливает вполне конкретное ограничение на применение ЭО и ДОТ в теологическом образовании². В этой связи большое значение приобретает интеграция информационных, цифровых технологий и традиционных методов преподавания с учетом объективного анализа как положительных сторон электронного взаимодействия, так и возможных педагогических рисков.

Не менее важным аспектом является обеспечение принципа интерактивности в учебно-воспитательном процессе. Электронные курсы и платформы для дистанционного обучения предлагают разнообразные инструменты для организации обратной связи, работы в группах, проведения онлайн-семинаров и конференций. Это способствует формированию у *шāкирдов* навыков критического подхода в процессе обучения, например, при обсуждении теологических вопросов на основе анализа исламских первоисточников. В то же время стоит учитывать определенные трудности, связанные с организационно-методическим обеспечением и необходимостью поддержания высокого уровня мотивации обучающихся. Значимость использования рационального подхода к применению *e-learning* подтверждается рядом исследований (Ю. Рубин, А. Ю. Трояк и др.)³, в том числе в контексте исламского образования (А. Нурул Хидаят, И. Т. Назипов, В. Ф. Бахтиярова и др.)⁴, указывая на необходимость разработки образовательных про-

¹ *Novalić F., Kamberović H., Korićanin E.* E-Learning in Teaching of Islamic Religion per Addie Model of Instructional Design: Technical Requirements for Implementation and Competence of Teachers // *University Journal of Information Technology*. 2015. Vol. 2. No. 2. Pp. 1–6.

² Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ // *Собрание законодательства Российской Федерации*. 2012. № 53. Ст. 7598.

³ Рубин Ю. E-Learning как предпосылка становления интегрированного обучения на российском рынке образовательных услуг // *Высшее образование в России*. 2008. № 6. С. 50–62; Трояк А. Ю. Электронное обучение: преимущества, недостатки и перспективы // *Векторы взаимодействия: СПО — вуз — предприятие: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Первоуральск, 23 марта 2023 года* / Министерство просвещения Российской Федерации; ФГАОУ ВО «Российский государственный профессионально-педагогический университет». Екатеринбург: Российский государственный профессионально-педагогический университет, 2023. С. 142–146.

⁴ *Nurul Hidayat A.* E-Learning Implementation in Islamic Education Innovation // *HUNAFA: Jurnal Studia Islamika*. 2017. Vol. 14. No. 1. Pp. 17–36; Назипов И. Т. Внедрение электронной

грамм с учетом специфики религиозного обучения и возможностей ЭОР. В частности, Т. С. Комарова, А. С. Москвина, А. Л. Третьяков отмечают, что применение информационно-коммуникационных технологий в образовательном процессе позволяет расширить образовательное пространство¹, сделать обучение более мобильным и вариативным². Это весьма значимый аспект в подготовке специалистов в области исламской теологии, поскольку многие источникивые материалы, рукописи и тексты теперь доступны в цифровом формате, обеспечивая более широкие возможности для изучения религиозных дисциплин.

Краткий обзор результатов исследований и дефиниций (Р. К. Шенк, А. С. Бакер, А. Россет, Т. А. Воробьева)³ свидетельствует о том, что существующие определения ЭО преимущественно технологичны и не учитывают ценностно-ориентированную специфику теологического образования. Нами предлагается уточненное содержание понятия электронного обучения в исламском вузе, как *«интерактивное взаимодействие субъектов образовательной деятельности, в котором использование информационных и коммуникационных технологий создает новую информационно-образовательную среду, способствующую всестороннему развитию формирующейся личности в соответствии с духовно-нравственными традициями ислама и современными условиями цифровизации»*.

В целом в ходе анализа выделены группы факторов, влияющих на результативность внедрения цифровых инструментов в теологическую подготовку. Среди позитивных аспектов выделяют:

- возможность для *шайкирда* выстраивать индивидуальную траекторию освоения материала с опорой на личный темп и предпочтительный формат подачи сведений (текст, аудио, видео);

информационно-образовательной среды в вузе // VII Форум преподавателей мусульманских образовательных организаций: сборник материалов научно-практической конференции, Казань, 24–25 сентября 2019 года. Казань: Издательство Казанского университета, 2020. С. 350–353; Бахтиярова В. Ф., Саитова Л. Р., Габидуллина С. М. Современные образовательные технологии в системе исламского образования: учебное пособие. Уфа: Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, 2019. 130 с.

¹ Комарова Т. С., Москвина А. С., Третьяков А. Л. Роль информационно-коммуникационных технологий в познавательном развитии детей дошкольного возраста // Проблемы современного образования. 2019. № 1. С. 143–149.

² Кузнецова Л. А. Цифровые образовательные технологии в мотивации студентов // Материалы XIV Международной студенческой научной конференции «Студенческий научный форум» [Электронный ресурс] // URL: <https://scienceforum.ru/2022/article/2018029501> (дата обращения: 10.11.2025).

³ Schank R. C. Designing World Class E-Learning: How IBM, GE, Harvard Business School and Columbia University Are Succeeding at E-Learning. New York: McGraw-Hill, 2002. 57 p.; Бакер А. С. О содержании понятия «E-Learning — электронное обучение» // Письма в Эмиссия. Оффлайн (The Emissia. Offline Letters): электронный научный журнал. 2007. № 6. ART 1178 [Электронный ресурс] // URL: <http://www.emissia.org/offline/2007/1178.htm> (дата обращения: 10.06.2026); Rosset A., ed. The ASTD E-Learning Handbook: Best Practices, Strategies? And Case Studies for an Emerging Field. New York: McGraw-Hill, 2002. 500 p.; Воробьева Т. А. К вопросу о понятии электронного обучения // Идеи и идеалы. 2014. № 1(19). С. 143–152.

- обеспечение удаленного доступа к верифицированным исламским источникам, включая оцифрованные рукописи и авторитетные комментарии;
- расширение образовательной среды за счет интеграции внешних серверных платформ и онлайн-библиотек, что особенно востребовано у студентов, не имеющих возможности личного присутствия в силу разных причин (наличие ограниченных возможностей здоровья, удаленные регионы и т. п.);
- инструментальная поддержка промежуточного и итогового контроля без привязки к аудиторному времени и т. п.

В то же время выявлены педагогические риски, требующие повышенного внимания:

- тенденция к снижению глубины понимания, когда обучающийся запоминает фрагментарную информацию, не выстраивая системных связей между дисциплинами;
- падение учебной активности и сопричастности при отсутствии очного присутствия *устāза* и традиционной «среды»;
- доминирование репродуктивных форм работы (конспектирование, тестирование по шаблону) над аналитическими и интерпретационными заданиями;
- опасность искажения смысла религиозных текстов при использовании неверифицированного или не прошедшего адаптацию контента и др.

Внедрение ЭО в образовательную практику исламских вузов в России требует интегративного подхода и к разработке дидактического материала, адаптации учебных программ к особенностям удаленного обучения. Важным аспектом является обеспечение погруженности всех участников в процесс учения, а также взаимодействие между преподавателями и обучающимися. Такой подход «...расширяет возможности обучения в дидактическом, развивающем и воспитательном планах, облегчает и увеличивает эффективность усвоения материала при работе в студенческой группе... повышает мотивацию студентов к обучению...»¹. Ввиду этого применение ЭО, считаем, должно реализовываться непременно с организационно-педагогическим сопровождением обучающихся (ОПС), которое определяется нами как *«организованное сотрудничество субъектов образовательного процесса, включающее в себя управление и координацию деятельности, определение целей, содержания, форм и методов обучения, контроль и оценку результатов, методическое, информационное, технологическое обеспечение, а также личностную поддержку обучающихся, ориентированную на повышение*

¹ Кирколуп Е. Р., Кирколуп О. В., Лескова С. С., Пупырев Н. П., Трухачева Н. В. Организация интерактивного взаимодействия в электронном обучении // Преподаватель XXI век. 2017. № 2. С. 73.

результативности процесса их подготовки с учетом специфики конфессионального образования и условий информатизации образовательной среды»¹. Такое сопровождение, как нам представляется, является одним из ключевых организационно-педагогических условий для успешного освоения обучающими исламских образовательных организаций профессионально ориентированных компетенций.

Таким образом, анализ рассмотренных результатов использования ресурсов ЭО в системе исламского образования демонстрирует растущее признание значимости цифровизации образовательного процесса, способствующей более широкому вовлечению современных обучающихся в процесс познания, что является ключевым фактором в подготовке квалифицированных специалистов в области исламской теологии сегодня.

Обобщение опыта применения ЭОР и ДОТ в исламских вузах

При применении электронного обучения в системе профессиональной подготовки теологов исламских вузов особое значение приобретает и разработка специализированных электронных курсов и образовательных программ, которые учитывают специфику содержания и требования религиозного образования. Вместе с тем подготовка теологов в исламских вузах России подразумевает, конечно, не только изучение религиозных текстов, истории, культуры ислама, но и требует от обучающихся развития способности к рациональной критике и интерпретации, умений применения «умных» технологий в поиске аргументов, выделения ключевых аспектов и т. д. Главным образом ЭО в данной сфере направлено на дополнение и расширение традиционных форм, подходов, методов, средств обучения и т. д., активное включение и мотивацию *шāкирдов* к изучению комплексной и многоаспектной предметной области, каковой является теология ислама². Сравнительный анализ практики некоторых вузов (в качестве объектов были рассмотрены те, которые воплощают программы по теологии по ФГОС), реализовавший нами в рамках исследования с 2024 г. (в частности, в эксперименте приняли участие 192 обучающихся направления подготовки «Теология», а также 152 представителя

¹ 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.

² Бахтиярова В. Ф., Саитова Л. Р., Габидуллина С. М. Современные образовательные технологии в системе исламского образования: учебное пособие. Уфа: Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, 2019. 130 с.

профессорско-преподавательского и административно-управленческого состава Московского исламского института (МИИ), Дагестанского теологического института имени Саида Афанди (ДТИ) и Дагестанского гуманитарного института (ДГИ)), выявил различия в глубине интеграции LMS: если в МИИ внедрена интегративная модель с системой организационно-педагогического сопровождения, то в ДТИ имени Саида Афанди и ДГИ преобладает гибридная модель (т.е. смешанный формат обучения с разной степенью применения очного и дистантного форматов)¹. С учетом результатов, полученных в рамках нашего исследования, стоит предположить, что это различие в применении форм обучения обусловлено разной степенью цифровой компетентности преподавательского состава и материально-техническим оснащением, личностным отношением преподавателей и администрации к использованию ЭО и ДОТ в теологическом образовании и т. п.². Контент-анализ официального сайта Российского исламского института также выявил наличие смешанного формата, обозначенного нами как «гибридный». Вуз в образовательном процессе использует классические формы, а также дистанционное обучение. При этом РИИ располагает отдельным структурным подразделением, центром, по реализации электронного и дистанционного обучения³, в локальном нормативном акте вуза обозначено применение ЭО и ДОТ в частичном или полном объеме⁴.

Обобщение практического опыта исламских образовательных организаций высшего образования России позволяет выявить устойчивые модели интеграции систем управления обучением (LMS)⁵ в процесс подготовки теологов. На современном этапе такие крупные вузы, как Московский исламский институт, Российский исламский институт, Дагестанский гуманитарный институт и др. демонстрируют успешные кейсы использования платформы Moodle⁶ для создания единой цифровой среды. Анализ показывает, что внедрение LMS позволяет не только систематизировать учебные материалы, но и обеспечить прозрачность образовательного процесса, что критически важно для

¹ Яковлева А. В. Организационно-педагогическое сопровождение обучающихся конфессиональных образовательных организаций высшего образования России в условиях электронного обучения.

² Яковлева А. В., Осипова О. П. Электронное обучение как ресурс развития системы конфессионального образования // Проблемы современного образования. 2022. № 5. С. 219–232.

³ Центр электронного и дистанционного обучения [Электронный ресурс] // URL: <https://kazanrii.ru/sveden/struktura-i-organy-upravleniya-obrazovatelnoj-organizacii/centr-elektronnogo-i-distancionnogo-obucheniya/> (дата обращения: 01.06.2026).

⁴ Положение об организации учебного процесса с использованием электронного обучения, дистанционных образовательных технологий [Электронный ресурс] // URL: https://kazanrii.ru/wp-content/uploads/2022/07/polojenie_dot.pdf (дата обращения: 01.06.2026).

⁵ LMS — от англ. Learning Management System (Система управления обучением).

⁶ Moodle — от англ. Modular Object-Oriented Dynamic Learning Environment (Модульная объектно-ориентированная динамическая обучающая среда).

соблюдения государственных стандартов. Использование подобных систем способствует эффективному взаимодействию между светскими и религиозными компонентами образования, позволяя обучающимся совмещать изучение классических текстов с освоением современных гуманитарных дисциплин¹.

Важную роль в системе ЭО играют специализированные платформы и ресурсы, адаптированные под нужды исламской теологии (платформы Sakai, LMS, Moodle и др.; массовые открытые онлайн-курсы, электронные библиотеки, мобильные приложения и т. д.). Приверженность принципам и традициям, на которых строится обучение в исламских учебных заведениях, требует от электронных образовательных инструментов не только технологической совместимости, но и соответствия религиозно-культурному контексту, а также оценки вклада информационных технологий в профессиональное развитие будущих исламских теологов, в частности, в формирование у них навыков глубокого понимания религиозного текста за счет доступа к электронным библиотекам и базам данных.

Примечательным в этом плане является пример Московского исламского института, включающего в организацию своей учебно-воспитательной деятельности как использование электронной информационно-образовательной среды (ЭИОС), так и проведение открытых онлайн-лекториев с размещением материалов на страницах института в сети Интернет. Кроме того, МИИ выступил одной из площадок, на базе которой нами было реализовано исследование, посвященное организационно-педагогическому сопровождению (ОПС) обучающихся исламских вузов в условиях использования ЭИОС, определение которому было дано выше. В качестве основных форм были предложены и апробированы *наставничество, консультирование и социально-нравственное интерактивное сотворчество*. Эти формы продолжают работать в институте и совершенствоваться. В частности, реализуется интерактивное сотворчество между педагогами и обучающимися с использованием социальных сетей и созданием совместного уникального, разнопланового образовательного, просветительского, научного контента и др. Условиями качественной реализации ОПС в исламских вузах были определены *необходимый уровень компетентности педагогических работников, материально-техническое, а также нормативное и информационно-методическое обеспечение* и, конечно, важнейшая составляющая — *интегративная духовно-образовательная среда обучения*. Эффективность этой среды определяется ее способностью сделать ценности не предметом

¹ Ибрагимов И. Д., Пасиева О. В., Ибрагимова М. М. Современные технологии обучения арабскому языку и исламским дисциплинам. Нальчик: СКИУ, 2020. 253 с.

изучения, а структурой самой образовательной реальности. В итоге было выявлено, что ОПС *шāкирдов* в исламском образовании приобретает особое значение в силу его двуединой природы: необходимо не только обеспечить усвоение академических знаний, но и способствовать духовному становлению личности, формированию ценностных ориентиров. При этом эффективность ОПС в исламском образовании определяется тем, насколько удастся сохранить баланс между традицией и инновацией, между коллективными и индивидуальными формами работы, между внешним контролем и внутренней мотивацией обучающихся. Как показала апробация авторской модели ОПС в Московском исламском институте, достичь названного баланса вполне реально. В то же время это налагает на преподавателей определенные обязательства: им приходится постоянно анализировать собственный опыт и быть открытыми к нестандартным решениям. В исследовании участвовали 87 студентов теологических направлений, для оценки использовалась контрольная группа. Результаты таковы. Доля *шāкирдов*, которые систематически работают в LMS самостоятельно, поднялась с 34% до 72%. По дисциплинам смешанного формата средний балл стал выше на 11,5%. А число онлайн-обращений к преподавателям за консультацией выросло в 2,3 раза — это явный признак повышения учебной активности. Вместе с тем 68% опрошенных признались, что сложные теологические темы им все же легче осваивать лично, в контакте с *устāзом*, а ресурсы ЭО полезны при освоении исторических дисциплин, консультировании, выполнении самостоятельных заданий, решении организационных вопросов и т. п. Полученные цифры говорят в пользу смешанной интегративной модели: ЭОР здесь не подменяют традиционные методы, а органично их дополняют.

Практический аспект внедрения систем управления обучением в исламских вузах связан с необходимостью локализации интерфейсов и контента под специфические нужды теологического образования. Ведущие образовательные организации разрабатывают собственные модули для работы с арабской графикой, интегрируют в LMS специализированные словари и интерактивные тренажеры по *фиqhу* (исламскому праву). Опыт показывает, что наиболее эффективной является форма образовательного взаимодействия, при которой система управления обучением становится центром аккумуляции верифицированного контента. Такая организация цифрового пространства в региональных исламских вузах позволяет компенсировать нехватку узкопрофильных специалистов на местах, предоставляя студентам доступ к лекционным курсам ведущих ученых страны.

Осмысление накопленного опыта позволяет сделать вывод о трансформации роли преподавателя в системе «цифрового»

исламского образования. В условиях использования LMS педагог перестает быть единственным транслятором знаний, приобретая функции модератора и тьютора, координирующего самостоятельную работу обучающихся. Это требует от профессорско-преподавательского состава высокого уровня цифровой грамотности и умения адаптировать традиционные методики к инструментарию электронных платформ. Успех внедрения систем управления обучением в исламских вузах напрямую зависит от того, насколько преподаватели и администрация готовы пересмотреть привычные форматы общения. Другими словами, внедрение систем управления обучением встречает серьезный вызов — готовность педагогов сменить привычные способы работы, и при этом требуется бережно сохранять фундаментальные устои духовного наставничества. Накопленный опыт показывает: вузы переходят от эпизодического использования цифровых материалов к формированию полноценных образовательных экосистем и платформы управления обучением сегодня уже стали привычным инструментом в подготовке теологов. Как мы убедились, в частности на базе МИИ, эти платформы дают возможность эффективно отслеживать успеваемость, проводить аттестации удаленно и вести электронные портфолио студентов. В перспективе внедрение LMS в конфессиональную среду обучения поспособствует укреплению академических связей между российскими исламскими учебными заведениями и повышает их мобильность, а значит, создает основу для технологического развития всей отрасли.

Дополнительную значимость применению современных технологий в профессиональной подготовке теологов придают возможности для общения и сотрудничества на профессиональных площадках и форумах (научно-практические онлайн-мероприятия духовных управлений (регионального и международного уровней), Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА) и т. п.). Активное их использование не только способствует обмену знаниями и опытом между *шāкирдами* и преподавателями, но и позволяет вовлекать в учебный процесс ведущих экспертов из разных регионов и стран, что является весьма актуальным с учетом наличия высокого авторитета ученых-теологов исламского мира в среде мусульманской молодежи.

С другой стороны, важно отметить определенные вызовы, ассоциирующиеся с внедрением ДОТ и ЭОР в профессиональную подготовку кадров в сфере теологии. Задачи по сохранению аутентичности традиционных методов обучения, предоставлению обучающимся доступа к рукописным источникам, важным для понимания и истолкования религиозных текстов, остаются актуальными. Ввиду этого совмещение классических методов преподавания с применением ЭОР может

привести к гармонизации процесса учения, учитывая специфику и глубину изучаемого материала, а так же цели исламского образования в «...формировании целостной, всесторонне развитой личности мусульманина, обладающего высоким духовным и нравственным потенциалом и способного к самосовершенствованию в течение всей жизни...»¹.

Обобщение рассмотренных подходов в контексте темы исследования позволяет выделить четыре модели интеграции ЭОР в профессиональную подготовку теологов, различающиеся по глубине внедрения и роли цифровых технологий.

Модель 1 — «цифровое дополнение»: ЭОР используются эпизодически (рассылка материалов, тестирование); активность студентов низкая, преподаватель сохраняет полный контроль.

Модель 2 — «гибридная»: часть дисциплин (светские, методологические) переведена в смешанный формат, теологические дисциплины остаются очными; характерна для большинства исламских вузов России.

Модель 3 — «интегративная»: создана единая ЭИОС на базе LMS, для всех дисциплин разработан цифровой контент, используется организационно-педагогическое сопровождение; реализована в МИИ.

Модель 4 — «экосистемная»: предполагает объединение ресурсов нескольких вузов, использование искусственного интеллекта и иммерсивных технологий, блокчейн-верификации; находится на стадии концептуальной проработки.

Каждая из описанных моделей имеет свою внутреннюю логику и зону применимости, что позволяет говорить не об их иерархии, а о целесообразности выбора в зависимости от условий конкретного вуза.

Модель «цифровое дополнение» представляет собой наиболее осторожный сценарий. Она уместна на начальных этапах цифровизации либо в учебных заведениях с ограниченными техническими и кадровыми ресурсами. Однако ее потенциал для развития самостоятельной работы обучающихся остается невысоким, а риск формального использования ЭОР при сохранении полностью традиционной методики остается значительным.

Гибридная модель получила наиболее широкое распространение, что объясняется ее компромиссным характером. Перевод светских и методологических дисциплин в смешанный формат не вступает в противоречие с ФГОС и позволяет постепенно адаптировать преподавателей к работе в цифровой среде. В то же время для теологических дисциплин сохраняется очный формат, что снижает риск утраты

¹ 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. 141–166.

личностно-ценностной составляющей подготовки. Главное ограничение этой модели — потенциальная разобщенность двух частей образовательного процесса, когда электронная и традиционная компоненты существуют параллельно, без содержательной интеграции. Кроме того, при эпизодическом использовании ЭОР («цифровое дополнение») сохраняется опасность обращения студентов к неверифицированным источникам из открытого Интернета, что особенно чувствительно для конфессионального образования.

Интегративная модель, реализованная в Московском исламском институте, предполагает не просто сосуществование, а взаимопроникновение традиционных и цифровых форм. Ключевым условием здесь выступает организационно-педагогическое сопровождение, снижающее главный для исламского образования риск — утрату живого духовного наставничества — и выполняющее связующую роль. Однако переход к данной модели требует целенаправленной работы с педагогическим коллективом и значительных временных затрат на адаптацию учебно-методических материалов.

Экосистемная модель в настоящее время существует преимущественно как концептуальный проект. Ее потенциальные преимущества — концентрация интеллектуальных ресурсов, снижение дублирования контента и внедрение технологий искусственного интеллекта для интеллектуального поиска. Однако существуют и риски, связанные с возможной унификацией подходов и утратой региональных педагогических традиций, что требует сохранения децентрализованного управления.

В контексте применения интегративных технологий, ЭОР способствуют не только расширению границ в получении и систематизации знаний, но и преодолению барьеров догматичности религиозной системы. При этом важно рассматривать ценностный и духовно-нравственный аспект. Трансляция духовно-нравственных ценностей требует не только доступа к знаниям, но и умения преподавателей позиционировать ценностные, социальные ориентиры собственным личностным примером¹, используя различные индивидуальные и групповые формы учебно-воспитательного взаимодействия, потенциал личностного духовного знания, собственных духовных традиций². С этой позиции ЭО и ДОТ открывают возможности для включения обучающихся в межкультурный, межконфессиональный диалог, для расширения их духовного кругозора.

¹ Скрынников Н. П. Роль преподавателя в формировании духовно-нравственных ценностей студентов вуза // Проблемы педагогики. 2019. № 1(40). С. 14–18.

² Дорожкин А. М., Тимофеева О. В. Особенности трансляции духовных ценностей // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2014. № 2(34). С. 169–174.

Обобщая, можно утверждать, что выбор модели определяется тремя группами факторов: технической оснащенностью вуза, уровнем цифровой компетентности преподавателей и характером ограничений, установленных ФГОС. Для большинства исламских вузов России наиболее перспективным представляется последовательный переход от «цифрового дополнения» к гибридной, а затем — при наличии ресурсов — к интегративной модели. Экосистемная модель на данном этапе может рассматриваться как ориентир для долгосрочного стратегического планирования.

Практические рекомендации по внедрению ЭОР в исламских вузах

Обобщение теоретического материала и практических наработок позволяет предложить ряд адресных рекомендаций для руководителей и преподавателей исламских образовательных организаций, внедряющих ЭО. В *организационно-управленческой плоскости*: 1) создать рабочую группу по вопросам цифровизации, включив в нее представителей администрации, преподавателей светских и теологических дисциплин, а также IT-специалистов. Это позволит учитывать как требования ФГОС, так и специфику исламского образования; 2) разработать локальный нормативный акт о порядке применения ЭОР и ДОТ. В нем следует четко прописать, какие дисциплины могут реализовываться с использованием LMS, а какие требуют обязательного очного присутствия (например, чтение Корана, практика *фетвы* и т. п.); 3) обеспечить материально-техническую базу, включая лицензирование платформ, организацию технической поддержки и подготовку резервных каналов связи; 4) продумать систему контент-безопасности, особенно при работе с аутентичными исламскими источниками, чтобы исключить риск подмены содержания, несанкционированного доступа и т. п. в условиях современных вызовов.

В *учебно-методической деятельности*: 1) адаптировать учебные материалы под цифровой формат. Простой перенос pdf-файлов в LMS не дает должного эффекта. Целесообразно разрабатывать интерактивные модули с встроенными вопросами для самопроверки, гиперссылками на коранические *айаты* в электронных *мусхафах* и видеокомментариями преподавателей; 2) использовать LMS для верифицированного контента. Рекомендуется размещать в системе только материалы, прошедшие внутреннюю рецензию и утвержденные ученым советом или отделом религиозного образования; 3) сохранить «живое» общение по ключевым темам. Для сложных теологических вопросов обязательно проводить очные или как минимум синхронные онлайн-семинары

с участием *устāза*; внедрить процедуру защищенного тестирования. Для контроля усвоения целесообразно комбинировать автоматизированные тесты с устными зачетами в формате видеоконференции, где преподаватель может задать уточняющие вопросы.

В *кадровой и воспитательной работе*: 1) организовать повышение цифровой компетентности педагогов. Это не только технические навыки работы в LMS, но и умение выстраивать онлайн-коммуникацию, поддерживать мотивацию *шāкирдов* на расстоянии, использовать мультимедиа для иллюстрации духовно-нравственных понятий; 2) реализовать организационно-педагогическое сопровождение в трех формах: наставничество, консультирование и социально-нравственное интерактивное сотворчество; 3) использовать ЭОР для духовного наставничества (например, онлайн-клубы по изучению *тафсīров*).

С точки зрения *информационно-технического обеспечения*, полезно: 1) сформировать электронное собрание проверенных письменных источников. Речь идет прежде всего об оцифрованных рукописях, признанных *тафсīрах*, а также о трудах современных исламских теологов — причем отбор таких материалов должен проходить при непосредственном участии специалистов-теологов. Дополнительно: 2) стоит настроить интеграцию используемой LMS с внешними образовательными сервисами, в частности с платформами для обучения арабской письменности и речи, с профильными онлайн-словарями исламской терминологии, а также с правовыми базами данных по исламскому *фиқху*.

Подводя итог, отметим, что интеграция ЭО в подготовку теологов для российских исламских вузов — задача неординарная. Реализация этого процесса требует вдумчивого, рационального подхода, способствующего повышению качества и доступности образования для будущих специалистов в области исламской теологии, а также формированию у них необходимых навыков для успешной профессиональной деятельности в актуальных условиях.

Заключение

Определение электронного обучения в контексте исламского вуза должно фиксировать не только технологический, но и ценностный аспект. Наиболее адекватным является понимание ЭО как интерактивного взаимодействия, в котором цифровые инструменты не заменяют, а дополняют традиционную систему «*устāз — шāкирд — среда*», создавая условия для развития личности обучающегося в соответствии с исламскими духовно-нравственными традициями. Успешность интеграции ЭОР напрямую зависит от трех факторов: цифровой компетентности педагогов; адаптации материалов с учетом *мазхабной*

специфики; внедрения комплексного сопровождения, включающего наставничество, консультирование и интерактивное сотворчество, что подтверждено апробацией, в частности, на базе Московского исламского института, а также других вузов, отмеченных в работе. Разработанные рекомендации включают пять групп практических шагов: организационно-управленческие, учебно-методические, кадровые, информационно-технические и воспитательные. При этом ключевым условием остается сохранение баланса между технологической эффективностью и духовной составляющей образования.

Литература

Адыгамов Р. К. Инновационные технологии и методики в преподавании исламского вероучения // *Minbar. Islamic Studies*. — 2018. — Т. 11. — № 1. — С. 126–132. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-1-126-132

Алмазова Л. И. Эволюция российского исламского образования в эпоху постсекуляризма (1990–2020) // *Вестник Российской нации*. — 2020. — № 6. — С. 40–81.

Бакер А. С. О содержании понятия «E-Learning — электронное обучение» // *Письма в Эмиссия. Оффлайн (The Emissia. Offline Letters): электронный научный журнал*. — 2007. — № 6. — ART 1178 [Электронный ресурс] // URL: <http://www.emissia.org/offline/2007/1178.htm> (дата обращения: 10.06.2026).

Бахтиярова В. Ф., Саитова Л. Р., Габидуллина С. М. Современные образовательные технологии в системе исламского образования: учебное пособие. — Уфа: Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, 2019. — 130 с.

Воробьева Т. А. К вопросу о понятии электронного обучения // *Идеи и идеалы*. — 2014. — № 1(19). — С. 143–152.

Дорожкин А. М., Тимофеева О. В. Особенности трансляции духовных ценностей // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки*. — 2014. — № 2(34). — С. 169–174.

Ибрагимов И. Д., Пасиева О. В., Ибрагимова М. М. Современные технологии обучения арабскому языку и исламским дисциплинам. — Нальчик: СКИУ, 2020. — 253 с.

Кирколуп Е. Р., Кирколуп О. В., Лескова С. С., Пупырев Н. П., Трухачева Н. В. Организация интерактивного взаимодействия в электронном обучении // *Преподаватель XXI век*. — 2017. — № 2. — С. 72–83.

Комарова Т. С., Москвина А. С., Третьяков А. Л. Роль информационно-коммуникационных технологий в познавательном развитии детей дошкольного возраста // *Проблемы современного образования*. — 2019. — № 1. — С. 143–149.

Кузнецова Л. А. Цифровые образовательные технологии в мотивации студентов // Материалы XIV Международной студенческой научной конференции «Студенческий научный форум» [Электронный ресурс] // URL: <https://scienceforum.ru/2022/article/2018029501> (дата обращения: 10.11.2025).

Марданшин М. М. Дистанционное обучение: опыт и перспективы его применения в мусульманских учебных заведениях // Минбар. Исламские исследования. — 2013. — Т. 6. — № 2. — С. 303–311.

Мухаметшин Р. М., Назипов И. Т. Создание экосистемы электронного исламского религиозного образования // Minbar. Islamic Studies. — 2021. — Т. 14. — № 4. — С. 903–920. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-903-920

Назипов И. Т. Внедрение электронной информационно-образовательной среды в вузе // VII Форум преподавателей мусульманских образовательных организаций: сборник материалов научно-практической конференции, Казань, 24–25 сентября 2019 года. — Казань: Издательство Казанского университета, 2020. — С. 350–353.

Парамонов И. Ф. Перспективные модели функционирования теологического образования в цифровой образовательной среде // Педагогический журнал. — 2022. — Т. 12. — № 5. — С. 759–766. DOI: 10.34670/AR.2022.64.10.097

Петров А. В. Особенности проектирования и разработки электронных образовательных ресурсов в подготовке теологов // Казанский педагогический журнал. — 2021. — № 2(145). — С. 140–144.

Петров А. В. Формирование профессиональной компетентности будущих теологов в условиях применения электронных образовательных ресурсов: проблемы и пути их решения // Сборники конференций НИЦ Социосфера. — 2021. — № 5. — С. 59–60.

Пильтенко Д. Д. Современные исследования исламского образования в России: традиции и инновации (2023–2024 гг.) // Наука Крыма: от истоков к современности: сборник материалов II научно-практической конференции, Симферополь, 19–20 декабря 2024 года. — Симферополь: Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского, 2024. — С. 123–132.

Положение об организации учебного процесса с использованием электронного обучения, дистанционных образовательных технологий [Электронный ресурс] // URL: https://kazanriu.ru/wp-content/uploads/2022/07/polojenie_dot.pdf (дата обращения: 01.06.2026)

Рубин Ю. E-Learning как предпосылка становления интегрированного обучения на российском рынке образовательных услуг // Высшее образование в России. — 2008. — № 6. — С. 50–62.

Скрынников Н. П. Роль преподавателя в формировании духовно-нравственных ценностей студентов вуза // Проблемы педагогики. — 2019. — № 1(40). — С. 14–18.

Суванди М. А., Брылина И. В. Исламское образование: уроки глобализации // Векторы благополучия: экономика и социум. — 2025. — Т. 53. — № 2. — С. 158–167. DOI: 10.18799/26584956/2025/2/1993

Трояк А. Ю. Электронное обучение: преимущества, недостатки и перспективы // Векторы взаимодействия: СПО — вуз — предприятие: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Первоуральск, 23 марта 2023 года / Министерство просвещения Российской Федерации; ФГАОУ ВО «Российский государственный профессионально-педагогический университет». — Екатеринбург: Российский государственный профессионально-педагогический университет, 2023. — С. 142–146.

Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ // Собрание законодательства Российской Федерации. — 2012. — № 53. — Ст. 7598.

Хаконова М. М. Цифровые технологии в системе исламского образования // Социально-гуманитарные исследования: векторы развития науки и образования: материалы IX научно-практической конференции с международным участием, Москва, 25–26 апреля 2024 года. — М.: Московский педагогический государственный университет, 2024. — С. 685–694. DOI: 10.37492/ISGO.2024.078

Центр электронного и дистанционного обучения [Электронный ресурс] // URL: <https://kazanriu.ru/sveden/struktura-i-organy-upravleniya-obrazovatelnoj-organizaczii/czentr-elektronnogo-i-distanczionnogo-obucheniya/> (дата обращения: 01.06.2026)

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. 141–166. DOI: 10.22311/2074-1529-2024-20-4-141-164

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.

Яковлева А. В., Осипова О. П. Электронное обучение как ресурс развития системы конфессионального образования // Проблемы современного образования. — 2022. — № 5. — С. 219–232. DOI: 10.31862/2218-8711-2022-5-219-232

Novalić F., Kamberović H., Korićanin E. E-Learning in Teaching of Islamic Religion per Addie Model of Instructional Design: Technical Requirements for Implementation and Competence of Teachers // University journal of Information Technology. — 2015. — Vol. 2. — No. 2. — Pp. 1–6.

Nurul Hidayat A. E-Learning Implementation in Islamic Education Innovation. HUNAFA: Jurnal Studia Islamika. — 2017. — Vol. 14. — No. 1. — Pp. 17–36. DOI: 10.24239/jsi.v14i1.460.17-36

Rosset A. The ASTD E-Learning Handbook: Best Practices, Strategies? And Case Studies for an Emerging Field.— New York: Mc-Graw-Hill, 2002.— 500 p.

Schank R. C. Designing World Class E-Learning: How IBM, GE, Harvard Business School and Columbia University Are Succeeding at E-Learning.— New York: McGraw-Hill, 2002.— 57 p.

References

Adigamov R. K. (2018). Innovatsionnye tekhnologii i metodiki v prepodavanii islamskogo veroucheniia [Innovative Approaches and Techniques in the Teaching of Islamic Creed]. *Minbar. Islamic Studies*. Vol. 11. Iss. 1, pp. 126–132. (In Russian); DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-1-126-132

Almazova L. I. (2020). Evolutsiia rossiiskogo islamskogo obrazovaniia v epokhu postsekuliarizma (1990–2020) [Evolution of the Russian Islamic Education in the Era of Post-Secularism (1990–2020)]. *Vestnik Rossijskoi natsii* [Bulletin of Russian nation]. Iss. 6, pp. 40–81. (In Russian)

Baker A. S. (2007). O soderzhanii poniatii «E-Learning — elektronnoe obuchenie» [On the Content of the “E-learning” Concept]. *Pis'ma v Emissia. Offlain (The Emissia. Offline Letters): elektroni nauchnyi jurnal* [The Emissia. Offline Letters]. No. 6. ART 1178. URL: <http://www.emissia.org/offline/2007/1178.htm> (date of access: 10.06.2026). (In Russian)

Bakhtiyarova V. F., Saitova L. R., Gabidullina S. M. (2019). *Sovremennye obrazovatel'nye tekhnologii v sisteme islamskogo obrazovaniia: uchebnoe posobie* [Modern Educational Technologies in the Islamic Education System: A Textbook]. Ufa: Bashkirskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet im. M. Akmully Publ. 130 p. (In Russian)

Vorobyeva T. A. (2014). K voprosu o poniatii elektronno obucheniia [On the Concept of E-Learning]. *Idei i idealy* [Ideas and Ideals]. Vol. 19. Iss. 1, pp. 143–152. (In Russian)

Dorozhkin A. M., Timofeeva O. V. (2014). Osobennosti transliatsii dukhovnykh tsennostei [Special Aspects of the Transferring Inner Values]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Seriya: Sotsial'nye nauki* [Vestnik of Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod. Series: Social Sciences]. Vol. 34. No. 2, pp. 169–174. (In Russian)

Federal'nyi zakon «Ob obrazovanii v Rossiiskoi Federatsii» ot 29.12.2012 N 273-FZ [Federal Law “On Education in the Russian Federation” dated 29.12.2012 No. 273-FZ]. (2012). *Sobranie zakonodatel'stva Rossiiskoi Federatsii* [Collection of Legislation of the Russian Federation]. No. 53. Iss. 7598. (In Russian)

Ibragimov I. D., Pasieva O. V., Ibragimova M. M. (2020). *Sovremennye tekhnologii obucheniia arabskomu iazyku I islamskim disziplinam* [Modern

Technologies for Teaching Arabic and Islamic Disciplines]. Nalchik: SKIU Publ. 253 p. (In Russian)

Kirkolup E. R., Kirkolup O. V., Leskova S. S., Pupyrev N. P., Trukhacheva N. V. (2017). Organizatsiia interaktivnogo vzaimodeistviia v elektronnom obuchenii [Organization of Interactive Communication in E-Learning]. *Prepodavatel' XXI vek* [Teacher of 21st Century]. No. 2–1, pp. 72–83. (In Russian)

Komarova T. S., Moskvina A. S., Tretyakov A. L. (2019). Rol' informat-sionno-kommunikatsionnykh tekhnologii v poznavatel'nom razvitii detei doshkol'nogo vozrasta [The Role of Information and Communication Technologies in the Cognitive Development of Preschool Children]. *Problemy sovremennogo obrazovaniia* [Problems of Modern Education]. No. 1, pp. 143–149. (In Russian)

Kuznetsova L. A. (2022). Tsifrovye obrazovatel'nye tekhnologii v motivatsii studentov [Digital Educational Technologies in Motivating Students]. *Materialy XIV Mezhdunarodnoi studencheskoi nauchnoi konferentsii «Studencheskii nauchnyi forum»* [Materials 14th International Academic Student Conference “Student Academic Forum”]. [Electronic source]. URL: <https://scienceforum.ru/2022/article/2018029501> (date of access: 10.11.2025) (In Russian)

Mardanshin M. M. (2013). Dstantsionnoe obuchenie: opyt i perspektivy ego primeneniia v musul'manskikh uchebnykh zavedeniiax [Distance Education: Experience and Prospects of Their Application in the Muslim Educational Institutions]. *Minbar. Islamic Studies*. Vol. 6. No. 2, pp. 303–311. (In Russian)

Mukhametshin R. M., Nazipov I. T. (2021). Sozdanie ekosistemy elektron-nogo islamskogo religioznogo obrazovaniia [Building Electronic Ecosystem of Religious Islamic Education]. *Minbar. Islamic Studies*. Vol. 14. No. 4, pp. 903–920; DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-903-920. (In Russian)

Nazipov I. T. (2020). Vnedrenie elektronnoi informatsionno-obrazovatel'noi sredy v vuze [Implementation of an Electronic Information and Educational Environment at the University]. *VII Forum prepodavatelei musul'manskikh obrazovatel'nykh organizatsii: Sbornik materialov nauchno-prakticheskoi konferentsii* [7th Forum of Teachers from Muslim Educational Organizations: Proceedings of the Scientific and Practical Conference]. Kazan, September 24–25, 2019. Kazan: Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta Publ., pp. 350–353. (In Russian)

Novalić F., Kamberović H., Korićanin E. (2015). E-Learning in Teaching of Islamic Religion per Addie Model of Instructional Design: Technical Requirements for Implementation and Competence of Teachers. *University Journal of Information Technology*. Vol. 2. No. 2, pp. 1–6.

Nurul Hidayat A. (2017). E-Learning Implementation in Islamic Education Innovation. *HUNafa: Jurnal Studia Islamika*. Vol. 14. No. 17, pp. 17–36; DOI 10.24239/jsi.v14i1.460.17–36

Paramonov I. F. (2022). Perspektivnye modeli funktsionirovaniia teologicheskogo obrazovaniia v tsifrovoi obrazovatel'noi srede [Promising Models of Technological Education Functioning in the Digital Educational Environment]. *Pedagogicheskii zhurnal* [Pedagogical Journal]. Vol. 12. No. 5–1, pp. 759–766; DOI 10.34670/AR.2022.64.10.097. (In Russian)

Petrov A. V. (2021). Osobennosti proektirovaniia i razrabotki elektronnykh obrazovatel'nykh resursov v podgotovke teologov [Features of Design and Development of Electronic Educational Resources in the Training of Theologians]. *Kazan pedagogicheskii jurnal* [Kazan Pedagogical Journal]. No. 2(145), pp. 140–144. (In Russian)

Petrov A. V. (2021). Formirovanie professional'noi kompetentnosti budushchikh teologov v usloviakh primeneniia elektronnykh obrazovatel'nykh resursov: problemy i puti ikh resheniia [Formation of Professional Competence of Future Theologians in the Context of the Use of Electronic Educational Resources: Issues and Solutions]. *Sborniki konferentsii NITs Sotsiosfera* [Conference Proceedings of SRC Sociosphere]. No. 5, pp. 59–60. (In Russian)

Piltenko D. D. (2024). Sovremennye issledovaniia islamskogo obrazovaniia v Rossii: traditsii i innovatsii (2023–2024 gg.) [Contemporary Research of Islamic Education in Russia: Traditions and Innovations (2023–2024)]. *Nauka Kryma: ot istokov k sovremennosti: sbornik materialov II nauchno-prakticheskoi konferentsii, Simferopol'* [Science of Crimea: from Origins to the Present: Collection of Materials of the 2nd Scientific and Practical Conference]. December 19–20, 2024. Simferopol: Krymskii federal'nyi universitet im. V. I. Vernadskogo Publ., pp. 123–132. (In Russian)

Polozhenie ob organizatsii uchebnogo processa s ispol'zovaniem elektronnoho obucheniia, distancionnykh obrazovatel'nykh tekhnologii [Electronic source] (2022). URL: https://kazanriu.ru/wp-content/uploads/2022/07/polojenie_dot.pdf (date of access: 01.06.2026). (In Russian)

Rubin Iu. (2008). E-Learning kak predposylka stanovleniia integrirovannogo obucheniia na rossiiskom rynke obrazovatel'nykh uslug [E-Learning as a Prerequisite for the Emergence of Integrated Learning in the Russian Educational Services Market]. *Vysshee obrazovanie v Rossii* [Higher Education in Russia]. No. 6, pp. 50–62. (In Russian)

Skrynnikov N. P. (2019). Rol' prepodavatelia v formirovanii dukhovno-nravstvennykh tsennostei studentov vuza [The Role of the Teacher in the Formation of Spiritual and Moral Values of University Students]. *Problemy pedagogiki* [Issues of Pedagogy]. No. 1(40), pp. 14–18. (In Russian)

Suwandi M. A., Brylina I. V. (2025). Islamskoe obrazovanie: uroki globalizatsii [Islamic Education: Lessons of Globalization]. *Vektory blagopoluchii: ekonomika i sotsium* [Journal of Wellbeing Technologies.]. Vol. 53. No. 2, pp. 158–167; DOI 10.18799/26584956/2025/2/1993. (In Russian)

Troyak A. Yu. (2023). Elektronnoe obuchenie: preimushchestva, nedostatki i perspektivy [E-learning: Advantages, Disadvantages and Perspectives]. *Vektory vzaimodeistviia: SPO — vuz — predpriatie: materialy Vse-rossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Vectors of Interaction: Secondary Vocational Education — University — Enterprise: Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference]. Pervouralsk. March 23, 2023 / Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education “Russian State Vocational Pedagogical University”. Ekaterinburg: Rossiiskii gosudarstvennyi professional’no-pedagogicheskii universitet Publ., pp. 142–146. (In Russian)

Khakonova M. M. (2024). Tsifrovye tekhnologii v sisteme islamskogo obrazovaniia [Digital Technologies in the Islamic Education System]. *Sotsial’no-gumanitarnye issledovaniia: vektory razvitiia nauki i obrazovaniia: materialy IX nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchast- iem* [Social and Humanitarian Research: Vectors of Development of Science and Education: Materials of the 9th Scientific and Practical Conference with International Participation]. Moscow. April 25–26, 2024. Moscow: Moskovskii pedagogicheskii gosudarstvennyi universitet Publ., pp. 685–694; DOI 10.37492/ISGO.2024.078. (In Russian)

Tsentr elektronno i distantsionnogo obucheniia [Center for E-Learning and Distance Education]. (n. d.). [Electronic sources]. URL: <https://kazanriu.ru/sveden/struktura-i-organy-upravleniya-obrazovatelnoj-organizacii/centr-elektronno-i-distancionnogo-obucheniia/> (date of access: 01.06.2026). (In Russian)

Yakovleva A. V. (2024). K voprosu o teoretiko metodologicheskikh osnovakh i predposylkakh organizatsii elektronno obucheniia v islamskikh vuzakh Rossii v kontekste integrativnosti nauchnoi paradigmy [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]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 20. No. 4, pp. 141–166; DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-4-141-164 (In Russian)

Yakovleva A. V. (2024). *Organizatsionno-pedagogicheskoe soprovozhdenie obuchayushhikhsii konfessional’nykh obrazovatel’nykh organizatsii vysshego obrazovaniia Rossii v usloviakh elektronno obucheniia* [Organizational and Pedagogical Support for Students of Confessional Educational Organizations of Higher Education in Russia in the Context of E-Learning]. PhD thesis in the field of Pedagogical Sciences. Moscow. 276 p. (In Russian)

Yakovleva A. V., Osipova O. P. (2022). Elektronnoe obuchenie kak resurs razvitiia sistemy konfessional’nogo obrazovaniia [E-Learning as a Resource for Developing the Confessional Education System]. *Problemy sovremennogo obrazovaniia* [Problems of Modern Education]. No 5, pp. 219–232. DOI: 10.31862/2218-8711-2022-5-219-232 (In Russian)

Rosset A. (2002). *The ASTD E-Learning Handbook: Best Practices, Strategies? And Case Studies for an Emerging Field*. New York: Mc-Graw-Hill. 500 p.

Schank R. C. (2002). *Designing World Class E-Learning: How IBM, GE, Harvard Business School and Columbia University Are Succeeding at E-Learning*. New York: McGraw-Hill. 57 p.

Islamic Education in Russia

Original article

INTEGRATION OF ELECTRONIC EDUCATIONAL RESOURCES INTO THE PROFESSIONAL TRAINING OF THEOLOGIANS AT RUSSIAN ISLAMIC HIGHER EDUCATION INSTITUTIONS*

Abstract. The digital transformation of higher education raises the question of combining traditional methods of Islamic pedagogy (the “*ustādh-shākird-environment*” system) with e-learning tools. The article presents the results of a theoretical analysis and a synthesis of practical experience regarding the integration of electronic educational resources into the professional training of theologians in Islamic higher education institutions in Russia. The study employs methods of theoretical analysis (content analysis of scientific literature and a comparative approach) and empirical generalization (analysis of practical application). The article systematizes key approaches to the definition of e-learning, identifies the main advantages

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.
© A. V. Yakovleva, 2026
© Islam in the modern world, 2026

Islamic Education in Russia

and pedagogical risks of using electronic educational resources in the context of theological education, and summarizes practical models for the use of learning management systems in Islamic higher education institutions. It substantiates the key role of organizational and pedagogical support as a condition for the harmonious synthesis of traditions and digital technologies and outlines prospective directions for development, considering the capabilities of artificial intelligence and virtual reality. The study identifies and describes four models of integrating electronic educational resources (ranging from fragmentary use to a comprehensive educational ecosystem) and clarifies the content of the concepts of e-learning and organizational and pedagogical support for students as applied to the digital environment of Islamic education. The recommendations and development prospects presented in the article can be applied in the design and modernization of the electronic information and educational environment in Islamic educational institutions in Russia.

Keywords: Islamic education, theological training, e-learning, distance education technologies, organizational and pedagogical support for students, integration models, electronic educational resources

For citation: Yakovleva A. V. Integration of Electronic Educational Resources into the Professional Training of Theologians at Russian Islamic Higher Education Institutions. *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):57–82. (In Russ.); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-57-82

Received: 10.03.2026

Review received: 13.05.2026

Accepted: 30.06.2026

Albina V. YAKOVLEVA,

Cand. Sci. (Ped.), head of the PhD Program,

Moscow Islamic Institute

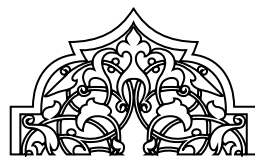
(12, Kirov Lane, 109382, Moscow, Russian Federation).

E-mail: ami27.86@ya.ru

ORCID ID: 0009-0006-2861-8592



ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ







Албогачиева М. С.-Г.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Музей антропологии
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук
(Санкт-Петербург, Россия)

ЭВОЛЮЦИЯ АРХИТЕКТУРНО-СТИЛИСТИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ МЕЧЕТЕЙ ИНГУШЕТИИ (КОНЕЦ XVIII — НАЧАЛО XXI В.)*

АЛБОГАЧИЕВА Макка Султан-Гиреевна —

д-р ист. наук, зав. Отделом
этнографии Кавказа, Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3).
E-mail: albmac@mail.ru
ORCID ID: 0000-0001-9746-1820

Аннотация. В статье на основе комплекса опубликованных и архивных источников, материалов Первой всеобщей переписи населения 1897 г., полевых этнографических данных и официальных статистических сведений впервые в систематизированном виде прослеживается эволюция архитектурных типов мечетей на исторической территории расселения ингушей. Мы не ставим целью рассмотреть внутреннее убранство и строительные материалы, которые использовались, ограничившись только архитектурным

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© Албогачиева М. С.-Г., 2026

© Ислам в современном мире, 2026

стилем мечетей. Хронологические рамки исследования охватывают период с конца XVIII в. (время появления первых каменных мечетей) по 2025 г. Выделяются три основных этапа: дореволюционный (конец XVIII — начало XX в.), советский (1920–1990 гг., характеризующийся разрывом традиции) и постсоветский (с 1990-х гг. по настоящее время), внутри которого, в свою очередь, различаются две стадии — доминирование турецкого османского стиля (1990–2010-е гг.) и современный синтез с элементами национального башенного зодчества (2010-е — 2025 г.). Доказывается, что ранние мечети развивались в русле «народной горной архитектуры» (плоскокрытые прямоугольные здания, минареты-столбы из необработанного камня, аскетичный декор). В постсоветский период в силу разрыва традиции и внешней финансовой поддержки доминирующим стал турецкий османский стиль (купола, круглые минареты, богатое внутреннее убранство). С 2010-х гг. формируется новая тенденция — синтез исламской культовой архитектуры с элементами ингушского башенного зодчества (минареты-башни, пирамидальные кровли, отсылки к древнему храму Маьт-Сели). Делается вывод о формировании устойчивого регионального архитектурного стиля, способного внести вклад в мировую историю исламского зодчества.

Ключевые слова: Ингушетия, мечеть, исламская архитектура, башенное зодчество, Цей-Лоамский перевал, Маьт-Сели, архитектурный синтез, турецкое влияние, народная архитектура

Для цитирования: *Албогачиева М. С.-Г.* Эволюция архитектурно-стилистических моделей мечетей Ингушетии (конец XVIII — начало XXI в.) // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 85–106.
DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-85-106

Дата поступления: 05.05.2026

Одобрена после рецензирования: 20.06.2026

Принята в печать: 30.06.2026

Введение

Ингуши — мусульмане-сунниты, проживающие на Северном Кавказе, преимущественно в Республике Ингушетия (столица — г. Магас). Процесс утверждения ислама среди ингушей был длительным и сложным. Согласно точке зрения некоторых ученых, проникновение ислама на территорию современной Ингушетии связано с пребыванием здесь монголо-татар, кочевья и временные стоянки которых размещались на равнинной местности — между рекой Терек и Сунженским хребтом¹. Считается, что исламизации ингушей в XVI–XVII вв. способствовали

¹ *Сигаури И. М.* Очерки истории и государственного устройства чеченцев с древнейших времен. М.: Русская жизнь, 1997. С. 216.

и кабардинские феодалы¹. В донесении 1830 г. на имя управляющего военным ведомством А. И. Чернышева отмечалось, что религиозная жизнь населения Северного Кавказа представляла собой эклектичную смесь христианства с местным политеизмом. При этом констатировалось, что знатные ингуши и тагаурские старшины в большинстве своем являлись мусульманами-суннитами, однако религиозные предписания соблюдали достаточно поверхностно². Окончательное и повсеместное утверждение ислама в ингушском обществе произошло в середине XIX в.³. Именно этот период стал временем активного строительства первых каменных мечетей.

Цель настоящей статьи — показать эволюцию архитектурно-стилистических особенностей мечетей Ингушетии в контексте государственной политики, внешних культурных влияний и процессов национального самоосмысления с конца XVIII в. по настоящее время. Мы рассматриваем мечети на исторической территории расселения ингушей (включая как современную Республику Ингушетию, так и территории, ныне входящие в состав других субъектов РФ, где исторически проживали ингуши). Такой подход обусловлен тем, что административно-территориальная принадлежность мест проживания ингушского народа неоднократно менялась на протяжении указанного периода. Более подробно с этой проблематикой можно ознакомиться в работе М. С.-Г. Албогачиевой⁴.

Несмотря на значительное количество мечетей как в горной, так и в равнинной части Ингушетии, вопрос архитектурного стиля, строительства и функционирования мусульманских культовых сооружений в ингушском обществе в дореволюционное, советское и современное время остается недостаточно проработанным. К указанной теме обращались Е. И. Крупнов⁵, В. И. Марковин⁶, М. Б. Мужехоев⁷, Д. Ю. Чахкиев⁸, М. С.-Г. Албогачиева⁹ и др. Однако в этих работах не дан анализ

¹ Ахмадов Я. З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века: пособие для изучающих историю родного края. М.: Мир дому твоему, 2001. С. 39.

² Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссиею. Т. 7: [Кавказ и Закавказье за время управления генерала-фельдмаршала графа Ивана Федоровича Паскевича-Эриванского, 1827–1831] / под ред. Ад. Берже. Тифлис, 1878. Т. VII. № 303. Л. 370.

³ Албогачиева М. С.-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII — начало XXI в.): специальность 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология»: дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2021. С. 60–63.

⁴ Албогачиева М. С.-Г. Демаркация границ Ингушетии // Горы, люди и границы: изобретение и использование традиций в горских сообществах на постсоветском пространстве. СПб.: МАЭ, 2015. С. 168–255.

⁵ Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетию. М.: Наука, 1971. 207 с.

⁶ Марковин В. И. В стране вайнахов. Москва: Искусство, 1969. 122 с.

⁷ Мужухоев М. Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII–XVII вв.) / ред. С. А. Плетнева. Грозный: ЧИКИ, 1977. 180 с.

⁸ Чахкиев Д. Ю. Древности горной Ингушетии / отв. ред. И. А. Алироев. Минеральные Воды: «Кавказская здравница», 2003. Т. 1. 144 с.

⁹ Албогачиева М. С.-Г. Зийараты и культовые сооружения в Ингушетии // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 149–160.

мусульманских культовых сооружений в исторической динамике. Для комплексного рассмотрения заявленной темы использованы архивные материалы, официальные статистические сведения, опубликованные литературные источники, материалы периодической печати, полевые этнографические данные автора.

Материалы для настоящей статьи были собраны в ходе полевых этнографических экспедиций, проведенных автором в Джейрахский, Назрановский, Малгобекский и Сунженский районы Республики Ингушетия в 2020–2025 гг. Исследование строилось на сочетании методов включенного наблюдения и формализованного интервьюирования местных жителей (старожилов, старейшин, имамов и последователей различных религиозных братств). В общей сложности была обследована 31 мечеть, расположенные в труднодоступных горных селениях и на равнине. Собранный фактологический материал включает данные о времени постройки культовых зданий, их архитектурной типологии, а также о родовой принадлежности общин и бытовании ислама в ингушском обществе.

Методологическую основу составляют историко-сравнительный анализ, методы историзма, индукции и дедукции, формально-стилистический архитектурный анализ, а также метод включенного наблюдения (при сборе полевых материалов).

Основная часть

На территории проживания ингушского народа сложилась устойчивая традиция возведения мусульманских культовых сооружений двух основных типов: соборных и квартальных мечетей. Соборные мечети (инг. *рузбане мяждиг*) предназначены для совершения коллективной пятничной молитвы. Пятничный намаз, согласно *шарй'ату*, обязателен для мужчин и совершается всей общиной. Квартальные мечети (инг. *джамаат мяждиг*) являются молитвенными домами локального уровня, рассчитанными на жителей определенного квартала или нескольких соседних улиц — в радиусе примерно 40 близлежащих домов¹.

¹ Албогачиева М. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII — начало XXI в.). С. 283.

*Дореволюционный период: формирование
«народной горной архитектуры»
(конец XVIII — начало XX в.)*

Первые каменные мечети на территории Ингушетии в основном появляются во второй половине XIX в. Свидетельством существования мусульманского зодчества на территории Ингушетии во второй половине XIX в. являются сохранившиеся развалины мечетей в горной части республики, в селах Эгикал (рис. 1), Цхаралте, Фалхан, Гершки, Цори (рис. 2), Хамхи, Мецхал, Средний Ляжг¹ и др.

Но в 2023 г. зарегистрирован архитектурный комплекс «Керби» более раннего периода². Как сообщается в акте государственной историко-культурной экспертизы, «выявленный объект — раннемусульманская мечеть, предположительно конца XVIII — начала XIX в., находится на территории архитектурного комплекса “Керби”». Объект

¹ Перечень объектов культурного наследия Ингушетии [Электронный ресурс] // URL: http://www.pravitelstvori.ru/upload/doc/gornaya_predgornaya.pdf (дата обращения: 21.06.2026).

² Кодзоева М. В горной Ингушетии продолжают работы по выявлению не открытых памятников архитектуры // «Сердало». 2023. 19 июля. С. 2.



Рис. 1. Мечеть XIX в. в селении Эгикал Джейрахского района Ингушетии. Фото З. Гадаборшева. Июль, 2025 г.



Рис. 2. Мечеть XIX в. (?) в селении Цори Джейрахского района Ингушетии. Фото З. Гадаборшева. Июль, 2025 г.

сохранился на высоту три метра, протяженность восточной стены около восьми метров, длина северной стены более 14 метров, на южной стороне имеется выступ с оконным проемом квадратной формы»¹. Этот объект демонстрирует типичные черты раннего культового зодчества региона: массивные стены из грубо обработанного камня, прямоугольную планировку, отсутствие купольного перекрытия.

Проведенные полевые исследования 2020–2025 гг. позволяют утверждать, что ключевой архитектурной характеристикой мечетей горной части Ингушетии XIX в. является отсутствие купола. Купол в ингушской архитектуре не применялся вплоть до XX в. Вместо высоких круглых минаретов строили невысокие каменные столбы (или небольшие башенки) рядом с мечетью или прямо на ее крыше. Часто минаретом служила простая каменная тумба, с которой *муэдзин* читал *а́зāн*. Для строительства использовали грубый местный камень (известняк, сланец). Стены выкладывались из необработанного или слегка

¹ В горной Ингушетии продолжаются мероприятия по выявлению и учету объектов культурного наследия [Электронный ресурс] // URL: <https://zapovednikri.ru/2023/07/19> (дата обращения: 30.05.26).

тесаного камня на глиняном растворе. Здания были массивными, с толстыми стенами, что обеспечивало терморегуляцию в суровых высокогорных условиях.

Внешний вид был очень простым. Мечеть не выделялась из общего ландшафта, а была его органичной частью. Подтверждением этой версии является отреставрированная мечеть в селении Эгикал горной Ингушетии, которая сохранила архитектурный стиль своей эпохи¹.

Важно подчеркнуть, что архитектурный стиль большинства мечетей XIX в. отличается как от более древних каменных построек Ингушетии (башен, языческих святилищ, христианских храмов), так и от современных мечетей. Ключевое отличие этого периода — функциональная простота и аскетичность, продиктованная как канонами ислама, так и ограниченными финансовыми и строительными возможностями того времени².

О достаточно широком бытовании мечетей в ингушском обществе свидетельствуют материалы Первой всеобщей переписи населения 1897 г., в которых отмечается, что в Сунженском отделе Терской области функционировало 45 мечетей³.

Данные населенных мест Российской империи в 500 и более жителей (1905) позволяют составить подробную картину размещения культовых сооружений. Так, в небольших сельских обществах, таких как Семиогич, Нижние Аршты, Бумут, Датых, Мужичий, Гади-Борш, Кескем, Сагопши, Верхний Ачалук, Нижний Ачалук, Альты-Гамурзиевское, Барсуки, встречается по одной мечети. А в некоторых населенных пунктах их больше. Так, в селениях Пседах — 4 мечети, Средний Ачалук — 2 большие мечети, Гамурзиево — 2 мечети, Насыр-Корт — 1 большая и 3 маленькие, Сурхахи — 1 большая и 3 маленькие, Яндырка — 1 большая и 1 маленькая, Плиево — 1 большая и 2 маленькие, Долкаково — 1 большая и 1 маленькая, Базоркино (современное с. Чермен Республики Северная Осетия — Алания) — 1 большая и 9 маленьких⁴.

Анализ опубликованных материалов и полевые данные автора (2020–2025 гг.) позволяют предположить, что количество квартальных мечетей в Базоркино (9) при одной соборной мечети указывает на высокую степень дробности родовых кварталов (*тейпов*)⁵ в данном населенном

¹ Алоев М. Всем миром // «Сердало». 2021. 24 сентября.

² ПМА-1. С. Эрзи, Джейрахский район Республики Ингушетия. Интервью с М. Харсиевым (58 лет). Август 2025 г.

³ РГИА. Ф. 1290. Оп. 11. Д. 2390.

⁴ Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г. СПб., 1905.

⁵ Албогачиева М. С.-Г. Система терминов родства и семейно-брачные отношения у ингушей // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 13. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 199.



Рис. 3. Мечеть в селении Барсуки Назрановского района Ингушетии. Фото автора, 2000 г.

пункте. Анализ архивных и статистических данных свидетельствует, что мечети в Сунженском отделе строились по территориально-родовому принципу, что объясняет наличие большого количества квартальных мечетей даже в селениях со средними размерами населения.

На сегодняшний день из всех вышеперечисленных культовых сооружений, упомянутых в переписи 1897 г. и в справочнике 1905 г., сохранились мечети в селениях Кантышево (1875), Сурхахи (1880), Насыр-Корт (1885), Средние Ачалуки (1896) и др. Здесь же стоит отметить, что на строительство мечетей деньги выделяли не только местные жители, но и меценаты из других мусульманских регионов. Так, мечеть в с. Барсуки (рис. 3), 1901 г., по одной версии, построена на средства перса из Азербайджана Сейт-Али Мухтарова¹,

¹ История мечети в с. п. Барсуки [Электронный ресурс] // URL: <https://magas.bezformata.com/listnews/istoriya-mecheti-v-s-p-barsuki/72610688/> (дата обращения: 12.04.2026).

по другой — азербайджанского миллионера-нефтепромышленника, видного на Кавказе мецената Муртуза Мухтарова. Автор придерживается второй версии, так как М. Мухтаров имел тесные контакты с видными общественными деятелями ингушской национальности. Это подтверждается материалами Мусульманской газеты, издававшейся во Владикавказе, в которой сообщается, что он в 1914 г. пожертвовал 5000 рублей на строительство школы Обществу просвещения ингушского народа¹.

Большинство этих мечетей было утрачено вследствие переселения жителей горной части на равнины, *мухаджирства*, революционных событий 1917 г., депортации 1944 г., а также политики государственного атеизма в советский период².

Советский период: разрыв традиции (1920–1990 гг.)

С установлением советской власти начался период государственной антирелигиозной политики. Однако еще в 1929 г. в Ингушской автономной области, имевшей 75 000 населения, функционировало 146 мечетей. Партийные и комсомольские организации не обладали достаточными ресурсами для проведения эффективной антирелигиозной кампании на местах³.

К концу 1930-х гг. борьба против религии приобрела значительный размах. Была провозглашена «безбожная пятилетка» (1932–1937). В соответствии с этим планом к 1 мая 1937 г. на всей территории страны не должно было остаться ни одного молитвенного дома⁴.

Традиция каменного культового строительства была прервана почти на семь десятилетий. Строители, владевшие техникой возведения культовых сооружений с использованием традиционных приемов кладки, постепенно исчезли, и технология была утрачена⁵.

Депортация ингушского народа в 1944 г. в Казахстан и Среднюю Азию нанесла существенный урон религиозной инфраструктуре: мечети в покинутых селах разрушались или приходили в негодность. Даже после возвращения в 1957 г. массового восстановления культовых сооружений не происходило в силу сохранявшегося

¹ Добриев Ч. Письмо в редакцию // Мусульманская газета. 1914. № 3. С. 3.

² Бутаев К. Общественные течения среди горцев Северного Кавказа // Жизнь национально-стей. М., 1923. Кн. 2. С. 30.

³ Музиев Х. Ингушетия: Очерки. М.: [Б. и.], 1931. С. 12.

⁴ Джабагиев В. Э. Советский Союз и ислам // Наследие: Публицистика по истории, культуре и экономике Кавказа, России, Западной Европы и ислама / сост. И. Г. Алмазов. Назрань: Пилигрим, 2015. С. 185.

⁵ ПМА-2.

идеологического давления¹. Этот разрыв стал причиной того, что после восстановления религиозной свободы в 1990-е гг. архитектурные образцы искали не в местных руинах (которые к тому времени либо исчезли, либо были забыты), а за пределами региона — в Турции, которая воспринималась как носительница «подлинной» исламской архитектурной традиции.

*Постсоветский период:
турецкое османское влияние (1990–2010-е гг.)*

С образованием Республики Ингушетия в 1992 г. начался новый этап активного строительства мечетей. Анализ культовых архитектурных сооружений 1990–2000-х гг. позволяет сделать вывод, что доминирующим архитектурным образцом стал турецкий османский стиль².

Причины этого выбора во многом были обусловлены связями с Турцией, где проживает ингушская диаспора, сформировавшаяся в этой стране с периода Кавказской войны (1817–1864) после массового исхода жителей Кавказа в Турцию³. Получив свободу общения и перемещения, многие нашли своих соплеменников из Турции и других стран, которые стали активно сотрудничать в различных сферах деятельности⁴. Турецкие благотворительные организации предоставляли средства на строительство мечетей и направляли архитекторов и инженеров, так как за предшествующий период были утрачены навыки и не осталось ни своих специалистов, ни проектных традиций в области культового зодчества⁵. Зачастую ингуши в тот период воспринимали турецкий стиль мечетей с куполами и высокими минаретами как «настоящую» исламскую архитектуру в противовес аскетичным дореволюционным постройкам. К числу построек того периода можно отнести центральную мечеть города Малгобек (1989), мечеть сельского поселения Новый Редант (1995), центральную мечеть Назрани (1997 г.) (рис. 4), и др.⁶.

¹ Шамилев А. И. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления. Грозный, Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. С. 26.

² ПМА-3.

³ Ялхароева М. А. Иордания, Ирак, Сирия, Турция // Ингуши / отв. ред. М. С.-Г. Албогачиева, А. М. Мартазанов, Л. Т. Соловьева; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Ингушский государственный университет. М.: Наука, 2013. С. 446–453.

⁴ ПМА-4.

⁵ Роцин М. Ю. Ислам в Ингушетии // Современный Кавказ: геополитические, социально-экономические и религиозные процессы. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 146.

⁶ Мечети Ингушетии: справочник / сост. Л. И. Куссиева; Национальная библиотека Республики Ингушетия им. Дж. Яндиева. Г. п. Сунжа: НБ РИ, 2015. С. 12, 21, 26.



Рис. 4. Соборная мечеть в г. Назрани Республики Ингушетия. Фото автора, 2024 г.

По данным Муфтията Республики Ингушетия на 2015 г. зарегистрировано более 200 мечетей, из которых 71 — соборная (*рузбане мяждиг*), где каждую пятницу совершается коллективный намаз, остальные — квартальные (*джамаат мяждиг*), где жители в радиусе 40 близлежащих домов могут пять раз в день совершать групповую молитву. Квартальные мечети имеются почти во всех населенных пунктах республики, иногда даже по несколько в одном селе, если в нем проживают несколько больших родов (*тейпов*). При этом каждое братство или род считает необходимым построить мечеть, где собираются преимущественно члены одного религиозного братства, хотя присутствие других допускается¹.

¹ Албогачиева М. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институты (XVIII — начало XXI в.). С. 283.

*Современный этап: синтез с национальным
башенным зодчеством (2010-е — 2025 г.)*

С 2010-х гг. под влиянием проектов ингушских архитекторов и общественного запроса на национальную идентичность формируется новый архитектурный стиль, в котором органично сочетается исламская культовая архитектура с элементами средневекового ингушского башенного зодчества. Примером такого синтеза является мечеть на территории международного аэропорта «Магас» им. С. С. Осканова (рис. 5), построенная в 2017 г. Объект выполнен в традиционном исламском стиле с включением региональных элементов. Минареты имеют не круглую, а квадратную в плане форму, стилизованную под ингушские боевые башни. Четыре угловые башни встроены в несущий каркас основного корпуса, увенчаны шпилями с полумесяцами и выполняют как конструктивную, так и символическую функцию. Данное решение отсылает к типологии средневековых башенных комплексов



*Рис. 5. Мечеть в международном аэропорту «Магас» им. С. С. Осканова.
Республики Ингушетия. Фото автора, 2025 г.*



*Рис. 6. Мечеть в ауле Гули Джейрахского района
Ингушетии. Фото З. Гадаборшева, 2025 г.*

горной Ингушетии (Эрзи, Таргим, Вовнушки). Минареты в виде квадратных башен — это не случайный декоративный элемент, а глубоко продуманный композиционный и символический элемент, который превращает мечеть международного аэропорта «Магас» им. С. С. Осканова в уникальный образец синтеза¹.

Тот же стиль сохранен и в мечети (рис. 6), построенной в высокогорном с. Гули Джейрахского района Ингушетии в октябре 2024 г.² Все здание композиционно повторяет стиль упомянутой выше мечети аэропорта «Магас». Мечеть органично вписалась в исторический ландшафт Джейрахского ущелья, где сохранились средневековые башенные комплексы со ступенчато-пирамидальными крышами. Архитектор, работая над этим проектом, создал образ, который сознательно

¹ Балаева Л. В аэропорту «Магас» открыли мечеть // «Ингушетия». 2017. 4 февраля. С. 1.

² Балаева Л. Мечеть по технологии ингушских зодчих построили в высокогорном селе Гули // «Ингушетия». 2017. 20 июня.



Рис. 7. Мечеть на Цей-Лоамском перевале в Джейрахском районе Республики Ингушетия. Фото автора, август 2025 г.

отказывается от османского купола и минарета-иглы в пользу башенной пластики, органичной для горного ландшафта.

Иного стиля мечеть на Цей-Лоамском перевале (2020-е гг.) (рис. 7), ставшая символом преемственности культурного и исторического наследия ингушского народа. Данный объект является наиболее последовательным воплощением концепции синтеза. Особенность этой мечети заключается в органичном сочетании исламских традиций и древнего ингушского зодчества. Минарет сооружения выполнен в образе знаменитой ингушской боевой башни — одного из символов средневековой архитектуры Ингушетии. Формы основного молитвенного зала воспроизводят пропорции древнего храма «Маьт-Сели» на горе Маьтлоам. Кровля выполнена в пирамидальной форме с покрытием из сланца, что обеспечивает визуальную и конструктивную интеграцию сооружения в горный ландшафт¹.

Отдельное место среди всех мечетей занимает новая соборная мечеть (рис. 8), построенная в столице Ингушетии городе Магасе. Эту мечеть

¹ ПМА-3.



Рис. 8. Мечеть «Сердце Кавказа» в Магасе. Фото автора, август 2025 г.

назвали «Сердце Кавказа», и в ее архитектурном стиле смешались разные традиции мусульманского зодчества¹. Она сочетает величие и мощь башенных архитектурных памятников горной Ингушетии с изяществом и декоративным убранством исламских культовых сооружений. Согласно проекту, площадь застройки мечети составит 11 тыс. м², диаметр главного купола — 50 м, высота четырех минаретов, повторяющих родовые башни, — 64 м.² Такое архитектурное решение в существующих мечетях отсутствует, в этом и будет уникальность и новизна нового культового сооружения, отражающего традиционную культуру ингушей — строителей башен. Проект мечети, предусматривающий минареты в форме башен, был выбран в ходе общественного обсуждения как наиболее соответствующий национальным архитектурным традициям.

В результате проделанной работы соборная мечеть в Магасе своей объемно-пространственной композицией отсылает к композиционным

¹ Ларина А. Строящуюся в Магасе мечеть назвали «Сердце Кавказа» // Российская газета. 2019. 9 марта.

² Албогачиева М. С.-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII — начало XXI в.). С. 288.

принципам классической османской архитектуры. Архитектурный стиль мечети «Сердце Кавказа» в Магасе можно охарактеризовать как современный синтез классической османской архитектуры с элементами местных северокавказских традиций, где стремление к монументальности сочетается с национальной символикой.

Заключение

Проведенное исследование эволюции архитектурных стилей Ингушетии позволяет отразить, как менялся облик мечетей Ингушетии на протяжении конца XVIII — начала XXI в.

Первый этап (дореволюционный) — «народная горная архитектура». Характерные черты: плоскокрышие каменные мечети, минареты-столбы (5–8 м), функциональный аскетизм, неотличимость от окружающей жилой и оборонительной застройки. Этот этап демонстрирует полную адаптацию исламского культового здания к местным строительным традициям и ландшафту.

Второй этап (советский) — разрыв традиции. Характеризуется разрушением или перепрофилированием культовых сооружений, утратой технологий и мастеров, депортацией населения. Этот период привел к исчезновению преемственности в архитектурном ремесле.

Третий этап (постсоветский) — внутри него выделяются две стадии: (а) 1990–2010-е гг. — доминирование турецкого османского стиля как результат внешнего заимствования при отсутствии собственной архитектурной школы, и с 2010-х гг. по настоящее время — формирование синтеза исламских культовых форм с элементами национального башенного зодчества.

Смена парадигм от аскетичных каменных мечетей к турецким османским образцам 1990–2000-х гг. и затем к современному синтезу обусловлена не только внешними влияниями, но и внутренними факторами: разрывом традиции в советский период, поиском новой идентичности в постсоветское время и, наконец, формированием национального архитектурного самосознания на современном этапе.

Развивающийся в Ингушетии региональный стиль, синтезирующий исламскую каноническую архитектуру с уникальным башенным зодчеством, представляет собой оригинальное явление, которое может быть квалифицировано как локальная архитектурная модель.

Так, если чеченские мечети зачастую ориентируются на османскую стилистику и современные хай-тек-решения (как, например, мечеть «Сердце Матери» в Аргуне), а в дагестанской мечетной архитектуре отчетливо прослеживаются ближневосточные влияния, то ингушская традиция демонстрирует прямую ассоциативную связь с локальным

архитектурным наследием, прежде всего с башенными формами. На этом фоне ингушское зодчество в целом сохраняет более стандартизированный облик, воспроизводящий общерегиональные архитектурные модели.

Таким образом, исследование подтверждает формирование в современной Ингушетии самобытного архитектурного направления, органично соединяющего исламскую духовность с многовековым культурным наследием ингушского народа.

Источники

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1290. Оп. 11. Д. 2390.

Полевые материалы автора (ПМА). 1. Село Эрзи, Джейрахский район Республики Ингушетия. Интервью со старейшиной села М. Харсиевым. 88 лет. Август 2025 г.

ПМА — 2. Село Ляжги, Джейрахский район Республики Ингушетия. Интервью с Р. Цуровым. 68 лет. Июнь 2025 г.

ПМА — 3. Информанты из различных населенных пунктов. 2020–2025 гг.

ПМА — 4. Село Нижний Редант, Малгобекский район Республики Ингушетия. Интервью с Ю. Гандабоевым. 72 года. Август 2024 г.

Литература

Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссиею. Кавказ и Закавказье за время управления генерала-фельдмаршала графа Ивана Федоровича Паскевича-Эриванского 1827–1831 / под ред. Ад. Берже. — Тифлис, 1878. [2]. — Т. 7. — № 303. — Л. 370.

Албогачиева М. С.-Г. Система терминов родства и семейно-брачные отношения у ингушей // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. — Вып. 13. — СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2012. — С. 198–209.

Албогачиева М. С.-Г. Демаркация границ Ингушетии // Горы, люди и границы: изобретение и использование традиций в горских сообществах на постсоветском пространстве. — СПб.: МАЭ, 2015. — С. 168–255.

Албогачиева М. С.-Г. Зийараты и культовые сооружения в Ингушетии // Казанское исламоведение. — 2015. — № 1. — С. 149–160.

Албогачиева М. С.-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институты (XVIII — начало XXI в.): специальность 07.00.07

Этнография, этнология и антропология: дис. ... д-ра ист. наук. — СПб., 2021. — 434 с.

Ахмадов Я. З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века: пособие для изучающих историю родного края. — М.: Мир дому твоему, 2001. — 424 с.

Бутаев К. Общественные течения среди горцев Северного Кавказа // Жизнь национальностей. — М., 1923. — Кн. 2. — С. 30–52.

Джабагиев В. Э. Советский союз и ислам // Наследие: Публицистика по истории, культуре и экономике Кавказа, России, Западной Европы и ислама / сост. И. Г. Алмазов. — Назрань: Пилигрим, 2015. — С. 178–191.

Добривев Ч. Письмо в редакцию // Мусульманская газета. — Владикавказ, 1914 г. — № 3. — С. 3.

Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. — М.: Наука, 1971. — 207 с.

Марковин В. И. В стране вайнахов. — М.: Искусство, 1969. — 119 с.

Мечети Ингушетии: справочник / сост.: Л. И. Куссиева; Национальная библиотека Республики Ингушетия им. Дж. Яндиева. — Г. п. Сунжа: НБ РИ, 2015. — 80 с.

Мугуев Х. Ингушетия: Очерки. — М.: [Б. и.], 1931. — 123 с.

Мужухоев М. Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII–XVII вв.). — Грозный: ЧИКИ, 1977. — 180 с.

Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г. — СПб., 1905. — X, 270, 120 с.

Рощин М. Ю. Ислам в Ингушетии // Современный Кавказ: геополитические, социально-экономические и религиозные процессы. — М.: ИЭА РАН, 2011. — С. 145–158.

Сигаури И. М. Очерки истории и государственного устройства чеченцев с древнейших времен. — М.: Русская жизнь, 1997. — 250 с.

Чахкиев Д. Ю. Древности горной Ингушетии / отв. ред. И. А. Алироев. — Минеральные Воды: «Кавказская здравница», 2003. — Т. 1. — 144 с.

Шамилев А. И. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления. — Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. — 55 с.

Ялхароева М. А. Иордания, Ирак, Сирия, Турция // Ингуши / отв. ред. М. С.-Г. Албогачиева, А. М. Мартазанов, Л. Т. Соловьева. — М.: Наука, 2013. — С. 446–453.

Archive Sources

Polevye materialy avtora (PMA). — 1. Selo Erzi, Dzheirakhskii raion Respubliki Ingushetiia. Interv'iu so stareishinoi sela M. Kharsievym. 88 let.

Avghust 2025 g. [Author's Field Materials (AFM). No. 1. Erzi Village, Dzheirakh District, Republic of Ingushetia. Interview with village elder M. Kharsiev. Aged 88. Avghust 2025].

PMA — 2. Selo Liazghi, Dzheirakhskii raion Respubliki Ingushetiia. Interv'iu s R. Tsurovym. 68 let. Iiun' 2025 g. [AFM — No. 2. Liazghi Village, Dzheirakh District, Republic of Ingushetia. Interview with R. Tsurov. Aged 68. Iune 2025].

PMA — 3. Informanty iz razlichnykh naselennykh punktov. 2020–2025 gg. [AFM — No. 3. Informants from various localities. 2020–2025].

PMA — 4. Selo Nizhnii Redant, Malgobekskii raion Respubliki Ingushetiia. Interv'iu s Iu. Gandaloevym. 72 goda. Avghust 2024 g. [AFM — No. 4. Nizhnii Redant Village, Malgobek District, Republic of Ingushetia. Interview with Yu. Gandaloev. Aged 72. Avghust 2024].

Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA) [Russian State Historical Archive (RGIA)]. Fond 1290. Inventory 11. File 2390.

References

Akty, sobrannye Kavkazskoi arkheograficheskoi komissiei. Kavkaz i Zakavkaz'e za vremia upravleniia generala-fel'dmarshala grafa Ivana Fedorovicha Paskevicha-Erivanskogo 1827–1831 [Acts Collected by the Caucasian Archaeographic Commission. The Caucasus and Transcaucasia during the Administration of General Field Marshal Count Ivan Fedorovich Paskevich-Erivanskii, 1827–1831]. (1878). Ad. Berzhe (ed.). Tiflis. Vol. 7. No. 303. Fol. 370. (In Russian)

Akhmadov Ya. Z. (2001). *Istoriia Chechni s drevneishikh vremen do kontsa XVIII veka: posobie dlia izuchaiushchikh istoriiu rodnogo kraia* [The History of Chechnya from Ancient Times to the End of the 18th Century: A Textbook for Students of Local History]. Moscow: Mir domu tvoemu Publ. 424 p. (In Russian)

Albogachieva M. S.-G. (2012). Sistema terminov rodstva i semeino-brachnye otnosheniia u ingushei [The System of Kinship Terms and Family and Marital Relations among the Ingush]. *Algebra rodstva. Rodstvo. Sistemy rodstva. Sistemy terminov rodstva* [Algebra of Kinship. Kinship. Kinship Systems. Systems of Kinship Terminology]. Iss. 13. St Petersburg: Muzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN Publ., pp. 198–209. (In Russian)

Albogachieva M. S.-G. (2015). Demarkatsiia granits Ingushetii [The Demarcation of the Borders of Ingushetia]. *Gory, liudi i granitsy: izobreteniie i ispol'zovanie traditsii v gorskikh soobshchestvakh na postsovetском prostanstve* [Mountains, People, and Borders: The Invention and Use of Traditions in Mountain Communities of the Post-Soviet Space]. St Petersburg: MAE Publ., pp. 168–255. (In Russian)

Albogachieva M. S.-G. (2015). Ziiaraty i kul'tovye sooruzheniia v Ingushetii [Ziyārats and Sacred Structures in Ingushetia]. *Kazanskoe islam-ovedenie* [Kazan Islamic Review]. No. 1, pp. 149–160. (In Russian)

Albogachieva M. S.-G. (2021). *Islam v sotsial'noi zhizni ingushei: istoriia, praktiki, institutsii (XVIII — nachalo XXI v.)* [Islam in the Social Life of the Ingush: History, Practices, and Institutions (18th–Early 21st Century)]. Doctoral Thesis (in Ethnography, Ethnology, and Anthropology). St Petersburg. 434 p. (In Russian).

Butaev K. (1923). Obshchestvennye techeniia sredi gortsev Severnogo Kavkaza [Social Movements among the Highlanders of the North Caucasus]. *Zhizn' natsional'nostei* [Life of the Nationalities]. Moscow. Book 2, pp. 30–52. (In Russian)

Chakhkiev D. Yu. (2003). *Drevnosti gornoj Ingushetii* [Antiquities of Mountainous Ingushetia]. I. A. Aliroev (ed.-in-chief). Mineralnye Vody: Kavkazskaia zdravnitsa Publ. Vol. 1. 144 p. (In Russian)

Dzhabagiev V. E. (2015). Sovetskii soiuz i islam [The Soviet Union and Islam]. *Nasledie: Publitsistika po istorii, kul'ture i ekonomike Kavkaza, Rossii, Zapadnoi Evropy i islama* [Heritage: Essays on the History, Culture, and Economy of the Caucasus, Russia, Western Europe, and Islam]. I. G. Almazov (compil.). Nazran: Pilgrim Publ., pp. 178–191. (In Russian)

Dobriev Ch. (1914). Pis'mo v redaktsiiu [Letter to the Editor]. *Musul'manskaia Gazeta* [Muslim Newspaper]. Vladikavkaz. No. 3, p. 3. (In Russian)

Krupnov E. I. (1971). *Srednevekovaia Ingushetiia* [Medieval Ingushetia]. Moscow: Nauka Publ. 207 p. (In Russian)

Markovin V. I. (1969). *V strane vainakhov* [In the Land of the Vainakhs]. Moscow: Iskusstvo Publ. 119 p. (In Russian)

Mecheti Ingushetii: spravochnik [Mosques of Ingushetia: A Reference Guide]. (2015). L. I. Kussieva (compil.). Dzh. Iandiev National Library of the Republic of Ingushetia. G. p. Sunzha: NB RI Publ. 80 p. (In Russian)

Muguev Kh. (1931). *Ingushetiia: Ocherki* [Ingushetia: Essays]. Moscow: [s. n.]. 123 p. (In Russian)

Muzhukhoviev M. B. (1977). *Srednevekovaia material'naia kul'tura gornoj Ingushetii (XIII–XVII vv.)* [The Medieval Material Culture of Mountainous Ingushetia (13th–17th Centuries)]. Groznyi: ChIKI Publ. 180 p. (In Russian)

Naselennye mesta Rossiiskoi imperii v 500 i bolee zhitelei s ukazaniem vsego nalichnogo v nikh naseleniia i chisla zhitelei preobladaiushchikh veroispovedanii, po dannym Pervoi vseobshchei perepisi naseleniia 1897 g. [Populated Places of the Russian Empire with 500 or More Inhabitants, Indicating Their Total Population and the Number of Adherents of the Predominant Religions, According to the First General Population Census of 1897]. (1905). St Petersburg: [s. n.]. X, 270, 120 p. (In Russian)

Roshchin M. Yu. (2011). *Islam v Ingushetii* [Islam in Ingushetia]. *Sovremennyi Kavkaz: geopoliticheskie, sotsial'no-ekonomicheskie i religioznye*

protsessy [The Contemporary Caucasus: Geopolitical, Socio-Economic, and Religious Processes]. Moscow: IEA RAN Publ., pp. 145–158. (In Russian)

Shamilev A. I. (1963). *Religioznye kul'ty chechentsev i ingushei i puti ikh preodoleniia* [The Religious Cults of the Chechens and Ingush and Ways of Overcoming Them]. Groznyi: Checheno-Ingushskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ. 55 p. (In Russian)

Sigauri I. M. (1997). *Ocherki istorii i gosudarstvennogo ustroistva chechentsev s drevneishikh vremen* [Essays on the History and Political Organization of the Chechens from Ancient Times]. Moscow: Russkaia zhizn' Publ. 250 p. (In Russian)

Yalkharoeva M. A. (2013). Iordaniia, Irak, Siriia, Turtsiia [Jordan, Iraq, Syria, Turkey]. *Ingushi* [The Ingush]. M. S.-G. Albogachieva (ed.-in-chief), A. M. Martazanov (ed.-in-chief), L. T. Solovyeva (ed.-in-chief). Moscow: Nauka Publ., pp. 446–453. (In Russian)

History of Islam in Russia

Original article

THE EVOLUTION OF ARCHITECTURAL AND STYLISTIC MODELS OF MOSQUES IN INGUSHETIA (LATE 18TH — EARLY 21ST CENTURY)*

Abstract. The article, for the first time, traces the evolution of the architectural types of mosques in the historical territory of Ingush settlement, based on a range of published and archival sources, the materials of the First General Census of the Russian Empire of 1897, field ethnographic data, and official statistics. The study does not aim to consider the interior decoration and building materials used, limiting the analysis to the architectural styles of the mosques. The chronological scope of the study

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.
© M. S.-G. Albogachieva, 2026
© Islam in the modern world, 2026

History of Islam in Russia

covers the period from the late 18th century (the time of the appearance of the first stone mosques) to 2025. Three main periods are identified: the prerevolutionary (late 18th — early 20th century), the Soviet (1920–1990), marked by a disruption of tradition, and the post-Soviet (from the 1990s to the present). Within the post-Soviet period, two stages are distinguished: the dominance of the Turkish Ottoman style (1990s–2010s) and the modern synthesis with elements of national tower architecture (2010s–2025). It is demonstrated that early mosques developed within the framework of vernacular mountain architecture, characterized by flat-roofed rectangular buildings, columnar minarets of undressed stone, and ascetic decor. During the post-Soviet period, the Turkish Ottoman style (domes, round minarets, rich interior decoration) became dominant due to the disruption of tradition and external financial support. Since the 2010s, a new tendency has been developing: the synthesis of Islamic religious architecture with elements of Ingush tower architecture (minaret towers, pyramid-shaped roofs, and allusions to the ancient Myat-Seli Temple). The article concludes that a distinct regional architectural style is taking shape, which can contribute to the global history of Islamic architecture.

Keywords: Ingushetia, mosque, Islamic architecture, tower architecture, Tsey-Loam Pass, Myat-Seli, architectural synthesis, Turkish influence, vernacular architecture

For citation: Albogachieva M. S.-G. The Evolution of Architectural and Stylistic Models of Mosques in Ingushetia (Late 18th — Early 21st Century). *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):85–106. (In Russ.); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-85-106

Received: 05.05.2026

Review received: 20.06.2026

Accepted: 30.06.2026

Makka S.-G. ALBOGACHIEVA,

Dr. Sci. (Hist.), head, Department of Caucasus,
Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences
(3, University Embankment, 199034, Saint-Petersburg, Russian Federation).
E-mail: albmac@mail.ru
ORCID ID: 0000-0001-9746-1820



5.6.4. Этнология, антропология и этнография
УДК 39 +72(470.313)
DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-107-128

Научная статья



Д. З. Хайретдинов

Частное учреждение — образовательная организация высшего образования
Московский исламский институт
(Москва, Россия)

ХУСАИН ФАИЗХАНОВ И ЕГО РОЛЬ В ИССЛЕДОВАНИЯХ КАСИМОВА*

ХАЙРЕТДИНОВ Дамир Зинюрович —

канд. ист. наук, руководитель,
Центр исламских исследований,
Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: khair2009@yandex.ru
ORCID ID: 0009-0008-1170-4480

Аннотация. Статья посвящена роли татарского просветителя и теолога Хусаина Фаизханова (1823–1866) в исследовании Касимовского ханства. На основе анализа эпистолярного наследия, полевых отчетов и труда В. В. Вельяминова-Зернова «Исследование о касимовских царях и царевичах» автор реконструирует поездку Хусаина Фаизханова в Касимов летом 1860 г. Установлено, что он не только впервые зафиксировал эпиграфические памятники ханства, но и выступил в роли филологического и теологического консультанта при их последующей публикации. Благодаря его работе в научный оборот вошли арабографичные эпитафии касимовских ханов и знати, в том числе надмогильный камень хана Ураз-Мухаммеда

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
© Д. З. Хайретдинов, 2026
© Ислам в современном мире, 2026

(1600–1610). Автор показывает, что Фаизханов не ограничивался сбором материала: он уточнял переводы коранических *айатов*, исправлял ошибки предшественников и разбирал сложные тюркские лексемы. Таким образом, Х. Фаизханов фактически стал соавтором источниковедческого анализа, а не просто техническим помощником. Совместная работа теолога и востоковеда создала источниковую базу для научного изучения истории Касимовского ханства и стала основой для первых исследований по этой теме.

Ключевые слова: Вельяминов-Зернов, Касимовское ханство, касимовские татары, Хусаин Фаизханов, эпиграфика

Для цитирования: Хайретдинов Д. З. Хусаин Фаизханов и его роль в исследованиях Касимова // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 107–128; DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-107-128

Поступила в редакцию: 20.04.2026

Одобрена после рецензирования: 28.05.2026

Принята к печати: 30.06.2026

Хусаин Фаизханов (1823–1866) — один из первых татарских просветителей, предтеча *джадидизма*, обладавший широким кругом знаний в области истории, филологии и исламской теологии. Его практическая исследовательская работа, в отличие от педагогических идей, до сих пор остается недостаточно изученной в историографии. Между тем именно Х. Фаизханов ввел в научный оборот значительный массив эпиграфических источников по истории Касимовского ханства. Как отмечают М. И. Ахметзянов и Ф. Л. Шарифуллина, Фаизханов стал первым татарским исследователем, «кто проявил научный интерес к эпиграфическим памятникам как к презентативным источникам по истории духовной и материальной культуры касимовских татар»¹.

Влияние Х. Фаизханова оказалось значимым не только для развития татарского общества и мусульманской *уммы* России, но и для российской востоковедческой школы. Цель данной статьи — на основе анализа полевых отчетов Хусаина Фаизханова и труда В. В. Вельяминова-Зернова «Исследование о касимовских царях и царевичах» конкретизировать роль просветителя в сборе и интерпретации эпиграфических памятников, а также показать, что его материалы легли в основу первой научной работы по истории Касимовского ханства.

Научная новизна исследования заключается в том, что, во-первых, впервые в историографии реконструирована программа полевой

¹ Ахметзянов М. И., Шарифуллина Ф. Л. Касимовские татары (по генеалогическим и этнографическим материалам). Казань: Магариф, 2010. С. 101.

работы Х. Фаизханова в Касимове в 1860 г., во-вторых, выявлены и систематизированы 29 эпиграфических памятников, введенных в научный оборот благодаря работе Х. Фаизханова, и, наконец, доказано, что он выступал не только как собиратель исторических источников, но и как теологический и филологический консультант.

Объектом данного исследования является практическая составляющая научной деятельности Х. Фаизханова в 1860-е гг. Предметом — методы сбора, источниковедческий анализ и интерпретация эпиграфических памятников Касимовского ханства, выполненные Х. Фаизхановым и использованные В. В. Вельяминовым-Зерновым.

Чтобы проанализировать вклад Хусаина Фаизханова в изучении Касимовского ханства, необходимо обратиться к истории его сотрудничества с академиком В. В. Вельяминовым-Зерновым (1830–1904). О том, что Вельяминов-Зернов полностью доверял данным Х. Фаизханова, известно из анализа их совместного труда «Материалы для истории Крымского ханства» (СПб., 1864)¹, когда ученый не считал нужным даже сличать рукописи Х. Фаизханова, а именно переписанные им грамоты крымских ханов, с оригиналами из Московского главного архива Министерства иностранных дел (ныне — в составе Российского государственного архива древних актов). Вельяминов-Зернов использовал данные, которые собрал Фаизханов в Касимове в 1860 г., как отправную точку для написания своего «Исследования о касимовских царях и царевичах» (СПб., 1863–1864, 1866, 1887).

Исследователь биографии Вельяминова-Зернова Ф. Г. Калимуллина отмечает: «Плодотворное научное сотрудничество В. В. Вельяминова-Зернова и Х. Фаизханова в дальнейшем дало высокие результаты. Продуктивным изысканиям помогала и научная атмосфера того времени, царившая в Русском археологическом обществе. В те годы в Петербургской академии наук и [научных] обществах как морально, так и материально поддерживались все научно-исследовательские начинания. Это было связано с реформами Александра II (1855–1881), повлиявшими на развитие разных отраслей науки. Здесь следует отметить также политические интересы России относительно восточных регионов, что давало стимул развитию востоковедения»².

Пролистаем «Исследования о касимовских царях и царевичах» с тем, чтобы понять точную роль Х. Фаизханова в вопросе изучения истории Касимовского ханства. В январе 1860 г. Вельяминов-Зернов,

¹ См. переиздание: *Фаизханов Х. Материалы для истории Крымского ханства, извлеченные, по распоряжению Императорской академии наук, из Московского Главного архива Министерства иностранных дел*, изд. В. В. Вельяминовым-Зерновым. [Репринтное издание 1864 г.]. М.: «ИД Медина», 2024. 984 с.; также в связи с этой работой см.: *Фаизханов Х. Реестр крымских грамот / сост. и науч. ред. Д. В. Мухетдинов*. М.: ИД «Медина», 2024. 144 с.

² *Калимуллина Ф. Г. В. В. Вельяминов-Зернов как историк Касимовского ханства: монография*. Казань: ГБУ «Республиканский центр мониторинга качества образования», 2014. С. 46.

будучи секретарем Восточного отделения Петербургского Императорского Русского археологического общества, предложил Обществу командировать «члена-сотрудника [данного] Общества и преподавателя татарского языка при Санкт-Петербургском университете, даровитого и опытного в деле разбора и чтения старинных татарских надписей, муллу Хусейна Фейзханова»¹ в Касимов. Летом 1860 г. такая научно-исследовательская поездка состоялась: «мулла Хусейн ездил нарочно в Касимов по поручению Общества. Прибыв в город, он внимательно осмотрел все места, где могли сохраниться памятники времен царей и царевичей. Труды его не остались бесплодными: ему удалось найти довольно значительное число надгробных памятников и камней с арабско-татарскими надписями. С надписей хорошо сохранившихся он снял снимки, с других же списал точные копии»². Среди этих мест — мавзолеей (*текие*) хана Шах-Али (рис. 1–2) и огромное по площади древнее Старопосадское кладбище. В том же 1860 г. Х. Фаизханов представил в Археологическом обществе «счастливый результат своих трудов» — написанное им на татарском языке «Собрание снимков и копий с надписей на надгробных памятниках, уцелевших в Касимове», которые Вельяминов-Зернов впоследствии подробно проанализировал в своем труде. Как предварительно заметил сам востоковед, «некоторые из надписей, снятых и списанных муллой Фейзхановым, были уже известны ученому миру, но в русских старинных переводах, большей частью ошибочных; все же остальные надписи совершенно новы»³. Всего Х. Фаизханов «сделал снимки и копии с надписей 29 надгробных памятников, относящихся к периоду Касимовского ханства»⁴.

Первым объектом, который изучил и тщательно описал Хусаин Фаизханов, был мавзолеей (татар. *текие*) хана Шах-Али 1555 г. постройки. Русский перевод текста этого описания делал Вельяминов-Зернов при участии самого Фаизханова. Фаизханов описал мавзолеей как белокаменное здание длиной около 19 аршин (13,5 м), разделенное капитальной стеной на большую и малую комнаты. Над входной дверью находилась каменная доска с *айатом ал-Курси* (Коран, 2: 255⁵) и датой постройки — 21-го числа месяца рамадана 962 г. х. (9 августа 1555 г.). Внутри большой комнаты стояли три земляных возвышения, изображающих гробницы, и девять надгробных камней с надписями.

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. I. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1863. С. IX–X.

² Там же. С. IX.

³ Там же. С. IX–X.

⁴ Калимуллина Ф. Г. В. В. Вельяминов-Зернов как историк Касимовского ханства. С. 47.

⁵ В труде Вельяминова-Зернова В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. I. С. 495–496: ссылка на коранический *айат* приводится как (Коран, 2: 256), но верно: (Коран, 2: 255).



Рис. 1. Мавзолей (текие) хана Шах-Али (слева), 1905 г.



Рис. 2. Мавзолей (текие) хана Шах-Али, г. Касимов, Рязанская обл.

Х. Фаизханов обратил внимание, что гробницы переделывались, что свидетельствовало о позднейших перестройках¹.

В примечании к этому описанию *текие* Вельяминов-Зернов критикует переводы с надписей, сделанные П. С. Палласом² во второй половине XVIII в., и указывает на то, что на каменной доске цитируется «ал-Курсй» («стих Престола») — один из самых почитаемых *айатов* Корана (2: 255)³. Далее автор проводит сравнение описания 1860 г. с теми, которые были сделаны исследователями — предшественниками Х. Фаизханова (П. С. Палласом в 1768 г., И. С. Гагиным⁴ в 1830 г. и М. С. Барановичем⁵ чуть ранее 1860 г.), и делает вывод — хотя «наружный вид текии и распределение в ней этажей и комнат остались, кажется, те же, что и прежде были»⁶, но само здание «опустилось и обветшало»⁷ в отсутствие мер «для поддержки его»⁸.

Вельяминов-Зернов и Фаизханов констатировали, что «сильно пострадали находившиеся внутри текии гробницы и надгробные камни, и, к сожалению, пострадали не столько от времени, сколько от рук человеческих. Описание муллы Хусейна служит тому неоспоримым доказательством... Не менее гробниц и камней пострадало и внутреннее устройство подземного этажа: под возвышением, находящимся теперь, по словам муллы Хусейна, посредине подвала, сложены, без сомнения, черепа, кости и прочие вещи, за сто лет перед сим замеченные Палласом»⁹. Руководствуясь текстом Х. Фаизханова, автор также делает вывод, что «всего года четыре или лет пять тому назад в мавзолее «были переделаны гробницы», а надгробные камни в них «переставлялись и перебирались не раз»¹⁰.

Летом 1863 г. Вельяминов-Зернов сам съездил в Касимов на средства Императорского Археологического общества, где он изыскал несколько исторических источников, описал второй сохранившийся

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. I. С. 494–498.

² Петр Симон Паллас (1741–1811) — немецкий и российский естествоиспытатель, путешественник, этнограф, академик Императорской Академии наук. В ходе путешествия по Российской империи посетил Касимов и оставил одно из первых научных описаний мавзолея Шаха Али, опубликованное в труде «Путешествие по разным провинциям Российской империи» (СПб., 1773).

³ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. I. С. 496.

⁴ Иван Сергеевич Гагин (1771–1844) — архитектор, историк, археолог, механик, изобретатель и топограф. Исследователь древностей Касимова, оставивший обширное рукописное наследие по истории и архитектуре города.

⁵ Михаил Степанович Баранович — офицер Генерального штаба Российской империи, составитель труда «Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Рязанская губерния» (СПб., 1860), одного из важнейших источников по истории и статистике Касимовского уезда середины XIX в.

⁶ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. I. С. 499–500.

⁷ Там же. С. 500.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 499–502.

средневековый мусульманский мавзолей — *текие* хивинского султана Афган-Мухаммеда и осмотрел *текие* Шах-Али. С позиций современности особо важным представляется следующее короткое замечание автора о несохранившемся мавзолее касимовского хана Арслана и его жены Фатимы-Султан: «Царица Фатима-Султан, как говорят, погребена была в Касимове на Старопосадском кладбище, в особой текии. При посещении моем Касимова летом 1863 г. я застал сажень в 8 от Авғановой текии направо следы фундамента и внутри их яму, где валялись обломки кирпичей. Мне рассказывали, что тут именно и стояла прежде *текие* Фатима-Султаны. Размер фундамента я снял на особом рисунке, который и приложен мной в конце настоящей третьей части»¹. Руководствуясь именно этими указаниями востоковеда, а также рядом картографических источников, археологическая команда во главе с Ф. А. Ахметгалиным в 2024–2025 гг. открыла фрагменты стен и пола пропавшего мавзолея хана Арслана².

Вельяминов-Зернов отмечал, что к описанию, сделанному муллой Хусейном в 1860 г., он может добавить не многое. Во-первых, он обратил внимание на наружные водостоки под карнизом. Во-вторых, при обмере здания ему открылась новая деталь: все стены мавзолея имели разную толщину, причем внутренняя стена, отделявшая большую комнату от малой, достигала почти трех аршин в ширину. Ученый также выразил уверенность в существовании второго подвала и подземного хода, о которых говорили многие до него. По его предположению, ход вел из второго подвала либо к Ханскому дворцу (от которого к тому времени не осталось и следа), либо к Ханской мечети, а возможно, и к реке Оке. Он полагал, что правильно организованные раскопки могли бы быть весьма полезны для науки. Резюмируя, В. В. Вельяминов-Зернов сделал вывод, что разница между увиденным им в 1863 г. и тем, что описал Х. Фаизханов в 1860 г., ясно доказывает: за эти три года *текие* Шах-Али-хана вновь подверглась перестройке³.

Однако не менее важным, чем описание самого здания, были сведения о погребенных в нем. Подробное описание надгробных камней в мавзолее хана Шах-Али, сделанное Х. Фаизхановым, и их сравнение с описаниями предшественников 1792–1828 гг. позволило Вельяминову-Зернову создать таблицы и итоговые списки, в которых

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. III. СПб., 1866. С. 493.

² Тайна Касимовских мавзолеев: гробы царей на цепях, ордынские традиции и «Иске Йорт». Интервью В. Безменова с Ф. Ахметгалиным [Электронный ресурс] // URL: <https://milliard.tatar/news/taina-kasimovskix-mavzoleev-groby-carei-na-cepjakh-ordynskie-tradicii-i-iske-iort-8462> (дата обращения: 26.02.2026).

³ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. II. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1864. С. II, III, XVI.

представлены имена погребенных здесь представителей аристократии Касимовского ханства второй половины XVI — начала XVII в.¹

1. Сам устроитель мавзолея, касимовский и казанский хан Шах-Али, сын астраханского султана Шейх-Аулияра (ум. 30.04.1567 г.² в возрасте 61 года, памятник поставила его приемная дочь Махи-султан)³;
2. Буляк-шад, приемная дочь сейида Джуруджия, супруга хана Шах-Али (ум. 11.10.1557 г. в возрасте 37 лет, памятник поставил Шах-Али; памятник был поврежден и до Фаизханова не описан)⁴;
3. Хан-султан, приемная дочь хана Шах-Али (ум. в октябре 1558 г. в возрасте 27 лет, памятник поставил Шах-Али; при Х. Фаизханове памятник был уже разбит)⁵;
4. Махи-султан, приемная дочь хана Шах-Али (памятник был сильно поврежден и до Фаизханова не описан)⁶;
5. Абдулла-султан, сын астраханского хана Ак-Кубека (ум. 17.02.1570 г. в возрасте 37 лет, памятник поставил его сын Муртаза-Али-султан; при Фаизханове памятник был сильно поврежден)⁷;
6. Будади-султан, сын Абдуллы-султана (ум. 19.01.1583 г. в возрасте 25 лет, памятник поставил его младший брат, касимовский хан Мустафа-Али; при Х. Фаизханове этот памятник оставался «единственным цельным», хотя и склеенным из трех кусков)⁸;
7. Даулетли, дочь Абдуллы-султана (ум. в конце декабря 1592 г. в возрасте 27 лет, памятник поставил ее муж сейид Тек-бек; Х. Фаизханов этот памятник не описал, но Вельяминов-Зернов в 1863 г. его видел)⁹;
8. Алтын-сач, мать касимовского хана Саин-Булата (памятник поставил ее сын; при Х. Фаизханове памятник был сильно поврежден, так что прочтение муллы Хусаина имени покойной оказалось неверным, и Вельяминов-Зернов в 1863 г. исправил ошибку)¹⁰;
9. Даулетли, дочь астраханского султана Бек-Булата (ум. 22.01.1572 г. в возрасте 12 лет; вероятно, памятник поставил ее брат, касимовский хан Саин-Булат; Х. Фаизханов этот памятник не описал)¹¹.

¹ Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. I. С. 502–536.

² Здесь и далее даты приводятся по григорианскому календарю (в оригинале — по мусульманскому лунному календарю *хиджры*), в том числе исправленные с использованием конвертера дат.

³ Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. I. С. 503–504.

⁴ Там же. С. 511–512.

⁵ Там же. С. 512–513.

⁶ Там же. С. 503.

⁷ Там же. С. 514.

⁸ Там же. С. 517.

⁹ Там же. С. 532–533.

¹⁰ Там же. С. 515.

¹¹ Там же. С. 532–533.

Кроме них, в мавзолее присутствовали два сильно поврежденных надмогильных камня, принесенные кем-то со Старопосадского кладбища, также описанные Х. Фаизхановым:

1. Приемной дочери Темрюк-бика (ум. 1571/72 г.)¹.
2. Хан-Пупай-бикемы (вероятно, Хан-Тутай) (ум. в возрасте 37 лет, памятник поставил Чура-Мухаммед-оглан)².

Одну из ключевых находок Хусаин Фаизханов сделал на Старопосадском кладбище. Речь идет о надмогильном камне касимовского хана Ураз-Мухаммеда бин Ондана (1572–1610), одного из ключевых деятелей российской Смуты начала XVII века. Хан, который правил в Касимове в 1600–1610 гг., как известно, поддержал Лжедмитрия II (и до него, предположительно, Лжедмитрия I). В течение нескольких месяцев, с декабря 1608 г. и, возможно, до декабря 1609 г. хан безотлучно прожил в Тушино рядом с ложным царем. После бегства Лжедмитрия II из Тушина в Калугу в декабре 1609 г. хан Ураз-Мухаммед со своими людьми находился среди тех ведущих деятелей Тушинского лагеря — наряду с митрополитом Филаретом, нареченным здесь патриархом, боярином М. Г. Салтыковым, казачьим атаманом Иваном Заруцким и др., — которые выехали в феврале 1610 г. к польскому королю Сигизмунду в его ставку под Смоленском с просьбой приехать на царствование в Россию его сына, королевича Владислава. Но летом 1610 г. хан вновь отправился к Лжедмитрию II — в Калугу. Несомненно, на политические пристрастия и метания хана Ураз-Мухаммеда повлияли и слабость московской власти, и возможность «утверждения веротерпимости в России» при самозванцах (которые были настроены прокатолически) или поляках. Однако 22 ноября 1610 г. Лжедмитрий II — который, по словам немецкого очевидца событий Смуты Конрада Буссова, «совершенно потерял рассудок и не щадил никого», — приказал схватить касимовского хана и утопить его в Оке. Убийство хана вызвало среди татар желание мести. 11 декабря 1610 г. князь Урак (Петр) Урусов, возглавлявший охрану Самозванца и искавший удобную возможность отомстить, заманил его на охоту и вместе со своим младшим братом и другими татарами из охраны убил его. «Я научу тебя», — промолвил князь, — «топить ханов [*в немецком оригинале: татарских царей*] и сажать в темницу [*татарских*] князей, которые служили тебе верно, негодный обманщик!»³. Тем самым, как писал один из крупнейших современных российских тюркологов В. В. Трепавлов, князь Урусов «оказал огромную услугу российской государственности»⁴.

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. С. 537.

² Там же. С. 517–518.

³ Там же. Т. II. С. 468–469, 473, 475.

⁴ Трепавлов В. В. Ногаи в Башкирии, XV–XVII вв. Княжеские роды ногайского происхождения // Материалы и исследования по истории и этнологии Башкортостана. Док. № 2. Уфа, [б. г.]. С. 51.

Неизвестно, каким образом тело хана, умерщвленного в Калуге, попало в Касимов. Однако он был захоронен именно здесь, о чем и свидетельствует находка Х. Фаизханова. Эпитафия надгробного камня на могиле хана содержала три *айата* Корана, три высказывания, приписываемые Пророку, и запись: «В 1019 году, месяца рамазана в 16 день (22-го ноября 1610 г.), скончался сын Ондан-султана, Ураз-Мухаммед-хан. Господь Всевышний да помилует его»¹. Вельяминов-Зернов в 1863 г. видел этот памятник «лежащим посреди кладбища, разбитый на два куска»².

На том же Старопосадском кладбище, где «в прежнее время стояло очень много татарских надгробных памятников», Х. Фаизханов обнаружил и описал также камни, которые Вельяминов-Зернов опубликовал по-татарски и сделал с них русские переводы:

1. Муэдзин Дервиш, сын Мухаммеда, ум. в августе / сентябре 1561 г. в возрасте 55 лет, соорудил этот памятник при своей жизни (некоторые лица готовили памятники для самих себя при своей жизни)³.
2. Фатима-султан-бикем в 96.. (15..) г. в месяц *раджаб*⁴.
3. Яхшилык-ханыш, дочь Айдара-мурзы, ум. 19.09.1594 г. в возрасте 17 лет⁵.
4. Хан-Али-мурза, сын Айдара-мурзы, ум. в 1610/11 г. в возрасте 25 лет⁶.
5. Даулет-Мухаммед-мурза, сын Хан-Али-мурзы, ум. в декабре 1645/январе 1646 г. (в 1055 году, в год курицы⁷, в месяце *зу-л-ка'ада*)⁸.
6. Джиганша-мурза, сын Сулеш-бека, родом из Крыма, ум. в 1600/01 г. в возрасте 83 лет. Памятник был поставлен ханом Ураз-Мухаммедом «ради довольства Аллаха» и по причине «дружбы с покойным»⁹.
7. Хабит-мурза Сулешев, ум. в ...9 году *хиджры*¹⁰.
8. Так-бильды, дочь касимовского хана Мустафы-Али, ум. в середине июня 1608 г. в возрасте 17 лет¹¹.

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. II. С. 487.

² Там же. С. 486.

³ Там же. Т. I. С. 537.

⁴ Там же. С. 538.

⁵ Там же. Т. II. С. 95–96.

⁶ Там же. С. 496–497.

⁷ Как отмечает В. В. Вельяминов-Зернов, на памятнике Даулета-Мухаммеда-мурзы наряду с датой по *хиджре* («месяц *зу-л-ка'ада*») указан также циклический год древнего тюркского летоисчисления («год курицы»). По мнению исследователя, подобная практика утвердилась в Касимове в период правления хана Сейида-Бурхана (1627–1679) и получила распространение на других надмогильных памятниках. См.: Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. III. С. 301–302.

⁸ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. III. С. 301.

⁹ Там же. Т. II. С. 489.

¹⁰ Там же. С. 491–492.

¹¹ Там же. С. 492–493.

9. Ваиль-мурза, сын Юсуф-бека, ум. в 1610/11 г. в возрасте 84 лет¹.
10. Ак-Мухаммед-мурза, ум. в 1610 г., 11 числа, в среду²; памятник поставил его сын³.
11. Хатун-султан, дочь Хусейн-мурзы, супруга Ак-Мухаммед-мурзы, ум. 19.05.1650 (в 1060 году, в год зайца⁴), в среду; памятник поставил ее сын Хан-мурза, сын Ак-Мухаммед-мурзы⁵.
12. Катар-туташ, дочь Абдуллы-султана, ум. в 1611/12 г.⁶
13. Ак-ханым, дочь Абдуллы-султана, ум. 5 джумада II, в среду (год неизвестен)⁷.
14. Алямша-бикач, дочь Мамай-имельдеша, ум. 9.07.1616 г. в возрасте 17 лет; памятник поставила мать, Текель-султан-бика⁸.
15. Ишанай-имельдеш, сын Карамыша, ум. в 1618 г., в начале весны⁹.
16. Мухаммед-кули-султан, сын Ата-кулия, ум. 24.12.1618 г., в понедельник вечером¹⁰. Вероятно, это царевич Сибирский, племянник хана Кучума¹¹.
17. Мулдур-ханым, дочь «великого хана Кучум-хана», ум. в 1651 г., «в год зайца¹²; при своей жизни... [возможно: приготовила памятник; Мулдур была 1593 г. р. и, следовательно, по меркам того времени — довольно старой]»¹³.
18. Султан-туташ, дочь ...-аталыка, ум. 27.11.1640, в воскресенье¹⁴.
19. ...-аталык (имя не сохранилось), ум. в 1652 г., памятник поставила его супруга ...-Султан¹⁵.

По заключению автора «Исследования...», В. Вельминова-Зернова, и его консультанта и фактического соавтора в этом блоке муллы Х. Фаизханова, татары Касимова использовали для оформления эпитафий следующие *айаты* Корана:

1. «Воистину, 'Иса (*Иисус*) перед Аллахом подобен Адаму. Он сотворил его из праха, а затем сказал ему: "Будь!" — и тот возник» (3: 59).

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. II. С. 495–496.

² Возможные варианты, на которые приходилось 11-е число, среда, в 1019 г. *хиджры*: 5.05.1610 г. или 29.09.1610 г.

³ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. II. С. 497–498.

⁴ Согласно циклическому году древнего тюркского летоисчисления.

⁵ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. III. С. 302–303.

⁶ Там же. С. 39–40.

⁷ Там же. С. 42–43.

⁸ Там же. С. 43–44.

⁹ Там же. С. 45–46.

¹⁰ Там же. С. 46–47.

¹¹ Там же. С. 48.

¹² Согласно циклическому году древнего тюркского летоисчисления.

¹³ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. III. С. 307–308.

¹⁴ Там же. С. 299–300.

¹⁵ Там же. С. 314–315.

2. «Все на ней (земле) смертны. Вечен лишь Лик Господа твоего, обладающего величием и великодушием» (55: 26–27).
3. «Каждая душа вкусит смерть, а потом вы будете возвращены к Нам» (29: 57).
4. «Ни один человек не знает, в какой земле он умрет. Воистину, Аллах — Знающий, Ведающий» (31: 34; как правило, из данного *айата* цитировалась лишь середина без начала — «в какой земле он умрет»).
5. Перефраз: «Он, Аллах — Живой, Который не умирает; все же живущее умирает», составленный на основе *айата*: «Уповай на Живого, Который не умирает» (25: 58).
6. «Решение принимает только Аллах» (40: 12).
7. «Когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: “Будь!” — и оно сбывается» (2: 117).
8. «Для каждой общины есть свой срок. Когда же наступает их срок, они не могут отдалить или приблизить его даже на час» (7: 34; данный *айат* остался вне сферы внимания ученого).
9. Текст *шахāды*: «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха». Очевидно, что все эти *айаты* объединены единой мыслью о конечности этого мира и о воскрешении после смерти — мыслью, которая является стержневой для религиозного сознания мусульман. В этой связи абсолютно безосновательны попытки связать наличие на касимовских эпитафиях *айата* (3: 59), где упоминается ‘Иса (Иисус), с якобы христианским идеологическим давлением на касимовских татар, как это делают современные татарские этнографы¹.

После *айатов* шли выражения, которые приписывались пророку Мухаммаду:

1. «Мир сей — падаль, а ищущие его — собаки».
2. «Жизнь человеческая скоропреходяща; употребляй ее на дела, угодные Богу».
3. «Мир сей есть поле, на котором сеются семена для будущей жизни».

Далее шли имена умерших, дата и констатация смерти и душеспасительные формулы в адрес покойных на татарском языке: «[Такой-то в такие-то даты] переселился из сего мира в жизнь вечную», «отошел от сего мира в мир вечный», «Господь Всевышний да помилует его (ее)». Надписи заканчивались именами и степенью родства тех, кто поставил памятник.

Сбоку памятники были исписаны изречениями из Корана — а именно цитировался *айат ал-Курсī*, или Престольный стих (2: 255); или арабско-татарским стихотворением:

¹ См. напр.: Ахметзянов М. И. Татарские мавзолеи (дюрбе) в г. Касимове // Татарская археология. 2006. № 1–2(16–17). Кочевой мир Средней Евразии и Золотая Орда. С. 197–217 с ил. (на татар. яз.).

«Мир земной должен рушиться. — Оставаться вечно он не может. — Мы чувствуем, что мир весь погибнет. — Всегда не будет длиться; прочности в нем нет»¹.

При описании памятников на русском языке Вельяминов-Зернов дополнительно консультировался с Х. Фаизхановым как по филологическим, так и по теологическим вопросам. Об этом дают понять следующие фрагменты текста:

- «В надписи на оборотной стороне обломка № 1 встречается весьма замечательное слово: *юджун*. В настоящую минуту, насколько мне известно, слова этого не существует ни в одном из татарских наречий. Даже касимовцы, по свидетельству муллы Хусейна Фейзханова, не знают его»².
- «Кажется, обычай исписывать края памятников существовал в Касимове в эпоху, которая нас занимает. По крайней мере, как мне лично передал мулла Хусейн, на многих обломках и камнях, по краям, видны еще следы надписей. По словам муллы, писались обыкновенно либо аят аль-Курсий [Престольный стих Корана, 2: 255], либо имена двенадцати имамов»³.

Благодаря работе Фаизханова и проведенному анализу Вельяминова-Зернова записи о надгробных эпитафиях средневековых татар сохранились для истории (в то время как сами они пропали). В противном случае их ждала бы та же судьба, что и остальные безвестные памятники, которые, «по уверению местных жителей, были разобраны соседними крестьянами для фундаментов на дома и для плит на печи»⁴. Лишним доказательством этому служит судьба двух татарских надмогильных памятников из Касимова (один из них стоял на могиле Сююн-бик-каин, дочери астраханского султана Кайбуллы, или Абдуллы, скончавшейся 10.10.1594 г. в возрасте 27 лет; второй представляет собой обломок с *айатами* и *хадисами* без конкретизирующей записи), которые были вывезены в 1927 г. московскими востоковедами и с 1950-х гг. бесхозно оставлены на кладбище Новоиерусалимского монастыря в Московской области⁵.

Кроме того, что Хусаин Фаизханов делал копии и снимки с памятников и эпитафий Касимовского ханства и консультировал Вельяминова-Зернова при публикации переводов, мусульманский теолог сыграл также заметную роль в деле ознакомления востоковеда с наличием аналогичных памятников на территории бывшего Казанского ханства. Автор

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. II. С. XV.

² Там же. Т. I. С. 505.

³ Там же. С. 547.

⁴ Там же. С. 536.

⁵ Зайцев И. В. Неизвестные касимовские эпитафии из Нового Иерусалима // Золотоордынское обозрение. 2018. Т. 6. № 2. С. 304–311.

«Исследования...» сообщает: «До сих пор сохранился в Казани надгробный памятник, напоминающий наружным видом своим, величиной и вырезанными на нем надписями касимовские камни. Узнал я о его существовании случайно из письма, которое в ноябре 1860 г. получил мулла Хусейн Фейзханов от казанского муллы Шегаб-ед-дина сына Бега-ед-дина аль-Марджани. Мулла Хусейн был так обязателен, что сообщил мне это письмо»¹ (рис. 3). Речь идет о надмогильном камне Мухаммед-Али-бека, сына Шах-Мухаммед-бека, погибшего мучеником в июле 1530 г. (в ночь с 13 на 14 июля во время войны между московским великим князем Василием III и казанским ханом Сафа-Гиреем войска князя И. Ф. Оболенского захватили острог на Булаке; в итоге военная кампания привела к падению Сафа-Гирея и второму воцарению в Казани Шаха-Али). Памятник поставил сын погибшего — Тенгри-кулы-бек. Надгробный камень был случайно открыт в 1798 г. в верхней части Казани в Гостином ряду у Черного озера, где располагался посад средневековой Казани (ныне парк между улицами Дзержинского, Чернышевского и Лобачевского). Здесь, очевидно, находилось мусульманское кладбище времен Казанского ханства. Камень был перенесен в мечеть, носящую ныне имя Марджани, при третьем имаме Ибрагиме, сыне Худжаша; он хранится в этой мечети до сих пор.

Кроме того, Ш. Марджани сообщил Х. Фаизханову также о пяти надмогильных камнях 1540–1611 гг. в деревне Уджум в Царевококшайском уезде (с. Старый Узюм Атнинского района Республики Татарстан). «Мулла Хусейн Фейзханов», в свою очередь, «доставил сведения о них» Вельяминову-Зернову².

Наконец, Фаизханов предоставил Вельяминову-Зернову один из немногих сохранившихся в Московской Руси татарских актов документов середины XVII века, который ему передал уроженец деревни Тонкачёво Касимовского уезда (ныне Сасовского района Рязанской области) Сеид-Баттал Карамышев. Речь идет о завещании татарки Кишь-бика-бикачи, супруги Алла-кули-имельдеша (сына Султан-кули-имельдеша), где упоминаются касимовский сейид Иш-Мухаммед Шакулов (сын Буляк-сейида), Юлкуптлуг-хафиз (сын Джан-сейида), Уразай-хафиз (сын Джафар-муэдзина) и другие представители религиозной и аристократической элиты Касимовского ханства³.

До сих пор мы говорили о материалах, собранных Хусаином Фаизхановым, которые оказали значительное влияние на труд В. В. Вельяминова-Зернова. Однако и «Исследование о касимовских царях и царевичах» оказало, в свою очередь, влияние на Х. Фаизханова. Сохранилось

¹ Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. I. С. 550.

² Там же. С. 554.

³ Там же. Т. III. С. 448.



Рис. 3. Письмо Шихабутдина Марджани Хусаину Фаизханову (фрагмент), 1860 г.
АРАН. Ф. 778. Оп. 1. Д. 16. Л. 16 об.

несколько первоначальных страниц книги Х. Фаизханова «Касимский ханлыгы» («Касимовское ханство»), которая являлась, вероятно, первым в татарской историографии Нового времени трудом по истории данного государственного образования¹. Труд был опубликован с незначительными изменениями и добавлениями Шихабутдином Марджани в 1-м томе его книги *Мустафад ал-'ахбар фи ахвал Казан ва Булгар* («Полезные вести о состоянии Казани и Булгара») (Казань, 1887)². Хотя глубокий анализ его невозможен в силу малого сохранившегося объема, заметно, что материал расположен в хронологическом порядке, по временам правления султанов и ханов, что при изучении данной темы автор отдавал предпочтение русским источникам. Татарские фольклорные сведения, распространенные во времена Х. Фаизханова и касающиеся образования Касимовского ханства, автор критикует как несостоятельные.

Исходя из анализа доступных ему сведений, Х. Фаизханов приходит к выводу о неполном суверенитете касимовских правителей; их государственность он называет «фиктивным княжеством». Все действия касимовских ханов и султанов, согласно тексту книги, предпринимались в интересах русских царей и ими же инспирировались в противовес «могуществу Казанского ханства». Х. Фаизханов находит причины этого положения в несовершенстве порядка престолонаследия у татарских правителей (в силу чего любой принц из числа Чингисидов мог претендовать на ханский трон) и в их недалекости.

Очевидно, что Хусаин Фаизханов при написании книги «Касимский ханлыгы» следовал в русле концепции Вельяминова-Зернова³. Вместе с тем в этом труде отражены и собственно татарские взгляды на историю. Важнейшим из них, помимо татарской ономастики, является сам факт существования Касимовского ханства как отдельной политической единицы.

Проведенное исследование позволяет обобщить роль Хусаина Фаизханова в изучении Касимовского ханства. Установлено, что в ходе командировки летом 1860 г. он впервые выполнил сплошную фиксацию

¹ Фаизханов Х. Касимский ханлыгы (Касимовское ханство) // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие / пер. А. М. Ахунова; сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. С. 70–81; см. теперь: Фаизханов Х. Касимовское ханство / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2023. 104 с.

² Марджани Ш. Ал-Қисм ал-'аввал мин китаб Мустафад ал-'ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. Казань: Типо-литогр. Имп. университета, 1897. [Ч. 1]. 264 б. (на ст.-татар. яз.).

³ См. также: Мухетдин Д. [Мухетдинов Д. В.] Вступительное слово // Фаизханов Х. Касимовское ханство / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2023. С. 7–18.

эпиграфических памятников региона: обследовал мавзолей Шах-Али и Старопосадское кладбище, составил копии и снимки с 29 надмогильных камней, включая эпитафию хана Ураз-Мухаммеда (1610). Эти материалы легли в основу фундаментального труда В. В. Вельяминова-Зернова «Исследование о касимовских царях и царевичах». При этом Х. Фаизханов выступал не просто как собиратель, но и как филологический и теологический консультант: он уточнял переводы коранических *айатов*, исправлял ошибки предшественников, объяснял редкие тюркские лексемы. Благодаря этому совместная работа теолога и востоковеда не только ввела в научный оборот уникальный эпиграфический материал, но и позволила реконструировать социальную структуру касимовской элиты. Влияние было взаимным: концепция Вельяминова-Зернова о неполном суверенитете ханства была воспринята Х. Фаизхановым и отразилась в его собственной книге «Касимский ханлыгы» («Касимовское ханство») — одним из первых татарских исторических трудов.

Научная новизна статьи заключается в том, что она впервые целенаправленно отделяет полевой и консультативный вклад Х. Фаизханова от кабинетной работы В. В. Вельяминова-Зернова. Перспективы дальнейших исследований связаны с археологическим изучением Касимова (в частности, возможного подземного хода из *текие* Шах-Али) и сравнительным анализом эпитафий разных татарских ханств.

Литература

Ахметзянов М. И. Татарские мавзолеи (дюрбе) в г. Касимове // Татарская археология. — 2006. — № 1–2(16–17). Кочевой мир Средней Евразии и Золотая Орда. — С. 197–217 с ил. (на татар. яз.).

Ахметзянов М. И., Шарифуллина Ф. Л. Касимовские татары (по генеалогическим и этнографическим материалам). — Казань: Магариф, 2010. — 375 с.

Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Т. I. — СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1863. — XIII, 558 с.; Т. II. — СПб., 1864. — XVI, 498 с.; Т. III. — СПб., 1866. — V, 502 с.

Зайцев И. В. Неизвестные касимовские эпитафии из Нового Иерусалима // Золотоордынское обозрение. — 2018. — Т. 6. — № 2. — С. 304–311. DOI: 10.22378/2313-6197.2018-6-2.304-311

Калимуллина Ф. Г. В. В. Вельяминов-Зернов как историк Касимовского ханства: монография. — Казань: ГБУ «Республиканский центр мониторинга качества образования», 2014. — 240 с.

Марджани Ш. Ал-Қисм ал-’аввал мин китаб Мустафад ал-’ахбар фй ахвал Қазан ва Булғар. — Казань: Типо-литограф. Имп. университета, 1897. [Ч. 1]. — 264 б. (на ст.-татар. яз.).

Мухетдин Д. [Мухетдинов Д. В.] Вступительное слово // Фаизханов Х. Материалы для истории Крымского ханства, извлеченные по распоряжению Императорской академии наук, из Московского Главного архива Министерства иностранных дел, изд. В. В. Вельяминовым-Зерновым. [Репринтное издание 1864 г.]. — М.: «ИД Медина», 2024. — С. 5–10.

Мухетдинов Д. [В.] Хусаин Фаизханов: биографическая справка // XX «Фаизхановские чтения»: материалы Международной научно-образовательной конференции. Москва, 10–13 декабря 2023 г. / [редкол.: Д. В. Мухетдинов (пред.), И. К. Давлетшин (сост.), С. М. Абубакаров (вып. ред.), М. С. Шаврина (отв. ред., сост.) и др.] / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. 2-е изд., испр. и доп. — М.: ИД «Медина», 2024. — С. 337–346.

Тайна Касимовских мавзолеев: гробы царей на цепях, ордынские традиции и «Иске Йорт». Интервью В. Безменова с Ф. Ахметгалиным — [Электронный ресурс] // URL: <https://milliard.tatar/news/taina-kasimovskix-mavzoleev-groby-carei-na-cepях-ordynskie-tradicii-i-iske-iort-8462> (дата обращения: 26.02.2026).

Трепавлов В. В. Ногаи в Башкирии, XV–XVII вв. Княжеские роды ногайского происхождения // Материалы и исследования по истории и этнологии Башкортостана. Док. № 2. — Уфа: Урал. науч. центр РАН, 1997. — 72 с.

Фаизханов Х. Касимский ханлыгы (Касимовское ханство) / пер. А. М. Ахунова // Хусаин Фаизханов. Жизнь и наследие / сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2008. — С. 70–81.

Фаизханов Х. Касимовское ханство / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. — М.: ИД «Медина», 2023. — 104 с.

Фаизханов Х. Материалы для истории Крымского ханства, извлеченные по распоряжению Императорской академии наук из Московского Главного архива Министерства иностранных дел, изд. В. В. Вельяминовым-Зерновым. [Репринтное издание 1864 г.]. — М.: «ИД Медина», 2024. — 984 с.

Фаизханов Х. Реестр крымских грамот / сост. и науч. ред. Д. В. Мухетдинов. — М.: ИД «Медина», 2024. — 144 с.

References

Akhmetzianov M. I. (2006). Tatarskie mavzolei (diurbe) v g. Kasimove [Tatar Mausoleums (Dürbes) in the City of Kasimov]. *Tatarskaia arkheologiiia* [Tatar Archaeology]. No. 1–2 (16–17). *Kochevoi mir Srednei Evrazii i Zolotaia Orda* [The Nomadic World of Middle Eurasia and the Golden Horde], pp. 197–217. (In Tatar)

Akhmetzianov M. I., Sharifullina F. L. (2010). *Kasimovskie tatary (po genealogicheskim i etnograficheskim materialam)* [The Kasimov Tatars (Based on

Genealogical and Ethnographic Materials)]. Kazan: Magarif Publ. 375 p. (In Russian)

Faizkhanov Kh. (2008). *Kasimskii khanlygy (Kasimovskoe khanstvo) [Kasim Khanlygy (The Kasimov Khanate)]*. A. M. Akhunov (transl.). *Khusain Faizkhanov. Zhizn' i nasledie [Khusain Faizkhanov. The Life and Legacy]*. D. V. Mukhetdinov (compil.). Nizhny Novgorod: ID "Medina", pp. 70–81. (In Russian)

Faizkhanov Kh. (2023). *Kasimovskoe khanstvo [The Kasimov Khanate]*. D. V. Mukhetdinov (ed.-in-chief). Moscow: ID "Medina". 104 p. (In Russian)

Faizkhanov Kh. (2024). *Faizkhanov Kh. Materialy dlia istorii Krymskogo khanstva, izvlechennye po rasporyazheniiu Imperatorskoi akademii nauk iz Moskovskogo Glavnogo arkhiva Ministerstva inostrannykh del, izd. V. V. Vel'iaminovym-Zernovym [Faizkhanov Kh. Materials for the History of the Crimean Khanate, Extracted by Order of the Imperial Academy of Sciences from the Moscow Main Archive of the Ministry of Foreign Affairs, ed. by V. V. Velyaminov-Zernov]*. Reprint of the 1864 edition. Moscow: ID "Medina" Publ. 984 p. (In Russian)

Faizkhanov Kh. (2024). *Reestr krymskikh gramot [Register of Crimean Charters]*. D. V. Mukhetdinov (compil., sci. ed.). Moscow: ID "Medina" Publ. 144 p. (In Russian)

Kalimullina F. G. (2014). *V. V. Vel'iaminov-Zernov kak istorik Kasimovskogo khanstva: monografiia [Velyaminov-Zernov as a Historian of the Kasimov Khanate: A Monograph]*. Kazan: GBU "Respublikanskii tsentr monitoringa kachestva obrazovaniia" Publ. 240 p. (In Russian)

Mardzhani Sh. (1897). *Al-Qism al-'awwal min kitāb Mustafād al-'akhbār fi ahwāl Qazān wa Bulghār [Extraction of News about the State of Kazan and Blghar]*. [Vol. 1]. Kazan: Tipo-litogr. Imp. universiteta Publ. 264 p. (In Old Tatar)

Mukhetdin D. [Mukhetdinov D. V.]. (2024). *Vstupitel'noe slovo [Foreword]*. *Faizkhanov Kh. Materialy dlia istorii Krymskogo khanstva, izvlechennye po rasporyazheniiu Imperatorskoi akademii nauk iz Moskovskogo Glavnogo arkhiva Ministerstva inostrannykh del, izd. V. V. Vel'iaminovym-Zernovym [Faizkhanov Kh. Materials for the History of the Crimean Khanate, Extracted by Order of the Imperial Academy of Sciences from the Moscow Main Archive of the Ministry of Foreign Affairs, ed. by V. V. Velyaminov-Zernov]*. Reprint of the 1864 edition. Moscow: ID "Medina" Publ., pp. 5–10. (In Russian)

Mukhetdinov D. [V.] (2024). *Khusain Faizkhanov: biograficheskaiia spravka [Khusain Faizkhanov: A Biographical Note]*. XX «Faizkhanovskie chteniia»: *materialy Mezhdunarodnoi nauchno-obrazovatel'noi konferentsii. Moskva, 10–13 dekabria 2023 g. [XX "Faizkhanov Readings": Materials of the International Academic and Educational Conference. Moscow, December 10–13, 2023]*; Editors: D. V. Mukhetdinov (chairman), I. K. Davletshin (compil.), S. M. Abubakarov (executive editor), M. S. Shavrina (executive

editor, compil.), and others]; D. V. Mukhetdinov (ed.-in-chief). 2nd edition, revised and expanded. Moscow: Izdatel'skii dom "Medina" Publ., pp. 337–346. (In Russian)

Taina Kasimovskikh mavzoleev: groby tsarei na tsepiakh, ordynskie traditsii i «Iske Iort». Interv'iu V. Bezmenova s F. Akhmetgalinym [The Mystery of the Kasimov Mausoleums: Kings' Coffins Suspended on Chains, Golden Horde Traditions, and "Iske Yort". Interview by V. Bezmenov with F. Akhmetgalin]. URL: <https://milliard.tatar/news/taina-kasimovskikh-mavzoleev-groby-tsarei-na-cepyax-ordynskie-tradicii-i-iske-iort-8462> (date of access: 26.02.2026).

Trepavlov V. V. (1997). Nogai v Bashkirii, XV–XVII vv. Kniazheskie rody nogaiskogo proiskhozhdeniia [The Nogais in Bashkiria, Fifteenth–Seventeenth Centuries. Princely Families of Nogai Origin]. *Materialy i issledovaniia po istorii i etnologii Bashkortostana* [Materials and Studies on the History and Ethnology of Bashkortostan]. Doc. No. 2. Ufa: Ural. nauch. tsentr RAN Publ. 72 p. (In Russian)

Velyaminov-Zernov V. V. (1863–1864, 1866). *Issledovanie o kasimovskikh tsariakh i tsarevichakh* [Research on the Kasimov Tsars and Tsarevichs]. St Petersburg: Tip. Imperatorskoi akademii nauk Publ. Vol. I. 558 p.; Vol. II. 498 p.; Vol. III. 502 p. (In Russian)

Zaytsev I. V. (2018). Neizvestnye kasimovskie epitafii iz Novogo Ierusalima [Two Medieval Tatar Tombstones from Kasimov]. *Zolotoordynskoe obozrenie* [Golden Horde Review]. Vol. 6. No. 2, pp. 304–311. (In Russian); DOI: 10.22378/2313-6197.2018-6-2.304-311

KHUSAIN FAIZKHANOV AND HIS ROLE IN THE STUDY OF KASIMOV*

Abstract. The article is devoted to the role of the Tatar educator and theologian Khusain Faizkhanov (1823–1866) in the study of the Kasimov Khanate. Based on an analysis of his epistolary heritage, field reports, and V. V. Velyaminov-Zernov's work "*Research on the Kasimov Tsars and Tsarevichs*", the author reconstructs Kh. Faizkhanov's visit to Kasimov in the summer of 1860. It has been established that he not only recorded the epigraphic monuments of the Khanate but also acted as a philological and theological advisor during their subsequent publication. Through his work, Arabic-script epitaphs of the Kasimov khans and nobility, including the tombstone of Khan Uraz-Muhammad (1600–1610), have entered scholarly discourse. The author shows that Kh. Faizkhanov did not limit himself to material collection: he refined the translations of *Qur'ānic* verses, corrected the mistakes of his predecessors, and analyzed complex Turkic lexemes. Thus, Kh. Faizkhanov effectively became a co-author of the source analysis rather than merely a technical assistant. The joint work of the theologian and the orientalist created a source base for the scientific study of the history of the Kasimov Khanate and laid the foundation for the first studies on this topic.

Keywords: Velyaminov-Zernov, Kasimov Khanate, Kasimov Tatars, Khusain Faizkhanov, epigraphy

For citation: Khayretdinov. D. Z. Khusain Faizkhanov and His Role in the Study of Kasimov. *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):107–128. (In Russ.); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-107-128

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.
© D. Z. Khayretdinov, 2026
© Islam in the modern world, 2026

History of Islam in Russia

Received: 20.04.2026

Review received: 28.05.2026

Accepted: 30.06.2026

Damir Z. KHAYRETDINOV,

Cand. Sci. (Hist.), head,

Centre for Islamic Studies, Moscow Islamic Institute
(12, Kirov Lane, 109382, Moscow, Russian Federation).

E-mail: khair2009@yandex.ru

ORCID ID: 0009-0008-1170-4480





А. Г. Хайрутдинов

Частное учреждение — образовательная организация высшего образования

Московский исламский институт

(Москва, Россия)

ЙУСУФ УРАЛГИРАЙ И ЭПИСТОЛЯРИИ МУСЫ БИГИЕВА *

ХАЙРУТДИНОВ Айдар Гарифутдинович —

канд. филос. наук, доц.; руководитель,

Центр изучения наследия Мусы Бигиева,

Московский исламский институт

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

E-mail: khaidar67@mail.ru

ORCID ID: 0000-0003-0648-0466

Аннотация: Статья знакомит с неизвестными в отечественной историографии эпистолярными известными российскому татарского исламского теолога и религиозного философа Мусы Джаруллаха Бигиева (1875–1949), созданными им в период эмиграции в 1930–1949 гг. и адресованными Вели-Ахмету Хакиму (1882–1970) — его другу и соратнику, который с 1914 по 1962 г. служил имамом татарской диаспоры в Финляндии. Данный массив документов попал в исследовательское поле благодаря переводческо-редакторской деятельности Йусуфа Уралгирая (1915–1986) — крымскотатарского ученого, педагога, переводчика и биографа, ученика и последователя Бигиева. Он разместил эпистолярии в подготовленной и изданной им

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© А. Г. Хайрутдинов, 2026

© Ислам в современном мире, 2026

в 1975 г. в Анкаре работе Бигиева «Пост в долгие дни» в переводе на турецкий язык. Также приводятся биографические сведения об Уралгире, являвшемся не только близким другом Бигиева, но и одним из немногочисленной группы людей, которые принимали участие в похоронах татарского теолога в г. Каире. Письма Бигиева, представленные Уралгиром турецкой общественности, являются ценным источником сведений о его жизни, деятельности, общении, пережитых событиях и духовном состоянии на чужбине. Также в них отражены эволюция религиозно-философских воззрений Бигиева, оценка современной ему общественно-политической ситуации в различных регионах мусульманской ойкумены. Также представлены наставления и советы Бигиева проживавшим в Финляндии соплеменникам. Значимость этих рекомендаций обосновывается его красноречивыми сравнениями между реалиями жизни в мусульманских странах и условиями жизни татар в этом скандинавском государстве. В заключении подчеркивается научная ценность эпистолярных Бигиева и очерчиваются перспективы дальнейших исследований в этом направлении.

Ключевые слова: Муса Бигиев, Йусуф Уралгир, Вели-Ахмет Хаким, эпистолярные, татарская эмиграция, травелоги

Для цитирования: Хайрутдинов А. Г. Йусуф Уралгир и эпистолярные Мусы Бигиева // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 129–148; DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-129-148

Поступила в редакцию: 12.01.2026

Одобрена после рецензирования: 25.02.2026

Принята к печати: 30.06.2026



*К 150-летию со дня рождения Мусы Бигиева
(1875–1949)*

Введение

Религиозно-философское наследие и жизненный путь выдающегося татарского мусульманского богослова Мусы Джаруллах Бигиева (1875–1949) являются предметом изучения в отечественном исламоведении на протяжении последних десятилетий.

Актуальность исследований творчества Бигиева обусловлена не только прогрессивным характером его идей, но и их востребованностью в современном мире, для которого характерна растущая роль ислама. Изучение наследия мусульманских мыслителей имеет особое значение для России, где ислам играет значительную роль в политической, экономической, социальной и культурной жизни государства. Несмотря на имеющиеся публикации, в биографии и интеллектуальном наследии Бигиева остается множество областей для исследования. Одной из таких недостаточно изученных областей является его эпистолярное наследие, которое содержит ценные автобиографические свидетельства и религиозно-философские воззрения.

Цель настоящей статьи — введение в научный оборот и анализ корпуса писем Мусы Бигиева, адресованных имаму Вели-Ахмету Хакиму (1882–1970), лидеру татарской общины Финляндии.

Источниковая база исследования представлена материалами Йусуфа Уралгирая (1915–1986) — одного из близких друзей Мусы Бигиева, которые он разместил в переведенной им книге татарского богослова, изданной в 1975 г. в Турции. В работе также использован первоисточник — памятная книга, подготовленная Вели-Ахметом Хакимом и изданная в Хельсинки в 1950 г.¹

Научная новизна исследования заключается в представлении данного источника отечественному читателю и в анализе его содержания. Введение этих материалов в научный оборот рассматривается как первый шаг к их будущей академической публикации.

Йусуф Уралгирай: биография и роль в сохранении наследия Мусы Бигиева

В кругу учеников, единомышленников и друзей Мусы Бигиева важное место занимал Йусуф Уралгирай. В частности, он находился в тесном общении с Бигиевым в Каире в последние месяцы жизни этого выдающегося татарского теолога (с декабря 1948 г. по октябрь 1949 г.)². Это обуславливает научную значимость изучения как фигуры самого Уралгирая, так и оставленных им биографических материалов о Бигиеве.

¹ Автор выражает признательность имам-хатыбу Московской Соборной мечети, канд. ист. наук И. А. Зарипову за предоставление данной книги: Остас шәһир Муса Жаруллаһ хәзрәтләре хакында мөляхәзалар. Таратучысы: Финляндия Жәмәгәт исламийәсе. Хилсинки. Suomen Muhamettilainen Seurakunta. Helsinki, 1950. 33 p.

² Муса Жаруллаһ Бигиев: фәнни-биографик жыентык / авт.-төз.: Хәйретдинов А. Г. Казан: Жыен, 2022. Б. 397, 415).

В 1975 г. Уралгирай издал работу Бигиева «Пост в долгие дни»¹ под названием «Философ Муса Джаруллах Биги. Пост в долгие дни. Книга иджитхада»², приурочив публикацию к 100-летию со дня рождения теолога. Если учесть, что предыдущая работа о Бигиеве, написанная еще одним человеком из близкого окружения Бигиева Г. Баттал-Таймасом³, появилась в Турции в 1958 г.⁴, то, издав одну из важнейших работ татарского теолога в 1975 г., Уралгирай вернул турецкой общественности имя Мусы Бигиева спустя более чем полтора десятка лет забвения. Особую ценность публикации Уралгирая придают вступительное слово, в котором он освещает биографию Бигиева и выдержки (объемом около 1.5 а. л.) из его писем, адресованных Вели-Ахмету Хакиму⁵, с которым Бигиева связывала многолетняя дружба, сотрудничество⁶ и переписка. Отметим, что письма Бигиева и их сохранность являются результатом тесных контактов между ним и татарами Финляндии. Бигиев задолго до эмиграции был активным участником жизни финских татар и в течение всей жизни являлся непререкаемым авторитетом в качестве их религиозного наставника⁷.

Йусуф Уралгирай Вели-Шах⁸ был потомком крымских татар, переселившихся из России в Румынское государство после присоединения Крыма к владениям романовского двора в 1783 г.⁹ Он родился в 1915 г. в дер. Топракхисар близ г. Констанца¹⁰, получил начальное религиозное образование на родине, а в 1933 г. переехал в г. Каир. Здесь он окончил теологический факультет Университета Ал-Азхар и педагогический факультет Университета Ибрагима Паши (ныне Университет

¹ Муса Жаруллах Бигиев. Озын көннәрдә рузә. Казан: Электро-Типография «Умид», 1911. 208 с.

² Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray Al-Azhar Üniversitesi İlahiyat ve Ayn-Şams Üniversitesi Eğitim Fakülteleri Mezunu. Ankara, 1975. 242 s.

³ Г. Баттал-Таймас (Габдулбари Баттал-Таймас; 1880/83–1969) — татарский журналист, педагог, историк, просветитель, лексикограф. В эмиграции жил сначала в Финляндии, затем переехал в Турцию.

⁴ Battal-Taymas A. Musa Carullah Bigi. Kişiliği, fikir hayatı ve eserleri. Kazanlı Türk Meşhurlarından II. İstanbul, 1958. 62 s.

⁵ Вели-Ахмет Хаким (1882–1970) — видный религиозно-общественный деятель татарской диаспоры в Финляндии, куда в 1914 г. был приглашен на должность имама татарской общины Гельсингфорса; первый председатель и имам «Магометанского общества Финляндии» (1925–1927 гг.). См.: Беляев Р. Татарская диаспора Финляндии: вопросы интеграции и сохранения идентичности. Научная диссертация. Хельсинки: University of Helsinki, 2017. С. 137, 166).

⁶ Беляев Р. Татарская диаспора Финляндии: вопросы интеграции и сохранения идентичности. С. 168.

⁷ Подробнее см.: Zarirov I., Belyaev R. «Our Religious Mentor»: Musa Bigeev and The Tatars in Finland // Studia Orientalia Electronica. 2020. Vol. 8. No. 2. Pp. 40–55.

⁸ Хайрутдинов А. Г. Из истории туркестанской эмиграции: «Туркестанское благотворительное общество» в Каире // Minbar. Islamic Studies. 2020. Т. 13. No. 4. С. 824–844.

⁹ Тасин Джемиль. Татары Добруджи и Буджака // Золотоордынское обозрение. 2013. № 1. С. 170.

¹⁰ Aktan Ali. Yusuf Uralgiray'ın Hayatı Ve Eserleri // Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş Ve Gelişimine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (23–26 Mayıs 1996). Kayseri, 1996. S. 33–37.

Айн Шамс). В те же годы он получил египетское гражданство, преподавал арабский язык в Каирском Французском лицее, работал диктором турецких передач Каирского радио и переводчиком в Генконсульстве Турции в Каире, писал очерки, знакомя арабоязычного читателя с жизнью тюркских народов. Важной находкой, касающейся общественной деятельности Уралгирая, стал обнаруженный нами в 2018 г. в Египетской национальной библиотеке (г. Каир) Устав созданного в 1944 г. в Каире Туркестанского благотворительного общества¹. Документ свидетельствовал, что Уралгирай являлся одним из основателей и казначеем этой организации².

В 1947 г. Уралгирай получил египетскую визу для Бигиева, после чего тот смог перебраться из Индии, где он с конца 1939 г. находился под арестом, в г. Каир. Именно тогда Уралгирай отговорил Бигиева от его, по понятным причинам чреватого печальными последствиями, намерения вернуться на родину³.

Позже Уралгирай принимал активное участие в создании «Союза спасения мусульманских наций» (Islâm Milletlerini Kurtarma Birliği). В 1967 г. он перебрался в Турцию⁴. Документы, обнаруженные нами в Управлении государственных архивов при Кабинете Президента Турции, показывают, что 1960–1970-е гг. Уралгирай работал в Анкарском университете. Об этом свидетельствуют: 1) Постановление от 6 января 1968 г. за номером 6/9341 Департамента по надзору за законами и решениями канцелярии премьер-министра⁵ о принятии «переселенца из Египта Йусуфа Абдулхаджи Вели-Шаха Уралгирая» на работу в качестве эксперта (*uzman*) кафедры классических восточных языков на факультете лингвистики, истории и географии Анкарского университета и 2) Постановление того же органа от 6 января 1973 г. за номером 7/5644 о повышении его ежемесячной заработной платы с 2500 до 3000 лир⁶. Оба документа скреплены подписями президента Турции Дж. Суная и членов Кабинета министров.

¹ Төркестан жәмгыят-е хайриясенә Ана Ясасы // Мисыр, Төркия һәм Үзбәкстан китапханәләрендә, архивларында һәм шәхси коллекцияләрендә XX гасырның беренче яртысына караган татар язма чыганакалары: докментлар һәм язма хезмәтләр җыентыгы. «Язма Мирас. Письменное наследие. Textual Heritage», сериясе. 8 нче чыгарылыш / автор-төзүче А. Г. Хәйретдинов; М. М. Гыйбатдиновның гомуми редакциясендә. Казан: ТР ФА Ш. Мәржани исем. Тарих Институты, 2023. Б. 246–241.

² Хайрутдинов А. Г. Из истории туркестанской эмиграции: «Туркестанское благотворительное общество» в Каире.

³ Uralgiray, Yusuf. Önsöz // Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. S. XVIII.

⁴ Aktan Ali. Yusuf Uralgiray'ın Hayatı Ve Eserleri. S. 33–37.

⁵ T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. Cumhuriyet Arşivi. 030_18_01_02_214_1_17. Kararname № 6/9341.

⁶ T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. Cumhuriyet Arşivi. 030_18_01_02_293_2_2. Kararname № 7/5644.

В Турции Уралгирай, помимо преподавательской и научно-исследовательской работы¹, занимался переводами с французского и арабского языков на турецкий. В 1974 г. он стоял у истоков создания в Анкаре «Общества культуры и взаимопомощи казанских татар» (Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği). Спустя три года, по причине возникших разногласий с коллегами по факультету, Уралгирай был вынужден покинуть Турцию и перебраться в Саудовскую Аравию. С сентября 1977 г. он — преподаватель основанного в 1974 г. в Эр-Рияде Исламского университета имама Мухаммада бин Сауда. Работая здесь, Уралгирай написал ряд учебных и учебно-методических работ по арабскому языку, ориентированных на турков, желавших его изучать, переводил с турецкого языка на арабский труды турецких исламоведов, перевел с арабского на турецкий 4-томную биографию пророка Мухаммада. Уралгирай покинул этот мир 21 июня 1986 г. Похоронен в столице Саудовской Аравии².

Фрагменты из писем Мусы Бигиева имаму Вели-Ахмету Хакиму

В своей публикации Уралгирай посвятил письмам Бигиева раздел «Письма, написанные в разное время устазом Мусой Джаруллахом председателю “Исламской общины Финляндии”, Куръан-хафизу имаму Вели-Ахмету Хакиму»³. Во вступлении Уралгирай знакомит с историей появления этих документов, сообщает точную дату смерти Бигиева — 25 октября 1949 года. Затем Уралгирай, являвшийся непосредственным участником его похорон, пишет, что по распоряжению Принцессы Хадиджи⁴ вечером того же дня тело Бигиева было предано земле на фамильном кладбище хедивов Египта. Далее он пишет о Мавлид-и Шариф, отмечавшемся в «Магометанском обществе Финляндии»⁵ в г. Хельсинки. На этом мероприятии, совпавшем с сорокови-

¹ К настоящему моменту обнаружена одна объемная научная статья Уралгирая «Arab Edebiyatı Tarihine Mukayeseli Genel Bir Bakış» («Общий сравнительный взгляд на историю арабской литературы»), опубликованная в 1977 г. в 3-м номере II тома журнала «Doğu Dilleri: Farsça, Arapça, Urduça, Hindiloloji ve Sinoloji Araştırmaları», издававшегося факультетом лингвистики, истории и географии Анкарского университета.

² Aktan Ali. Yusuf Uralgiray'ın Hayatı Ve Eserleri. S. 33–37.

³ Üstâdımız Musa Cârullahın “Finlandiya Cemaat İslâmiyesi” Başkani Hafız İmam Veli Ahmed Hakîm hazretlerine muhtelif tarihlerde yazdığı mektuplar // Filozof Musa Cârullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. S. 1–22. (Далее — Üstâdımız...).

⁴ Принцесса Фахрунниса Хадиджа Аббас Халим (1879–1951) — представительница династии Мухаммада Али, дочь хедива Мухаммада Тевфика Паши (1852–1892), правившего Египетским хедиватом в 1879–1892 гг.

⁵ Предшественником «Магометанского общества Финляндии» (фин.: Suomen muhamettilainen seurakunta, далее — МОФ) являлось созданное в 1915 г. «Гельсингфорское магометанское благотворительное общество» (ГМБО), у истоков которого стоял также и Муса Бигиев. Создание МОФ

нами Бигиева, «благодарные казанские соотечественники»¹ вознесли за него свои молитвы. Там же выступил с речью «верный друг нашего устада на протяжении всей его жизни, хафиз Вели-Ахмет Хаким»². Он поведал о жизненном пути покойного и прочитал перед присутствующими письма Бигиева, написанные в разные годы. В ноябре 1950 г. эти тексты были опубликованы в виде 33-страничной брошюры³. Уралгирай отметил, что Вели-Ахмет Хаким не озвучивал даты написания писем и не назвал вслух некоторые из упомянутых в них имен, ограничиваясь выражением «такой-то».

Тот факт, что Уралгирай опубликовал фрагменты писем Мусы Бигиева в рамках переведенной им книги татарского богослова «Озын көнләрде рузә», несомненно, имеет большую научную и просветительскую ценность. Уралгирай стремился к тому, чтобы, знакомясь с этими документами, читатели получали сведения об их авторе и возможность прийти к достоверным суждениям о татарском теологе. Действительно, из писем становится очевидным интерес, который Бигиев проявлял к тем или иным аспектам религиозных и светских дисциплин. В письмах отражается искренняя забота Бигиева о благополучии татар в Финляндии и внимание, которое он уделял различным сторонам их жизни. В целом письма содержат уникальные автобиографические материалы и травелоги, раскрывающие перед читателем отдельные эпизоды из жизни Бигиева в эмиграции, драматические события и смертельно опасные ситуации, в которых он оказывался, его неподдельный интерес к увиденному и пережитому в различных уголках мира.

Ниже представлены выдержки из некоторых писем Бигиева, которые мы по мере возможности сгруппировали по темам.

Наставления Мусы Бигиева татарам Финляндии

Для начала приведем выдержки, содержащие в себе наставления и советы Бигиева его финским соплеменникам. Следует отметить, что Муса Бигиев был уважаемым человеком среди финских татар. Достаточно вспомнить, что именно благодаря организованной ими общественной акции в защиту арестованного в ноябре 1923 г. Бигиева, он

в качестве трансформации ГМБО было инициировано на съезде татар Финляндии, состоявшемся 27 марта 1924 г. Государственную регистрацию новое общество получило 25 апреля 1925 г. В 1963 году название организации было изменено на «Исламское общество Финляндии» (фин. Suomen Islam-seurakunta). (См.: *Беляев Р.* Татарская диаспора вопросы интеграции и сохранения идентичности. С. 135, 137).

¹ Üstâdımız... S. 1.

² Там же.

³ См. сноску № 1 на с. 131.

уже в феврале 1924 г. был освобожден из застенков ОГПУ. В годы эмиграции Бигиев принимал активное участие в религиозной, образовательной и общественной жизни своих соплеменников в Финляндии, оставаясь для них и духовным наставником, и советчиком. Одно из писем, отправленное из Берлина, где он жил в 1932–1933 гг., отражает его суждения об обучении подрастающего поколения татар в Финляндии, о замене арабской графики на латиницу в Турции и причинах этого шага правительства:

...Приближается месяц рамадан. Будь у меня самолет, я каждый день прилетал бы в вашу мечеть, чтобы совершить таравих-намаз¹ и вернуться. Берлин — очень красивая столица. Однако у них здесь отсутствует счастье исполнения намаза в мечети, когда, озаряя ночи рамадана, джамагатам совершаются таравих-намазы. Если бы я не был погружен в море исламских книг в своей квартире, я бы приехал в ваш город и остался бы на месяц, чтобы, перебирая четки, прославлять Аллаха ночами в таравих-намазах.

Коль вашу школу открыли, значит, произошло благое дело². Самое важное, что вам следует предпринять, это предельно облегчить и упростить обучение и максимально сократить количество часов. Иными словами, необходимо обучить: 1) рецитации Благородного Корана со страниц мусхафа; 2) письму на арабской графике и 3) знанию наизусть столпов религии и исполнению религиозных предписаний.

Наряду с этой основной программой было бы прекрасно, если бы вы на турецком языке повторили такие дисциплины, как элементарная арифметика и начальная география, которые преподаются в финских школах, и предоставили бы учащимся знания об исламских странах и исламских государствах с их турецкими названиями, а также вдобавок к ним показали учащимся латинские буквы, принятые Турцией. Вы говорили, что сторонников латиницы стало заметно больше. Такая позиция является хорошей и правильной. Однако интересно, откуда враждебность по отношению к арабским буквам?

Издавна бессильные и не знающие меры люди относились враждебно к русским школам. Сторонники старинного уклада были противниками наук и эмпирических знаний. Не является ли сегодняшняя враждебность к арабским буквам худшей формой застарелой болезни? ... После открытия школы по решению попечителей вы, мусульмане Финляндии, непременно обучите своих детей турецко-латинским буквам. В то же время пусть не будет в вас враждебного невежества к алфавиту Корана.

¹ Таравих-намаз (намаз с перерывами для отдыха) — ритуальный коллективный намаз, совершаемый в мечетях вечерами священного для мусульман месяца рамадан.

² Муса Бигиев являлся имамом созданного 8 ноября 1930 г. в г. Тампере Попечительского комитета финско-тюркской школы. См: Беляев Р. Татарская диаспора вопросы интеграции и сохранения идентичности. С. 183.

Коль уж турецкое кемалистское правительство, намереваясь сделать всеобщим достоянием научные знания, образование и литературу, было вынуждено сегодня избрать для турецкого языка латинскую графику по причине отсутствия в руках шейх-уль-исламов в эпоху Османской империи общедоступности дисциплин, связанных с письмом и чтением на арабском языке среди народа — тюрок Турции и Туркестана, то почему возникло такое отношение к этой благодатной мере, к этому столь великому испытанию? ... Правительство Мустафы Кемали сочло нужным принять латинский алфавит для турецкого языка. Тюрки Турции добровольно приняли новый алфавит. Тюрки Турции вплоть до Дня воскресения сохраняют алфавит Корана, который является алфавитом религии. ... На сегодняшний день с целью введения обязательного обучения письму и грамоте революционным путем был принят латинский алфавит. В вопросе алфавита возникла двойственность. Тем не менее оба алфавита существуют параллельно, причем правительство покровительствует одному из алфавитов, а другой находится под защитой нации...¹

В письме из Каира Бигиев пишет:

...Когда я пишу свои письма, передо мной словно бы наяву предстают один за другим все [татарские] семейства Хельсинки и Финляндии, и я созерцаю каждую из них своим мысленным взором. Передайте каждой семье отдельно мои молитвы, пожелания мира и благополучия, а также мои благодарности. ... Пусть ваша спокойная жизнь, ваше великое процветающее государство, ваше всегда крепкое здоровье будут в новом году по хиджре лучше и крепче, чем в прежние годы. Желаю вам встретить новый год [по хиджре] в радости. В ответ на мои искренние молитвы в первую пятничную молитву вы также молитесь и за меня.

...вы всегда будьте благодарны всем сердцем за то, что имеете. Мне довелось увидеть все состояния исламских народов, и хорошие, и плохие. Пуще других народов всегда блюдите все порядки и устои вашего государства и вашего правительства, которое на сегодняшний день является самым благополучным, самым надежным, самым организованным государством на всем земном шаре. Поблизости не сыскать более надежной, верной и более трудолюбивой нации, чем ваша нация².

Наставления Бигиева не были голословными, поскольку он подтверждал свои слова, будучи очевидцем условий жизни в мусульманском мире:

¹ Üstâdımız... S. 2–3.

² Там же. S. 10–11.

...Я видел арабов Хиджаза, Сирии, Иерусалима и Египта. Я не смог испытать удовлетворение их моральным и религиозным состоянием. Должно быть, вы помните это, ведь я в свое время рассказывал об этом мусульманам Финляндии. Все тяготы путешествия перенесу я, тогда как пользу от этих тягот получите вы. Будьте благодарны вашей стране и будьте благодарны за то, что имеете. Цените Финляндию и будьте спокойны. Эти слова я произнес после моего путешествия в Афганистан и Индию. ...По воспитанию, чистоте и культуре ваша страна намного превосходит данные страны. Знайте ей цену. Положение мусульман Финляндии совсем иное. Живите в дружбе между собой, отдавая должное этой стране. Полностью заполнив финские школы, используйте все свои исламские школы, религиозные курсы, мобильных учителей и всегда из всех сил двигайтесь вперед. На сегодняшний день самой сильной колонией мусульман является мусульманская община Финляндии. Я видел [такой-то] город, [таких-то] господ и их близких. Религиозные дела там обстоят совсем иначе. Там нет ни таравих-намаза, ни поста. Дети не озабочены обучением чтению и письму. Мне довелось увидеть двух юных девушек выпускного класса школы. Ни у одной из них не было представления о мусульманском письме. Их отцы тоже не особо пеклись о том, чтобы наставить их. Я побывал в [таком-то] городе. И там положение схожее. Пост не блюдется. Также нет намазов и не отмечают праздники. Есть муфтий, маленькая мечеть, такая же крохотная, как и пребеда сельская мечеть, и есть кладбище рядом. Однако в мечети нет праздничных намазов. Ваше же положение совсем иное¹.

В письме, отправленном из Шираза (1934–1935 гг.) Бигиев еще раз подчеркивает, что даже самые прекрасные места этой страны не сравнятся с покоем и благополучием жизни в Финляндии:

...Шираз, оказывается, райское место Ирана, но только не в глазах жителей Финляндии. Слова иранских поэтов относительно людей, живущих в иранских деревнях в трудных условиях, могут оказаться правдой. Вы, уважаемые мусульмане Финляндии, цените свое счастье, радостно живя в своем мире и религии...²

В письме из Мешхеда он писал:

Ваше политическое положение очень хорошее. Берите пример не с Востока, а с Запада³.

¹ Üstâdımız... S. 12–13.

² Там же. S. 8.

³ Там же. S. 9.

Как видим, в письмах нашли отражение полевые исследования, проведенные Бигиевым в Ираке и Иране, по результатам которых была написана работа «الوشيعه فى نقد عقائد الشيعه»¹ («Ал-Ваши'а фй нақд 'акә'ид аш-ши'а»). Книга становилась популярной, оказав благотворное влияние на налаживание отношений между шиитами и суннитским миром:

Я слышал, что индийские улама собираются перевести на язык урду некоторые части моей книги «Ал-Ваши'а». Меня это обрадовало. Также я слышал, что правительство Ирана запретило всякого рода оскорбляющие религию слова и поступки в адрес сподвижников пророка Мухаммада. Меня это особо порадовало. Безусловно, это — влияние «Ал-Ваши'а»².

Письма Бигиева как травелоги скитальца

Письма Бигиева интересны и в качестве живого свидетельства странника о жизни и быте мусульман, и в качестве свидетельства о его глубоких личных переживаниях, размышлениях и испытываемых эмоциях. В целом эпистолярии помогают получить представление о тонком внутреннем мире ученого-скитальца, об особенностях его психического склада.

В одном из писем Бигиев писал:

...В Мешхеде я посетил могилу Фирдоуси, чему был рад. Гробница Фирдоуси представляет собой очень красивый мавзолей, который считается одним из семи чудес света. По своему величию он в разы превосходит мавзолей Ленина в Москве. А на пустыре вокруг гробницы разбит огромный цветник и сад. Этот монументальный мавзолей был построен под покровительством Резы-Шаха Хана Пехлеви в честь 1000-летия автора поэмы «Шахнаме» Фирдоуси. В наши дни шах в честь юбилея великого поэта распорядился провести торжества во всем цивилизованном мире, по всему земному шару³.

Письма Бигиева свидетельствуют, что в своих странствиях он оказывался в смертельно опасных ситуациях. Но даже в такие моменты

¹ «الوشيعه فى نقد عقائد الشيعه» («Челнок для роспуска пряжи воззрений шиитов») — арабоязычная работа Мусы Бигиева, впервые изданная в 1935 г. в г. Каире и неоднократно переизданная в течение XX в. В ней он подверг критическому разбору ряд религиозных практик и ритуалов мусульман-шиитов и поставил перед шиитскими богословами несколько вопросов. Работа вызвала широкий апологетический отклик со стороны современных Бигиеву шиитских 'уламā', написавших ряд трактатов с ответами на поставленные им вопросы.

² Üstâdimız... S. 8.

³ Там же. S. 8.

он не терял присутствия духа, продолжая оставаться исследователем, открывающим для себя все новые грани жизни исламского мира.

...19 ноября в районе пяти часов вечера я отправился из Тегерана в Тебриз. Погода была отвратительной из-за снега попеременно с дождем и сильных порывов ветра. Несмотря на то, что до путешествия я сильно простыл, мое сердце было очень довольным и радостным. В пути автобус провалился в яму, после чего перевернулся. Сначала воспламенилась одна канистра бензина, находящаяся в автобусе. Когда загорелись две канистры бензина, пламя охватило уже весь автобус, который походил на горящую красную русскую печь. Огонь загорелся со стороны двери. Люди, разбив окна автобуса, по одному ринулись наружу. Ужасным было то, что люди впали в панику. Ни в момент, когда автобус перевернулся, ни в момент возгорания автобуса я не терял самообладания и сохранял спокойствие. Оставшись последним, я медленно спустился из окна... После этого в город Кум мы смогли прибыть в районе двух часов ночи. В ненастную погоду я с трудом нашел место для ночлега. Несмотря на то, что в номере было очень холодно, я все же заснул. Утром я встал спокойно. Все мое тело изнемогало от следующих причин: 1) болезни в Тегеране, 2) ненастной погоды, снега с дождем, 3) последствий перенесенной опасности при аварии и возгорании автобуса. Тем не менее я вышел и немного прогулялся по улицам города. Я побывал в самых популярных местах города, посетил мечети и школы. Я присутствовал на замечательных занятиях величайших муджтахидов. В доме одного из муджтахидов в кругу маленького собрания ученых мы провели беседу, затянувшуюся на два-три часа. Я говорил, они слушали...¹

Общение с Артуром Джеффери

В письме из г. Каира (1935 г.) имеются красноречивые свидетельства о чувствах Бигиева, которые он испытал в контексте своего общения с одним западным ученым-исламоведом:

...Один англичанин-миссионер, усердно работая здесь [в Египте. — А. Х.], потратил 15–20 лет своей жизни на то, чтобы с большим старанием и заботой собрать образцы редких (шазз) кирафатов Благородного Корана. На почве этого интереса он со мной и познакомился и многое почерпнул от меня. Я изучил все его труды и предоставил ему много очень полезной информации. Каким бы большим ученым он ни был, он все же получил от меня крайне

¹ Üstâdimız... S. 8–9.

ценные сведения¹. Я должным образом оценил его усердие. Но вот что удивительно: христиане совершают иджтихād, связанный с Благородным Кораном, тогда как исламские улемы полностью оставили его. Моя кровь вскипела от этого, и я даже поддался чувству зависти. ...Видя неподобный иджтихād европейских и американских ученых касательно наук о Коране, в моем сердце пробудились сильные чувства, моя душа охвачена большим волнением.

(وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ)². Ислам окажется победителем, станет видным и распространится по всему миру. Однако, увы, не с нашей подачи и не с нашей помощью, ибо для подтверждения своего великого обещания Аллаха, возвысилось Его могущество, нашел своих служителей среди других наций. Именно таков смысл айата (يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ)³. ... Сколько книг я написал на турецком языке, но все напрасно. Увы, они были полностью проигнорированы. Поэтому я пребываю в некотором огорчении⁴.

Оценка состояния высшего исламского образования

В письмах содержатся критические заметки Бигиева о состоянии дел в Университете Ал-Азхар в середине 1930-х гг. В этом университете, тысячелетней цитадели исламских религиозных наук, он обучался в начале XX в. В этом свете его интерес к состоянию Альма-матер логичен и понятен:

...Университет Ал-Азхар пребывает в своем прежнем состоянии. Количество студентов убавилось. Я понаблюдал за занятиями... заметил, что у современных преподавателей не осталось знаний, которыми владели их предшественники, и они не пользуются тем уважением, которое было прежде прежним поколениям наставников. Я лично видел, как преподаватель и студент подрались между собой, обвиняя друг друга в куфре. На меня это

¹ Речь идет об известном исследователе Корана Артуре Джеффери (1892–1959). В 1936 году в г. Каире А. Джеффери написал предисловие к своему труду «Materials for the History of the Text of the Qur'an: The Old Codices» («Материалы для истории текста Корана: древние списки»). В этой работе он поблагодарил Бигиева, написав следующие слова: «Особая благодарность двум востоковедам, Мусе Джаруллаху Ростовдони из Казани и шейху Сайиду Наввару из Каира, которые вместе со мной прочли все редкие (шазз) кирааты из древних кодексов и научили меня многому, чему христианин вряд ли смог бы научиться самостоятельно». См.: Jeffery A. Preface // Materials for the History of the Text of the Qur'an. Edited by Arthur Jeffery. Leiden: E. J. Brill, 1937. P. X).

² «...А если вы отвернетесь, то Он заменит другим народом, и потом они не будут вам подобны» (Коран, 47: 38. (Пер. И. Ю. Крачковского)). Данный айат Уралгирей подкрепил в сноске следующим хадисом: «Когда Посланника Аллаха Мухаммада спросили о том, какой народ займет здесь место арабов, он, хлопнув ладонью по колену сидевшего рядом с ним Салмана ал-Фариси, повелел: "Вот он и его нация"» (Üstâdimiz... S. 10).

³ «...то Он заменит вас другими людьми, и они не будут вам подобны» (Коран, 47: 38).

⁴ Üstâdimiz... S. 9–10.

произвело сильное впечатление. Я посидел в качестве слушателя на нескольких занятиях. Мнения наших знатоков фикха, наших факихов, к сожалению, весьма неубедительны, безрезультативны и весьма дремучи. От всего этого я опечалился еще сильнее. Однажды с Ал-Азхаром случится то же, что произошло с медресе Туркестана и Турции. И это произойдет несомненно и незамедлительно¹.

В том же письме Бигиев дает критическую оценку существовавшему тогда положению дел в системе мусульманского религиозного образования и результатах интеллектуального труда мусульманских 'уламā':

Воспитание, даваемое в восточных медресе, не смогло придать созидательный импульс умам детей Востока. Все ведущие исламские факихи, равно как и их провальные работы, оказались бесплодными в полном смысле этого слова. Видя все это, к моей печали добавилось еще больше кручины. Эта моя печаль даже сильнее тоски по моим шестерым детям и возлюбленной супруге².

Заключение

Ввиду ограниченного объема статьи в ней представлена лишь малая часть доступного нам материала. Однако содержание предложенного материала позволяет получить представление о высокой степени научной ценности источников, написанных Бигиевым и дошедших до нас благодаря Йусуфу Уралгираю. Исследование и введение в научный оборот всего массива писем Бигиева, опубликованных Уралгираем, является делом будущего. Кроме этого, возникает задача получения доступа к архиву имама Вели-Ахмета Хакима с целью поиска документов, имеющих отношение к Мусе Бигиеву.

В настоящее время доступные нам письма Бигиева готовятся к публикации на русском языке в рамках издательского проекта «Наследие Мусы Бигиева», реализуемого под эгидой Духовного управления мусульман Российской Федерации при участии Московского исламского института и Издательского дома «Медина».

¹ Üstâdımız... S. 10.

² Там же.

Архивные документы

Kararname № 6/9341. T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. Cumhuriyet Arşivi. 030_18_01_02_214_1_17.

Kararname № 7/5644. T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. Cumhuriyet Arşivi. 030_18_01_02_293_2_2.

Литература

Беляев Р. Татарская диаспора Финляндии: вопросы интеграции и сохранения идентичности. Научная диссертация. — Хельсинки: University of Helsinki, 2017. — 310 с.

Коран / пер. с араб. акад. И. Ю. Крачковского; предисл. к изд. 1963 г. В. Беляева, П. Грязневича. — М.: Изд-во «Рассвет», 1990. — 528 с.

Хайретдинов А. Г. Муса Жаруллаһ Бигиев: фәнни-биографик жыентык. — Казан: Жыен, 2022. — 832 б.

Муса Жаруллаһ Бигиев. Озын көннөрдә рузә. — Казан: Электро-Типография «Умид», 1911. — 208 б.

Төркестан жәмгыят-е хайриясенә Ана Ясасы // Мисыр, Төркия һәм Үзбәкстан китапханәләрендә, архивларында һәм шәхси коллекцияләрендә XX гасырның беренче яртысына караган татар язма чыганаclarы: докментлар һәм язма хезмәтләр жыентыгы. «Язма Мирас. Письменное наследие. Textual Heritage» сериясе. 8 нче чыгарылыш / автор-төзүче А. Г. Хайретдинов; М. М. Гыйбатдиновның гомуми редакциясендә. — Казан: ТР ФА Ш. Мәрҗани исем. Тарих Институты, 2023. — Б. 246–241.

Тасин Джемил. Татары Добруджи и Буджака // Золотоордынское обозрение. — 2013. — № 1. — С. 164–176.

Хайрутдинов А. Г. Из истории туркестанской эмиграции: «Туркестанское благотворительное общество» в Каире. Minbar. Islamic Studies. — 2020. — № 4. — Т. 13. — С. 824–844; DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-824-844

Хәким Вәли-Әхмәт. Остас шәһир Муса Жаруллаһ хәзрәтләре хакында мөляхәзалар. — Helsinki: Suomen Muhammetilainen Seurakunta, 1950. — 32 б.

Aktan Ali. Yusuf Uralgiray'in Hayatı Ve Eserleri // Türkiye Cumhuriyeti Devletin Kuruluş Ve Gelişimine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (23–26 Mayıs 1996). — Kayseri: [s. n.], 1996. — S. 33–37.

Battal-Taymas A. Musa Carullah Bigi. Kişiliği, fikir hayatı ve eserleri. Kazanlı Türk Meşhurlarından II. — İstanbul: [s. n.], 1958. — 62 s.

Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray Al-Azhar Üniversitesi İlahiyat ve Ayn-Şams Üniversitesi Eğitim Fakülteleri Mezunu. — Ankara: [s. n.], 1975. — 242 s.

Jeffery A. Preface // Materials for the History of the Text of the Qur'an. — Leiden: E. J. Brill, 1937. — 630 p.

Uralgiray, Yusuf. Önsöz // Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray Al-Azhar Üniversitesi İlahiyat ve Ayn-Şams Üniversitesi Eğitim Fakülteleri Mezunu. — Ankara: [s. n.], 1975. — S. IX–XXVI.

Uralgiray, Yusuf. Arab Edebiyatı Tarihine Mukayeseli Genel Bir Bakış // Doğu Dilleri: Farsça, Arapça, Urduça, Hindoloji ve Sinoloji Araştırmaları. — 1977. — Vol. 2. — No. 3. — S. 201–244.

Üstâdımız Musa Cârullahın. “Finlandiya Cemaat İslâmiyesi” Başkanı Hafız İmam Veli Ahmed Hakîm hazretlerine muhtelif tarihlerde yazdığı mektuplar // Filozof Musa Cârullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. — Ankara: [s. n.], 1972. — Pp. 1–22.

Zaripov I., Belyaev R. “Our Religious Mentor”: Musa Bigeev and the Tatars in Finland // Studia Orientalia Electronica. — 2020. — Vol. 8. — No. 2. — Pp. 40–55. DOI: 10.23993/store.83060

Archive Sources

Kararname [Decree] № 6/9341. T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. Cumhuriyet Arşivi [Presidency of the State Archives of the Presidency of Turkish Republic. The Republican Archive.]. 030_18_01_02_214_1_17

Kararname [Decree] № 7/5644. T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. Cumhuriyet Arşivi [Presidency of the State Archives of the Presidency of Turkish Republic.]. 030_18_01_02_293_2_2

References

Aktan, Ali. (1996). Yusuf Uralgiray'in Hayatı Ve Eserleri [The Life and Works of Yusuf Uralgiray]. *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş Ve Gelişimine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (23–26 Mayıs 1996)*. Kayseri: [s. n.], pp. 33–37. (In Turkish)

Battal-Taymas A. (1958). *Musa Carullah Bigi. Kişiliği, fikir hayatı ve eserleri. Kazanlı Türk Meşhurlarından II* [Musa Karullah Bigi. His Personality, Intellectual Life and Works. One of the Famous Turkish People from Kazan II]. İstanbul: [s. n.]. 62 p. (In Turkish)

Belyaev R. (2017). *Tatarskaia diaspora Finliandii: voprosy integratsii i sokhraneniia identichnosti. Nauchnaia dissertatsiia* [The Tatar Diaspora of Finland: The Issues of Integration and Preservation of Their Identity. Doctoral Thesis]. Helsinki: University of Helsinki Publ. 310 p. (In Russian)

Filozof Musa Carullah Bigi. (1975). *Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı* [The Philosopher Musa Djarullah Bigi. Fasting on Long Days. The Book of Ijtihad]. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray Al-Azhar Üniversitesi İlahiyat ve Ayn-Şams Üniversitesi Eğitim Fakülteleri Mezunu. Ankara: [s. n.]. 242 p. (In Turkish)

Jeffery A. (1937). Preface. *Materials for the History of the Text of the Qur'an*. Leiden: E. J. Brill. 630 p.

Khəkim, Vəli-Əkhmət. (1950). *Ostaz shəhir Musa Djarullah khəzratlərə khakynnda məliakhəzalar* [Reflections on the Famous Teacher Musa Jarullah]. Helsinki: Suomen Muhammetilainen Seurakunta Publ. 32 p. (In Tatar)

Koran [The Qur'an]. (1990). I. Yu. Krachkovsky (transl. from Arabic); V. Belyev, P. Gryznevich (preface to edition of the 1963). Moscow: "Rassvet" Publ. 528 p. (In Russian)

Khairutdinov A. G. (2020). Iz istorii turkestanskoi emigratsii: «Turkestanskoe blagotvoritel'noe obshchestvo» v Kaire [From the History of Turkistan Emigration: "Turkestan Charity Society" in Cairo]. *Minbar. Islamic Studies*. No. 13. Vol. 4, pp. 824–844. (In Russian); DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-824-844

Musa Djarullah Bigiev. (1911). *Ozyn kənnərdə ruza* [Fasting on Long Days]. Kazan: Elektro-Tipografiia "Umid" Publ. 208 p. (In Tatar-Ottoman)

Khayrutdinov A. G. (2022). *Musa Djarullah Bigiev: fənni-biografik djyentyk* [Musa Jarullah Bigiev: A Collection of Biographical and Scientific Papers]. Kazan: "Djyen" Publ. 832 p. (In Tatar)

Tasin Dzhemil. (2013). Tatary Dobrudzhi i Budzhaka [The Tatars of Dobruja and Budjak]. *Zolotoordynskoe obozrenie* [Golden Horde Review]. No. 1, pp. 164–176. (In Russian)

Tərkestan djəmgıyat-e khəiriiasenəh Ana İasasy [The Charter of Turkistan Charity Society]. (2023). *Mısyr, Tərkiia həm Yzbəkstan kitapxanələrendə, arxivlarynda həm shəxsi kolleksiialərendə XX gasyrnyñ berenche iarty-syna karagan tatar iazma chyganaklary: dokumentlar həm iazma khezmatlər jcyentygy. "İazma Miras — Pis'mennoe nasledie — Textual Heritage" seriyəse. 8 nche chygarylysh* [Tatar Written Sources of the First Half of the 20th Century in Libraries, Archives and Private Collections in Egypt, Turkey and Uzbekistan: A Collection of Documents and Written Works. "Iazma Miras — Pis'mennoe nasledie — Textual Heritage" Series. The 8th Issue]. A. G. Khayrutdinov (author-compl.); M. M. Gibatdinov (ed.). Kazan: TR FA Sh. Mərdjani isem. Tarikh Instituty Publ., pp. 246–241. (In Tatar)

Uralgiray, Yusuf. (1975). Önsöz [Preface]. *Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen*

Yusuf Uralgiray Al-Azhar Üniversitesi İlahiyat ve Ayn-Şams Üniversitesi Eğitim Fakülteleri Mezunu. Ankara: [s. n.], pp. IX–XXVI. (In Turkish)

Uralgiray, Yusuf. (1977). Arab Edebiyatı Tarihine Mukayeseli Genel Bir Bakış [A Comparative Overview of the History of Arab Literature]. *Doğu Dilleri: Farsça, Arapça, Urduça, Hindoloji ve Sinoloji Araştırmaları*. Vol. 2. No. 3, pp. 201–244. (In Turkish)

Üstâdımız Musa Cârullahın. (1975). “Finlandiya Cemaat İslâmiyesi” Başkanı Hafız İmam Veli Ahmed Hakîm hazretlerine muhtelif tarihlerde yazdığı mektuplar. *Filozof Musa Cârullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı*. Ankara: [s. n.], pp. 1–22. (In Turkish)

Zaripov I., Belyaev R. (2020). “Our Religious Mentor”: Musa Bigeev and the Tatars in Finland. *Studia Orientalia Electronica*. Vol. 8(2), pp. 40–55; DOI: 10.23993/store.83060

YUSUF URALGIRAY AND THE EPISTOLARY HERITAGE OF MUSA BIGIEV*

Abstract. The article presents correspondence previously unknown in Russian historiography by the prominent Russian Tatar Islamic theologian and religious philosopher Musa Jarullah Bigiev (1875–1949), written during his exile in 1930–1949 and addressed to Weli-Ahmed Hakim (1882–1970), his friend and associate, who served as the imam of the Tatar diaspora in Finland from 1914 to 1962. This body of documents was introduced to the scholarly community thanks to the translation and editorial work of Yusuf Uralgiray (1915–1986), a Crimean Tatar scholar, educator, translator, and biographer, as well as a disciple and follower of Bigiev. Uralgiray included the letters in his Turkish-language edition of Bigiev’s work “*Fasting in Long Days*”, which he prepared and published in Ankara in 1975. The article also provides biographical information on Uralgiray, who was not only a close friend of Bigiev but also one of the few people who participated in the Tatar theologian’s funeral in Cairo. Bigiev’s letters, presented to the Turkish public by Uralgiray, constitute a valuable source of information about his life, activities, social contacts, experiences, and spiritual state in exile. They also reflect the evolution of Bigiev’s religious and philosophical views, and his assessment of the contemporary socio-political situation in various regions of the Muslim world. The paper presents Bigiev’s instructions and advice to his fellow Tatars living in Finland. The significance of these recommendations is underscored by his eloquent comparisons between the realities of life in Muslim countries and the living conditions of Tatars in this Scandinavian state. In conclusion, the article emphasizes the scholarly value of Bigiev’s epistolary heritage and outlines prospects for further research in this area.

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.
© A. G. Khayrutdinov, 2026
© Islam in the modern world, 2026

History of Islam in Russia

Keywords: Musa Bigiev, Yusuf Uralgiray, Weli-Ahmed Hakim, epistolary heritage, Tatar emigration, travelogues

For citation: Khayrutdinov. A. G. Yusuf Uralgiray and the Epistolary Heritage of Musa Bigiev. *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):129–148. (In Russ.); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-129-148

Received: 12.01.2026

Review received: 25.02.2026

Accepted: 30.06.2026

Aidar G. KHAYRUTDINOV,

Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor;

Head, Bigiev's Heritage Research Centre, Moscow Islamic Institute
(12, Kirov Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).

E-mail: khaidar67@mail.ru

ORCID ID: 0000-0003-0648-0466





Д. Ф. Ахметова

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет»
(Казань, Россия)

ВРЕМЕННЫЙ МУСУЛЬМАНСКИЙ КОМИТЕТ ПО ОКАЗАНИЮ ПОМОЩИ ВОИНАМ И ИХ СЕМЬЯМ В 1915–1916 ГГ.

(ПО МАТЕРИАЛАМ ТАТАРСКОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ)*

АХМЕТОВА Диляра Файзулловна —

аспирант, Институт международных отношений истории и востоковедения, Казанский (Приволжский) федеральный университет (420008, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18).

E-mail: dumrf.ru@gmail.com

ORCID ID: 0009-0000-2782-4112

Аннотация. Временный мусульманский комитет по оказанию помощи воинам и их семьям (ВМК) стал первой в Российской империи попыткой создать общероссийскую мусульманскую благотворительную структуру, действовавшую на демократических началах по инициативе самих мусульман. Однако его деятельность и результаты освещены в литературе фрагментарно из-за отсутствия архивных документов. Цель статьи: на основе анализа татарской периодической печати 1914–1916 гг. выявить различные

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© Д. Ф. Ахметова, 2026

© Ислам в современном мире, 2026

точки зрения о целях и стратегиях ВМК и проследить, как эти мнения соотносились с реальными решениями комитета. В основе работы: историко-сравнительный анализ публикаций в газетах «Иль» («Страна»), «Вақыт» («Время»), «Тормыш» («Жизнь»), «Сюз» («Слово»), а также материалов Российского государственного исторического архива. Установлено, что в общественной дискуссии сложились две основные позиции: «идеалистическая» и «прагматическая». Показано, что, несмотря на управленческий кризис и критику в прессе, ВМК сумел отправить санитарный отряд имени российских мусульман при поддержке членов Комитета Государственной думы. Впервые в научный оборот вводятся газетные и архивные материалы, позволяющие восстановить хронологию работы ВМК, проследить развитие событий внутри комитета и увидеть, как его деятельность освещалась и оценивалась в обществе.

Ключевые слова: Первая мировая война, Российская империя, мусульманский вопрос, Временный мусульманский комитет, ВМК, гражданские права мусульман, татарская периодическая печать

Для цитирования: Ахметова Д. Ф. Временный мусульманский комитет по оказанию помощи воинам и их семьям в 1915–1916 гг. (по материалам татарской периодической печати) // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 149–172; DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-149-172

Дата поступления: 14.04.2026

Одобрена после рецензирования: 20.05.2026

Принята в печать: 30.06.2026

Введение

Начало Первой мировой войны (1914–1918) привело к значительной активизации общественной жизни всего российского социума. Не осталось в стороне и российское мусульманство, в среде которого благотворительное движение пережило качественное перерождение от множества локальных инициатив к общемусульманскому благотворительному проекту — Временному мусульманскому комитету по оказанию помощи воинам и их семьям¹. ВМК был создан по решению Всероссийского съезда мусульманских благотворительных организаций, состоявшегося 6–11 декабря 1914 г. в Петрограде. Он развивался на демократических началах и был единственным на тот момент зарегистрированным Министерством внутренних дел Российской империи мусульманским общественным органом, созданным по инициативе и усилиями самих мусульман и действовавшим

¹ Далее ВМК.

на территории всего округа Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС)¹.

Деятельность ВМК выражала не только патриотическое стремление российских мусульман помочь Отечеству, но и стала свидетельством амбиций мусульман, пожелавших проявить собственный потенциал к спланированному и скоординированному в масштабах всей страны социальному действию.

Одними из первых деятельность комитета и его роль в общей картине мусульманской дореволюционной благотворительности описали З. С. Миннуллин и Д. М. Усманова². Обстоятельства создания ВМК и особенности становления его деятельности затронуты в диссертации Мясниковой О. С. «Мусульманское население г. Петрограда в 1914 — нач. 1917 г.» (Санкт-Петербург, 2004)³. Тема в определенной степени раскрывается в статье памяти З. С. Миннуллина коллектива авторов Казанского (Приволжского) федерального университета⁴.

Возникнув в среде самого мусульманского общества и действуя на демократических началах, ВМК развивался, считаясь с общественным мнением мусульманских кругов России. Критика и поддержка комитета, отраженные на страницах татарской периодической печати, в целом пристальное внимание национальной прессы к деятельности ВМК представляют интерес для современных исследователей для понимания социальных мотивов и стратегий российского мусульманского общественного движения во время Первой мировой войны.

Цель настоящей статьи — на основе анализа татарской периодической печати 1914–1916 гг. выявить спектр мнений о целях и стратегиях ВМК, проследить динамику этой дискуссии и определить, какое влияние она оказала на практические решения комитета. Научная новизна статьи состоит в обнаружении ранее не публиковавшихся в научной литературе данных по деятельности ВМК, выявленных на страницах татарской периодики Москвы, Петрограда, Уфы, Оренбурга, Казани, а также в собрании Российского государственного исторического архива, и их хронологической систематизации. Методологическую основу составляет историко-сравнительный анализ этих публикаций.

¹ Хотя первоначально ВМК задумывался как общероссийская организация, включающая Крым, Туркестан, Кавказ и внутреннюю Россию, фактически зона его деятельности ограничилась территорией округа ОМДС.

² Миннуллин З. С. Временный мусульманский комитет по оказанию помощи воинам и их семьям: образование и деятельность // Фэнни язмалар. Казань, 2001. С. 295–299; Усманова Д. М. Комитет по оказанию помощи беженцам-мусульманам // Татарская энциклопедия: в 5 т. Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2005. Т. 3: К–Л. С. 370.

³ Мясникова О. С. Мусульманское население Петрограда в 1914 — нач. 1917 г.: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2004. 226 с.

⁴ Фазлиев А. М., Буравлёва В. В., Шакуров Ф. Н., Ибрагимов Р. Р., Бродовская Л. Н Татарские благотворительные организации в годы Первой мировой войны // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». 2025. № 1. С. 89–93.

Учреждение Временного мусульманского комитета в контексте общественного развития российских мусульман

Общественному развитию мусульманского сообщества Российской империи, в особенности округа ОМДС, накануне начала Первой мировой войны и до Февральской революции 1917 г. характерны, с одной стороны, динамичное развитие сферы образования, культуры, искусства, а с другой — застойное состояние в системообразующих институтах российского мусульманства. Муфтий ОМДС Мухаммедьяр Султанов (1837–1915) в силу возраста и объективного отсутствия необходимого для этих целей административного ресурса, не проявлял активности в решении насущных задач духовной жизни собственной паствы. Общественно-политическая элита российских мусульман не достигла успеха в официальной регистрации партии «Иттифак ал-муслимин» («Союз мусульман»), которая оставалась на полулегальном положении¹, а думская мусульманская фракция, сократившаяся в Думе IV созыва (1912–1917) до шестерых депутатов, из-за своей малочисленности и дефицита репрезентативности² обладала очень скромным лоббистским потенциалом.

Социальными институтами, обеспечивавшими горизонтальную взаимосвязь между разбросанными по всей России общинами-махаллями, особенно городскими, помимо официального духовенства и системы национального просвещения, являлись зародившиеся в начале XX в. национальная светская интеллигенция, активные слои купечества, женские и благотворительные организации, национальная периодическая печать.

В статье Д. М. Усмановой приведены сведения о численности мусульманского населения и его институтов на начало 1915 г.: согласно данным руководства ОМДС, в стране на 17 миллионов мусульманских подданных имелись 24 581 мусульманская община, 26 960 богослужебных зданий (в том числе 10 965 соборных мечетей), 46 492 духовных лица, а также множество мусульманских общественных организаций (пять религиозных, 47 благотворительных, 35 просветительских)³.

О численности военнослужащих-мусульман в рядах российской армии в период Первой мировой войны в научной литературе

¹ См. об этом: *Исхаков С. М.* Первая русская революция и мусульмане Российской империи. М.: Издательство «Социально-политическая мысль», 2007. С. 286; *Усманова Д. М.* Мусульманские представители в российском парламенте. 1906–1916. Казань: Издательство «Фэн» АН РТ, 2006. С. 142.

² Мусульманам Туркестана — самой многочисленной макрорегиональной группе мусульман Российской империи — было отказано в представительстве в III и IV Государственных думах.

³ *Усманова Д. М.* Российские мусульмане и пропаганда в годы Первой мировой войны (1914–1916 гг.) // *Acta Slavica Iaponica*. 2016. Том 37. С. 86–87.

наблюдаются разночтения. По утверждению Д. Ю. Арапова, число призванных на войну мусульман вряд ли превышало четверть млн человек, за исключением частей, которые отправились на войну по денежному найму — Кавказской туземной конной дивизии и Текинского полка¹. На страницах татарской прессы встречаются утверждения о совокупной численности солдат-мусульман — на фронте, раненых и попавших в плен — миллион человек².

Осенью 1914 г. в Петрограде рождается идея созыва съезда мусульманских благотворительных обществ. Цель мероприятия — создание передвижного лазарета или медицинского отряда для отправки на фронт от имени российских мусульман. Сообщение о получении разрешения от МВД на созыв съезда и приглашение направить на него своего представителя разослано в ноябре в мусульманские благотворительные общества по всей стране и опубликовано в татарской прессе. Приглашение рассылалось от имени троих: председателя Комитета по постройке Соборной мечети³ генерала Абдулгазиза Давлетшина (1861–1920), председателя Петроградского мусульманского благотворительного общества Захида Шамиля (1868–1920) и Петроградского мусульманского общества распространения просвещения Амины Сыртлановой (1884 — после 1939).

В редакционной статье газеты «Иль» («Страна»), выражавшей решительную поддержку идее созыва съезда, приводилась критика существовавшего положения: несмотря на значительные пожертвования мусульман, их вклад в общее дело не упоминался, а средства уходили в общие комитеты⁴. Далее в статье указывается на отсутствие среди мусульман корреспондентов в русских печатных изданиях, из-за чего широкая российская общественность остается в неведении больших заслуг мусульман в помощи фронту и раненым. В этом комментарии отражен запрос мусульман, чтобы их голос был услышан в общероссийской социально-политической жизни.

Эмоционально-приподнятый тон газеты «Иль» контрастирует с прагматичной позицией газеты «Вақыт» («Время»). Благожелательно напутствуя начало съезда, газета в дипломатичной манере выражала сомнения в перспективах нового мусульманского начинания — явить

¹ Арапов Д. Ю. Мусульмане России в годы Первой мировой войны // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сборник статей. Казань, 2014. С. 419.

² Газета «Тормыш». 18 июля 1916 г. № 491.

³ Созданный в 1906 г. комитет, несмотря на торжественное открытие Санкт-Петербургской Соборной мечети в 1913 г., продолжал работу вплоть до 1917 г. в — во время продолжения отделочных работ в мечети. Об этом см.: Загидуллин И. Комитет по постройке Соборной мечети в Санкт-Петербурге // Ислам в Санкт-Петербурге: энциклопедический словарь / коллект. авт.; сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М.: Издательский дом «Медина», 2009. С. 108.

⁴ Газета «Иль». 21 ноября 1914 г. № 43.

обществу нечто масштабное — и настаивала на том, что мусульманскому сообществу следует сконцентрироваться на начинаниях, которые действительно ему по силам¹.

За ходом съезда татарская пресса следила так же активно, как комментировала подготовку к нему. Детальный обзор деятельности этого съезда был дан в газете «Миллят» («Нация») — печатном органе мусульманской фракции Государственной думы IV созыва. Газета «Иль» перечислила в репортажах делегатов, прибывших на съезд из Казани, Архангельска, Москвы, Саратова, Томска, Оренбурга, Sterлитамака, Астрахани, Уфы, Вологда, ст. Благое Нижегородской железной дороги, Симферополя, Карасубазара, Евпатории, Орска, Туркестана², Баку³.

Открылся съезд чтением Корана (мулла Габдулла Апанаев) и вознесением мольбы за здоровье монарха (которого корреспондент Гани Абызов называет «падишаһымыз», т. е. «наш падишах»), всего его семейства и за победу российской армии⁴. Председателем съезда избрали депутата Государственной думы IV созыва Ибниамин Ахтямова⁵, товарищами председателя — Агаджана Асадуллаева (Баку) и Ахмеда Муфтизаде (Симферополь), секретарями — Салимгирея Джантюрина (Уфа) и Бурхана Шарафа (Оренбург). По предложению председательствующего Ибниамин Ахтямова от имени съезда направлены телеграммы в адрес императора Николая II и Верховного главнокомандующего. Для разработки документов и предложений съезда создана специальная комиссия.

Примечательно, что один из инициаторов созыва съезда и, вероятно, наиболее авторитетный в вопросах ведения государственно-исламского диалога от имени российских мусульман генерал А. Давлетшин не упоминается в репортажах в связи с какими-либо практическими предложениями или компетентным мнением. Вместе с тем понимание военного дела, практических аспектов организации помощи солдатам на фронте и эффективных способов облегчить бремя военного времени мусульманам проявил полковник Равиль Сыртланов (1877–1916) — заместитель председателя Московского мусульманского благотворительного общества, избранный на съезде председателем комиссии⁶. 7 декабря он представил на съезде доклад, состоявший из 18 пунктов и легший в основу проекта положения Временного комитета.

¹ Газета «Вакыт». 6 декабря 1914 г. № 1649.

² Город не указан.

³ Газета «Иль». 12 декабря 1914 г. № 49.

⁴ Газета «Иль». 8 декабря 1914 г. № 48.

⁵ См. о нем: Усманова Д. М. Ахтямов Ибниамин Абусугудович // Ислам в Санкт-Петербурге: энциклопедический словарь. С. 28–29.

⁶ Подробнее об этой личности см.: Мухетдинов Д. В. Личность Хусаина Фаизханова (1823–1866) в истории // XX «Фаизхановские чтения»: материалы Международной научно-образовательной конференции. Москва, 10–13 декабря 2023 г. 2-е изд., испр. и доп. / [редкол.: Д. В. Мухетдинов (пред.), И. К. Давлетшин (сост.), С. М. Абубакаров (вып. ред.), М. С. Шаврина (отв. ред., сост.) и др.]; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: Издательский дом «Медина», 2025. С. 35–46.

Как сообщал корреспондент газеты «Иль»¹, делегаты приняли предложенные 18 пунктов с минимальными поправками и добавили к нему лишь один новый — о способах сбора средств.

В проекте положения «О Центральном и местном комитетах мусульманских общественных организаций для оказания помощи раненым воинам», поданном на регистрацию после съезда, все пункты содержательно сохранены, несколько изменена очередность их расположения.

7 декабря комиссия в лице Р. Сыртланова представила еще один доклад — о специфике тех или иных форм организации помощи фронту, а именно: лазарет, госпиталь, санитарный поезд, транспортный и передовой отряд, рекомендовав остановиться на передовом отряде. По расчетам, создание передового отряда должно было обойтись в 40 000 рублей, а ежемесячные траты составить 10 000 рублей, включая заработные платы одного врача, семерых фельдшеров, 58 работников. Голосование по этому вопросу состоялось 8 декабря. Делегаты отдали большинство голосов за формирование передового санитарного отряда, в связи с чем в проекте положения, поданном на регистрацию, добавлен соответствующий пункт. Делегаты решили, что отряд необходимо отправить на Кавказский театр военных действий.

8 декабря Р. Сыртланов представил новый доклад: о необходимости отправки по меньшей мере по одному мулле на каждую дивизию, с предложением набирать духовенство на фронт из числа действующих имамов². Прозвучало мнение, что отправляющиеся на фронт муллы должны владеть русским языком. Эту позицию поддержали все. Другой вопрос заключался в том, направлять ли дивизионных мулл из числа действующих имамов или определять на эту должность подходящих людей из уже находящихся на фронте солдат. Делегаты решили оставить это на усмотрение Центрального комитета и делегировать ему обращение в надлежащие государственные органы. Съезд также поручил Центральному комитету направить обращение в духовные управления (имеются в виду Оренбургское магометанское духовное собрание, Таврическое магометанское духовное правление, Закавказские суннитское и шиитское магометанские духовные правления) с просьбой призвать верующих жертвовать средства и подключить мулл к сбору средств для Центрального комитета. В Таврическое магометанское духовное правление направлена просьба и о выделении пожертвования из средств вакуфного имущества, находившегося во владении ТМДП.

Запланированный на 6–8 декабря, съезд получил от правительства разрешение продолжить заседания 9 и 10 декабря. В эти дни

¹ Газета «Иль». 12 декабря 1914 г. № 49.

² Там же. 15 декабря 1914 г. № 50.

обсуждались периферийные по отношению к заявленным целям съезда, но чрезвычайно важные для мусульман вопросы. Например, делегаты единогласно проголосовали за распространение среди мусульман воззвания с призывом жертвовать в пользу Центрального и местного комитетов. Р. Сыртланов предложил перевести на татарский язык и распространить среди мусульман текст закона о назначении казенных пенсий для семей запасников. Обсуждал съезд и принятие собственного символа — эмблемы Центрального комитета. Остановились на идее начертания формулы единобожия («Нет божества кроме Единого Бога») в форме полумесяца (по аналогии с Красным крестом).

Съезд избрал состав Центрального комитета из 12 человек и шестерых кандидатов, без указания первого лица организации. Впоследствии, в 1915 г. председателем комитета являлся генерал-майор А. Давлетшин. Завершилось мероприятие вознесением молитв в память о крымскотатарском просветителе и общественном деятеле И. Гаспринском (1851–1914), скончавшемся в Крыму в сентябре того же года.

Фактически делегаты договорились о том, что местные благотворительные общества не только брали на себя обязательства перечислять финансовые средства в ВМК, но и добровольно жертвовали собственной автономией и делились с комитетом наработанным за годы социальным капиталом. Из репортажей татарской прессы следует, что такая передача полномочий и ресурсов в Петроград не встретила ни серьезных возражений, ни дискуссий. Это свидетельствует о готовности мусульманского сообщества самоорганизовываться, объединять усилия, о прочных горизонтальных связях и взаимном доверии, об общем желании мусульманской общественности проявить себя не в частном, а масштабном, общероссийском проекте. В качестве одного из мотивов логично предположить и желание мусульманских элит представить некий информационный противовес появлявшимся в российской прессе идеям антимусульманского характера, связанным со вступлением в войну Османской империи и трактовавшим войну в качестве межрелигиозного противостояния и защиту христианской религии.

Явственно прочитывается и пожелание к комитету взять на себя функцию главного органа государственно-исламского взаимодействия во всем, что касалось войны и оказания помощи мусульманам. Об этом свидетельствует высказанное на съезде пожелание, чтобы комитет вел учет статистических данных о количестве солдат-мусульман на фронте и о раненых, взаимодействовал с государственными органами по вопросу назначения в армию дивизионных мулл. Делегаты поддержали и другое предложение, озвученное делегатом из Крыма Ахметом Муфтизаде: в связи с появлением на страницах российской периодической печати нелецеприятных высказываний о мусульманах, комитет

мог бы осуществлять мониторинг таких оскорбительных публикаций и обращаться по этому поводу в компетентные инстанции.

Положение «О Центральном и местном комитетах мусульманских общественных организаций для оказания помощи раненым воинам» было подано на утверждение в МВД, однако утверждено в феврале 1915 г. с изменениями. В наименовании организации слово «центральный» заменено на «временный», имея в виду, что срок деятельности нового общества ограничен длительностью войны. Как предполагает Л. А. Ямаева, властей не заинтересовал общероссийский масштаб создаваемой организации с сосредоточением в ее руках значительных финансовых средств¹. В полном смысле этого слова общероссийским комитет не стал, поскольку кавказские мусульмане отказались принимать участие в его работе, а в ряде мест, например, в Ташкентской, Сырдарьинской губерниях, местные отделения комитета сталкивались с жестким противодействием властей².

Позже член Государственной думы IV созыва от Уфимской губернии, член ВМК Ибниамин Ахтямов прокомментирует затягивание сроков регистрации комитета, указывая, что, в нарушение действующих правил, устав рассматривался Департаментом духовных дел инославных исповеданий, «благодаря этому утверждение этого устава было задержано на два месяца»³.

Становление деятельности Временного мусульманского комитета

В зарегистрированном уставе членами комитета обозначены двенадцать человек: 1) Ага Мирза Асадуллаев (Баку), 2) Ибниамин Ахтямов (Уфа, Петроград⁴), 3) Мавленкуль Байзаков (Туркестан), 4) Абдул-Азиз Давлетшин (Петроград), 5) Султан Селим-Гирей Джантюрин (Уфа, Петроград)⁵, 6) Мамед Юсуф Джафаров (Баку, Петроград)⁶, 7) Нурулла

¹ Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX в. как общественно-политическое движение (по материалам Уфимской и Оренбургской губерний). Уфа: Гилем, 2002. С. 209.

² Фазлиев А. М., Буравлёва В. В., Шакуров Ф. Н., Ибрагимов Р. Р., Бродовская Л. Н. Татарские благотворительные организации в годы Первой мировой войны. С. 91.

³ Цит. по: Выступление депутата И. А. Ахтямова в ходе обсуждения сметы расходов на 1916 г. Департамента духовных дел инославных исповеданий 8 марта 1916 г. // Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906–1917 гг.: сборник документов и материалов / сост. Л. А. Ямаева. Уфа: Китап, 1998. С. 269.

⁴ Будучи членом Государственной думы IV созыва, постоянно проживал в Петрограде, но представлял мусульман Уфимской губернии.

⁵ На постоянной основе проживая в Уфе, вел активную общественную деятельность в Петрограде. В частности, вместе с И. Ахтямовым был соучредителем газеты «Миллят» (1913–1915), в 1916 г. работал в бюро при мусульманской фракции Государственной думы.

⁶ Депутат Государственной думы IV созыва от Бакинской, Елисаветпольской и Эриванской губерний.

Карпов (Томск), 8) Мухамед-Алим Максютлов (Петроград), 9) Хусайн Мансырев (Петроград), 10) Амет Мурза Муфтизаде (Симферополь), 11) Амина Сыртланова (Петроград), 12) Мухамед-Загид Шамиль (Петроград). На правах кандидатов вошли: 1) Сеид-Гирей Алкин (Казань), 2) Султан Бахитжан Каратаев (Уральск), 3) Бардыбек Сырттанов (неизв.), 4) Равиль Сыртланов (Москва), 5) Кутлуг-Мухаммед Тевкелев (Уфа, Петроград)¹, 6) Сабирзян Шамгулов (Уфа).

После регистрации устава Временный мусульманский комитет (ВМК) начал активную деятельность. В апреле муфтий Мухаммедьяр Султанов выступил с призывом к ахунам и хатыбам ОМДС произвести в приходах сбор пожертвований на нужды ВМК².

Газета «Баку» сообщала, что ВМК обратился в Главное управление Красного Креста с просьбой разрешить использовать вместо креста знак красной звезды и полумесяца по религиозным соображениям. Управление отказало, сославшись на то, что Женевская конвенция не допускает иных эмблем, и отложило вопрос до окончания войны³. Очевидно, ссылка на Женевскую конвенцию была лишь отговоркой, а истинная причина отказа заключалась том, что чиновники видели в инициативе «поддержание среди инородцев-мусульман известной обособленности на религиозной почве»⁴.

Свой первый отчет о проделанной работе ВМК опубликовал на страницах журнала «Национальные проблемы» на татарском языке. В нем говорилось об открытии 34 отделений ВМК на местах⁵. В последующем комитет отчитался об открытии 57 отделений, 28 из которых действовали официально⁶. Л. А. Ямаева со ссылкой на «Иностранческое обозрение» приводит данные о работе в 1916 г. до 100 местных отделений ВМК⁷. А. В. Ахтямова на материале татарской периодической печати описывает процесс агитации населения к открытию местных отделений ВМК педагогом, мугаллимом медресе «Галия» (Уфа) Абдуллой Ибрагимовым (Абдулла Шинаси), которого для этих целей привлекло петроградское руководство ВМК⁸. Уфимская газета «Тормыш»

¹ Член Государственной думы IV созыва от Уфимской губернии, председатель мусульманской фракции.

² Башкирия в годы Первой мировой войны 1914–1918: сборник документов и материалов. Уфа: Китап, 2014. С. 350.

³ Мясникова О. С. Мусульманское население Петрограда в 1914 — нач. 1917 г. С. 128.

⁴ Усманова Д. М. Депутаты от Казанской губернии в Государственной думе России: 1906–1917. Казань: Татарское книжное издательство, 2006. С. 134.

⁵ Газета «Национальные проблемы». 1915. № 2. С. 37.

⁶ Там же. 1915. № 4. С. 38.

⁷ Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX в. как общественно-политическое движение (по материалам Уфимской и Оренбургской губерний). С. 210.

⁸ Ахтямова А. В. Освещение деятельности отделений Уфимской губернии Временного мусульманского комитета по оказанию помощи воинам и их семьям на страницах дореволюционных татарских газет // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2024. Т. 14. № 4. С. 139–156.

детально сообщала читателям об итогах поездок А. Шинаси в Оренбург, Уфу, Пермь и Вятку, что дополнительно подчеркивает демократический характер деятельности ВМК, которую татарская печать преподносила с большим воодушевлением.

Управленческий кризис и создание Санитарного транспортного отряда имени российских мусульман

Несмотря на первоначальные планы, к началу 1916 г. заявленный отряд так и не был сформирован. Причины были как объективные (недостаток средств), так и субъективные (невозможность договориться с партнерами на приемлемых условиях).

Для формирования отряда требовалось не менее 40 тысяч рублей и еще по 10 тысяч рублей ежемесячно на его содержание. В упомянутом первом отчете ВМК от февраля 1915 г. говорится о собранных 7159 рублях, во втором отчете — от 32 тысячах рублей, аккумулированных Временным мусульманским комитетом.

В мае 1916 г., по сообщению татарской газеты «Тормыш» («Жизнь»), фонд ВМК достиг 84 тысяч рублей, при этом газета отмечала, что согласно уставу, комитет имеет право использовать на комплектование и содержание отряда не более половины имеющегося фонда¹. Для сравнения приведем данные об объемах оказанной в 1915 г. помощи некоторыми значимыми мусульманскими благотворительными обществами в стране. Так, Петроградское мусульманское благотворительное общество за 1915 г. оказало различной помощи на 10211 рублей², Московское — на 8656 рублей 87 копеек³, расходы одного из крупнейших в стране вакуфных фондов — Ахмед-бая Хусаинова в Оренбурге чуть более 44 тысяч рублей⁴. Д. М. Усманова отмечает, что скромные суммы привлеченных пожертвований государственными органами рассматривались как свидетельство низкого уровня патриотизма в среде российских мусульман. Например, сравнение суммы 50 тысяч рублей, собранной Комитетом к середине 1915 г., уступало общим суммам пожертвований, которые привлекали редакторы татарских журналов во время ежегодной Нижегородской ярмарки⁵.

¹ Газета «Тормыш». 8 мая 1916 г. № 458.

² Газета «Сюз». 22 января 1916 г. № 13.

³ Там же. 26 февраля 1916 г. № 26.

⁴ Газета «Вақыт». 7 февраля 1916 г. № 1977.

⁵ Усманова Д. М. Мусульманское население Российской империи в условиях Первой мировой войны // Первая мировая война и конец Российской империи: в 3 т. Т. 1. Политическая история. СПб.: Лики России, 2014. С. 584.

На локальном уровне ВМК и его местные отделения вели работу по адресной помощи раненым¹, но объективная реальность состояла и в том, что комитет не обладал ни кадровым, ни административным, ни финансовым потенциалом для того, чтобы покрыть все гуманитарные потребности раненых-мусульман в лазаретах и госпиталях².

Во второй половине года ВМК вел переговоры с Российским Обществом Красного Креста и с Союзом городов³. После длительных консультаций с участием председателя мусульманской фракции Государственной думы Кутлуг-Мухаммеда Тевкелева, выяснилось, что потенциальные партнеры не готовы внимать никаким пожеланиям и просьбам ВМК. Комитету были предложены следующие условия: отряд будет управляться сугубо Союзом городов и даже назначение одного представителя от ВМК в отряд возможно только при согласии на это Союза. При полном финансировании со стороны ВМК на каждой повозке будет запечатлена эмблема Красного Креста, надпись «Союз городов», а с краю — отметка о причастности российских мусульман⁴. Согласиться на такие условия означало бы изменить изначальному целеполаганию всего предприятия.

На фоне невозможности решить вопрос с отправкой отряда в конце 1915 — начале 1916 гг. ВМК столкнулся с управленческим кризисом. На заседание правления комитета 2 февраля председатель А. Давлетшин направил заявление с просьбой освободить его от должности председателя комитета. Возглавить организацию было предложено К.-М. Тевкелеву, а затем С.-Г. Джантюрину, оба отказались. В итоге обязанности председателя временно возложили на заместителя председателя И. Ахтямова. Тот факт, что на собрание явились всего семь человек, в том числе и единственный из местных отделений — представитель Екатеринбурга Багatieв, говорит об охлаждении к первоначальной идее и цели создания комитета со стороны его инициаторов⁵. В то же время следует принимать во внимание, что ровно в этот период мусульманское общественное движение переживало новую волну оживления. К моменту возобновления деятельности Государственной думы IV созыва (после ее приостановки 3 сентября 1915 г.) мусульманская общественность путем самоорганизации сформировала бюро при фракции — своего рода аналитический и референтурный центр, призванный повысить эффективность работы фракции.

¹ См. об этом: Мясникова О. С. Мусульманское население Петрограда в 1914 — нач. 1917 г. 226 с.

² Газета «Тормыш». 18 июля 1916 г. № 491.

³ Всероссийский союз городов помощи больным и раненым воинам. Основан на Всероссийском съезде представителей городов, который проходил в Москве с 8(21) августа по 9(22) августа 1914 г.

⁴ Газета «Тормыш». 16 февраля 1916 г. № 416.

⁵ Там же. 16 февраля 1916 г. № 416.

2 февраля собрание ВМК не смогло прийти к единому мнению о принятии условий, предложенных Союзом городов. В такой обстановке маятник мнений качнулся в сторону отказа от грандиозных имиджевых проектов в пользу небольших дел, которые помогут конкретным людям здесь и сейчас. Больше всего обсуждалась идея открытия сиротских домов для детей солдат-мусульман, которые погибли на войне или получили увечья, не позволяющие им обеспечивать детей. В таком случае адресная помощь нуждающимся на местах никак не могла бы оправдать существования общероссийской благотворительной организации. В феврале члены комитета собрались еще раз по этому же поводу: чтобы решить, распределить ли собранные средства в регионы для обустройства сиротских приютов или не дробить фонд, а реализовать некий общий крупный проект. Хотя сторонников второго решения численно было больше, комитет и в этот раз не смог прийти к единому решению¹.

В традиционном жанре редакционных статей по итогам года газеты «Кояш» («Солнце»), «Тормыш» и «Вакыт» дают оценку деятельности ВМК в 1915 г. Первая газета, в целом негативно оценивая итоги года, пишет, что ВМК бездействует и даже не считает нужным отчитываться перед общественностью². Газета «Тормыш», много внимания уделявшая деятельности комитета в первую половину года, констатировала, что в 1915 г. организация не представила никакого «основательного результата» деятельности³. Газета «Вакыт» в безэмоциональной манере сообщила, что за 1915 г. комитету удалось открыть до 100 местных отделений и накопить около 50 тысяч рублей⁴, и этим ограничилась.

Тем не менее пресса сообщала и о позитивных результатах работы комитета. В частности, газета «Сюз» («Слово»)⁵ писала, что в результате переписки с правительством комитету удалось добиться направления нескольких имамов на театры военных действий, а также расширить устав, который в новой редакции позволял оказывать помощь и лицам, пострадавшим от военных действий.

В дискуссию вокруг выбора между отправкой на фронт отряда или оказанию помощи на локальном уровне на этом этапе татарская пресса не вступала.

Ограниченный объем публикаций и отсутствие доступных архивных документов не позволяют восстановить полную картину деятельности ВМК, который в июне 1916 г., несмотря на все трудности, сумел направить отряд на театр военных действий. Из доступных нам частей

¹ Газета «Тормыш». 1 марта 1916 г. № 424.

² Газета «Кояш». 1 января 1916 г. № 885.

³ Газета «Тормыш». 1 января 1916 г. № 388.

⁴ Газета «Вакыт». 1 января 1916 г. № 1953.

⁵ Газета «Сюз». 16 декабря 1915 г. № 2.

всей мозаики событий упомянем зарегистрированное в журнале Комитета членов Государственной думы для оказания помощи раненым и пострадавшим во время войны письмо, поступившее 24 марта 1916 г. от мусульманской фракции. В письме говорится, что в указанный комитет от мусульманской фракции избран К.-М. Тевкелев¹. В деле содержатся протоколы заседаний от 2 июня и 1 июля 1916 г. Из них следует, что 4 апреля фракция (вероятно, от имени ВМК) обратилась в Комитет членов Государственной думы «с предложением ассигновать средства на содержание I летучки I отряда Государственной думы»².

Комитет членов Государственной думы для оказания помощи раненым и пострадавшим во время войны, пришедший на помощь ВМК, организовал соответствующую работу буквально с первых же недель войны и к концу 1915 г. финансировал деятельность трех санитарно-эпидемиологических отрядов, в каждом из которых состояло по лазарету и двум питательно-перевязочным пунктам³, которые в просторечии называли «летучками».

Уже в мае 1916 г. татарская пресса сообщила о том, что ВМК взялся за финансирование первого из думских отрядов, который находился на австрийском фронте⁴. Попечительницей отряда стала общественная деятельница, член правления ВМК Амина Махмудовна Сыртланова (урожденная Шейх-Али, 1884–1939), а имамом назначен депутат Государственной думы I созыва, имам-ахун Белебейского уезда Уфимской губернии Ямалетдин Ямалетдинович Хурамшин (1877–1937)⁵.

Необходимо дать пояснения относительно названий добровольных санитарных подразделений, функционировавших в годы Первой мировой войны. Как сказано выше, в первые месяцы войны официально установленными были следующие формы: лазарет, госпиталь, санитарный поезд, транспортный и передовой отряд. Профильный комитет Думы организовал работу в рамках следующих единиц: санитарно-эпидемиологический отряд, лазарет и питательно-перевязочные пункты при них. Российское Общество Красного Креста имело в своем ведении госпитали, этапные лазареты, подвижные лазареты, передовые отряды, перевязочно-питательные отряды и многие другие формы⁶. Не вникая в специфику этого разнообразия, татарская пресса именovala

¹ РГИА. Ф. 1278. Оп. 8. Д. 204.

² Там же. Протокол № 212.

³ Лукоянов И. В. Государственная дума и Первая мировая война: помощь фронту // Таврические чтения 2014. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность. СПб.: ЭлекСис, 2015. С. 45–50.

⁴ И это, в числе прочего, означало, что Временному мусульманскому комитету не осталось надобности нести расходы по оборудованию отряда.

⁵ Газета «Тормыш» 8 мая 1916 г. № 458.

⁶ Краткий обзор деятельности Российского Общества Красного Креста по оказанию помощи раненым и больным на театрах войны с Австро-Венгрией, Германиею и Турциею в 1914–1915 гг. Пг.: Государственная типография. 1916. С. 12–35; Чистяков О. В. Организационное устройство

спонсируемое мусульманами формирование «мусульманским отрядом». В официальных документах он значился как Санитарный транспортный имени российских мусульман отряд. Он отправился с одной из железнодорожных станций Москвы в ночь с 20 на 21 июня 1916 г., о чем сообщила газета «Сюз»¹. Газета «Тормыш» опубликовала обстоятельный отчет о составе отряда, присланный Хурамшиным². Согласно нему, для перевозки отряда, в составе которого было 60 солдат (из них один — денщик и один — писарь), начальник отряда, две сестры милосердия, попечительница и имам отряда, 85 лошадей, 37 повозок (большинство для транспортировки раненых), одна кухня, из Самары прибыло 24 товарных вагонов, по одному вагону первого и второго класса³.

Далее в течение всего лета пресса активно публиковала заметки и объявления, которые в редакции высылали мулла Я. Хурамшин⁴ и советник председателя ВМК Захид Шамиль⁵. Таким образом, компромиссный вариант направления на театр военных действий санитарного транспортного отряда «Имени российских мусульман» встречен прессой сдержанно, но преподносился как положительное явление в жизни российских мусульман.

Резюме

С момента обнародования идеи единой общероссийской мусульманской благотворительной организации, помогающей раненым воинам и их семьям, в татарском общественном мнении обозначились две позиции, которые условно можно назвать «идеалистической» и «прагматической». Эти позиции нашли отражение в национальной периодической печати. Прагматический взгляд заключался в желании по мере сил решать объективные проблемы и трудности мусульман и выражался преимущественно в оренбургской газете «Вақыт», известной своим рационализмом и умеренностью. «Идеалистическая» позиция, к числу сторонников которой можно причислить газеты — московскую «Иль» (и ее преемницу «Сюз»), уфимскую газету «Тормыш» ожидали от этой инициативы не только и не столько выполнения заявленных в уставе задач, сколько выполнения символических функций, например, укрепления репутации российского мусульманства

и деятельность Российского Общества Красного Креста в годы Первой мировой войны: 1914–1918 гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2009. С. 93–115.

¹ «Сюз». 23 июня 1916 г. № 66.

² «Тормыш». 10 июля 1916 г. № 488.

³ Там же.

⁴ «Сюз». 30 июня 1916 г. № 68; «Сюз». 3 июля 1916 г. № 69.

⁵ Там же. 18 августа 1916 г. № 79; Там же. 23 августа 1916 г. № 80.

в глазах широких слоев российского общества, аккумуляции потоков благотворительной помощи в едином центре. Объединяло две позиции четкое понимание, что реализация амбициозного общественного проекта, получившего название Временный мусульманский комитет по оказанию помощи воинам и их семьям, станет показателем реального общественного потенциала и способности к скоординированному действию мусульман России.

В период становления царская администрация предприняла меры, направленные на то, чтобы сфера деятельности ВМК не выходила за пределы округа ОМДС, что не соответствовало изначальному общероссийскому масштабу организации. На этом этапе (с февраля по осень 1915 г.), несмотря на очевидное понижение уровня проекта, национальная печать с энтузиазмом освещала деятельность ВМК, особенно консолидацию усилий на местах.

Наибольший репутационный урон ВМК нанесла не только и не столько неспособность сформировать и отправить санитарный транспортный отряд на театр военных действий (что имело вполне объективные причины), сколько отсутствие коммуникации с общественностью и отчетов о проделанной работе. Несмотря на управленческий кризис, возникший в самом начале 1916 г., правление ВМК все же мобилизовалось и нашло возможности сформировать и отправить отряд. Издания, которые в самом начале проявили «идеалистическую» позицию, освещали это событие как этапное достижение российских мусульман.

Взаимоотношения «идеалистов» и «прагматиков» нельзя назвать антагонистическими, скорее это было конструктивное соперничество, при этом обе стороны стремились поддержать деятельность ВМК, хотя и трактовали значимость инициативы по-разному.

Таким образом, в сюжете развития Временного мусульманского комитета, который стал уникальным опытом в дореволюционной общественной жизни российских мусульман, проявилось расхождение между развитием на основе внутренней повестки и развитием через наращивание общественного веса и выхода в общероссийское публичное поле.

Несмотря на плюрализм мнений и регулярно звучавшую критику в адрес комитета, национальная пресса поддерживала значимость работы с широким общественным мнением и правительственными кругами, жертвуя интересами рядовых мусульман, поскольку видела в этой работе потенциал к дальнейшему расширению гражданских прав мусульманского населения Российской империи.

Источники

- Газета «Вакыт». — 6 декабря 1914 г. — № 1649.
Газета «Вакыт». — 1 января 1916 г. — № 1953.
Газета «Вакыт». — 7 февраля 1916 г. — № 1977.
Газета «Иль». — 21 ноября 1914 г. — № 43.
Газета «Иль». — 8 декабря 1914 г. — № 48.
Газета «Иль». — 12 декабря 1914 г. — № 49.
Газета «Иль». — 15 декабря 1914 г. — № 50.
Газета «Кояш». — 1 января 1916 г. — № 885.
Газета «Национальные проблемы» — 1915. — № 2. — С. 37.
Газета «Национальные проблемы» — 1915. — № 4. — С. 38.
Газета «Сюз». — 16 декабря 1915 г. — № 2.
Газета «Сюз». — 22 января 1916 г. — № 13.
Газета «Сюз». — 26 февраля 1916 г. — № 26.
Газета «Сюз». — 30 июня 1916 г. — № 68.
Газета «Сюз». — 3 июля 1916 г. — № 69.
Газета «Сюз». — 23 июня 1916 г. — № 66.
Газета «Сюз». — 18 августа 1916 г. — № 79.
Газета «Сюз». — 24 августа 1916 г. — № 80.
Газета «Тормыш». — 1 января 1916 г. — № 388.
Газета «Тормыш». — 16 февраля 1916 г. — № 416.
Газета «Тормыш». — 1 марта 1916 г. — № 424.
Газета «Тормыш». — 8 мая 1916 г. — № 458.
Газета «Тормыш». — 10 июля 1916 г. — № 488.
Газета «Тормыш». — 18 июля 1916 г. — № 491.
Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1278.
Оп. 8. Д. 204. [Электронный ресурс] // URL: <https://fgurgia.ru/object/2848033> (дата обращения: 01.06.2026).

Литература

- Арапов Д. Ю. Мусульмане России в годы Первой мировой войны // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сборник статей. — Казань: Казанский федеральный университет, 2014. — С. 418–425.
- Ахтямова А. В. Освещение деятельности отделений Уфимской губернии Временного мусульманского комитета по оказанию помощи воинам и их семьям на страницах дореволюционных татарских газет // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. — 2024. — Т. 14. — № 4. — С. 139–156. DOI: 10.22378/2410-0765.2024-14-4.139-156

Башкирия в годы Первой мировой войны. 1914–1918: сборник документов и материалов. — Уфа: Китап, 2014. — 448 с.

Ислам в Санкт-Петербурге: энциклопедический словарь / коллект. авт.; сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. — М.: Издательский дом «Медина», 2009. — 308 с.: ил.

Исхаков С. М. Первая русская революция и мусульмане Российской империи. — М.: Издательство «Социально-политическая мысль», 2007. — 400 с.

Исхаков С. М. Отношение российских мусульман к Первой мировой войне // Российская история. — 2014. — № 5. — С. 109–121.

Краткий обзор деятельности Российского Общества Красного Креста по оказанию помощи раненым и больным на театрах войны с Австро-Венгрией, Германиею и Турцией в 1914–1915 гг. — Пг.: Государственная типография. — 1916. — 91 с.

Лукоянов И. В. Государственная дума и Первая мировая война: помощь фронту // Таврические чтения 2014. Актуальные проблемы парламентаризма: история и современность. — СПб.: ЭлекСис, 2015. — С. 45–50.

Миннуллин З. С. Временный мусульманский комитет по оказанию помощи воинам и их семьям: образование и деятельность // Фэнни язмалар. — Казань, 2001. — С. 295–299.

Мясникова О. С. Мусульманское население Петрограда в 1914 — нач. 1917 г.: дис. ... канд. ист. наук. — СПб., 2004. — 226 с.

Мухетдинов Д. В. Личность Хусаина Фаизханова (1823–1866) в истории // XX «Фаизхановские чтения»: материалы Международной научно-образовательной конференции. Москва, 10–13 декабря 2023 г. / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Издательский дом «Медина», 2025. — С. 35–46.

Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906–1917 гг.: сборник документов и материалов / сост. Л. А. Ямаева. — Уфа: Китап, 1998. — 384 с.

Татарская энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов, отв. ред. Г. С. Сабирзянов. — Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2006. — Т. 3: К–Л. — 664 с.

Усманова Д. М. Мусульманские представители в российском парламенте. 1906–1916. — Казань: Издательство «Фэн» АН РТ, 2006. — 584 с.

Усманова Д. М. Депутаты от Казанской губернии в Государственной думе России: 1906–1917. — Казань: Татарское книжное издательство, 2006. — 496 с.

Усманова Д. М. Мусульманское население Российской империи в условиях Первой мировой войны // Первая мировая война и конец Российской империи: в 3 т. — Том 1. Политическая история. — СПб.: Лики России, 2014. — С. 572–629.

Усманова Д. М. Российские мусульмане и пропаганда в годы Первой мировой войны (1914–1916 гг.) // Acta Slavica Iaponica. — 2016. — Том 37. — С. 73–101.

Фазлиев А. М., Буравлёва В. В., Шакуров Ф. Н., Ибрагимов Р. Р., Бродовская Л. Н. Татарские благотворительные организации в годы Первой мировой войны // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. — Серия: «Гуманитарные науки». — 2025. — № 1. — С. 89–93. DOI: 10.37882/2223-2982.2025.01.41

Чистяков О. В. Организационное устройство и деятельность Российского Общества Красного Креста в годы Первой мировой войны: 1914–1918 гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. — М., 2009. — 256 с.

Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX в. как общественно-политическое движение (по материалам Уфимской и Оренбургской губерний). — Уфа: Гилем, 2002. — 300 с.

Sources

- Newspaper “Vaqyt” [Time]. (1914, 6 December). No. 1649. (In Old Tatar)
Newspaper “Vaqyt” [Time]. (1916, 1 January). No. 1953. (In Old Tatar)
Newspaper “Vaqyt” [Time]. (1916, 7 February). No. 1977. (In Old Tatar)
Newspaper “Il” [Country]. (1914, 21 November). No. 43. (In Old Tatar)
Newspaper “Il” [Country]. (1914, 8 December). No. 48. (In Old Tatar)
Newspaper “Il” [Country]. (1914, 12 December). No. 49. (In Old Tatar)
Newspaper “Il” [Country]. (1914, 15 December). No. 50. (In Old Tatar)
Newspaper “Koyash” [Sun]. (1916, 1 January). No. 885. (In Old Tatar)
Newspaper “Natsional’nye problemy” [National Problems]. (1915). No. 2. P. 37. (In Russian)
Newspaper “Natsional’nye problemy” [National Problems]. (1915). No. 4. P. 38. (In Russian)
Newspaper “Syuz” [Word]. (1915, 19 December). No. 26. (In Old Tatar)
Newspaper “Syuz” [Word]. (1916, 22 January). No. 13. (In Old Tatar)
Newspaper “Syuz” [Word]. (1916, 26 February). No. 26. (In Old Tatar)
Newspaper “Syuz” [Word]. (1916, 23 June). No. 66. (In Old Tatar)
Newspaper “Syuz” [Word]. (1916, 30 June). No. 68. (In Old Tatar)
Newspaper “Syuz” [Word]. (1916, 23 June). No. 66. (In Old Tatar)
Newspaper “Syuz” [Word]. (1916, 3 July). No. 69. (In Old Tatar)
Newspaper “Syuz” [Word]. (1916, 18 August). No. 79. (In Old Tatar)
Newspaper “Syuz” [Word]. (1916, 24 August). No. 80. (In Old Tatar)
Newspaper “Tormysh” [Life]. (1916, 1 January). No. 388. (In Old Tatar)
Newspaper “Tormysh” [Life]. (1916, 16 February). No. 416. (In Old Tatar)
Newspaper “Tormysh” [Life]. (1916, 1 March). No. 424. (In Old Tatar)
Newspaper “Tormysh” [Life]. (1916, 8 May). No. 458. (In Old Tatar)

Newspaper "Tormysh" [Life]. (1916, 10 July). No. 488. (In Old Tatar)
 Newspaper "Tormysh" [Life]. (1916, 18 July). No. 491. (In Old Tatar)
 Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA) [Russian State Historical Archive]. Fond 1278. Inventory 8. File 204. URL: <https://fgurgia.ru/object/2848033> (date of access: 01.06.2026).

References

Kratkii obzor deiatel'nosti Rossiiskogo Obshchestva Krasnogo Kresta po okazaniu pomoshchi ranenym i bol'nym na teatrakh voyny s Avstro-Vengriey, Germaniyei i Turtsiyei v 1914–1915 gg. [A Brief Overview of the Activities of the Russian Red Cross Society in Providing Assistance to the Wounded and Sick in the Theaters of War with Austria-Hungary, Germany and Turkey in 1914–1915]. (1916). Petrograd: Gosudarstvennaia tipografiya Publ. 91 p. (In Russian)

Arapov D. Yu. (2014). Musul'mane Rossii v gody Pervoi mirovoi voyny [Muslims of Russia during the First World War]. *Islam v mul'tikul'turnom mire: Musul'manskii dvizheniia i mekhanizmy vosпроизводства ideologii islama v sovremennom informatsionnom prostranstve: sbornik statei* [Islam in a Multicultural World: Muslim Movements and Mechanisms of Reproduction of the Ideology of Islam in the Modern Information Space: Collected Papers]. Kazan: Kazanskii federatsionnyi universitet Publ., pp. 418–425. (In Russian)

Akhtyamova A. V. (2024). Osvesheniye deyatelnosti otdelenii Ufimskoi gubernii Vremennogo musul'manskogo komiteta po okazaniu pomoshchi voynam i ih sem'iam na stranitsakh dorevoliutsionnykh tatarskikh gazet [Coverage of the Activities of the Ufa Province Branches of Temporary Muslim Committee for Assistance to Soldiers and Their Families on the Pages of Pre-Revolutionary Tatar Newspapers]. *Iz istorii i kul'tury narodov Srednego Povolzh'ia* [From History and Culture of Peoples of the Middle Volga Region]. Vol. 14. No. 4, pp. 139–156. (In Russian); DOI: 10.22378/2410-0765.2024-14-4.139-156

Bashkiriia v gody Pervoi mirovoi voyny. 1914–1918: sbornik dokumentov i materialov [Bashkiria during the First World War, 1914–1918: A Collection of Documents and Materials]. (2014). Ufa: Kitap Publ. 448 p. (In Russian)

Chistyakov O. V. (2009). *Organizatsionnoe ustroistvo i deiatel'nost' Rossiiskogo Obshchestva Krasnogo Kresta v gody Pervoi mirovoi voyny: 1914–1918 gg.* [Organizational Structure and Activities of the Russian Red Cross Society during the First World War: 1914–1918]. PhD Thesis (in Historical Sciences). Moscow. 256 p. (In Russian)

Fazliev A. M., Buravleva V. V., Shakurov F. N., Ibragimov R. R., Brodovskaya L. N. (2025). Tatarskie blagotvoritel'nye organizatsii v gody Pervoi mirovoi voyny [Tatar Charitable Organizations during the First World War].

Sovremennaiia nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki.— Seriiia «Gumanitarnye nauki» [Modern Science: Actual Problems of Theory and Practice. Series “Humanities”]. No. 1, pp. 89–93. (In Russian); DOI 10.37882/2223–2982.2025.01.41

Islam v Sankt-Peterburge: entsiklopedicheskii slovar' [Islam in St Petersburg: An Encyclopedic Dictionary]. (2009). Collective of authors; D. Z. Khayretdinov (compil., ed.-in-chief). Moscow: Izdatel'skii dom “Medina”. 308 p. (In Russian)

Iskhakov S. M. (2014). Otnoshenie rossiiskikh musul'man k Pervoi mirovoi voine [Russia's Muslim's Attitude to World War I]. *Rossiiskaia istoriia* [Russian History]. No. 5, pp. 109–121. (In Russian)

Iskhakov S. M. (2007). *Pervaia russkaia revoliutsiia i musul'mane Rossiiskoi imperii* [The First Russian Revolution and the Muslims of the Russian Empire]. Moscow: Izdatel'stvo Sotsial'no-politicheskaiia mysl' Publ. 400 p. (In Russian)

Lukoyanov I. V. (2015). Gosudarstvennaia duma i Pervaia mirovaia voina: pomoshch' frontu [The State Duma and the First World War: Assistance to the Front]. *Tavricheskie chteniia 2014. Aktual'nye problemy parlamentarizma: istoriia i sovremennost'* [Tavrisheskie Readings, 2014. Current Issues in Parliamentarism: History and the Present]. St Petersburg: ElekSis Publ., pp. 45–50. (In Russian)

Minnullin Z. S. (2001). Vremennyi musul'manskii komitet po okazaniiu pomoshchi voiam i ikh sem'iam: obrazovanie i deiatel'nost' [The Establishment and Activities of the Provisional Muslim Committee for Assistance to Soldiers and Their Families]. *Fenni iazmalar* [Scholarly Writings]. Kazan, pp. 295–299. (In Russian)

Mukhetdinov D. V. (2025). Lichnost' Khusaina Faizkhanova (1823–1866) v istorii [The Personality of Khusain Faizkhanov (1823–1866) in History]. XX «Faizkhanovskie chteniia»: materialy mezhdunarodnoi nauchno-obrazovatel'noi konferentsii. Moskva, 10–13 dekabria 2023 g. [XX “Faizkhanov Readings”: Materials of the International Academic and Educational Conference. Moscow, December 10–13, 2023]; Editors: D. V. Mukhetdinov (chairman), I. K. Davletshin (compil.), S. M. Abubakarov (executive editor), M. S. Shavrina (executive editor, compil.), and others; D. V. Mukhetdinov (ed.-in-chief). 2nd edition, revised and expanded. Moscow: Izdatel'skii dom “Medina” Publ., pp. 35–46. (In Russian)

Myasnikova O. S. (2004). *Musul'manskoe naselenie Petrograda v 1914 — nach. 1917 g.* [The Muslim Population of Petrograd in 1914 — Early 1917]. PhD Thesis (in Historical Sciences). St Petersburg. 226 p. (In Russian)

Musul'manskie deputaty Gosudarstvennoi dumy Rossii. 1906–1917 gg.: sbornik dokumentov i materialov [Muslim Deputies of the State Duma of Russia, 1906–1917: A Collection of Documents and Materials]. (1998). L. A. Yamaeva (compil.). Ufa: Kitap Publ. 384 p. (In Russian)

Tatarskaia entsiklopediia: v 5 t. [Tatar Encyclopedia: In 5 Vols.]. (2006). M. Kh. Khasanov (ed.-in-chief), G. S. Sabirzianov (ed.). Kazan: Institut Tatarskoi entsiklopedii AN RT Publ. Vol. 3: K–L. 664 p. (In Russian)

Usmanova D. M. (2006). *Musul'manskie predstaviteli v rossiiskom parlamente. 1906–1916* [Muslim Representatives in the Russian Parliament, 1906–1916]. Kazan: Izdatel'stvo "Fen" AN RT Publ. 584 p. (In Russian)

Usmanova D. M. (2006). *Deputaty ot Kazanskoi gubernii v Gosudarstvennoi dume Rossii: 1906–1917* [Deputies from Kazan Governorate in the State Duma of Russia, 1906–1917]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ. 496 p. (In Russian)

Usmanova D. M. (2014). Musul'manskoe naselenie Rossiiskoi imperii v usloviakh Pervoi mirovoi voyny [The Muslim Population of the Russian Empire during the First World War]. *Pervaia mirovaia voina i konets Rossiiskoi imperii: v 3 t. — T. 1. Politicheskaiia istoriia* [The First World War and the End of the Russian Empire: In 3 Vols. Vol. 1. Political History]. St Petersburg: Liki Rossii Publ., pp. 572–629. (In Russian)

Usmanova D. M. (2016). Rossiiskie musul'mane i propaganda v gody Pervoi mirovoi voyny (1914–1916 gg.) [Russian Muslims and Propaganda during the First World War (1914–1916)]. *Acta Slavica Iaponica*. Vol. 37, pp. 73–101. (In Russian)

Yamaeva L. A. (2002). *Musul'manskii liberalizm nachala XX v. kak obshchestvenno-politicheskoe dvizhenie (po materialam Ufimskoi i Orenburgskoi gubernii)* [Muslim Liberalism in the Early 20th Century as a Socio-Political Movement (Based on Materials from Ufa and Orenburg Governorates)]. Ufa: Gilem Publ. 300 p. (In Russian)

THE PROVISIONAL MUSLIM COMMITTEE FOR ASSISTANCE TO SOLDIERS AND THEIR FAMILIES IN 1915–1916 (BASED ON MATERIALS FROM THE TATAR PERIODICAL PRESS)*

Abstract. The Provisional Muslim Committee for Assistance to Soldiers and Their Families was the first attempt in the Russian Empire to establish a nationwide Muslim charitable organization operating on democratic principles and initiated by Muslims themselves. However, its activities and outcomes are fragmentarily covered in the existing literature due to the scarcity of archival documents. The purpose of the article is to identify various viewpoints on the committee's goals and strategies, based on an analysis of the Tatar periodical press in 1914–1916, and to trace how these opinions correlated with the actual decisions of the committee. The study relies on a historical-comparative analysis of publications in the newspapers *Il'* ("Country"), *Vakyt* ("Time"), *Tormysh* ("Life"), and *Suze* ("Word"), as well as on materials from the Russian State Historical Archive. It has been established that two main positions emerged in the public discussion: the "idealistic" and the "pragmatic". The study demonstrates that, despite the management crisis and criticism in the press, the committee succeeded in dispatching an ambulance detachment named after Russian Muslims, with the support of the Committee of the State Duma. For the first time, the article introduces newspaper and archival materials into scholarly discourse, enabling the reconstruction of the chronology of the Provisional Muslim Committee for Assistance to Soldiers and Their Families' work, the tracing of developments within it, and to observe how its activities were covered and evaluated by society.

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.
© D.F. Akhmetova, 2026
© Islam in the modern world, 2026

History of Islam in Russia

Keywords: World War I, Russian Empire, Muslim issue, Provisional Muslim Committee for Assistance to Soldiers and Their Families, civil rights of Muslims, Tatar periodical press

For citation: Akhmetova D. F. The Provisional Muslim Committee for Assistance to Soldiers and Their Families in 1915–1916 (Based on Materials from the Tatar Periodical Press). *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):149–172. (In Russ.); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-149-172

Received: 14.04.2026

Review received: 20.05.2026

Accepted: 30.06.2026

Diliara F. AKHMETOVA,

Postgraduate student,

Institute of International Relations, History and Oriental Studies,

Kazan (Volga Region) Federal University

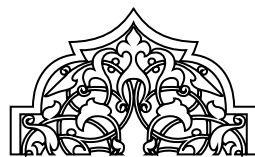
(18 Kremlyovskaya St., Kazan, Republic of Tatarstan, 420008, Russian Federation).

E-mail: dumrf.ru@gmail.com

ORCID ID: 0009-0000-2782-4112



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ







Р. З. Каримбеков

Частное учреждение — образовательная организация высшего образования
Московский исламский институт
(Москва, Россия)

ЀДАБ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ В УЧЕНИИ ИБН ‘АТА’ АЛЛАХА АЛ-ИСКАНДАРИ *

КАРИМБЕКОВ Рыскулбек Зиямидинович —

магистр теологии, соискатель ученой степени
кандидата теологии; руководитель образовательно-
просветительского Центра имени шейха Мухаммада
Садыка Мухаммада Юсуфа,
Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: idhilal@mail.ru
ORCID ID: 0009-0005-1918-3526

Аннотация. В статье предложена реконструкция теологического понимания *адаба* (этикет, благонравие) в наследии *шазилийского* шейха Ибн ‘Ата’ Аллаха ал-Искандари (ок. 658 г. х. / 1260 г. — 709 г. х. / 1309 г.) как этической онтологии — особого учения о бытии, согласно которому *адаб* выступает не совокупностью внешних предписаний, а способом актуализации и осуществления *‘убудийа* (бытия человека как раба Божьего). На основе текстологического анализа трудов ал-Искандари: *Тадж ал-‘арус ал-хави ли-тахзйб*

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© Р. З. Каримбеков, 2026

© Ислам в современном мире, 2026

ан-нуфӯс («Венец невесты, объемлющий воспитание душ»), *Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх* («Ключ к спасению и светильник душ»), *‘Унвāн ат-тауфīк фī ādāб ат-тарīк* («Знамение успеха в правилах духовного пути»), *Латā‘иф ал-минан* («Сокровенные проявления Божественных милостей»), *Ат-Танвīр фī исkāт ат-тадбīр* («Озарение в отказе от самостоятельного устройства своих дел») показано, что многоуровневое учение об *āдаба* — различение его «внешнего» (*zāхир*) и «внутреннего» (*bāтин*) измерений, привязка духовной дисциплины к органам тела и к сердцу, а также метафизическое определение *āдаб* как «души» по отношению к «телу» человеческого бытия — восходят непосредственно к наследию ал-Искандари. Тогда как трехчастная модель (*āдаб аш-шарī‘а / āдаб ал-хидма / āдаб ал-ҳақīқа*) отражает более позднее терминологическое оформление и систематизацию идей ал-Искандари в комментаторской традиции, представленной, в частности, Зарруком (ум. 899 г. х. / 1493 г.) и Ибн ‘Аджибом (ум. 1224 г. х. / 1809 г.). В настоящей статье понятие *āдаба* помещено в контекст его суфийской генеалогии, включая реконструируемую четырехчастную структуру *āдаба* у Ибн ‘Араби (ум. 638 г. х. / 1240 г.). Обосновано, что специфика *шазилийской* онтологизации этики состоит не в признании божественного происхождения норм *āдаба*, характерном для исламской теистической этики в целом, а в особом понимании взаимосвязи *āдаба* и *‘убūdиййа*. Будучи онтологической данностью человеческого бытия, «рабство Богу» предшествует всякому действию человека, однако как осознанное и духовно реализованное состояние оно раскрывается и актуализируется через практику *āдаба*.

Ключевые слова: Ибн ‘Ата’ Аллах ал-Искандари, *тарīқат шазилиййа*, *āдаб*, суфийская этика, этическая онтология, *‘убūdиййа*, Ибн ‘Араби, Заррук, Ибн ‘Аджиба, теология

Для цитирования: Каримбеков Р. З. *Āдаб* как этическая онтология в учении Ибн ‘Ата’ Аллаха ал-Искандари // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 175–196; DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-175-196

Поступила в редакцию: 17.05.2026

Одобрена после рецензирования: 13.06.2026

Принята к печати: 30.06.2026

Введение

Понятие *āдаб* принадлежит к числу тех центральных категорий классического ислама, которые не получили должного освещения в философской этике. Переводимое то как «этикет», то как «благонравие», то как «воспитанность», данное понятие в подобных переводах редуцируется к нормативно-этическому значению, тогда как его онтологическое измерение остается невыраженным. Между

тем для суфийской мысли, и в особенности для *шазилийской* традиции, систематизированной в египетской *зāвии* шейхом Ибн 'Ата' Аллахом ал-Искандари (ок. 658 г. х. / 1260 г. — 709 г. х. / 1309 г.), *āдаб* есть не нормативная надстройка над повседневностью, а сам способ бытия чело- века перед Богом.

Эту особенность хорошо передает знаменитое изречение нишапурского шейха IX в. Абу Хафса ал-Хаддада (ум. 260 г. х. / 874 г.)¹, переданное в *шазилийской* комментаторской традиции: «Суфизм — это целиком *āдаб*. Для каждого времени (*вақт*) есть свой *āдаб*, для каждого состояния (*хāl*) есть свой *āдаб*, для каждой стоянки (*мақām*) есть свой *āдаб*»². Здесь *āдаб* — не часть и не уровень *таcаввуфа* (т. е. суфизма), а его материя в полном объеме.

Состояние изученности темы заслуживает специальной оговорки. В современном исламоведении *āдаб* у Ибн 'Ата' Аллаха не получил отдельного систематического исследования: как отмечает Дж. Чечере в специальной работе о *шазилийской* терминологии, мистическое измерение и техническая лексика *шазилийского* пути, включая практики, описываемые как *āдаб*, до сих пор не были объектом систематического анализа³. Из русскоязычных работ следует выделить статью И. Р. Насырова, рассматривающую «Книгу мудростей» ал-Искандари как литературно-философский памятник и анализирующую его место в соотношении с учением Ибн 'Араби (ум. 638 г. х. / 1240 г.) о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*); однако специальному анализу понятия *āдаб* эта работа не посвящена⁴. Настоящая статья имеет целью заполнить эту лакуну.

Тезис, который мы намерены обосновать, состоит в том, что в наследии Ибн 'Ата' Аллаха *āдаб* функционирует как этическая онтология в строгом, а именно в специальном теологическом смысле. При этом недостаточно объяснять онтологичность *āдаб* лишь его божественной определенностью, поскольку в таком смысле онтологичной оказывается всякая теистическая этика. Подобное объяснение не позволяет выявить специфику *шазилийского* понимания *āдаб*. Мы полагаем, что она состоит в том, что онтологический статус человека не предпослан

¹ Абу Хафса ал-Хаддад — один из ранних авторитетов хорасанской школы суфизма, чьи изречения вошли в позднейшую традицию как классические.

² Передано в *шазилийской* комментаторской традиции: Ибн 'Аджиба Ахмад. Икāз ал-химама фй шарх ал-Хикам. Каир: Дār ал-Ма'ариф, б. г. С. 107; *Заррук Ахмад*. Шарх ал-Хикам. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1939. С. 107. О биографии Абу Хафса ал-Хаддада см.: *Chabbi J.* Abū Ḥafṣ al-Haddād // *Encyclopaedia of Islam Three Online* / ed. by K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, D. J. Stewart. Leiden: Brill, 2009. DOI: https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23153

³ *Cecere G.* Tarfiq versus Tazyiq. On a Rare Sufi Term in Ibn Baṭṭūṭā and Jewish-Muslim Interactions in Medieval Egypt // *Quaderni di Linguistica e Studi Orientali*. 2016. No. 2. P. 132.

⁴ *Насыров И. Р.* «Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока // *Ислам в современном мире*. 2018. Т. 14. № 3. С. 73–92.

его этическому поведению как уже осуществленная данность, а актуализируется в самом осуществлении *āḍāb*. Рабство (*‘убūdиййа*¹) человека перед Богом, будучи укорененным в акте творения, становится действительным способом его бытия лишь через практику *āḍāba*, а не остается номинальным онтологическим определением.

Прежде чем приступить к реконструкции, необходимо сделать оговорку об атрибуции, существенную для всей дальнейшей работы. В известных трактатах Ибн ‘Ата’ Аллаха ал-Искандари присутствует многоуровневое учение об *āḍābe*: различение «внешнего» (*zāhir*) и «внутреннего» (*bātin*), привязка дисциплины к телесным органам и к сердцу, метафизическое определение *āḍāb* как «оживляющей души» совместного бытия, последовательность духовного восхождения от покаяния к знанию собственной души. Однако трехчастная модель — *āḍāb aṣ-ṣarī‘a* / *āḍāb al-ḥidma* / *āḍāb al-ḥaqīqa* — в его собственных текстах как заголовочная система не встречается; она представляет собой терминологическое закрепление его идей, осуществленное позднейшими комментаторами, прежде всего Ахмадом Зарруком (ум. 899 г. х. / 1493 г.) и Ахмадом ибн ‘Аджибой (ум. 1224 г. х. / 1809 г.). Мы будем строго различать эти два пласта: реконструируя многоуровневое учение как принадлежащее ал-Искандари, мы атрибутируем триадическую модель именно комментаторской традиции, для которой она служила педагогическим инструментом.

Методологически работа опирается на текстологический анализ трудов ал-Искандари, историко-теологическую реконструкцию *шазилийской* традиции и герменевтическое сопоставление авторских формулировок шейха с их позднейшей комментаторской систематизацией. Понятие *āḍāb* рассматривается не только как этическая категория, но и как теологическое понятие, связанное с учением об *‘убūdиййа*, духовном воспитании, очищении сердца и осуществлении человеком своего положения перед Богом. В этой связи *āḍāb* помещается в контекст суфийской традиции — от ал-Хасана ал-Басри (ум. 110 г. х. / 728 г.) и ал-Мухасибид (ум. 243 г. х. / 857 г.) до Ибн ‘Араби — и прослеживается его последующая систематизация в *шазилийской* школе.

¹ Термин *‘убūdиййа* в настоящей статье употребляется в его исламском теологическом смысле: как обозначение положения человека перед Богом, основанного на признании своей сотворенности, зависимости от Творца, духовной нужды в Нем и необходимости сознательного служения Ему. Поэтому перевод «рабство» используется здесь не в социально-правовом, а в теологическом значении.

Семантическое поле *āḍaba*: от ранних суфиев к Ибн ʿАраби

Арабский корень ʿ-ḍ-ḅ в доисламской и раннеисламской культуре связан с глаголом *ḍaʿaba* — представлением о воспитании, приучении и формировании навыка посредством практики¹. В этом первоначальном смысле *āḍab* обозначает результат педагогического воздействия: то, что приобретено через воспитание, обучение и культуру, в отличие от природного качества (*ṭabʿ*). Закариййа ал-Ансари (ум. 926 г. х. / 1520 г.) в своем комментарии *Ихкām ад-далāла ʿалā тахрīр ар-Рисāла ал-Кушайриййа* («Разъяснение смыслов к “Посланию” ал-Кушайри») открывает раздел об *āḍabe* классическим лексическим разбором: «В языковом значении *āḍab* производят от *ал-маʿдуба* — приглашения к трапезе; говорится также, что он связан с *āḍабом* как собиранием похвальных качеств, словно это приглашение людей к прекрасным чертам нрава» (курсив наш. — Р. К.)². Эта двойственность — «приглашение к трапезе» и «собирание добродетелей» — уже на уровне языка задает направление последующей суфийской разработки: *āḍab* есть не просто совокупность приобретенных качеств, а то, к чему человек призывается и через что он вводится в определенный порядок совершенствования. С формированием классической мусульманской культуры семантическое поле *āḍaba* расходится по двум направлениям. В *āḍab*-литературе — у ал-Джахиза (ум. 255 г. х. / 868 г.), Ибн Кутайбы (ум. 276 г. х. / 889 г.) — он становится идеалом всесторонне образованного человека. В *фиqhе* (исламском правоведении), напротив, сужается до технического термина, обозначающего рекомендованные действия сверх обязательного минимума (*фард*). Принципиально иное пояснение происходит в *таṣаввуфе*.

У ал-Хасана ал-Басри намечается антропологическая структура, которая впоследствии будет осмыслена всей традицией как ядро *āḍaba*. Согласно его изречению, переданному Ибн ʿАтаʿ Аллахом в *Латāʿиф ал-минан фī манāкиб аш-шайх Аби-л-ʿАббас ал-Мурси ва шайхихи Аби-л-Хасана аш-Шазили* («Сокровенные проявления Божественных милостей в жизнеописании шейха Абу-л-ʿАббаса ал-Мурси и его шейха Абу-л-Хасана аш-Шазили»), «праведность раба Божьего (*ṣalāḥ ал-ʿabd*) заключается в трех вещах: познании Бога, познании души (*нафс*) и познании мира; кто познал Бога — устранился Его, кто познал мир — отрекся от него, кто познал

¹ Ибн Манзур. Лисан ал-ʿараб. Бейрут: Дар Садир, 1994. Т. 1. С. 206–207, статья «آداب»; Ал-Ансари З. Ихкām ад-далāла ʿалā тахрīр ар-Рисāла ал-Кушайриййа. Т. 2. Бейрут: Дар ал-башāʿир ал-ислāmиййа, 2000. С. 104.

² Ал-Ансари, Закариййа. Ихкām ад-далāла ʿалā тахрīр ар-Рисāла ал-Кушайриййа. Т. 2. Бейрут: Дар ал-башāʿир ал-ислāmиййа, 2000. С. 104.

самого себя — смирился перед рабами Божьими»¹. *Āḍāb* здесь еще не назван прямо, но уже задана его внутренняя логика: правильное расположение «Я» возможно только через тройное знание. Следующий шаг делает Харис ал-Мухасиб, у которого *āḍāb* впервые осмысливается как практика внутренней саморефлексии: человек должен не только соблюдать внешние нормы поведения, но и проверять состояние сердца — свои намерения, побуждения, искренность и скрытые движения *нафса*. К рубежу X–XI вв. появляется специальный жанр суфийских «Книг об *āḍābe*»: *Āḍāb as-ṣuḥba* («Правила духовного товарищества») ас-Сулами (ум. 412 г. х. / 1021 г.) и раздел об *āḍābe* в *Risāle* ал-Кушайри (ум. 465 г. х. / 1072 г.), где формулируется принцип «каждая стоянка (*маккām*) имеет свой *āḍāb*», задающий обратимость внешнего (*zāhir*) и внутреннего (*bātin*).

Особое место в этой генеалогии — непосредственно предшествующее ал-Искандари — занимает Мухйи ад-дин Ибн ʿАраби, для которого *āḍāb* есть «само познание» (*ʿайн ал-маʿрифa*), а «совершенный человек» (*ал-инсāн ал-кāmил*) — «абсолютный обладатель *āḍāba*» (*ал-адīb ал-мутлак*), чистое зеркало, в котором Божественные имена отражаются в идеальном равновесии². У Ибн ʿАраби действует общий для суфийской традиции принцип «каждая стоянка (*маккām*) имеет свой *āḍāb*»: «знающий» (*ʿариф*) — это тот, кто в каждом духовном состоянии сохраняет соответствующий ему *āḍāb*: в страхе — смирение, в надежде — упование, в стеснении — терпение, в расширении — благодарность³. *Āḍāb*, таким образом, состоит в том, чтобы сохранять свою человеческую границу — положение раба Божьего (*ʿабд*) перед Творцом — и ясно различать ее от границы Господства (*рубубийя*), принадлежащей только Богу. На основе рассеянных по «Мекканским откровениям» положений Ибн ʿАраби исследователи реконструируют четырехчастную структуру *āḍāba*: *āḍāb шарīʿata* (соблюдение внешних предписаний), *āḍāb* служения (*āḍāb ал-хидма* — исполнение прав рабства без притязания на награду), *āḍāb* Истинного (*āḍāb ал-Ḥаққ* — свидетельство Бога в каждом действии), *āḍāb* Истины (*āḍāb ал-ḥақйқа* — высшую стоянку, где «искусственный» этикет отпадает и *āḍāb* становится самой природой человека через уничтожение, *фанāʾ*, в Боге)⁴. Эта четверица не сформулирована

¹ *Ал-Искандари, Ибн ʿАтаʿ Аллах*. Латаʿиф ал-минан фй маāкиб аш-шайх Аби-л-ʿАббас ал-Мурси ва шайхихи Аби-л-Хасана аш-Шазили. 2-е изд. / под ред. А. Халима Махмуда. Каир: Дār ал-Маʿариф, 2006. С. 132. Изречение передается Ибн ʿАтаʿ Аллахом в *шазилийской* цепи; изначальная атрибуция ал-Хасану ал-Басри (ум. 728).

² Об *āḍābe* у Ибн ʿАраби как «сама сущность познания» (*ʿайн ал-маʿрифa*), о совершенном человеке как «абсолютном обладателе *āḍāba*» (*ал-адīb ал-мутлак*) см.: Смирнов А. В. Ибн Араби. Избранное. Т. 2: Мекканские откровения / пер. с араб., ввод. ст. и коммент. А. В. Смирнова. 3-е изд. М.: Садра, 2022 (комментарий к разделу «Наставления ищущему Бога», восходящему к гл. 560 *Футухат ал-маккийя*).

³ Принцип «каждая стоянка имеет свой *āḍāb*» в традиции толкования, восходящей к Ибн ʿАраби.

⁴ Четырехчастная структура *āḍāba* (*адаб аш-шарīʿa* / *адаб ал-хидма* / *адаб ал-Ḥаққ* / *адаб ал-ḥақйқа*) реконструируется на основе положений «Мекканских откровений»; в виде

Ибн ʿАраби в виде готового перечня и представляет собой аналитическое обобщение его идей; тем не менее она важна для раскрытия нашей темы. *Шазилийская* традиция, которая, по характеристике М. Ходкевича, была одной из «привилегированных опор посмертного влияния Ибн ʿАраби»¹, работает, по существу, с функциональным ядром этой структуры: трехчастная модель у ал-Искандари и его комментаторов сворачивает уровни *āḍab al-Ḥaqq* и *āḍab al-ḥaqqīqa* в единый верхний уровень реализации (*taḥaqquq*), сохраняя нижние без изменения. При этом, как показывает И. Р. Насыров, сам ал-Искандари в вопросе о соотношении Бога и мира занимал более сдержанную, чем Ибн ʿАраби, позицию, выстраивая отношение «явное–скрытое» (*zāhir–bātin*) в духе строгого различения, а не единства бытия². Именно к этому *шазилийскому* ядру — и прежде всего к его проработке у ал-Искандари — мы переходим.

Многоуровневое учение об *āḍabe* у ал-Искандари: текстологическая реконструкция и комментаторская систематизация

Текстологический анализ известных трактатов Ибн ʿАтаʿ Аллаха ал-Искандари показывает, что он оперирует многоуровневой концепцией *āḍaba*, хотя и не использует трехчастную модель как заголовочную систему. Эта градация прослеживается по нескольким линиям.

Первая линия — прямое различие внешнего и внутреннего *āḍaba*. В *Latāʾif al-minan fī manāqib aṣ-ṣayyḫ Abī-l-ʿAbbās al-Mursī wa ṣayḫihī Abī-l-Ḥasana aṣ-Ṣāzili*. ал-Искандари передает слова основателя тариката Абу-л-Хасана аш-Шазили (ум. 656 г. х. / 1258 г.): «Тот, кому даровано благонравие (*ḥusn al-āḍab*) во внешнем (*zāhir*) и во внутреннем (*bātin*), — тот имам [образец для подражания]»³. Внешнее и внутреннее здесь не две сменяющие друг друга ступени, а два одновременных измерения одного дарования: имамство принадлежит тому, в ком оба измерения налицо вместе. Эту же установку ал-Искандари сжимает в формулу, которую традиция сделала девизом *шазилийского* «трезвения» (*ṣaḥw*) — характерной для

эксплицитного перечня у самого Ибн ʿАраби она не приводится. Первоисточником служит гл. 560 «Наставления ищущему Бога»; см.: *Ибн ал-Араби*. Ал-Футуḥāt ал-маккийя [Мекканские откровения]. Бейрут: Dār Sādir, б. г. Т. 4. С. 444–554.

¹ Chodkiewicz M. Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī. Paris: Gallimard, 1986. P. 178.

² Насыров И. Р. «Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн ʿАтаʿ Аллаха ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока. С. 83–85 (о платоновском типе онтологии у ал-Искандари и о его более сдержанной, чем у Ибн ʿАраби, позиции в вопросе о соотношении Бога и мира).

³ Ал-Искандари, Ибн ʿАтаʿ Аллах. *Latāʾif al-minan fī manāqib aṣ-ṣayyḫ Abī-l-ʿAbbās al-Mursī wa ṣayḫihī Abī-l-Ḥasana aṣ-Ṣāzili*. С. 127.

этой школы установки, противопоставляющей себя «опьяненному (сукр)» мистицизму, в котором экстатическое переживание единения вытесняет соблюдение Закона: быть «внешним с творением, внутренним с Истинным» (*аз-зâхир ма‘а-л-халқ, ал-бâтин ма‘а-л-Хаққ*)¹.

Вторая линия — прямое метафизическое определение *âдаба* в специальном трактате об этике пути *‘Унвân ат-тауфîқ фî âдаб ат-тарîқ* («Знамение успеха в правилах духовного пути»). Здесь ал-Искандари формулирует онтологический тезис: «Поистине, общение [совместное бытие на пути] есть тело, а *âдаб* — его душа» (*фа-инна ас-сұхба шабах ва-л-адаб рұхухâ*)². Это исключительно важное свидетельство: метафора «тело–душа», которую позднейшая традиция (Заррук, Ибн Аббад ар-Рунди (ум. 792 г. х. / 1390 г.)) применит к соотношению *шарî‘ата* и *тасаввуфа*, восходит к самому ал-Искандари и применена им именно к *âдабу*. *Âдаб* для него — не внешний регламент общения, а его оживляющее начало; и тот же трактат связывает это с требованием «неуклонного пребывания в рабстве» (*мулâзамат ал-‘убûдиййа*) — то есть прямо сопрягает *âдаб* с теологическим положением человека как раба Божьего (*‘абд*) перед Творцом, что станет ядром нашего тезиса далее.

Третья линия — выстроенная в *Тâдж ал-‘арûс ал-хâвî ли-тахзîб ан-нуфûс* («Венец невесты, объемлющий воспитание душ») последовательность духовного восхождения, в которой *âдаб* распределен по этапам, хотя они и не маркированы триадической терминологией. Путь начинается с покаяния (*тавба*): «Первая стоянка, на которую ступает путник, — это покаяние; у того, чье покаяние не было истинным, не будет верной ни одна стоянка после него»³. Далее автор требует «сокрушения» эго (*инкисâr*) и пребывания в состоянии нужды перед Богом (*ифтиқâr*), что соответствует уровню служения (*‘убûдиййа*). Кульминацией же выступает «знание о собственном *нафсе*», ведущее к познанию Господа⁴. Перед нами движение от внешней дисциплины через очищение сердца к внутреннему знанию — то есть содержательно та самая градация, которую комментаторы позднее назовут триадой.

¹ Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Латâ‘иф ал-минан фî манâкиб аш-шайх Аби-л-‘Аббас ал-Мурси ва шайхихи Аби-л-Хасана аш-Шазили (формула «аз-зâхир ма‘а-л-халқ, ал-бâтин ма‘а-л-Хаққ»). О «трезвенническом» (*сахв*) направлении суфизма, восходящем к ал-Джунайду, и об учении *фана’/бака’*, в свете которого мистик после «исчезновения в Боге» возвращается в состоянии трезвения, см.: Насыров И. Р. «Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн ‘Ата’ Аллага ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока. С. 82.

² Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. ‘Унвân ат-тауфîқ фî âдаб ат-тарîқ / под ред. Х. аз-Зухри. 1-е изд. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2004. С. 36–38. Метафора «тело–душа» применительно к *âдабу* восходит, таким образом, к самому ал-Искандари; позднейшие комментаторы (см. сноски 3, 4 на стр. 183) развернут этот образ в систематическую формулу. Тот же трактат сопрягает *âдаб* с «неуклонным пребыванием в рабстве» (*мулâзамат ал-‘убûдиййа*).

³ Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Тâдж ал-‘арûс ал-хâвî ли-тахзîб ан-нуфûс. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2005. С. 5.

⁴ Там же (требование *инкисâr* и *ифтиқâr*; кульминация в «знании о собственном *нафсе*», ведущем к познанию Господа).

Четвертая линия, и наиболее показательная для антропологической привязки, — классификация *ādaба зикра* в *Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх* («Ключ к спасению и светильник душ»), где ал-Искандари сам соотносит *āдаб* с уровнями человеческого существа. Он различает *āдабы* «предшествующие, сопутствующие и последующие» практике поминания и распределяет их между телом и сердцем: «Из *āдабов* — воздержание от [излишних] дозволенных благ... и чистота внутреннего... когда же зикр нисходит в сердце, в нем пребывает свет»¹. Здесь *āдаб* прямо отнесен к телу (воздержание, очищение пищи, контроль органов) и к сердцу (чистота помыслов, присутствие при поминании) — то есть антропологическая привязка, которая станет основой позднейшей триады, присутствует уже у самого ал-Искандари.

Эта антропологическая привязка требует отдельного пояснения, поскольку у ал-Искандари речь идет не о внешнем сопоставлении этических норм с частями человека, а о включении *āдаба* в суфийское понимание человеческого состава. В *Мифтāх ал-фалāх*... он рассматривает человека через соотношение *нафса*, *қалба* и *руха*; поэтому распределение *āдаба* между органами тела, сердцем и духом имеет не только педагогический, но и антропологический смысл.

Эта привязка *āдаба* к «вместилищам» человека опирается на разработанную антропологию, которую ал-Искандари излагает в *Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх*. Он определяет *нафс* как «тонкую паровую субстанцию, несущую силу жизни, чувства и произвольного движения», которая служит «посредником между сердцем (*қалб*), которое есть говорящая душа (*ан-нафс ан-нāтиқа*), и телом»². *Қалб* при этом занимает промежуточное положение между духом и телом, а *рух* (дух) и *сирр* (сокровенная тайна) располагаются выше сердца, на границе между тварным и Божественным порядками.

Здесь необходимо предупредить терминологическое недоразумение. Сердце есть орган сверхрационального познания (*ма'рифат*): ал-Искандари цитирует *хадис* «Сердце верующего — Престол Милостивого» (*қалб ал-му'мин 'арш ар-Рахман*)³, а в *Хикам* сердце и сокровенная тайна (*сирр*) прямо названы «местами излияния Божественного света» (*мавāрид ал-анвār*)⁴. С. Х. Наср в реконструкции суфийской антро-

¹ Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. *Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх*. Каир: ал-Мактаба ал-Азхариййа ли-т-Турās, 2008. С. 17.

² Там же. С. 7.

³ Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. *Латā'иф ал-минан фй манāкиб аш-шайх Аби-л-'Аббас ал-Мурси ва шайхихи Аби-л-Хасана аш-Шазили*. С. 31.

⁴ Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. *Книга мудростей (Китаб ал-хикам)* / пер. с араб. И. Р. Насырова. Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000; ср.: Насыров И. Р. «Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока. С. 88 («Сердце и духовная сокровенность (*сирр*) — это места излияния Божественного света»).

пологии определяет сердце как «орган унитарного познания, связанный с интеллектом — в средневековом смысле *intellectus*, греческого нус, а не разума в нынешнем значении», и отличает его от психической, эмоциональной сферы¹. Поэтому соотнесение трех измерений *ādaба* с «телесным, психическим и духовным» уровнями условно: *қалб* в этой системе принадлежит не эмоциональной «психике» в современном смысле, а интеллектуально-духовному порядку, образуя связующее звено между телесным и чисто духовным. Соответственно, *нафс* у ал-Искандари — это по преимуществу не нейтральная «душа», а «низшее эго, побуждающее ко злу» (*ан-нафс ал-аммāра би-с-су'*), которое «по природе склонно к нарушению *ādaба*»² и которое через дисциплину проходит стадии от «побуждающей» (*аммāра*) через «порицающую» (*лаввāма*) к «упокоенной» (*мутма'инна*).

На этом основании становится понятным, почему позднейшие *шазилийские* комментаторы смогли представить *āдаб* в виде триады «органы тела — сердце — духи». Их формула не возникает как внешняя по отношению к ал-Искандари схема: она систематизирует те антропологические и этические связи, которые уже присутствуют в его трактатах, но еще не оформлены как самостоятельная трехчастная классификация.

Следовательно, речь идет не о произвольной реконструкции, а о сопоставлении пяти групп источникового материала: *Лаṭā'иф ал-минан*... дает различие внешнего и внутреннего *āдаба*; *'Унвāн ат-тауфйқ фй āдāб ат-тарйқ* формулирует образ *āдаба* как оживляющего начала совместного бытия; *Тāдж ал-'арūs*... связывает духовный путь с покаянием, сокрушенностью сердца и нуждой в Боге; *Мифтāх ал-фалāх*... показывает распределение *āдаба* между телесной дисциплиной и присутствием сердца в *зикре*; *Ат-Танвйр фй искāt ат-тадбйр* определяет *ифтикār* как «дух 'убудийи». Позднейшая триада *шазилийских* комментаторов тем самым не вводится как внешняя по отношению к ал-Искандари схема, а представляет собой терминологическое закрепление тех связей, которые уже засвидетельствованы в его трактатах. Ахмад Заррук и вслед за ним Ибн 'Аджиба формулируют триаду эксплицитно: «*Āдаб* делится на три раздела: *āдаб шарй'ата* — он в органах тела (*джавāрих*) через исполнение повелений и избегание запретов; *āдаб* служения — он в сердцах (*қулуб*) через их очищение от

¹ Nasr S. H. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: Harper One, 2007. P. 11 (определение сердца как «органа унитарного познания, связанного с интеллектом»); P. 43–44 (трехчастная структура «тело — душа — дух» и отличие сердца-интеллекта от эмоционально-психической сферы).

² Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. Мифтāх ал-фалāх ва мисбāх ал-арвāх. С. 7 (определение *ан-нафс ал-аммāра би-с-су'*, и стадии *аммāра* — *лаввама* — *мутма'инна*). О природной склонности *нафса* к нарушению *āдаба*: Заррук А. Шарх ал-Хикам. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1939. С. 107.

пороков; и *адаб* Истины — он в духах (*арвāх*) через постоянное созерцание Знающего сокровенное»¹.

Сила этой формулы — в онтологической локализации: каждый вид *адаба* отнесен к своему «вместилищу» (*джаварих* — *қулуб* — *арвах*), и комментаторы прямо объясняют *почему*. *Адаб шарī‘ата* помещен в органы, потому что *шарī‘ат* есть внешние действия тела — молитва, пост, — «тело» религии. *Адаб* служения помещен в сердце, потому что сердце есть место намерения (*ниййа*) и искренности (*ихлāс*), без которых внешнее действие — лишь мертвая форма. *Адаб* Истины помещен в дух, потому что Истина (*хақīқа*) есть свидетельство Господства (*шухūd ар-рубūбиййа*), совершающееся на уровне духа, освобожденно-го от оков эго².

Необходимо, однако, ясно определить статус этой триады. Она не представляет собой самостоятельной классификации, предложенной ал-Искандари, а является результатом работы комментаторской традиции, объединившей его разрозненные положения о *шарī‘ате*, служении (*хидма*) и реализации (*тахаққук*) в единую педагогическую схему. Таким образом, идея многоуровневости *адаба* принадлежит самому ал-Искандари, тогда как ее концептуальное и терминологическое оформление в виде триады стало результатом последующей рецепции. Это различие для нас не формальность: оно определяет, что именно мы реконструируем как теологическую позицию ал-Искандари (многоуровневое учение), а что — как позднейший дидактический инструмент (формулу).

Из сказанного возникает вопрос, который необходимо разрешить, чтобы предлагаемая реконструкция оставалась последовательной. С одной стороны, мы говорим о суфийском пути (*тарīқа*) — то есть о процессе, последовательном движении по стоянкам (*макāmат*). С другой — настаиваем, что три измерения *адаба* действуют одновременно. Не возникает ли здесь противоречия?

Противоречие снимается, если различать, с одной стороны, процесс научения *адабу*, предполагающий постепенное усвоение его норм, навыков и внутренних установок, а с другой — способ его осуществления в конкретном религиозном действии. *Освоение* протекает во времени и последовательно: *мурīд* сперва приучается к внешней дисциплине, затем к чистоте служения, затем к внутренней установке духа; в этом смысле путь понимается как процесс постепенного научения *адабу*, проходящий через стоянки духовного пути (*макāmат*). Однако в конкретном религиозном действии *адаб*, усвоенный *мурīдом* в процессе

¹ Ибн ‘Аджиба. Икāз ал-химама фй шарх ал-Хикама. С. 107; Заррук А. Шарх ал-Хикама. С. 107.

² Объяснение локализации трех *адабов* по «вместилищам»: Заррук А. Шарх ал-Хикама. С. 19 (Шариат как «тело» религии; Ибн ‘Аджиба. Икāз ал-химама фй шарх ал-Хикама. С. 107.

прохождения стоянок духовного пути (*макāmат*), осуществляется одновременно по всем трем измерениям: внешнему, сердечному и духовному. Иерархия стоянок духовного пути (*макāmат*) относится к порядку научения *āдабу*: *мурīд* постепенно усваивает его внешние, сердечные и духовные требования. Однако в конкретном религиозном действии эти измерения не реализуются поочередно, а действуют совместно.

Основание этой одновременности состоит не в отмене предшествующих форм *āдаба* последующими, а в их сохранении внутри единого религиозного действия. Телесно-поведенческая дисциплина, сердечная искренность и духовная направленность не образуют взаимоисключающих ступеней: каждая последующая форма предполагает сохранение предыдущей и придает ей более глубокую внутреннюю направленность. Основание — в самой онтологической локализации *āдаба*, которую дали комментаторы. Три *āдаба* укоренены в трех «вместилищах» — телесных органах (*джавāрих*), сердце (*қалб*), духе (*рӯх*), — а они у живого человека действуют не поочередно, а совместно: тело не перестает быть телом, когда активизируется сердце, и сердце не выключается, когда раскрывается дух. Поскольку три вида *āдаба* соотнесены у комментаторов с тремя антропологическими «вместилищами» — органами тела (*джавāрих*), сердцами (*қулуб*) и духами (*арвāх*), — они осуществляются не изолированно, а совместно. В религиозном действии внешняя дисциплина, сердечная искренность и духовная направленность к Богу взаимно необходимы: внешнее без сердечного становится формальностью, сердечное без духовного — самодовольством, а духовное без внешнего соблюдения *шарī‘ата* — иллюзией духовности.

Тавба и мухāсаба как осуществление āдаба

Если *āдаб* есть способ бытия, а не свод правил, то он должен иметь повседневную форму осуществления. У ал-Искандари такой формой выступает связка двух практик: покаяния (*тавба*) и нравственного самоиспытания (*мухāсаба*). Под *мухāсабой* здесь понимается не психологическая саморефлексия, а духовно-нравственная проверка человеком своих поступков, намерений и состояний сердца перед Богом.

Среди стоянок духовного пути (*макāmат*) *тавба* занимает начальное место, и ал-Искандари формулирует это с предельной четкостью: первая стоянка путника есть покаяние, и без истинного покаяния не будет верна ни одна последующая¹. На первый взгляд это означает, что покаяние — стартовая точка, оставляемая позади. Но при внимательном

¹ Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Тāдж ал-‘арӯс ал-хāвī ли-тахзīb ан-нуфӯс. С. 5 (см. сноску 2 на стр. 181).

чтении выясняется, что *тавба* у ал-Искандари — не разовый акт инициации, а постоянная форма пребывания, воспроизводимая ежедневно. Об этом прямо сказано в *Тадж ал-'арӯс*...: «Пусть не проходит для тебя ни дня без того, чтобы ты не посмотрел на то, что совершил в нем; если это было благом — поблагодари Аллаха, если злом — покайся перед Аллахом»¹. Эта практика имеет регулярный и соразмерный характер: послушание соотносится с благодарностью, грех — с покаянием, а каждый день рассматривается как повод для нравственного самоиспытания перед Богом.

Эта практика и есть *мух̣асаба* — ежедневное нравственное самоиспытание, восходящее в суфийской традиции к ал-Мухасибу. *Мух̣асаба* есть форма, в которой *адаб* получает повседневное практическое осуществление: без нее учение об *адабе* сердца остается на уровне нормативного предписания, тогда как через нее оно становится способом духовно-нравственной проверки человеком своих поступков, намерений и состояний перед Богом. Распорядок дня у ал-Искандари таков: утром — намерение (*ниййа*), предзадающее качество всех актов; в течение дня — присутствие сердца (*худӯр*); вечером — практика нравственного самоиспытания (*мух̣асаба*), собирающая прошедшее. Этот цикл воспроизводится изо дня в день.

Шазилийский преемник ал-Искандари — марокканский шейх Ибн 'Аббад ар-Рунди — придает этой практике важный поворот, оберегающий ее от опасного крена. Нравственное самоиспытание может вести не только к покаянию, но и к отчаянию, а отчаяние есть духовный коллапс. Против этого ар-Рунди формулирует принцип: если совершишь грех, пусть он не станет причиной отчаяния в достижении стойкости перед Господом, но «сделай его ключом к возвращению» через покаяние². Более того, «грех, вызвавший сокрушенность сердца (*инкисār*), лучше безупречного деяния, вызвавшего гордыню»³. Это парадоксальное на вид утверждение есть прямое следствие онтологической логики *адаба*: главное не безупречность внешней формы, а правильное расположение «Я» перед Богом. Сокрушенность сердца есть точное проявление внутреннего *адаба* — признание собственной онтологической нищеты (*ифтикар*); тогда как внешне правильное деяние, если оно приводит человека к самодовольству и убежденности в собственной духовной состоятельности, нарушает *адаб*, ибо «занятость своими недостатками есть само право *адаба*»⁴.

¹ *Ал-Искандари, Ибн 'Ата' Аллах. Тадж ал-'арӯс ал-хавй ли-тахзйб ан-нуфӯс*. С. 16 (гл. «О нравственном самоиспытании», *фй-л-мух̣асаба*). О раннесуфийской традиции *мух̣асабы*, восходящей к ал-Мухасибу, см.: *Picken G. Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi*. London: Routledge, 2011.

² *Ибн 'Аббад ар-Рунди. Шарх ал-Хикам*. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1939. С. 185.

³ Там же. С. 185 (об *инкисāре* — сокрушенности сердца — как высшей форме *адаба* Истины).

⁴ Там же. С. 67.

Отсюда — особый смысл *шазилийского* покаяния. *Тавба* есть не просто сожаление о конкретном проступке; она есть признание онтологической позиции — того, что «Я» не самодостаточно, что благо приходит извне, что мое участие в благе всегда производно. В этом смысле покаяние есть ежедневное возвращение в онтологическую истину о себе. И именно поэтому оно не может быть «совершено раз и навсегда»: онтологическая истина не запоминается как факт — ее приходится проживать заново каждый день. Эта мысль подводит нас к центральному теологическому тезису статьи: у ал-Искандари *āḍāb* не просто регулирует поведение человека, но переводит его положение раба Божьего из уровня исходной сотворенной зависимости в уровень сознательно осуществляемого служения Богу.

Āḍāb и ‘убūdиййа: от сотворенной зависимости к сознательному служению Богу

Характеристика *āḍāba* как «этической онтологии» требует терминологической осторожности. В настоящей статье это выражение употребляется не в широком смысле онтологически обоснованной этики, где нормы выводятся из представления о бытии, Боге или природе человека, а в более узком смысле: как обозначение такого учения, в котором способ бытия субъекта раскрывается и осуществляется через этическое действие. «Онтологической этикой» принято называть всякую этику, чьи нормы укоренены в структуре бытия, а не в соглашении или субъективном выборе; в этом широком смысле любая теистическая этика онтологична, ибо ее нормы определены Богом — высшей онтологической реальностью. «Этической онтологией» же мы называем нечто иное и более узкое: не этику, выводимую из готовой онтологии, а онтологию, осуществляемую через этический акт, — учение о бытии, в котором сам способ быть субъектом актуализируется его этическим поведением. Именно во втором смысле *āḍāb* ал-Искандари есть этическая онтология, и обоснованию этого различия посвящен настоящий раздел.

Здесь необходимо предупредить возражение, способное обесмыслить весь тезис. Не тривиальна ли характеристика *āḍāba* как онтологического? Ведь всякая монотеистическая этика в известном смысле онтологична, поскольку ее нормы определены Богом — источником бытия. Если бы наш тезис сводился к этому, он был бы простой констатацией общего места, не требующей обоснования.

Поэтому далее важно уточнить не столько источник норм *āḍāba*, сколько способ их действия: у ал-Искандари *āḍāb* выступает формой,

через которую положение человека перед Богом становится осознанным служением. Здесь требуется точное различие, без которого тезис был бы уязвим. В исламской теологии человек уже является *‘абд Аллаха* — рабом Божиим — в силу своей сотворенности и зависимости от Творца. Это положение связано с *фитрой*, то есть богоданным первозданным естеством человека и его исходной обращенностью к признанию Бога; такое понимание опирается на кораническое указание о «фитре Аллаха, с которой Он сотворил людей» (Коран, 30: 30), а также на *хадис*: «Каждый ребенок рождается в состоянии *фитры*...» Однако данное положение не означает автоматически осуществленного духовного состояния: оно нуждается в осознании, воспитании и практическом раскрытии через *адаб*¹. Но *шазилийская* традиция различает это номинальное рабство — принадлежность к числу творений, общую всем людям независимо от их воли, — и рабство актуальное, осуществленное: то состояние, в котором сотворенная зависимость не просто имеет место, но *проживается, реализуется и становится действительным способом бытия субъекта*. Именно второе, а не первое, конституируется *адабом*.

В обычной теистической модели акцент стоит на первом: субъект уже есть раб по статусу и потому обязан соблюдать предписанное — онтология предшествует этике. У ал-Искандари акцент смещен на второе. Реконструированный выше материал показывает это прямо: трактат *‘Унвāн ат-тауфйк*... говорит о *мулāзамат ал-‘убудиййа*, то есть о неуклонном пребывании человека в состоянии служения Богу, смирения перед Ним и осознания своей зависимости от Творца; речь идет не о готовом социальном статусе, а о постоянной духовной практике. *Тāдж ал-‘арӯс*... описывает путь, на котором человек приводит себя в *действительное* соответствие со своим рабским статусом через сокрушение эго (*инкисār*) и реализацию нужды (*ифтикār*). Определение, что нужда есть «дух служения» (*рӯх ал-‘убудиййа*)², означает именно это: служение как осуществленное состояние раскрывается в акте признания собственной духовной нищеты (*ифтикār*) — не материальной бедности, а онтологической зависимости человека от Бога и постоянной нужды в Нем; без этого признания оно остается лишь формально обозначенным статусом. *Адаб*, таким образом, не творит рабство из ничего, но переводит его из модуса данности в модус осуществления.

Отсюда — точный смысл, в котором *адаб* есть этическая онтология. Этический акт здесь не выводится из уже актуального онтологического статуса, а актуализирует его: номинальное рабство без *адаба* остается

¹ Коран, 30: 30. Ср. также *хадис*: «Каждый ребенок рождается в состоянии *фитры*...» // Ал-Бухари. Сахих. Книга о погребении, *хадис* № 1358; Муслим. Сахих. Книга о предопределении, *хадис* № 2658.

² Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Ат-Танвйр фй искāt ат-тадбйр. Каир: Маджма‘ ал-бухӯс ал-ислāmиййа, 1971. С. 25.

формальным определением, а действительным — объективированным в бытии — становится только через *адаб*. В этом, а не в общем факте «определенности нормы Богом» и состоит ключевое содержание тезиса.

Из такого понимания вытекают три следствия, проясняющие место *шазилийского адаба* среди типов этической мысли.

Первое. Адаб не есть этика, реализующая некую имманентную природу субъекта и направленная на его собственное процветание. *Шазилийская* антропология вообще не допускает «имманентной природы» как источника блага: природа *нафса* «склонна к нарушению *адаба*», и реализовать ее означало бы уйти от *адаба*, а не прийти к нему. *Адаб* направлен не на раскрытие наличной природы, а на ее преобразование — на достижение того осуществленного статуса (*‘убудиййа*), которого в наличной природе еще нет.

Второе. Адаб не есть и этика автономного самопредписания, в которой субъект сам себе дает нравственный закон. Источник *адаба* — не автономная воля субъекта, а отношение к Господу; и в нем отсутствует резкая граница между обязанностью и внутренним расположением: внешний акт и состояние сердца должны совпадать, и это совпадение составляет содержание *адаба* служения. *Адаб*, в котором тело исполняет предписанное, а сердце остается отсутствующим, для ал-Искандари не является полноценным религиозным действием: внешняя форма без сердечного присутствия утрачивает духовно-нравственное содержание.

Третье. Адаб есть, таким образом, этика духовного становления человека перед Богом: он не только описывает нормы поведения для человека, уже являющегося рабом Божиим в силу своей сотворенности, но и показывает путь, на котором это исходное положение перестает быть лишь формальным определением и раскрывается как сознательно осуществляемое служение Богу. Этическое и онтологическое здесь не просто связаны — они суть одного движения, рассмотренного с двух сторон: со стороны поступка оно есть *адаб*, со стороны бытия оно есть *‘убудиййа*.

Заключение

Реконструкция, предпринятая в настоящей работе, позволяет сделать вывод, который важно сформулировать в верном порядке — не от частных результатов к общему, а от того, что было найдено в текстах, к тому, что из этого следует для теологического осмысления *адаба* в суфийской традиции.

Найденное состоит в следующем. Учение о многоуровневости *адаба* — различение внешнего (*зāхир*) и внутреннего (*бāтин*),

метафизическое определение *ādaба* как «оживляющей души» совместного бытия, привязка духовной дисциплины к телу, сердцу и духу, восхождение от покаяния через сокрушение эго к знанию собственной души — принадлежит самому Ибн ʿАтаʿ Аллаху ал-Искандари и реконструируется по его известным трактатам. Рассмотренная трехчастная модель — *āдаб аш-шарīʿа* / *āдаб ал-хидма* / *āдаб ал-хақйқа* — есть терминологическое закрепление этого учения, осуществленное комментаторами для нужд обучения в *тарйқате*. Это различие двух пластов не сводится к вопросу научной атрибуции: оно обнажает сам механизм, которым традиция работает со своим основанием. Комментаторы не привнесли триаду извне — они развернули образ, заданный самим шейхом, превратив живую метафору «тело и душа» в систематическую схему. *Шазилийская* традиция здесь предстает не как набор готовых доктрин, а как длящееся истолкование исходного интуитивного ядра; и *āдаб* оказывается тем местом, где это истолкование совершается.

Из этого вытекает и ответ на главный теологический вопрос работы — в чем специфика *шазилийского* понимания *āдаба* как осуществления рабства (*ʿубудиййа*). Можно было бы ограничиться утверждением, что *āдаб* «укоренен в бытии», поскольку определен Богом; но такая характеристика свойственна любому религиозному закону. Подлинная же специфика лежит глубже — в направлении конституирующей зависимости между поступком и бытием. В привычной теистической модели человек уже есть раб по сотворению и потому обязан соблюдать предписанное: бытие предшествует этике, статус — поведению. У ал-Искандари вектор обращен. Сотворенное рабство есть лишь номинальная данность, общая всем; действительным, осуществленным способом бытия оно становится только в *āдабе*. Человек соблюдает *āдаб* не для того, чтобы приобрести положение раба Божьего, уже присущее ему в силу сотворенности, а для того, чтобы осознанно и деятельно осуществить это положение в служении Богу. Нужда (*ифтикār*), названная «духом служения», не описывает заранее готовое состояние, а впервые приводит его к жизни. В этом и состоит смысл, в котором *āдаб* выступает как этическая онтология: этический акт не создает онтологическое положение человека перед Богом, но раскрывает и осуществляет его, переводя из уровня исходной сотворенной зависимости в уровень сознательного служения Богу.

Отсюда проясняется специфика *шазилийского* понимания нравственного действия. *Āдаб* у ал-Искандари — это не этика, раскрывающая наличную природу субъекта: природа *нафса* «склонна к нарушению *āдаба*», и следовать ей значило бы уйти от *āдаба*, а не прийти к нему. Это также не этика, в которой субъект сам устанавливает для себя норму: источник *āдаба* находится не в автономной воле человека, а в его

отношении к Богу. Поэтому внешний акт без сердечного присутствия для ал-Искандари не является полноценным религиозным действием, а остается формальным исполнением предписания без духовно-нравственного содержания. *Шазилийский āдаб* есть этика становления субъекта, в которой этическое и онтологическое суть одно движение, рассмотренное с двух сторон: со стороны поступка оно зовется *āдабом*, со стороны бытия — *‘убūdиййа*. Поступок и способ быть здесь не соединены внешней связью причины и следствия — они тождественны.

Тем самым исследуемая традиция предлагает исламской теологической мысли модель, в которой этика перестает быть внешней надстройкой над онтологией и становится способом актуализации самого бытия субъекта. *Āдаб* — это не правила, которым подчиняется уже готовый человек; это форма, в которой человек впервые делается тем, чем он сотворен по своей природе (*фитра*) быть. Дисциплина тела, чистота сердца и духовная обращенность к Богу не являются последовательными стадиями, каждая из которых отменяет предыдущую. Они образуют взаимосвязанные измерения *āдаба*, через которые человек постоянно соотносит свои действия, намерения и внутренние состояния со своим положением раба Божьего перед Творцом. Поэтому *āдаб* осуществляется не однократно, а в повседневных поступках, в нравственном самоиспытании и в *зикре*, то есть словесном и сердечном поминании Аллаха. Естественным продолжением этой работы выступает анализ того, как многоуровневое учение об *āдабе* разворачивается в структуру самого духовного пути — триаду *шарī‘ат* — *тарīқа* — *хақīқа*, которой автор посвящает отдельное исследование; ибо если *āдаб* есть этическая онтология, то путь есть ее герменевтика, и обе вместе составляют единое *шазилийское* учение о том, как человек становится собой, становясь рабом Божиим.

Литература

Ал-Ансари, Закариййа. Ихкām ад-далāла ‘алā тахрīр ар-Рисāла ал-Кушайриййа [Разъяснение смыслов к “Посланию” ал-Кушайри]. — Бейрут: Дār ал-башā’ир ал-ислāmиййа, 2000. — Т. 2. — 564 с.

Заррук А. Шарх ал-Хикам [Толкование «Мудростей»]. — Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1939. — 341 с.

Ибн ал-‘Араби. Ал-Футūхāt ал-маккиййа [Мекканские откровения]. — Бейрут: Дār Садир, б. г. — Т. 4. — С. 444–554.

Ибн ‘Аджиба, Ахмад. Иқāз ал-химама фй шарх ал-Хикам [Пробуждение духовных устремлений: комментарий к «Мудростям» Ибн ‘Ата’ Аллаха] / предисл. и ред. Мухаммад Ахмад Хасб Аллах. — 2-е изд. — Каир: Дār ал-Ма‘ариф, б. г. — 653 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Ат-Танвир фй исқāt ат-тадбїр [Озарение в отказе от самостоятельного устройства своих дел] / коммент. Мусы Мухаммада ‘Али ал-Муши, ‘Абд ал-‘Ал Ахмада ал-‘Урраби. — Каир: Маджма‘ ал-бухўс ал-ислāмиййа, 1971. — 478 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Книга мудростей (Китаб ал-хикам) / пер. с араб., коммент. и примеч. И. Р. Насырова. — Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ, 2000. — 290 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Латā’иф ал-минан [Сокровенные проявления Божественных милостей] / под ред. ‘Абд ал-Халима Махмуда. — Каир: Дār ал-Ма‘ариф, 2006. — 207 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Мифтаḥ ал-фалāḥ ва мисбāḥ ал-арвāḥ [Ключ к спасению и светильник душ]. — 1-е изд. — Каир: ал-Мактаба ал-Азхариййа ли-т-Турās, 2008. — 126 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. Тāдж ал-‘арўс ал-ḫāwī ли-тахзїб ан-нуфўс [Венец невесты, содержащий очищение душ]. — Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2005. — 166 с.

Ал-Искандари, Ибн ‘Ата’ Аллах. ‘Унвāн ат-тауфїқ фй āдāб ат-тарїқ [Знамение успеха в правилах духовного пути] / ред. Халид аз-Зухри. — 1-е изд. — Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2004. — 104 с.

Насыров И. Р. «Книга мудростей» (Китаб ал-хикам) Ибн ‘Ата’ Аллах ал-Искандари как литературно-философский памятник мусульманского Востока // Ислам в современном мире. — 2018. — Т. 14. — № 3. — С. 73–92. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-73-92

Смирнов А. В. Ибн Араби. Избранное. Т. 2: Мекканские откровения / пер. с араб., ввод. ст. и коммент. А. В. Смирнова. — 3-е изд. — М.: Садра, 2022. — 400 с.

Chodkiewicz M. Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī. — Paris: Gallimard, 1986. — 230 p.

Cecere G. Tarfīq versus Tazyīq. On a Rare Sufi Term in Ibn Baṭṭūṭā and Jewish-Muslim Interactions in Medieval Egypt // Quaderni di Linguistica e Studi Orientali. — 2016. — № 2. — Pp. 265–290.

Nasr S. H. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition. — New York: Harper One, 2007. — 256 p.

References

Al-Anṣārī, Zakariyyā. (2000). *Iḥkām al-Dalāla ‘alā Taḥrīr al-Risāla al-Qushayriyya* [Clarifying the Indications in the Redaction of al-Qushayrī’s Epistle]. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya Publ. Vol. 2. 564 p. (In Arabic)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (1971). *Al-Tanwīr fī Isqāt al-Tadbīr* [Illumination on the Abandonment of Self-Direction]. Comm. by Mūsā Muḥammad

‘Alī al-Mūshī, ‘Abd al-‘Āl Aḥmad al-‘Urrābī. Cairo: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyya Publ. 478 p. (In Arabic)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2000). *Kitāb al-Ḥikam* [The Book of Wisdoms]. I. R. Nasyrov (transl., comm. and notes). Ufa: RIO RUNMTs Goskomnauki RB Publ. 290 p. (In Russian)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2004). ‘Unwān al-Tawfiq fī Ādāb al-Ṭarīq [The Sign of Divine Success in the Etiquette of the Spiritual Path]. Khālīd al-Zuhri (ed.). 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya Publ. 104 p. (In Arabic)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2005). *Tāj al-‘Arūs al-Ḥawī li-Tahdhīb al-Nufūs* [The Bride-Groom’s Crown Containing Instructions on the Self]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya Publ. 166 p.

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2006). *Laṭā’if al-Minan* [The Subtle Blessings’s Divine Graces]. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (ed.). Cairo: Dār al-Ma‘ārif Publ. 207 p. (In Arabic)

Al-Iskandarī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh. (2008). *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ* [The Key to Salvation and the Lamp of Spirits]. 1st ed. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāth. Publ. 126 p. (In Arabic)

Cecere G. (2016). Tarfiq versus Tazyiq. On a Rare Sufi Term in Ibn Baṭṭūṭā and Jewish-Muslim Interactions in Medieval Egypt. *Quaderni di Linguistica e Studi Orientali*. No. 2, pp. 265–290.

Chodkiewicz M. (1986). *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī*. Paris: Gallimard. 230 p. (In French)

Ibn al-‘Arabī. (n. d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* [The Meccan Revelations]. Beirut: Dār Ṣādir Publ. Vol. 4, pp. 444–554. (In Arabic)

Ibn ‘Ajība, Aḥmad. (n. d.). *Īqāz al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam* [The Awakening of Spiritual Aspirations: A Commentary on Ibn ‘Aṭā’ Allāh’s “Wisdoms”]. Muḥammad Aḥmad Ḥasb Allāh (ed. and introd.). 2nd ed. Cairo: Dār al-Ma‘ārif Publ. 653 p. (In Arabic)

Nasr S. H. (2007). *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*. New York: Harper One. 256 p.

Nasyrov I. R. (2018). «Kniga mudrostei» (Kitāb al-Ḥikam) Ibn ‘Aṭā’ Allāh Al-Iskandarī kak literaturno-filosofskii pamytnik musul’manskogo Vostoka [Ibn ‘Aṭā’ Allah Al-Iskandari and His Sufi Aphorisms (Kitab Al-Hikam)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 14. No. 3, pp. 73–92. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-73-92

Smirnov A. V. (2022). *Ibn ‘Arabī. Izbrannoe. T. 2: Mekkanskije otkroveniia* [Ibn ‘Arabī. Selected Works. Vol. 2: Al-Futūḥāt al-Makkiyya (The Meccan Revelations)]. A. V. Smirnov (transl. from Arabic, preface, notes). 3rd ed. Moscow: Sadra Publ. 400 p. (In Russian)

Zarrūq, A. (1939). *Sharḥ al-Ḥikam* [Commentary on the “Wisdoms”]. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī Publ. 341 p. (In Arabic)

ĀDAB AS ETHICAL ONTOLOGY IN THE DOCTRINE OF IBN ‘AṬA’ ALLĀH AL-ISKANDARĪ*

Abstract. The article offers a reconstruction of the theological understanding of the concept of *ādab* (etiquette, good conduct) in the heritage of the *Shādhilī* Sheikh Ibn ‘Aṭa’ Allāh al-Iskandarī (c. 658 AH / 1260 CE — 709 AH / 1309 CE) as an ethical ontology — a special doctrine of being whereby *ādab* is not a set of external requirements, but the way of actualization and realization of *‘ubūdiyya* (the being of man as a servant of God). Based on the textual analysis of al-Iskandarī’s works, *Tāj al-‘Arūs al-ḥāwī li-tahdhīb al-nufūs* (“*The Bride-Groom’s Crown Containing Instructions on the Self*”), *Miftāḥ al-falāḥ* (“*The Key to Salvation*”), *‘Unwān al-tawfīq fī ādāb al-ṭarīq* (“*The Sign of Success in the Etiquette of the Spiritual Path*”), *Laṭā’if al-minan* (“*The Subtle Blessings*”), and *al-Tanwīr fī Isqāṭ al-Tadbīr* (“*The Book of Illumination on the Abandonment of Self-Direction*”), the paper shows that the multi-level teaching on *ādab*, which comprises the distinction between its “external” (*zāhir*) and “internal” (*bātin*) dimensions, the binding of spiritual discipline to the bodily organs and the heart, and the metaphysical definition of *ādab* as the “soul” in relation to the “body” of human existence, originates in the heritage of al-Iskandarī. In contrast, the three-part model (*ādab al-sharī‘a* / *ādab al-khidma* / *ādab al-ḥaqīqa*) represents a later terminological treatment and systematization of al-Iskandarī’s ideas in the commentary tradition of Zarrūq A. (d. 899 AH / 1493 CE) and Ibn ‘Ajība (d. 1224 AH / 1809 CE). The article situates the concept of *ādab* within the context of its *Ṣūfī* genealogy, including the reconstructed fourfold structure of *ādab* in Ibn ‘Arabī (d. 638 AH / 1240 CE). It is argued that the specificity of the *Shādhilī*

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.
© R. Z. Karimbekov, 2026
© Islam in the modern world, 2026

Islamic Theological Thought

ontologization of ethics lies not in the recognition of the divine origin of the norms of *ādab*, which is characteristic of Islamic theistic ethics in general, but in the particular understanding of the relationship between *ādab* and *‘ubūdiyya*. As an ontological given, “servitude to God” precedes every human action; however, as a conscious and spiritually realized state, it is revealed and actualized through the practice of *ādab*.

Keywords: Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, *Shādhilī ṭarīq*; *ādab*; *Ṣūfī* ethics, ethical ontology, *‘ubūdiyya*, Ibn ‘Arabī; Zarrūq, Ibn ‘Ajība, theology

For citation: Karimbekov R. Z. *Ādab* as Ethical Ontology in the Doctrine of Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī. *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):175–196. (In Russ.); DOI 10.22311/2074-1529-2026-22-2-175-196

Received: 17.05.2026

Review received: 13.06.2026

Accepted: 30.06.2026

Ryskulbek Z. KARIMBEKOV

MA in Theology, Candidate for the degree of Candidate of Theology;

Head, Sheikh Muhammad Sadyk Muhammad Yusuf

Educational and Enlightenment Center,

Moscow Islamic Institute

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

E-mail: idhilal@mail.ru

ORCID ID: 0009-0005-1918-3526





И. А. Нуриманов

Централизованная религиозная организация
Духовное управление мусульман Российской Федерации
(Москва, Россия)

«ПРОЩАЛЬНАЯ ПРОПОВЕДЬ» (ХУТБА АЛ-ВАДĀ') ПРОРОКА МУХАММАДА*

НУРИМАНОВ Ильдар Анвярович —

магистр исламоведения и теологии;
руководитель аппарата — заместитель председателя,
Духовное управление мусульман Российской Федерации
(129090, Россия, г. Москва, Выползов переулок, д. 7).
E-mail: ildar-nn@yandex.ru
ORCID ID: 0009-0005-6173-1522

Аннотация. В статье анализируются ключевые направления теологического осмысления ритуального нарратива «Прощальной проповеди» (*хутба ал-вадĀ'*) пророка Мухаммада. В центре внимания находятся вопросы содержания и нравственного значения текста проповеди, проблемы ее аутентичности, а также специфика отражения данного корпуса в хадисной литературе и в классическом жанре *сйры*, обращенной к жизнеописанию Пророка. *Хутба ал-вадĀ'*, будучи последней публичной речью Пророка, произнесенной им в долине Арафат (ныне Саудовская Аравия) в 9-й день месяца *зū ал-ҳиджжа* 10 г. х. (6 марта 632 г.) во время «Прощального паломничества» (*ҳаджж*

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© И. А. Нуриманов, 2026

© Ислам в современном мире, 2026

ал-вадā'), содержит важнейшие ритуальные, этические и правовые принципы исламского учения. Среди них — утверждение священного статуса определенных дней и мест, неприкосновенность жизни, имущества и чести, равенство людей, права женщин, запрет ростовщичества (*рибā*) и кровной мести. В статье обобщены основные теологические дискуссии, связанные с этим текстом, и намечены перспективные направления его дальнейшего изучения, в частности, в контексте межрелигиозного диалога.

Ключевые слова: пророк Мухаммад, ислам, *хутба ал-вадā'*, *хаджж ал-вадā'*, исламская обрядность, практическая теология

Для цитирования: Нуриманов И. А. «Прощальная проповедь» (*хутба ал-вадā'*) пророка Мухаммада // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 197–214; DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-197-214

Поступила в редакцию: 15.05.2026

Одобрена после рецензирования: 22.06.2026

Принята к печати: 30.06.2026

Введение

Обрядовая практика, как в прошлом, так и в настоящем, выступает фундаментальным объединяющим началом исламской цивилизации, духовно соединяющим сегодня двухмиллиардное мировое мусульманское сообщество (*умма*)¹. Особое место в исламском ритуале занимает обряд паломничества (*хаджж*), который, будучи предписанным в Коране в качестве заповеди (3: 97)², составляет один из пяти столпов (*аркāн*) веры. Священная топография *хаджжа* сосредоточена в Мекке и ее окрестностях на территории современной Саудовской Аравии, где, согласно преданию, разворачивались ключевые события священной истории. Одними из них стали «Прощальное паломничество» (*хаджж ал-вадā'*) и «Прощальная проповедь» (*хутба ал-вадā'*) пророка Мухаммада, которые пришлось на месяц *зū ал-хиджа* 10 г. *хиджры* (632 г.)³. Согласно историческим данным, в этот год пророк Мухаммад направился из Медины для совершения паломничества в Мекку, а 9-го

¹ По данным исследовательского центра «Пью» (Pew Research Center) за 2025 г., мусульмане являются второй по величине религиозной группой в мире и самой быстрорастущей религией. Число мусульман во всем мире выросло на 21% в период с 2010 по 2020 г., с 1,7 млрд до 2,0 млрд (как доля населения мира с 24% до 26%). См.: Conrad H., Stonawski M., Tong Yu., Kramer S., Shi A., Fahmy D. How the Global Religious Landscape Changed From 2010 to 2020 // Pew Research Center, 2025. Pp. 52–56.

² Данное предписание декларируется в Коране (3: 97): «*Хадж к дому (Каабе) обязателен для людей, которые поклоняются Аллаху, если они способны проделать этот путь*». Цит. по: [Али А. Ю.]. Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. С. 193.

³ Farooq M. O. The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review // Islam and Civilisational Renewal. ICR 9.3, 2018. P. 323.

числа указанного месяца (6 марта 632 г.), стоя на равнине Арафат, произнес свою последнюю программную речь, которая стала своего рода духовным завещанием мусульманской общине. Ее ключевые императивы ежегодно реактуализируются в практике *хаджжа*, особенно во время ежегодной проповеди (*хутба*) в День 'Арафа (*йавм ал-'Арафа*), когда аналогичные наставления звучат для миллионов паломников на горе Арафат во время *хаджжа*. Несмотря на общий консенсус в вопросе историчности самой проповеди, ее текстология до сих пор остается предметом научных, в том числе теологических, дискуссий.

Тематически предлагаемая статья продолжает серию работ автора, посвященных раскрытию феномена *хаджжа* в исламе¹, и посвящена анализу ключевых направлений теологического осмысления и полемики вокруг нарратива «Прощальной проповеди» Пророка (*хутба ал-вадā'*), включая анализ его структуры в контексте исламской обрядности. Актуальность исследования обусловлена отсутствием комплексной герменевтической модели анализа «Прощальной проповеди». В настоящей статье этот поиск предлагается вести через призму раннего этапа формирования исламской обрядности, что позволяет рассматривать текст не только как вероучительное послание, но и как регламент совершения исламского ритуала.

При анализе хадисного корпуса (основного источника по данной теме) в данной работе за основу взято отечественное издание «Ислам через призму хадисов» (2020), где теме «Прощального *хаджжа*» пророка Мухаммада посвящен специальный раздел восьмого тома². В качестве дополнительного источника для верификации текстов и перекрестной проверки ссылок используется международный цифровой ресурс (www.sunnah.com), аккумулирующий собрание суннитских *хадисов* в двуязычной кодификации (на арабском и английском языках).

Предваряя дальнейший анализ содержания текста «Прощальной проповеди», необходимо очертить круг сопряженных источниковедческих проблем: терминологический аппарат проповеди, историю формирования ее текстовой традиции, специфику источников передачи и степень достоверности имеющихся свидетельств.

¹ См.: Нуриманов И. А. Мекканский конгресс и хаджж 1926 года: по мотивам путевых записок Абдрахмана Умерова // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 1. С. 139–157; Нуриманов И. А. Паломничество мусульман России в святые места Аравии (2014–2018 гг.): анализ и перспективы развития // Азия и Африка сегодня. 2019. № 7. С. 59–63; Нуриманов И. А. Становление паломнических маршрутов мусульман Российской империи в Аравию во второй половине XIX — начале XX в // Вестник Московского университета. Серия 13: «Востоковедение». 2019. № 2. С. 74–90; Нуриманов И. А. Государственно-исламские отношения в СССР до, во время и после Великой Отечественной войны: на примере возобновления хаджа и создания духовных управлений // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 1. С. 71–88; Нуриманов И. А. Постиндустриальный период развития общества и богословское переосмысление условий совершения мусульманского паломничества // Ислам в современном мире. 2016. Т. 12. № 3. С. 115–124.

² Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8 / гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. Д. З. Хайретдинов; пер. с тур. М.: Медина, 2020. С. 143–168.

«Прощальная проповедь» (*хутба ал-вадā*) Пророка: терминология, источники и традиция передачи

Как следует из названия, исламская форма обозначения «Прощальной проповеди» пророка Мухаммада состоит из двух арабских лексем: *хутба* (со значениями: «выразительная речь», «обращение», «проповедь»¹) и *ал-вадā* (со значениями: «проводы паломника; обмен прощальными приветствиями между людьми при расставании»)². Первый термин сегодня широко представлен в обрядовой (проповеднической) практике ислама и составляет основу для ее классификации³. При этом в тексте Корана в самостоятельной форме его употребление не фиксируется, но мы встречаем несколько примеров использования однокоренных с ним (исходя из арабской морфемы *х-т-б*) слов (см.: Коран, 25: 63; 11: 37; 20: 95; 78: 37; 38: 23; 38: 20; 2: 235) и глагольных форм, например, глагол *хātaba* «обращаться к кому либо» (Коран, 25: 63; 11: 37)⁴. В современной исламской практике термин *хутба* закрепился преимущественно за ритуальной проповедью, интегрированной в структуру еженедельной пятничной молитвы (*хутба ал-джуму'а*) и двух ежегодных праздничных богослужений. Однако историко-теологический анализ показывает, что на ранних этапах формирования мусульманской общины семантика данного понятия была значительно шире. Изначально *хутба* функционировала как институционализированная ораторская речь, выполнявшая комплекс государственно-религиозных функций: политических (легитимация власти), законодательных, военных и дидактических. Тематический спектр таких выступлений варьировался от эсхатологических увещаний и призывов к благочестию до деклараций права и мобилизационных обращений. Характерной чертой ранней *хутбы* являлась ее устная импровизационная природа; она произносилась формализованным языком перед массовой аудиторией, при этом оратор традиционно занимал фронтальную позицию по отношению

¹ [Электронный ресурс] // URL: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/خطبة/> (дата обращения: 10.06.2026).

² [Электронный ресурс] // URL: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/وداع/> (дата обращения: 10.06.2026).

³ В исламской ритуально-обрядовой практике существует классификация проповеди: *хутба ал-джуму'а* («пятничная проповедь»), произносимая перед обязательной коллективной пятничной молитвой (*джуму'а-намāз*); *хутба ал-'ид* («праздничная проповедь»), связанная с праздниками *'Ид ал-Фитр* и *'Ид ал-Адха*, произносимая после праздничной молитвы; *хутба ан-никāх* («свадебная проповедь»), произносимая при заключении брака и включающая элементы религиозного наставления и др. См.: Qutbuddin T. Arabic Oration: Art and Function / Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East. Vol. 131. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019. Pp. 369–382.

⁴ Elsaid M. Badawi, M. A. Haleem: Arabic–English Dictionary of Qur'anic Usage. Leiden and Boston: Brill, 2008. xxvi, P. 270.

к слушателям. В исламском дискурсе лицо, уполномоченное на произнесение *хутбы*, наделяется статусом *хатйба*¹.

Второй термин (*ал-вадā'*) восходит к арабскому корню *в-д-'*, семантика которого связана с более широким смысловым полем, включающим идеи «оставления, расставания, передачи на сохранение и напутствия перед уходом»². Согласно исламскому преданию, в 12-й месяц зū *ал-хиджа* 10 г. *хиджры* в Мекке и ее окрестностях, включая гору Арафат, Пророком было совершено паломничество (*хаджж*) и произнесена проповедь (*хутба*), которые впоследствии в исламской традиции получили обозначение *ал-вадā'*, то есть «прощальных» или «последних»³. Традиция атрибутирует этот текст к числу прощальных речей пророка Мухаммада, произнесенных им во время *хаджж ал-вадā'*.

Вместе с тем в теологической литературе отсутствует единое мнение относительно кодификация (письменная фиксация и сведение в единый свод) «Прощальной проповеди» (*хутба ал-вадā'*) Пророка. Отчасти это вызвано тем, что долгое время тексты проповеди передавались преимущественно изустно. Текст, или, вернее сказать, нарратив, «Прощальной проповеди» сохранялся в памяти сподвижников (*сахāбū*), являвшихся основными передатчиками: Ибн Аббас (ум. 68 г. х. / 687), Джабир б. Абдуллах (ум. 74/78 г. х. / 693/697), Сулейман б. Амр (ум. ок. 100–110 / 718–728), Сулейман б. Амр б. Ахвас⁴. Как следствие, нарратив проповеди дошел до нас во множестве версий, нередко различающихся по объему и содержанию. Однако разнообразие редакций не отменяет того, что все они восходят к двум основным типам источников: хадисным сборникам и историко-биографическим сочинениями (*сйра*), посвященным жизни пророка Мухаммада.

К первой группе следует отнести хадисные источники, обладающие наибольшим авторитетом с точки зрения достоверности цепочек передачи (*иснāд*)⁵: *Ас-Сихāх ас-ситта* («Шесть достоверных [сборников]») — это шесть канонических хадисных сборников суннитской традиции: *Сахйх* ал-Бухари (ум. 256 г. х. / 870), *Сахйх* имама Муслима (ум. 261 г. х. / 875), *Сунан* Абу Давуда (ум. 275/889), *Джами'* ат-Тирмизи (ум. 279 г. х. /

¹ Qutbuddin T. Arabic Oration: Art and Function / Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East. Vol. 131. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019. Pp. 13–14; 229–332.

² [Электронный ресурс] // URL: [https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/عۛۛۛۛ/](https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/عۛۛۛ/) (дата обращения: 10.06.2026).

³ Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8. С. 144–168.

⁴ Даты жизни неизвестны.

⁵ В настоящем исследовании *Сунна* Пророка рассматривается в ее суннитской кодификации, представленной классическими источниками. Такой выбор обусловлен теологической направленностью исследования и необходимостью опоры на единый корпус текстов. При этом он не предполагает отрицания существования шиитской хадисной традиции, обладающей собственным корпусом источников (*Кутуб ал-Арба'а*) и особенностями передачи пророческого наследия, однако ее рассмотрение выходит за рамки настоящей работы.

892), *Сунан ан-Насаи* (ум. г. х. 303/915) и *Сунан Ибн Маджи* (ум. 273 г. х. / 887), а также *Муснад* имама Ахмада ибн Ханбала (ум. 241 г. х. / 855)¹.

Вторую группу источников составляют историко-биографические сочинения жанра *сīра*, посвященные жизни пророка Мухаммада, и это прежде всего *Китāб сīрат расūл Аллāх* («Книга о жизнеописании Посланника Божьего») Ибн Исхака (ум. 150 г. х. / 767), сохранившаяся в редакции Ибн Хишама (ум. 218 г. х. / 833)²; *Китāб ал-Мағāзī* («Книга военных походов») ал-Вакиди (ум. 207 г. х. / 823), *ат-Табақāt ал-кубрā* («Большие классы [поколений]») Ибн Са'да (ум. 230 г. х. / 845), а также *Та'рīх ар-русул ва-л-мулūk* («История пророков и царей») ат-Табари (ум. 310 г. х. / 923).

Для всех категорий источников существенно отметить, что развернутые (полные) версии данной проповеди не представлены в хадисных сборниках: в них она фиксируется преимущественно в виде отдельных, фрагментарных сообщений, тогда как более полные редакции содержатся главным образом в историко-биографической литературе (*сīра*), оценка которой в рамках хадисной критики является менее строгой.

Далее рассмотрим указанную проповедь Пророка в контексте исламской обрядности, уделяя особое внимание ее структуре и теологическому содержанию.

«Прощальная проповедь» Пророка (*хутба ал-вадā'*): анализ структуры и теологического содержания

Основой внутренней формы текста «Прощальной проповеди» в контексте исламской обрядности выступает ее хронотопическая фиксация — неразрывная связь нарратива с конкретным событием священной истории: «Прощальным паломничеством» (*хаджж ал-вадā'*) Пророка и топосом горы Арафат. Согласно исламской традиции, проповедь была оглашена перед мусульманской общиной 9-го числа лунного месяца *зū ал-ҳиджа* (10 г. х. / 632 г.). Указанный день пришелся на кульминационный обряд *хаджжа*, «День Арафа» (*Йавм ал-'Арафа*), который совершается во время стояния на равнине Арафат (*вуқӯф би-'Арафа*)³. С данным днем исламская историография также связывает ниспослание коранического *айата*: «...**Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас**

¹ См.: Международный цифровой ресурс: www.sunnah.com.

² *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / пер. с араб. Н. А. Гайнуллиной. М.: Умма, 2007. С. 590–593 (раздел «Прощальное паломничество»); С. 593–596 (раздел «Прощальная проповедь»).

³ *Farooq M. O. The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review. Pp. 322–342.*

в качестве религии Ислам...»¹ (Коран 5: 3). Указанная хронологическая привязка фундирует теологический статус *хутбы ал-вадā'*, позиционируя ее как финальное обращение Пророка, венчающее его *профетическую* (от греч. *prophetes* — пророк, прорицатель) миссию.

Ритуальному оглашению *хутбы ал-вадā'* предшествовала вводная формула *тахмīда* (возвеличивание и прославление Аллаха): хвала Богу (*хамд*), мольба о Его защите (*исти'āза*), покровительстве (*исти'āна*), милости/прощения (*истихфār*), аффирмация примата Божественного водительства (*истихдā'*) и полагания на Божественный промысел (*таваккул*)², а также формула исламского свидетельства (*шахāда*), которая в контексте данной проповеди служила завершающей фразой славословия Богу (*тахмīда*). В итоге текст его преамбулы гласил: «Вся хвала принадлежит Богу. Мы восхваляем Его, молим о Его помощи, просим у Него прощения и обращаемся к Нему с покаянием. Мы ищем убежища у Бога от зла наших низменных душ и нечестивых дел. Кого Бог ведет по прямому пути, того никто не собьет с пути, а кого Он сбивает, того никто не направит»³. Далее следовала констатация исламского монотеизма (*тавхīд*) и собственной пророческой миссии: «Свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха, Единого, у Которого нет сотоварища, и свидетельствую, что Мухаммад — Его раб и посланник, отправленный проводником»⁴. В *тахмīде* «Прощальной проповеди» Пророка мы видим то, что впоследствии станет часто повторяющимся вступлением при совершении коллективного богослужения. В современной практике этот инвариант сохраняет свою актуальность, оставаясь неотъемлемой частью риторического репертуара *имам-хатīb*ов при совершении коллективного богослужения, дополняясь провозглашением благословений (*салавāt*) Пророку и его семье⁵.

Далее обратимся непосредственно к анализу текста самой проповеди. Согласно данным классической *сīры* пророка Мухаммада⁶, ритуальное пространство его «Прощальной проповеди» было развернуто вдоль основного маршрута *хаджжа*, охватив три главные локации: долину Мина, Муздалифу и гору Арафат. Вместе с «Прощальным паломничеством» они явились местами провозглашения итоговых заветов Пророка *умме*⁷, которые были переданы после того, как он, вознес хва-

¹ Цит. по: [Али А. Ю.]. Священный Коран. Смысловый перевод с комментариями. С. 303; см. также сноску № 676.

² Qutbuddin T. Arabic Oration: Art and Function. Pp. 66–67.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ В качестве одного из древнейших слоев фиксации традиции мы обратимся к версии ал-Вакиди. См.: Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8. С. 143–168.

⁷ По имеющимся свидетельствам Пророк обратился с проповедью к более чем 100 000 верующих, совершавших обряд паломничества (*хаджж*) в священные места Мекки. См.: Farooq M. O. The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review. P. 323.

лу и прославления Аллаху (*тахмид*). Так, Пророк обратился к собравшимся со следующими словами:

«Подобно тому, как святы этот месяц, этот город и этот день, святы ваши кровь, имущество и честь¹. Знайте, что человек отвечает только за свои поступки. Отец не может быть наказан за преступление сына, а сын — за отца. Знайте! Мусульманин мусульманину — брат. Не дозволено имущество мусульманина другому мусульманину без его согласия. Знайте! Ростовщичество эпохи невежества упразднено. Первоначальный капитал принадлежит вам. Не поступайте несправедливо и не подвергайтесь несправедливости. Знайте! Вся кровная месть эпохи джахилийи отменена. Бойтесь Аллаха, соблюдая права женщин! Ибо вы взяли их как аманат от Аллаха и, помянув имя Аллаха (прочитав никах), сделали их себе дозволенными»².

Текст заветов «Прощальной проповеди» позволяет выделить следующие ключевые темы: утверждение священного статуса определенных дней исламского календаря, святость топографических локусов *хаджжа*, а также социальный аспект, выраженный в декларации неприкосновенности жизни, чести и имущества мусульман; полная отмена ростовщичества; упразднение доисламской кровной мести со времен *джахилийя*³ в пользу принципа коллективной ответственности *уммы* и выплаты выкупа; а также предписания относительно прав женщин в семье⁴.

Итак, первая из них, идея «святости» или «неприкосновенности» (*харām*)⁵ относятся к числу наиболее распространенных лейтмотивов, засвидетельствованных в суннитской хадисной традиции в рамках «Прощальной проповеди» Пророка. Однако их контекстуальное распределение варьируются в зависимости от конкретного сборника внутри корпуса *Ас-Сихāх ас-ситта*. В частности, о святости месяца *зү-л-хиджа*, Мекки и Дня *Арафа*, указывается только в *Сахīхе* ал-Бухари⁶,

¹ В своде хадисов ал-Бухари (В67 ал-Бухари, Илм, 9) и имама Муслима (М4384 Муслим, Касама, 30) в начале приводится следующий фрагмент: «Ваша кровь, имущество и честь святы и неприкосновенны, подобно тому, как свят этот день (Арафат), этот месяц (зу-л-хиджа) и этот ваш город (Мекка)». Цит. по: Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8. С. 144; 153.

² Цит. по: Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8. С. 168.

³ *Джахилийя* — обозначение в исламской историографии времени «невежества».

⁴ В других версиях проповеди сообщается об утверждении мусульманского календаря с четырьмя священными месяцами, призыв держаться Корана и *Сунны*. См.: Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исаака аль-Мутталиба (первая половина VIII века). С. 590–593 (раздел «Прощальное паломничество»); С. 593–596 (раздел «Прощальная проповедь»).

⁵ Вопреки распространенному использованию слова *мукаддас*, суннитская классификация хадисов применяет категорию *харām* как маркер «святости» в значении «неприкосновенности». По этой причине она воспроизведена нами в оригинальном виде.

⁶ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitāb al-Hajj. Ḥadīth No. 1739* [Электронный ресурс] // URL: <http://www.sunnah.com/bukhari/25/217> (дата обращения: 15.05.2026); Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8. С. 144; 153.

в своде *хадисов*¹, в *Муснаде* Ахмада ибн Ханбaля: (*хадис* № 22978)², у ат-Тирмизи³. В сборниках *хадисов* Ибн Маджи⁴ атрибут «святости» прилагается только к Дню Арафа и Мекке. У ан-Насаи⁵, насколько позволяют судить источники, означенные темы не фигурируют.

Дaлее, как следует из приведенного текста «Прощальной проповеди», «неприкосновенность» или «святость» прилагается к тому, что составляет основу жизни человека в социальном контексте: его кровь (*дам*), то есть его жизнь; имущество (*мaл*) и честь (*ирд*)⁶. В последствии именно эти три ценности составили «единые цели» (*мақасид аш-шарй'а*) того, что в классической исламской юриспруденции сегодня утверждается в качестве неотъемлемых прав человека, наряду с религией, разумом и продолжением рода⁷. В современном контексте эти ценности также транслируются в Каирской исламской декларации прав человека, одобренной на конференции министров иностранных дел стран — членов Организации «Исламская конференция» (с 2013 г. — Организация исламского сотрудничества, ОИС) в Каире 5 августа 1990 г.⁸ На сегодняшний день в составе ОИС 57 государств-членов, а также пять государств со статусом наблюдателей, включая Россию, и международные организации типа ООН⁹.

¹ Sahih Muslim. Kitāb al-Hajj. Hadīth No. 1218a [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/muslim/15/159> (дата обращения: 15.05.2026); Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8. С. 144; 153.

² Ahmad ibn Hanbal. Al-Musnad [Электронный ресурс] // URL: https://www.islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&ID=1079&idfrom=22393&idto=22393&flag=0&bk_no=6&ayano=0&surano=0&bookhad=0 (дата обращения: 15.05.2026).

³ Jami' al-Tirmidhi. Tafsir al-Qur'an. Hadīth No. 3087 [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/tirmidhi/33/2> (дата обращения: 15.05.2026). Категория *хадиса* — *хасан*; Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8. С. 168. В исследовании О. М. Фарука приводится ссылка на *хадис* ат-Тирмизи из Джамии. Kitāb al-Fitan. *Хадис* № 2159 (категория — *хасан*), в котором атрибут «святости» прилагается только к Мекке и Дню Арафа. Имеющиеся различия объясняются в передаче (*иснад*). Однако оба *хадиса* в исламской традиции имеют статус репрезентативных в силу степени — *хасан*. См.: Farooq M. O. The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review. P. 332; Jami' al-Tirmidhi. Kitāb al-Fitan. Hadīth 2159 [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/tirmidhi/33/2> (дата обращения: 15.05.2026).

⁴ Sunan Ibn Mājah. Kitāb al-Manāsik. Hadīth No. 3055 (категория — *хасан*) [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/ibnmajah:3055> (дата обращения: 15.05.2026). В исследовании О. М. Фарука приводится ссылка на *хадис* № 1851 из *Kitāb an-Nikāh* категории *сахих* (достоверный), где атрибут «святости» не прилагается к месяцу зу-л-хиджа, Мекки и Дня Арафа в силу того, что в нем они не встречаются. См.: Farooq M. O. The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review. P. 332; Sunan Ibn Mājah. Kitāb al-Nikāh. Hadīth No. 1851. [(категория — *сахих*)] [Электронный ресурс] // URL <https://sunnah.com/urn/1261680> (дата обращения: 15.05.2026).

⁵ Farooq M. O. The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review. P. 332

⁶ У ан-Насаи, насколько позволяют судить источники, означенные ценности также не фигурируют.

⁷ Сюкияйнен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. М.: ООО «Садра», 2014. С. 20.

⁸ Исламская декларация прав человека [одобрена на конференции министров иностранных дел стран-членов Организации «Исламская конференция» в Каире 5 августа 1990 г.] // Сюкияйнен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. С. 190–201.

⁹ Organisation of Islamic Cooperation [Электронный ресурс] // URL: <https://www.oic-oci.org/en> (дата обращения: 15.06.2026).

Тезис о духовном братстве и социальном равенстве верующих также занимает центральное место в прощальном обращении Пророка. Важно отметить, что наиболее развернутое обоснование этой концепции опирается на предание (*хадис*), зафиксированное исключительно в *Муснаде* имама Ахмада ибн Ханбала. Изолированная передача данного текста ставит перед исследователем вопрос об устойчивости данной традиции в раннем корпусе *Сунны*¹. Поскольку данный *хадис* служит ключевым правовым доводом (*далил*) в пользу концепции равенства и смыслы равенства всех людей перед Богом неоднократно отражены в Коране (7: 158; 21: 107; 34: 28; 49: 13), воспроизведем далее его текст:

«О, люди! Усвойте хорошо то, что Господь ваш един, и отец ваш один. И нет ни у кого из вас превосходства: ни у арабов над неарабами, ни у неарабов над арабами; ни у белокожих над темнокожими, ни у темнокожего над белокожим. Превосходство только в богобоязненности»².

В аспекте исламской обрядности данный принцип находит свое прямое воплощение в топографии и хронотопе *хаджжа*. Ритуальное единство *уммы* манифестируется через стандартизацию ритуального облачения в *ихрам* (белые одеяния паломников), которое нивелирует имущественное разделение и сословную иерархию. Принцип равенства реализуется посредством унификации ритуального пространства в молитве (*салат*) и стоянии на Арафате (*вук'ф би-Арафа*). Отказ от привилегированных мест и строгое соблюдение единства рядов институционализируют доступность обряда для всей *уммы*, исключая сегрегацию по статусному признаку.

Другие заветы «Прощальной проповеди», выходящие за пределы сугубо ритуальной проблематики, имеют определяющее значение для социального устройства общины: это полная отмена ростовщичества (*риба*), исключая экономическую эксплуатацию верующих; трансформация института правосудия: отказ от доисламской кровной мести времен неведения (*джахилийя*) и др.; а также гендерная тематика, выраженная институционализацией прав женщин, переводящая их статус из объекта собственности в категорию субъектов шариатского права³.

Наконец, в рамках исламской обрядности ключевой интенцией свидетельств о «Прощальном *хаджже*» выступает предупреждение против выхолащивания ритуала до уровня формальной процедуры, лишенной

¹ Farooq M. O. The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review. Pp. 328–329; 337.

² Цит. по: Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8. С. 330.

³ Farooq M. O. The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review. Pp. 325–330.

этического наполнения. Истинная вера здесь манифестируется не только через предание себя Единому Богу, но и через альтруизм по отношению к ближнему, что в аспекте межрелигиозных исследований создает значимую параллель с этическим ядром христианской «Нагорной проповеди» Иисуса Христа (Мф. 5–7). Данная установка находит подтверждение как в пророческой практике (*Сунне*), так и в кораническом провозвестии. Так, предписывая метать мелкие камешки во время побивания шайтана (*рамй ал-джимār*)¹, Пророк прямо увещевает: «О люди! Избегайте излишества в религии, ибо ваши предшественники погибли от таковых»². Этот запрет на избыточную скрупулезность («А не будет ли грехом, если мы сделаем иначе?»³) коррелирует с коранической нормой о милостыне: открытое благодеяние похвально, однако наиболее богоугодным признается скрытое деяние, освобожденное от суетности общественного одобрения (Коран, 2: 271). Таким образом, ритуальная дисциплина *хаджжа* уравнивается требованием внутренней искренности, предотвращая подмену теологической сути обряда его механическим воспроизведением.

Заключение

Изучение материала показало, что теологический нарратив «Прощальной проповеди» (*хутба ал-вадā'*) пророка Мухаммада образует концептуальное ядро исламской этики и служит нормативным основанием ритуальной практики мусульманского паломничества (*хаджж*) в священные места Мекки. Корпус предписаний, установленный Пророком в ходе его последней проповеди, исторически определил структуру паломнических обрядов — от стояния на горе Арафат (*вукуф би-Арафа*) до архитектуры коллективной молитвы (*салāt*), утвердив в ней формулу *тахмид* (возвеличивание и прославления Аллаха) в качестве универсального элемента исламского богослужения. Критика «Прощальной проповеди» исторически строилась не на отрицании самого факта произнесения речи Пророком перед паломниками в 10 г. *хиджры*, а на попытке отделить аутентичное ядро проповеди от последующих редакторских правок. Перспективы дальнейшего исследования видятся в расширении коранической верификации (сопоставления ее положений с *айатами* Корана), углубленном изучении женской

¹ *Рамй ал-джимār* (араб. «бросание камешков») — один из обязательных обрядов *хаджжа*, совершаемый в долине Мина. Заключается в символическом метании мелких камней в три каменных столба, олицетворяющих дьявола и искушение. Обряд проводится в дни праздника *Йд ал-Адхā* (10-е число месяца зу-л-хиджжа) и в дни *Ат-таширик* (с 11-го по 13-е число месяца зу-л-хиджжа).

² Цит. по: Ислам через призму хадисов в 8 т. Т. 8. С. 145.

³ Там же. Т. 6. С. 364.

проблематики, ввиду имеющихся разночтений в редакциях текста¹. Отдельным перспективным направлением дальнейших исследований видится компаративный анализ «Прощальной проповеди» пророка Мухаммада и «Нагорной проповеди» Иисуса Христа (Мф. 5–7), поскольку оба памятника формируют этос ученичества через комплекс религиозно-нормативных наставлений. В этой связи особую значимость приобретает обращение к трудам мусульманских интеллектуалов XIX в., в частности к фундаментальному экзегетическому комментарию мусульманского мыслителя индийского происхождения Сайида Ахмад-хана (1817–1898) *Инджйл-и мукаддас Маттйаз баб-и аввал табб-и панджом*² («Святое Евангелие от Матфея: от первой до пятой главы»). Оставаясь в рамках исламской парадигмы, С. Ахмад-хан предпринимает герменевтический поиск точек соприкосновения между Кораном и Новым Заветом, в частности, с первыми пятью главами Евангелия от Матфея. Несмотря на то что методология мыслителя представляет собой самостоятельный предмет для научной рефлексии в сравнительной теологии, фокус современных исследований смещается на трансформацию межрелигиозного диалога из поля полемики в поиск общих гуманистических оснований и импликаций миротворчества. Детальное рассмотрение указанных аспектов составит предмет нашей последующей статьи.

Литература

[Али А. Ю.]. Священный Коран. Смысловой перевод с комментариев / гл. ред. Д. Мухетдинов. — М.: ИД «Медина», 2015. — 1888 с.

Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккай, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / пер. с араб. Н. А. Гайнуллина. — М.: Умма, 2007. — 656 с.

Исламская декларация прав человека [одобрена на конференции министров иностранных дел стран — членов Организации «Исламская конференция» в Каире 5 августа 1990 г.] // Сюкияйнен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. — М.: ООО «Садра», 2014. — С. 190–201.

Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 6 / гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. Д. З. Хайретдинов; пер. с тур. — М.: Медина, 2020. — 516 с.

¹ Ср.: Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккай, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века). С. 593–596 (раздел «Прощальная проповедь»).

² В оригинальной версии данный труд представлен на урду. Впервые был переведен на английский язык с коммент.: Troll C. W., Ramsey C. M., Mughal M. B. The Gospel According to Sayyid Ahmad Khan (1817–1898): An Annotated Translation of Tabyin al-kalām (Part 3). Leiden, The Netherlands: Brill, 2020. 410 p. (см.: гл. 5. Pp. 263–359).

Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 8 / гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. Д. З. Хайретдинов; пер. с тур. — М.: Медина, 2020. — 620 с.

Нуриманов И. А. Мекканский конгресс и хаджж 1926 года: по мотивам путевых записок Абдрахмана Умерова // Ислам в современном мире. — 2021. — Т. 17. — № 1. — С. 139–157. DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-1-139-157

Нуриманов И. А. Паломничество мусульман России в святые места Аравии (2014–2018 гг.): анализ и перспективы развития // Азия и Африка сегодня. — 2019. — № 7. — С. 59–63. DOI: 10.31857/S032150750005570-9

Нуриманов И. А. Становление паломнических маршрутов мусульман Российской империи в Аравию во второй половине XIX — начале XX в. // Вестник Московского университета. Серия 13: «Востоковедение». — 2019. — № 2. — С. 74–90.

Нуриманов И. А. Государственно-исламские отношения в СССР до, во время и после Великой Отечественной войны: на примере возобновления хаджа и создания духовных управлений // Ислам в современном мире. — 2017. — Т. 13. — № 1. — С. 71–88. DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-71-88

Нуриманов И. А. Постиндустриальный период развития общества и богословское переосмысление условий совершения мусульманского паломничества // Ислам в современном мире. — 2016. — Т. 12. — № 3. — С. 115–124. DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-115-124

Сюкияйнен Л. Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий. — М.: ООО «Садра», 2014. — 212 с.

Aḥmad ibn Ḥanbal. Al-Musnad [Электронный ресурс] // URL: https://www.islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&ID=1079&id-from=22393&idto=22393&flag=0&bk_no=6&ayano=0&surano=0&bookhad=0 (дата обращения: 15.05.2026).

Conrad H., Stonawski M., Tong Yu., Kramer S., Shi A., Fahmy D. How the Global Religious Landscape Changed From 2010 to 2020 // Pew Research Center, 2025. — 200 p. DOI: 10.58094/fj71-ny11

Elsaid M. Badawi, M. A. Haleem: Arabic–English Dictionary of Qur’anic Usage. — Leiden and Boston: Brill, 2008. — xxvi, 1069 p.

Farooq M. O. The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review // Islam and Civilisational Renewal. ICR 9.3, 2018. — Pp. 322–342.

Ibn Mājah. Kitāb al-Manāsik. Ḥadīth No. 3055 [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/ibnmajah:3055> (дата обращения: 15.05.2026).

Jami’ al-Tirmidhi. *Tafsīr al-Qur’ān*. Ḥadīth No. 3087 [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/tirmidhi/33/2> (дата обращения: 15.05.2026).

Jāmi’ al-Tirmidhī. *Kitāb al-Fitan*. Ḥadīth 2159 [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/tirmidhi/33/2> (дата обращения: 15.05.2026).

Qutbuddin T. Arabic Oration: Art and Function / Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East. — Vol. 131. — Leiden, The Netherlands: Brill, 2019. — 659 p. DOI: 10.1163/9789004395800

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitāb al-Ḥajj. Ḥadīth No. 1739 [Электронный ресурс] // URL: <http://www.sunnah.com/bukhari/25/217> (дата обращения: 15.05.2026).

Ṣaḥīḥ Muslim. Kitāb al-Ḥajj. Ḥadīth no. 1218a [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/muslim/15/159> (дата обращения: 15.05.2026).

Sunan Ibn Mājah. Kitāb al-Manāsik. Ḥadīth No. 3055 [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/ibnmajah:3055> (дата обращения: 15.05.2026).

Sunan Ibn Mājah. Kitāb al-Nikāḥ. Ḥadīth No. 1851 [Электронный ресурс] // URL: <https://sunnah.com/urn/1261680> (дата обращения: 15.05.2026).

Troll C. W., Ramsey C. M., Mughal M. B. The Gospel According to Sayyid Ahmad Khan (1817–1898): An Annotated Translation of Tabyīn al-kalām (Part 3). — Leiden, The Netherlands: Brill, 2020. — 410 p.

References

[Ali A. Yu.]. (2015). *Sviashchennyi Koran. Smyslovoi perevod s kommentariami* [The Holy Qurʾān: A Commentated Interpretive Translation]. Mukhetdinov D. V. (ed.-in-chief). Moscow: “Medina” Publ. 1888 p. (In Russian; In Arabic)

Aḥmad ibn Ḥanbal. (n. d.). *Al-Musnad*. URL: https://www.islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&ID=1079&idfrom=22393&idto=22393&flag=0&bk_no=6&ayano=0&surano=0&bookhad=0 (date of access: 15.05.2026).

Conrad H., Stonawski M., Tong Yu., Kramer S., Shi A., Fahmy D. (2025). How the Global Religious Landscape Changed From 2010 to 2020. *Pew Research Center*. 200 p. DOI: 10.58094/fj71-ny11

Elsaid M. Badawi, M. A. Haleem. (2008). *Arabic–English Dictionary of Qurʾanic Usage*. Leiden and Boston: Brill. xxvi, 1069 p.

Farooq M. O. (2018). The Farewell Sermon of Prophet Muhammad: An Analytical Review. *Islam and Civilisational Renewal. ICR* 9.3., pp. 322–342.

Ibn Khisham. (2007). *Zhizneopisanie Proroka Mukhammad* [The Life of the Prophet Muhammad]. N. A. Gainullin (transl. from Arabic). Moscow: Umma Publ. 656 p. (In Russian)

Islam cherez prizmu khadisov [Islam through the Prism of Hadith] (2020). In 8 vols. Vol. 6. D. V. Mukhetdinov (ed.-in-chief), Khairatdinov D. Z. Moscow: ID “Medina” Publ. 516 p. (In Russian)

Islam cherez prizmu khadisov [Islam through the Prism of Hadith] (2020). In 8 vols. Vol. 8. D. V. Mukhetdinov (ed.-in-chief), Khairetdinov D. Z. Moscow: ID “Medina” Publ. 620 p. (In Russian)

Islamskaia deklaratsiia prav cheloveka [odobrena na konferentsii ministrov inostrannykh del stran — chlenov Organizatsii «Islamskaia konferentsiia» v Kaire 5 avgusta 1990 g. [Islamic Declaration of Human Rights [approved at the Conference of Foreign Ministers of the Member States of the Organization of the Islamic Conference, Cairo, 5 August 1990]. (2014). Siukiainen L. R. *Islam i prava cheloveka v dialoge kul'tur i religii* [Islam and Human Rights in the Dialogue of Cultures and Religions]. Moscow: OOO “Sadra”, pp. 190–201. (In Russian)

Jāmi‘ al-Tirmidhī. (n. d.). *Kitāb al-Fitan*. Ḥadīth 2159. URL: <https://sunnah.com/tirmidhi/33/2> (date of access: 15.05.2026).

Jami‘ al-Tirmidhi. (n. d.). *Tafsīr al-Qur’ān*. Ḥadīth No. 3087. URL: <https://sunnah.com/tirmidhi/33/2> (date of access: 15.05.2026).

Nurimanov I. A. (2016). Postindustrial’nyi period razvitiia obshchestva i bogoslovskoe pereosmyslenie uslovii soversheniia musul’manskogo palomnichestva [Post-Industrial Period of Societal Development and Theological Rethinking of the Conditions of Muslim Pilgrimage]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 12. No. 3, pp. 115–124. (In Russian). DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-115-124

Nurimanov I. A. (2017). Gosudarstvenno-islamskie otnosheniia v SSSR do, vo vremia i posle Velikoi Otechestvennoi voiny: na primere vozobnovleniia hajj i sozdaniia dukhovnykh upravlenii [State-Islam Relations in the USSR before, during and after the Great Patriotic War: The Example of the Resumption of the Hajj and the Creation of Spiritual Administrations]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 13. No. 1, pp. 71–88. (In Russian). DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-1-71-88

Nurimanov I. A. (2019). Palomnichestvo musul’man Rossii v sviatye mesta Aravii (2014–2018 gg.): analiz i perspektivy razvitiia [Pilgrimage of Russian Muslims to the Sacred Cities of Arabia (2014–2018 gg.): Analysis and Development Prospects]. *Aziia i Afrika segodnia* [Asia and Africa today]. No. 7, pp. 45–54. (In Russian). DOI: 10.31857/S032150750005570-9

Nurimanov I. A. (2019). Stanovlenie palomnicheskikh marshrutov musul’man Rossiiskoi imperii v Araviiu vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v. [Formation of the Muslim Pilgrimage Roots from the Russian Empire to Arabia in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13: «Vostokovedenie»* [Lomonosov Oriental Studies Journal]. No. 2, pp. 74–90. (In Russian)

Nurimanov I. A. (2021). Mekkanskkii kongress i khadzhzh 1926 goda: po motivam putevykh zapisok Abdrakhmana Umerova [‘Abdrahman Umerov’s Travel Diary Describing Soviet Muslims at the Pan-Islamic Congress in Mecca and the Hajj in 1926]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern

world]. Vol. 17. No. 1, pp. 139–157. (In Russian). DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-1-139-157

Qutbuddin T. (2019). Arabic Oration: Art and Function. *Handbook of Oriental Studies. Section 1. The Near and Middle East*. Vol. 131. Leiden, The Netherlands: Brill. 659 p. DOI: 10.1163/9789004395800

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. (n. d.). *Kitāb al-Ḥajj*. Ḥadīth No. 1739. URL: <http://www.sunnah.com/bukhari/25/217> (date of access: 15.05.2026).

Ṣaḥīḥ Muslim. (n. d.). *Kitāb al-Ḥajj*. Ḥadīth no. 1218a. URL: <https://sunnah.com/muslim/15/159> (дата обращения: 15.05.2026).

Siukiiainen L. R. (2014). *Islam i prava cheloveka v dialoge kul'tur i religii* [Islam and Human Rights in the Dialogue of Cultures and Religions]. Moscow: ООО "Sadra" Publ. 212 p. (In Russian)

Sunan Ibn Mājah. (n. d.). *Kitāb al-Manāsik*. Ḥadīth No. 3055. URL: <https://sunnah.com/ibnmajah:3055> (date of access: 15.05.2026).

Sunan Ibn Mājah. (n. d.). *Kitāb al-Nikāḥ*. Ḥadīth No. 1851. URL: <https://sunnah.com/urn/1261680> (date of access: 15.05.2026).

Troll C. W., Ramsey C. M., Mughal M. B. (2020). *The Gospel According to Sayyid Ahmad Khan (1817–1898): An Annotated Translation of Tabyīn al-kalām (Part 3)*. Leiden, The Netherlands: Brill. 410 p.

ON THE “FAREWELL SERMON” (*KHUṬBAH AL-WADĀʿ*) OF THE PROPHET MUḤAMMAD*

Abstract. The article analyzes the key directions of the theological interpretation of the ritual narrative of the “Farewell Sermon” (*khuṭbah al-wadāʿ*) of the Prophet Muḥammad. The study focuses on the content and moral significance of the sermon’s text, the question of its authenticity, and the specific representation of this corpus in *hadith* literature and in classical *sīrah* genre devoted to the Prophet’s biography. *Khuṭbah al-wadāʿ*, the Prophet’s last public speech, was delivered in the Plain Arafat (present-day Saudi Arabia) on the 9th day of the month of *Dhu al-Hijjah* in the 10th year of the *Hijrah* (6 March 632 CE) during the Farewell Pilgrimage (*ḥajjat al-wadāʿ*). It contains key ritual, ethic, and legal principles of Islamic doctrine: the establishment of the sacred status of certain days and places; the inviolability of life, property, and honor; human equality; women’s rights; and the prohibition of usury (*ribā*) and blood feud. The article summarizes the main theological discussions related to this text and outlines potential directions for its further study, particularly in the context of interreligious dialogue.

Keywords: Prophet Muḥammad, Islam, *ḥajjat al-wadāʿ*, *khuṭbah al-wadāʿ*, Islamic ritual, practical theology

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.
© I. A. Nurimanov, 2026
© Islam in the modern world, 2026

Islamic Theological Thought

For citation: Nurimanov I. A. M. I. On the “Farewell Sermon” (*khuṭbah al-wadāʿ*) of the Prophet Muḥammad. *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):197–214. (In Russ.); DOI 10.22311/2074-1529-2026-22-2-197-214

Received: 15.05.2026

Review received: 22.06.2026

Accepted: 30.06.2026

Ildar A. NURIMANOV,

MA in Islamic Studies, MA in Theology;

Chief of staff and deputy chairman,

Religious Board of Muslims of the Russian Federation

(7, Vypolzov Lane, Moscow, 129090, Russian Federation).

E-mail: ildar-nn@yandex.ru

ORCID ID: 0009-0005-6173-1522





С. М. Абубакаров

Частное учреждение — образовательная организация высшего образования
Московский исламский институт
(Москва, Россия)

ПОНЯТИЕ ВАХЙ В КЛАССИЧЕСКОМ ИСЛАМЕ: ОТ СЕМАНТИКИ ТЕРМИНА К ТЕОЛОГИИ БОЖЕСТВЕННОЙ РЕЧИ*

АБУБАКАРОВ Сайидмухаммад Магомедназирович —

магистр исламоведения, секретарь-референт ректора,

Московский исламский институт

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

E-mail: abubakarov.s@mail.ru

ORCID ID: 0009-0009-0948-4164

Аннотация. Статья посвящена системному анализу природы Божественного Откровения (*вахй*) в исламской традиции на пересечении трех плоскостей: лексико-семантической, историко-биографической и теологической. На материале раннеарабской лексикографии (ал-Халил, Ибн-Манзур) и доисламской поэзии реконструируется семантическое ядро корня *в-х-й* — скрытая *интенциональная* коммуникация. Систематизируются 78 коранических употреблений лексемы *вахй*, выделяются ее смысловые регистры на основании *айата* (42: 51) как базовой типологии модусов *вахй*; проводится

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© С. М. Абубакаров, 2026

© Ислам в современном мире, 2026

функциональное различие *вахй* и *танзйль*. Реконструируется онтология ниспослания, оформленная в доктрине двойного нисхождения (*ал-Лавх ал-Махфӯз* — *Байт ал-Изза* — земля). Анализируется классический спор о сотворенности / несотворенности Корана, аш‘аритская дистинкция *каләм нафсӣ* / *каләм лафзӣ* и концепция *и‘джәз* как теологическое следствие принятой модели *вахй*. Обоснована сопоставимость доктрины двойного ниспослания и аш‘аритской дистинкции *каләм нафсӣ* / *каләм лафзӣ*: обе модели различают предземный статус Корана и его историко-языковое раскрытие. В совокупности это позволяет рассматривать *вахй* не как термин с единственным значением, а как смысловое поле, в рамках которого классические школы по-разному решают один и тот же вопрос — о соотношении Божественного и языкового планов Откровения.

Ключевые слова: Откровение Божественное, *вахй*, *танзйль*, *каләм Алләх*, несотворенность Корана, *каләм нафсӣ* / *каләм лафзӣ*, *и‘джәз*, аш‘аризм

Для цитирования: Абубакаров С. М. Понятие *вахй* в классическом исламе: от семантики термина к теологии Божественной речи // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 215–242. DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-215-242

Поступила в редакцию: 12.05.2026

Одобрена после рецензирования: 20.06.2026

Принята к печати: 30.06.2026

Введение

Природа Божественного Откровения (*вахй*) принадлежит к числу понятий, образующих смысловое ядро исламской интеллектуальной традиции. От того, как осмысливается акт ниспослания — как непосредственная вербальная передача предвечной речи Бога или как коммуникация, опосредованная языковой формой воспринимающего, — зависит постановка целого ряда смежных проблем: онтологического статуса Корана, природы пророчества, оснований исламской герменевтики и коранической экзегезы. Несмотря на центральное положение этого понятия, в отечественной теологической и исламоведческой литературе пока отсутствует специальное исследование, в котором лексико-семантический анализ *вахй* был бы последовательно соединен с историко-биографическим материалом и классическими теологическими моделями Божественной речи¹.

¹ Настоящая статья развивает и существенно перерабатывает отдельные положения магистерской диссертации автора: Абубакаров С. М. Проблема откровения (*вахй*) и онтологического статуса Корана в трудах исламских мыслителей-неомодернистов: на примере Ф. Рахмана и Н. Х. Абу Зайда: выпускная квалификационная работа магистра / науч. рук. Д. В. Мухетдинов. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2022. 85 с. [Электронный ресурс] // URL: <https://dspace.spbu.ru/handle/11701/41161> (дата обращения: 06.02.2026).

В западной академической традиции принципиальное значение для постановки вопроса имеют работа У. А. Грэма (род. 1943), посвященная различению Божественного и пророческого слова в раннем исламе¹, и исследование Д. А. Мэдигана (род. 1954) о кораническом самопонимании как Писания и источника авторитета². Семантический подход к корпусу коранических терминов получил классическое выражение в работе японского исламоведа Т. Идзуцу (1914–1993)³, методология которого остается одной из наиболее продуктивных для анализа понятийного поля *вахй*. Специальное семантическое исследование коранических корней *н-з-л* (ن-ز-ل) и *в-х-й* (و-ح-ي) предпринято С. П. Лойнсом, который предлагает различать *танзиль* как пространственно выраженную модель ниспослания Писания и *вахй* как особую форму Божественной коммуникации⁴. Современную разработку проблемы коранического словаря Откровения предлагает А. Афсаруддин (род. 1958), рассматривая *вахй* в ряду иных терминов Божественной коммуникации и самораскрытия, включая *танзиль*, *каләм Алләх*, *китаб* и *уджәз ал-Қур’ән*⁵. Современные интерпретации соотношения *вахй* и *танзиль* в контексте дискуссий об Откровении рассмотрены О. Лейрвиком (род. 1951), который анализирует употребление этих терминов у мусульманских мыслителей-реформаторов, включая Ф. Рахмана (1919–1988), М. Аркуна (1928–2010) и Н. Х. Абу-Зайда (1943–2010)⁶. При этом в современной англоязычной коранистике представлена и более осторожная позиция: А. Саид, рассматривая кораническое употребление *вахй* и опираясь, в частности, на *айат* (42: 51), оспаривает необходимость пересмотра традиционного понимания Откровения как предварительного условия новой интерпретации Корана⁷.

¹ Graham W. A. Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi. The Hague; Paris: Mouton, 1977. xvii, 266 p.

² Madigan D. A. The Qur’an’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture. Princeton: Princeton University Press, 2001. xv, 236 p.

³ Izutsu T. God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung. 1st ed. Tokyo: Keio University Press, 1964; repr. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008. 292 p.

⁴ Loynes S. P. Revelation in the Qur’an: A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-h-y. Leiden; Boston: Brill, 2021. ix, 181 p. Рецензию на книгу см.: Zellentin H. Review of Simon P. Loynes, Revelation in the Qur’an: A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-h-y // Review of Qur’anic Research. 2022. Vol. 8. No. 4. Pp. 37–45.

⁵ Afsaruddin A. The Vocabulary of Revelation: Divine Intent and Self-Disclosure in the Qur’an // Journal of Qur’anic Studies. 2020. Vol. 22. No. 1. Pp. 192–215.

⁶ Leirvik O. Wahy and Tanzil. Modern Islamic Approaches to Divine Inspiration, Progressive Revelation, and Human Text // Studia Theologica — Nordic Journal of Theology. 2015. Vol. 69. No. 2. Pp. 101–125. См. также современную попытку построить расширенную кораническую типологию *вахй* как Божественной коммуникации: Ozalp M. Quranic Framework for wahy as Revelation: Four Levels of God’s Communication with His Creation // Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches / ed. C. Turner. Berlin; London: Gerlach Press, 2025. Pp. 5–31. О сборнике в целом см.: Овсянников Д. В. Современные мусульманские теологические подходы к феномену Божественного Откровения и сопряжения с ним // Ишрак. Журнал исламской философии. 2026. Т. 4. № 1. С. 75–80.

⁷ Saeed A. Rethinking ‘Revelation’ as a Precondition for Reinterpreting the Qur’an: A Qur’anic Perspective // Journal of Qur’anic Studies. 1999. Vol. 1. No. 1. Pp. 93–114.

В отечественной коранистике важное место занимают исследования Е. А. Резвана (род. 1957), в которых рассматриваются ранняя история коранического текста, обстоятельства его ниспослания, представление о Коране как Божественном слове и отдельные аспекты семантики *вахй*¹. Систематическое осмысление обновленческой и реформаторской мысли, в том числе в ее связи с проблемой Откровения, представлено в работах Д. В. Мухетдинова (род. 1977)². Русскоязычная рецепция современных герменевтических подходов к Корану представлена также в материалах религиозно-философского ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность», в частности в публикациях Н. Х. Абу-Зайда и исследовании И. Мусы о Ф. Рахмане³. Тем не менее в отечественной литературе пока отсутствует специальное исследование, в котором понятие *вахй* рассматривалось бы как единое проблемное поле, связывающее лексико-семантический анализ термина, историко-биографическую реконструкцию ниспослания исламского Откровения и классические теологические модели природы Божественной речи.

Научная новизна настоящей статьи состоит, во-первых, в рассмотрении понятия *вахй* как единого проблемного поля, объединяющего лексико-семантическое, историко-биографическое и теологическое измерения анализа Откровения; во-вторых, в сопоставлении данных раннеарабской лексикографии, доисламской поэзии и коранического употребления корня *в-х-й* с последующими теологическими моделями Божественной речи; в-третьих, в предложении структурного сопоставления между классической доктриной двойного ниспослания (*ал-Лавх ал-Махфӯз — Байт ал-‘Изза — земля*) и аш‘аритской дистинкцией *калām нафсӣ / калām лафзӣ* как двумя различными, но сопоставимыми способами описания соотношения предземного статуса Корана и его историко-языкового раскрытия.

Цель статьи: на основе историко-филологического, семантического и сравнительно-теологического подходов реконструировать понятие *вахй* как многоуровневое явление и показать, каким образом его лексико-семантическая структура задает рамки последующих теологических интерпретаций. Достижение цели предполагает последовательный переход от лексико-семантического анализа корня *в-х-й* к историко-биографическому контексту ниспослания и далее к классическим теологическим моделям Божественной речи и концепции *и‘джāз*.

¹ Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 28–29, 34–35, 124–135. См. также его статьи: Он же. Вахй // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 50; Он же. Ал-Лауҳ ал-Махфӯз // Там же. С. 146–147.

² Мухетдинов Д. В. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: ИД «Медина», 2023. 736 с.; Он же. Программа обновления. Ислах ва таджид (исламское реформаторство). М.: ИД «Медина», 2025. 152 с.

³ Абу Зайд Н. Х. Коран как процесс коммуникации между Богом и человеком // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 4. М.: ИД «Медина», 2020. С. 293–322; Муса И. Фазлур Рахман: жизнь и учение // Там же. Вып. 2. М.: ИД «Медина», 2017. С. 64–97.

Концепция *ваҳй* и ее бытование в арабской лексикографии и Коране

Семантика трехбуквенного корня *و-ح-ي* (*в-х-й*) в раннеарабской лексикографической традиции фиксируется устойчиво. Ал-Халил б. Ахмад ал-Фарахиди (ум. ок. 175/791¹) в *Kitāb al-‘ayn* («Книга «ал-‘Айн»») связывает корень *в-х-й* с «письмом, посыланием, внушением, повелением, указанием и быстротой передачи»². Ибн-Манзур (ум. 711/1311) в *Лисāн ал-‘араб* («Язык арабов») расширяет это поле, выделяя пять регистров: *ал-ишāра* (указание жестом или знаком), *ал-китāба* (письменное сообщение), *ар-рисāла* (послание), *ал-илхām* (внутреннее внушение) и *ал-калām ал-хафий* (тихая, скрытая речь)³. Общим знаменателем всех значений выступает не содержание сообщения, а сам способ его передачи, характеризующийся быстротой, скрытостью и адресностью⁴.

Эта лексикографическая картина подтверждается более ранним поэтическим материалом: в доисламской поэзии *ваҳй* мог обозначать не только сообщение, но и скрытый знак или смысл, читаемый по следам, надписям и природным знакам. В *Му‘аллаке* Лабида б. Раби‘и (ум. 41/661) руины стойбища уподобляются камням, содержащим *ваҳй*, т. е. письма или знаки, различимые лишь при внимательном приближении⁵. В одной из *қасйд* Алкамы б. ‘Абады (2-я пол. VI в.), известного как Алкама ал-Фахл, арабский глагол *йүхй* описывает способ неартикулированной коммуникации в образе страуса, обращенного к самке и оставленному гнезду, посредством резких звуков и щелчков — то есть сигнальное, неартикулированное, сообщение⁶. В поэзии племени хузайл

¹ Здесь и далее при упоминании мусульманских персон первой приводится дата по мусульманскому летоисчислению (*хиджре*), второй — по григорианскому календарю.

² *Ал-Фарāхиди, Абū-‘Абд-ар-Рахмāн ал-Халил б. Ахмад*. *Kitāb al-‘ayn*: в 8 т. / ред. М. ал-Махзūми, И. ас-Самаррā‘и. Багдад: Дār ва мактаба ал-хилāl, б. г. Т. 3. С. 320–321.

³ *Ибн-Манзур, Мухаммад б. Мукаррам*. *Лисāн ал-‘араб*: в 15 т. / примеч. ал-Йāзиджй и др. 3-е изд. Бейрут: Дār Сāдир, 1414 г. х. Т. 15. С. 379–381 [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/1687/7988> (дата обращения: 22.02.2026). Обзор основных лексикографических и семантических аспектов употребления корня *в-х-й* см. также: *Daniel A. Madigan*. *Revelation and Inspiration* // *Encyclopaedia of the Qur’ān* / Gen. ed. J. D. McAuliffe. Leiden–Boston: Brill, 2004. Vol. 4. Pp. 437–448.

⁴ Ср.: *Ибн-Манзур*. *Лисāн ал-‘араб*. Т. 15. С. 379–381; *Izutsu T.* *God and Man in the Qur’an*. Pp. 169–171; *Madigan D.* *Revelation and Inspiration*. Pp. 437–439; *An Arabic-English Lexicon* by Edward William Lane [Электронный ресурс] // URL: https://lexicon.quranic-research.net/data/27_w/059_wHe.html (дата обращения: 25.04.2026).

⁵ *Ат-Табризи, Йахйā б. ‘Али*. *Шарх ал-қасāид ал-‘ашр* / 2-е изд. Каир: Идāрат ат-тибā‘а ал-мунирийа, 1352 г. х. С. 130–131. [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/37488/129> (дата обращения: 01.04.2026); *Daniel A. Madigan*. *Revelation and Inspiration*. P. 439.

⁶ *Дивāн ши‘р ‘Алкама ат-Тамиймй, қасйда 13, бейт 26* // *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets: Ennābiga, ‘Antara, Tharafa, Zuhair, ‘Alqama and Imru’ulqais* / ed. W. Ahlwardt. London: Trübner & Co, 1870. P. 112; см. также: *Абū-Зайд, Наср Хāмид*. *Мафхūм ан-насс: дирāсат фй ‘улūм ал-Қур’āн*. *Ад-Дār ал-Байдā*; ал-Магриб: ал-Марказ ас-сақāфй ал-‘арабий, 2014. С. 31–32; *Daniel A. Madigan*. *Revelation and Inspiration*. P. 439; *Izutsu T.* *God and Man in the Qur’an*. Pp. 169–171.

существительное *ваḥī* употребляется по отношению к грому, а одно-коренной глагол *авḥā* к резкому крику орла¹.

Таким образом, доисламская семантика *ваḥī* включает три устойчивые черты: скрытость канала передачи, быстроту сообщения и *интенциональную* направленность к адресатам. Иными словами, *ваḥī* обозначает не просто сообщение как таковое, а особый акт коммуникации, осуществляемый посредством недоступного непосредственному наблюдению способа передачи. Эти признаки сохраняются и в кораническом употреблении термина, однако получают в нем новое нормативное и теологическое наполнение, поскольку *ваḥī* становится обозначением особой формы Божественной коммуникации.

Лексема *ваḥī* и ее производные встречаются в Коране 78 раз: 46 раз — в форме глагола активного залога *أَوْحَى* (*авḥā*), 26 раз — в форме страдательного залога *أُوحِيَ* (*ūḥīya*), и 6 раз в форме *масḍара* *وَحْيٍ* (*ваḥī*)². Распределение этих употреблений по типам адресантов и адресатов представлено в табл. 1.

Таблица 1
Употребление корня в-ḥ-ī в Коране по типам адресантов и адресатов³

№ (п/п)	Адресант	Адресат	Примеры	Кол-во употреблений
1.	Бог	пророк Мухаммад / кораническое Откровение	3: 44; 6: 19; 53: 4; 72: 1	40
2.	Бог	прежние пророки и посланники	4: 163; 7: 117; 11: 36; 26: 52	21
3.	Бог	пророк Мухаммад и прежние пророки вместе	39: 65; 42: 3	2
4.	Бог	мать Мусы	20: 38; 28: 7	3

¹ Daniel A. Madigan. Revelation and Inspiration. P. 439, со ссылкой на: Lewin B. A Vocabulary of the Hudaillian Poems. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1978. P. 465; см. также: Izutsu T. God and Man in the Qur'an. Pp. 159–160.

² Подсчет форм по: *و/ح/ي* // Badawi E. M., Abdel Haleem M. Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage. Leiden: Brill, 2008. P. 1016; The Quranic Arabic Corpus [Электронный ресурс] // URL: <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?root=wHu> (дата обращения: 25.04.2026).

³ В таблице учитываются все 78 употреблений корня в-ḥ-ī, включая глагольные формы активного и страдательного залога, а также *масḍар*. Случаи ложной претензии на Откровение (6: 93) и обобщенного описания способов Божественного обращения (42: 51) выделены отдельно.

№ (п/п)	Адресант	Адресат	Примеры	Кол-во употреб- лений
5.	Бог	апостолы ‘Исы / ҳавāриййўн	5: 111	1
6.	Бог	ангелы	8: 12	1
7.	Бог	пчела	16: 68	1
8.	Бог	небеса / земля	41: 12; 99: 5	2
9.	шайтаны	свои сторонники / друг другу	6: 112; 6: 121	2
10.	Закариййā	свой народ	19: 11	1
11.	ложная претензия на Откровение	заявитель / «ему самому»	6: 93	2
12.	обобщенное опи- сание способа Божественного обращения	человек / адресат Откровения	42: 51	2
	Итого	78		

Из таблицы видно, что кораническое употребление *ваҳй* не ограничивается сферой пророческого Откровения. Термин сохраняет более широкое значение скрытой и *интенционально* направленной коммуникации, охватывая как Божественное обращение к пророкам, так и иные формы внушения, указания или сообщения. При этом ниспослание Корана пророку Мухаммаду выступает частным, нормативным и высшим проявлением *ваҳй* как Божественной коммуникации.

В то же время в качестве фундаментальной парадигмы, определяющей границы и способы коммуникации между трансцендентным Богом и творением, принципиальное значение для исламской теологии Откровения имеет *айат* (42: 51): «**Человек не достоин того, чтобы Аллах разговаривал с ним иначе, как посредством вдохновения (ваҳйан) или через завесу (хиджāб). Или же Он направляет посланника, который с Его позволения раскрывает то, что Он желает...**» (Коран, 42: 51)¹.

На основании данного *айата* можно выделить три модуса Откровения: первый — непосредственное сообщение без видимого посредника,

¹ Здесь и далее перевод Корана приводится по изданию: [Али А. Ю.]. Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. 1888 с.

которое комментаторы связывали с внушением в сердце или истинным сновидением; второй — речь «*через завесу*», классически связываемая прежде всего с обращением Бога к Мусе, с которым, согласно Корану, Бог говорил непосредственно (4: 164); третий — передача через посланника-ангела, который сообщает адресату то, что Аллах пожелал открыть.

Ḥadīṣ ‘A’иши о вопросе ал-Хариса б. Хишама, переданный ал-Бухари, уточняет феноменологию восприятия Откровения Пророком: «*Случается, что [Откровение] снисходит как звон колокола, и это тяжелее всего для меня. К тому времени, когда звон обрывается, я, поняв все сказанное (мне в Откровении), уже учу его наизусть. Случается, что ангел предстанет в виде человека, разговаривает со мной, и я, поняв все сказанное им, запоминаю наизусть*»¹. В этом ḥadīṣе фиксируются две формы ниспослания Откровения, которые соотносятся с первым и третьим модусами Откровения, представленными в *айате* (42: 51). Эта структурная корреляция между хадисным описанием, переданным ал-Бухари, и кораническим *айатом* (42: 51) показывает, что классификация видов ниспослания, развитая позднее в ‘улум ал-Қур’ән («науки о Коране»), имеет основание в самом кораническом и хадисном корпусе.

Так, последующая экзегеза позволяет выделить два фундаментальных модуса фиксации текста — трансцендентное Божественное внушение (*вахй*) как источник пророческого знания и его поэтапное историческое нисхождение (*танзиль*). Однако между терминами *вахй* и *танзиль* имеется функциональное, хотя не всегда строго выдерживаемое в употреблении, различие, на которое обращал внимание Т. Идзуцу² и которое позднее специально рассматривал О. Лейрвик³. *Танзиль* (от корня н-з-л, «нисходить») описывает движение текста сверху вниз; *вахй* же фиксирует факт коммуникации как таковой, безотносительно ее пространственной формы⁴. Из этого следуют три важные импликации: во-первых, применительно к Откровению *танзиль* указывает на ниспослание, субъектом которого выступает Бог, тогда как *вахй* в Коране может употребляться и в отношении иных субъектов, включая *шайтанов*, о которых в *айате* 6: 112 сказано, что они «внушают» (*йүхй*) друг другу, а также применяться к природным или внечеловеческим формам сообщения; во-вторых, *танзиль* преимущественно связан с текстуальным Откровением — Кораном, Писанием или ниспосылаемым

¹ Ал-Бухарӣ. ал-Джәми‘ ас-сахӣх. Бад’ ал-вахй, № 2. Цит. по: Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 2 / гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. Д. З. Хайретдинов, А. Т. Сибгатуллина; пер. с тур. М.: [ИД] Медина, 2021. С. 238.

² Izutsu T. God and Man in the Qur’an. Pp. 165–166, 169–171, 194–195.

³ Leirvik O. Wahy and Tanzil. Pp. 103–104.

⁴ См. также индексную сводку коранических употреблений, связанных с ниспосланием и Откровением: Ибрагим Т. Имена Бога согласно исламу: Коранический индекс. С. 270–274, 339–341.

Божественным словом, тогда как *вахй* может обозначать и невербальные формы внушения, указания или сообщения; в-третьих, *танзиль* акцентирует вертикальную направленность ниспослания, тогда как *вахй* — сам факт скрытой коммуникации между адресантом и адресатом. Это различие принципиально для последующего теологического анализа: если *танзиль* акцентирует ниспосланность и текстуальную форму Корана, то *вахй* указывает на более широкий тип Божественной коммуникации. Поэтому спор о сотворенности Корана фокусируется на статусе ниспосланного текста, но остается частным случаем более общей дискуссии о Божественной речи (*калям Аллāх*) и Божественных атрибутах (*ас-сифāt*).

Историко-биографический контекст начала ниспослания Корана

Жизнеописание Пророка, составленное Мухаммадом Ибн-Исхаком (ум. 150/767) и дошедшее в редакции Абд-ал-Малика Ибн-Хишама (ум. 218/833), представляет собой один из наиболее ранних дошедших до нас систематических опытов изложения событий пророческой биографии в жанре *сйры*, связанных с началом ниспослания Корана. Ибн-Исхак передает следующее: «(Джибрил) пришел, когда я спал, и сказал: “Читай!” Я ответил: “Я не умею читать”. Тогда он начал душить меня...»¹. Принципиальная для теологического анализа черта повествования состоит в том, что начало *вахй* описывается не как отвлеченный акт передачи Божественного знания, а как событие, обладающее собственной феноменологией: внезапностью, физическим воздействием, страхом, внутренним запечатлением услышанного и последующим явлением ангела (Джибрилы). Повествование сохраняет связь с мотивом сна или пограничного состояния, однако не сводит начало *вахй* к обычному сновидению: за внутренним переживанием следует внешнее явление Джибрилы, голос с небес и подтверждение пророческого статуса. Само повеление «читай», обращенное к *уммий*², становится важной смысловой деталью повествования: способность воспринять и передать Божье слово возникает здесь не из обычной книжной подготовки, а из Божественного императива.

¹ Ибн-Исхāк, Мухаммад. ас-Сйра / ред. Сухайл Заккар. Бейрут–Лубнан: Дār ал-Фикр, 1398/1978. С. 121 [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/9862/115#p3> (дата обращения: 22.01.2026). Перевод наш.

² О понимании эпитета *ан-Набийй ал-уммийй* как указания на отсутствие у Пророка обычной книжной подготовки и на его обучение через Божественное научение см.: Бигиев М. О Благородном Коране (фрагмент) / пер. с тур., предисл. и примеч. А. Г. Хайрутдинова // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 5. М.: ИД «Медина», 2021. С. 165–167.

Ибн-Хишам добавляет важный феноменологический штрих: «Посланник Аллаха... чувствовал в сердце, как будто эти слова отпечатались в нем»¹. Эта формулировка фиксирует двойственность *вахй*: внешний акт встречи с ангелом сопровождается внутренним актом восприятия и запечатления переданного содержания. Тем самым ранняя *сйра* показывает, что Откровение мыслится одновременно как событие встречи, как акт передачи слова и как внутреннее усвоение ниспосланного.

Хадис, открывающий «Книгу начала Откровения» в *Сахихе* ал-Бухари и переданный со слов 'Аиши², дает более сжатую систематическую версию события. В настоящем разделе важны не все варианты *иснада* (цепи передатчиков сообщения) и частные расхождения *ривайатов*, а устойчивый сюжетный и феноменологический каркас сообщения. Как было показано выше, *хадис* 'Аиши о вопросе ал-Хариса б. Хишама³ соотносит феноменологию пророческого восприятия с коранической типологией модусов Откровения.

Параллельно с реконструкцией события ниспослания исламская традиция вырабатывает представление о «небесном местопребывании» или предземном статусе Корана. Одной из опор для этого служат *айаты*: «...**Это — славный Коран, (начертанный) на Скрижали хранимой (фй лавҳин махфӯз)**» (Коран, 85: 21–22). В классической экзегезе эти *айаты* связываются с представлением о Хранимой Скрижали (ал-Лавҳ ал-Махфӯз) как небесном месте записи Божественного предопределения и Писания. В отношении Корана это позволяет различать два уровня: предвечность Божественной речи как атрибута Аллаха и ее запись / фиксацию в небесной Скрижали как форму предземного бытия ниспосылаемого текста.

Систематизация классической схемы ниспослания связана с именем 'Абдуллаха Ибн-'Аббаса (ум. 68/687), которому приписывается учение о двойном нисхождении: Коран сначала был ниспослан целиком из ал-Лавҳ ал-Махфӯз⁴ в *Байт ал-'Изза*⁵ — «Дом Могущества» в нижнем

¹ Ибн-Хишам, 'Абд-ал-Малик б. Хишам. Ас-Сйра ан-Набавиййа: в 2 т. / ред. Мустафа ас-Саққā, Ибраһим ал-Абйārй, Абд-ал-Хафйз Шалабй. 2-е изд. Каир: Ширкат мактабат ва матба'ат Мустафа ал-Бабй ал-Халабй ва-авладух, 1375/1955. Т. 1. С. 237 [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/23833/260> (дата обращения: 05.03.2026). Русский перевод: Ибн-Хишам. Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккай, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / пер. с араб. Н. А. Гайнуллина. М.: Умма, 2007. С. 93–94.

² Ал-Бухārй. ал-Джāми' ас-сахйх. Бад' ал-вахй, № 3. Цит. по русскому изд.: Ислам через призму хадисов. Т. 2. С. 238. См. также параллельные передачи: № 4953 и № 6982; Муслим. Сахйх. Китаб ал-йман, № 403/252. Параллельные *ривайаты* у Муслима и ал-Бухари различаются отдельными формулировками и деталями передачи, однако для настоящего исследования существенны общие элементы рассказа: начало Откровения, повеление «читай», телесно переживаемая «тяжесть» встречи, страх Пророка и подтверждение пророческого статуса.

³ Ислам через призму хадисов. Т. 2. С. 241.

⁴ См.: Резван Е. А. Ал-Лахуз ал-Махфӯз. С. 146; Ибрагим Т. Имена Бога согласно исламу: Коранический индекс. С. 475–476.

⁵ См.: ас-Суйūtй. Ал-Иткāн фй 'улӯм ал-Қур'āн. Т. 1. С. 268–271; рус. пер.: ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 2. М.: ИД «Муравей», 2001. С. 155–157.

небе — в Ночь Предопределения (*Лайлат ал-Кадр*), а затем оттуда постепенно, в течение всего периода пророческой миссии, традиционно исчисляемого приблизительно двадцатью тремя годами¹, ниспосылался на землю через Джибри́ла. Джалал-ад-дин ас-Суйути (ум. 911/1505) в *Ал-Итқāн фй ‘улūм ал-Қур’āн* («Совершенство в коранических науках») приводит эту схему в рамках классического обсуждения порядка ниспослания Корана и связывает ее с преданием от Ибн-‘Аббаса².

Эта космологическая конструкция решает важную теологическую задачу: она позволяет одновременно удерживать небесный, предземный статус Корана и историческую постепенность его ниспослания. *Ал-Лавх ал-Махфуз* в этой схеме указывает на уровень небесной фиксации Божественного слова, тогда как *Байт ал-‘Изза* обозначает промежуточный уровень, с которого начинается его поэтапное ниспослание в историю. В таком виде традиционный нарратив не тождествен аш‘аритской дистинкции *калām нафсӣ* / *калām лафзӣ*, но структурно сопоставим с ней: он различает небесный уровень Корана и его историко-языковое сообщение Пророку. Это сопоставление проводится не по признаку буквенности или безбуквенности, а по функциональной роли двух уровней: предземного, несобытийного статуса Корана и его временной актуализации в процессе ниспослания. Поэтому позднейшая калāmическая формализация не возникает в отрыве от ранней традиции, а опирается на уже существующее различие между Божественным источником Откровения, его небесной фиксацией и земным процессом ниспослания.

В заключение уместно обратиться к трактату Ас-Суйути *Ал-Итқāн*, где приводятся три мнения о способе передачи коранического текста пророку Мухаммаду посредством Джибри́ла. Согласно первому мнению, Джибри́л получил от Бога как форму (*лафз*), так и значение (*ма‘на*) Корана и передал их Пророку без изменения. Согласно второму мнению, Джибри́лу был передан только смысл, тогда как Пророк выразил его на арабском языке. Согласно третьему мнению, Джибри́л получил смысл и сам облек его в арабскую словесную форму, после чего передал Пророку³. В рамках суннитской традиции предпочтение отдается

¹ Формула «двадцать три года» является традиционным округленным обозначением периода постепенного ниспослания Корана. Ас-Суйути указывает на вариативность расчета срока ниспослания — двадцать, двадцать три или двадцать пять лет — в зависимости от того, как исчисляется период пребывания Пророка в Мекке после начала пророчества. См.: *ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 2. С. 155. На календарную условность формулы «двадцать три года» автору указал Д. В. Мухетдинов.

² *Ас-Суйути*, *Джалāl-ад-дйн*. Ал-Итқāн фй ‘улūм ал-Қур’āн: в 7 т. / под ред. Марказ ад-дирāsāt ал-қур’āнийя. Медина: Маджма‘ ал-Малик Фахд ли-тибā‘ ат ал-мусхаф аш-шариф, 1426 г. х. Т. 1. С. 268–271. Также см. русский перевод: *Ас-Суйути* *Джалал ад-Дин*. Совершенство в коранических науках. Вып. 2: Учение о ниспослании Корана. С. 155–157.

³ *Ас-Суйути*. Ал-Итқāн фй ‘улūм ал-Қур’āн. Т. 1. С. 292–297; рус. пер.: *Ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 2. С. 166–168.

первой модели, согласно которой Джibrīl передал Пророку как смысл, так и словесную форму Корана. Однако сам факт приведения трех мнений показывает, что в классической традиции обсуждался вопрос о том, на каком уровне происходит словесная фиксация Откровения: непосредственно в Божественном слове, в передаче Джibrīla или в пророческом выражении ниспосланного смысла. Тем самым уже в рамках *‘ульм ал-Қур’ән* фиксируется различие между смысловым содержанием Откровения и его словесным оформлением, которое позднее получает более строгую *каләмическую* разработку в дискуссии о *каләм нафси* и *каләм лафзи*.

Существенно, что в этой связи ас-Суййүти проводит принципиальное различие между Кораном и *хадисом*: *хадис* может передаваться по смыслу без буквального сохранения исходной словесной формы, тогда как Коран не допускает такой передачи, поскольку его словесная форма является частью его неподражаемости (*и‘джаз ал-Қур’ән*)¹. Тем самым проблема способа передачи Корана оказывается связана не только с историей ниспослания, но и с вопросом о его онтологическом и языковом статусе.

Теологические интерпретации природы *вахй*

Лингвистический анализ и реконструкция историко-биографического контекста выводят исследование к узловой проблеме классического *каләма* — вопросу о природе Божественной речи (*каләм Алләх*). Если *вахй* описывает форму скрытой *интенциональной* передачи, а *танзил* — событие ниспослания конкретного текста, то центральный теологический вопрос формулируется следующим образом: каков онтологический статус того, что ниспослано? Является ли Коран как *каләм Алләх* вечным атрибутом Божественной сущности или же сотворенным актом Божественного действия, возникающим во времени? От ответа на этот вопрос во многом зависит последующее теологическое понимание Откровения, прежде всего в части соотношения Божественной речи, коранического текста и исторического акта ниспослания².

¹ Ас-Суййүти. Ал-Итқан фи ‘ульм ал-Қур’ән. Т. 1. С. 296–297; рус. пер.: Ас-Суййүти. Совершенство в коранических науках. Вып. 2. С. 168.

² Историко-доктринальный контекст спора о сотворенности Корана и его связи с проблемой Божественных атрибутов см.: Watt W. M. The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973. Pp. 242–246. О связи коранического понятия Откровения с проблематикой Божественной речи, пророчества, несотворенности Корана и *и‘джаз* см.: Michot Y. Revelation // The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology / ed. T. Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Pp. 180–196.

Позиция асхāб ал-хадйс:

Коран как несотворенное слово

К началу III/IX в. вопрос о статусе Корана оказался в центре калāmической полемики, прежде всего в связи с му‘тазилитским тезисом о его сотворенности (халқ ал-Қур’āн). В ответ на эту постановку вопроса в среде традиционалистов (асхāб ал-хадйс) оформилась противоположная позиция: Коран есть несотворенная речь Аллаха (калām Аллāх гайр махлұқ), — опиравшаяся на раннее суннитское представление о Коране как подлинном слове Бога. В позднейшем суннитском изложении несотворенность Божественной речи обосновывалась, в частности, через аят: **«Если Мы хотим чего-либо, Нам стоит сказать лишь: «Будь!» — и это сбывается»** (Коран, 16: 40). Логика аргумента состояла в следующем: если бы Коран был сотворен, Богу пришлось бы произнести «Будь!» в отношении Своей собственной речи; это означало бы, что речь предшествует самой себе и ведет к бесконечному регресу. Следовательно, речь Бога — атрибут Его сущности (сифа зāтиййа), а атрибуты сущности не могут быть сотворенными¹.

Особое историческое значение эта позиция получила в фигуре Ахмада б. Ханбала (ум. 241/855), для которого тезис о несотворенности Корана сделался не только доктринальным положением, но и критерием правоверия². Принципиальная особенность позиции асхāб ал-хадйс состоит в отказе отделять Коран как Божественную речь от его букв, слов и читаемой формы: Коран признается словом Аллаха в его буквах и смыслах, а не только в значении, стоящем за произнесенным или записанным текстом.

Му‘тазилитский тезис

о сотворенности Корана и ал-михна

Принципиально иную позицию заняли му‘тазилиты, для которых доктрина абсолютного единобожия (тавхйид) исключала признание у Бога множественных предвечных атрибутов, отличных от Его сущности. Признание речи вечным атрибутом, реально отличным от Божественной сущности, в их логике вело бы к множественности предвечных начал и тем самым нарушало бы строгий принцип (тавхйида).

¹ Базовая аргументация традиционалистов изложена в: ал-Байхақй, Ахмад б. ал-Хусайн. Ал-И‘тиқад ва-л-хидāйа илā сабил ар-рашād ‘алā мазхаб ас-салаф ва-асхāб ал-хадйс [Электронный ресурс] / ред. Ахмад ‘Исām ал-Кāтиб. Бейрут: Дар ал-āфāк ал-джадйда, 1401 г. х. С. 94–95. URL: <https://shamela.ws/book/12997/55> (дата обращения: 04.03.2026); современное историографическое изложение см.: Hurvitz N. The Formation of Hanbalism: Piety into Power. London: Routledge, 2002. Pp. 117–145.

² Об исповедании Ахмада б. Ханбала по вопросу несотворенности Корана см.: Hurvitz N. The Formation of Hanbalism. Pp. 117–145; Melchert C. Ahmad ibn Hanbal. Oxford: Oneworld, 2006. Pp. 8–15, 83–102.

Отсюда следовал систематический вывод: Коран как ниспосланная речь относится не к предвечным атрибутам сущности, а к действиям Бога (*аф'āl Аллāх*); поскольку же действия осуществляются во времени, Коран как акт Божественной речи является сотворенным (*махлӯк*)¹.

Эта позиция, восходящая к раннему му'тазилитскому пониманию *тавхїда* и получившая более систематическую разработку у Абу-л-Хузайла ал-Аллафа (ум. 235/849), строилась на нескольких основаниях. Во-первых, на лингвистическом: всякая произнесенная речь предполагает последовательность звуков или букв во времени, тогда как вечное не может быть составлено из последовательных элементов. Во-вторых, на теологико-кораническом: в самом Коране Откровение описывается через категории действия и ниспослания — «**Воистину, Мы сделали** (*джа'ал-нā*) **его Кораном на арабском языке...**» (43: 3), «**Мы ниспослали** (*анзал-нā*) **его в благословенную ночь...**» (44: 3), — что в му'тазилитской интерпретации указывает на его возникновение во времени. В-третьих, на рациональном: обращенные к конкретным людям повеления и запреты не могут предвечно существовать как актуальная речь, поскольку их адресаты сами возникают во времени.

Признание этой логики стало одним из оснований религиозно-политической программы халифа Абдуллаха ал-Ма'муна (ум. 218/833), сделавшего тезис о сотворенности Корана во времени (*худӯс ал-Қур'āн*) официально поддерживаемой доктриной. Учрежденное им «испытание» (*ал-миҳна*, 218–234/833–848) обязывало *қадийев* и *муҳаддисов* публично исповедовать сотворенность Корана во времени; центральной фигурой сопротивления стал Ахмад б. Ханбал, прошедший заточение и допросы, но не отказавшийся от своей позиции². Джа'фар ал-Мутаваккил-'ала-Ллах (ум. 247/861), придя к власти в 232/847 г., постепенно свернул политику *ал-миҳны*, а в 234/849 г. положил ей конец, запретив публичные споры о происхождении Корана и тем самым восстановив позиции традиционалистов. Парадоксальный итог конфликта состоял в том, что насильственное навязывание рационалистической доктрины способствовало консолидации *асхāб ал-хадїс* и обеспечило долговременное преимущество тезиса о несотворенности Корана в суннитской традиции.

¹ Систематическое изложение му'тазилитской позиции и истории спора о сотворенности Корана см.: Madelung W. The Origins of the Controversy concerning the Creation of the Koran // *Orientalia Hispanica* / ed. J. M. Barral. Leiden: Brill, 1974. Vol. 1. Pp. 504–525; Watt W. M. The Formative Period of Islamic Thought. Pp. 244–246.

² О понятии *миҳна* см.: Ибрагим Т. К., Сагадеев А. В. *Миҳна* // Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 166. Об *ал-миҳне* и ее последствиях см.: Patton W. M. Ahmed Ibn Hanbal and the Miḥna: A Biography of the Imām Including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Miḥna, 218–234 A. H. Leiden: E. J. Brill, 1897. 209 p.; Hurvitz N. The Formation of Hanbalism: Piety into Power. London: Routledge, 2002. Pp. 113–145; Melchert C. Ahmad ibn Hanbal. Oxford: Oneworld, 2006. Pp. 8–15; Nawas J. A. A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūn's Introduction of the Miḥna // *International Journal of Middle East Studies*. 1994. Vol. 26. No. 4. Pp. 615–629.

*Аш‘аритский синтез: дистинкция
калām нафсī и калām лафзī*

Центральной фигурой в синтезе суннитской доктрины стал Абу-л-Хасан ал-Аш‘ари (ум. 324/935). Бывший ученик му‘тазилита Мухаммада ал-Джубба‘и (ум. 303/916), он порвал с му‘тазилизмом и выступил в защиту суннитской доктрины, поставив задачу рационального обоснования тезиса о несотворенности Корана. Решающим концептуальным ходом стала разработка различения двух уровней Божественной речи: *калām нафсī* — «внутренняя речь», предвечный атрибут Божественной сущности, не состоящий из звуков и букв и не подверженный последовательности; и *калām лафзī* — «словесно выраженная речь», то есть совокупность звуков, букв и слов, посредством которой предвечный смысл становится доступен произнесению, слышанию, чтению и записи.

Это различение позволило ал-Аш‘ари и его последователям — ал-Бакиллани (ум. 403/1013), ал-Джувайни (ум. 478/1085), ал-Газали (ум. 505/1111), ар-Рази (ум. 606/1209) — ответить на основное возражение му‘тазилитов: последовательность звуков и букв, действительно несовместимая с предвечностью, относится к уровню словесного выражения (*лафз*), тогда как вечный атрибут есть *нафс ал-калām*, лишенный временной последовательности. При этом аш‘аритская доктрина сохраняет за ниспосланным Кораном статус *калām Аллāх*: его звучащая, читаемая и записанная форма не является самостоятельным предвечным атрибутом, но выступает подлинным выражением предвечной Божественной речи.

Аш‘аритская дистинкция *калām нафсī* / *калām лафзī* позволяет описать Откровение как двухуровневую структуру: с одной стороны, предвечная Божественная речь не состоит из звуков и букв; с другой — именно через звуковую, словесную и письменную форму она становится доступной пророческому восприятию, чтению и передаче. В этом отношении аш‘аритская модель не тождественна доктрине двойного ниспослания, рассмотренной нами выше, но сопоставима с ней по своей внутренней логике. В обоих случаях различаются два уровня: предземный статус Корана и его историко-языковое раскрытие в процессе ниспослания. Поэтому аш‘аритский синтез можно рассматривать не как произвольное позднейшее привнесение внешней метафизики, а как *калāmическое* оформление различений, уже присутствовавших в традиционном нарративе о ниспослании.

Аш‘аритская позиция стала одной из основных форм суннитского *калāма*, получив особое распространение среди мāликиитов и шāфи‘итов; параллельно сходное по структуре решение, но с собственной терминологией, было выработано матуридитской школой, связанной с именем Абу-Мансура ал-Матуриди (ум. 333/944) и получившей преимущественное распространение в ханафитской среде,

в том числе среди мусульман Волго-Уральского региона и значительной части российской исламской традиции¹.

И‘джāз как теологическое следствие модели вахй

Принятая модель *вахй* во многом определяет и трактовку концепции *и‘джāз* — неподражаемости Корана. Сам термин *и‘джāз* формируется в теологической традиции на основании серии «*айатов* вызова» (*āyāt at-taḥaddī*): 2: 23–24; 11: 13; 17: 88; 52: 34. Одно из первых систематических изложений учения о неподражаемости принадлежит аш‘ариту Абу-Бакру ал-Бакиллани (ум. 403/1013) в трактате *И‘джāз ал-Кур’āн* («Неподражаемость Корана»)². Классическая лингвистическая теория *и‘джāз* получила развернутое выражение у Абд-ал-Кахира ал-Джурджани (ум. 471/1078) в *Далāил ал-и‘джāз* («Доказательства неподражаемости [Корана]»). Центральной для него становится категория *назм*: неподражаемость Корана объясняется не отдельными словами как таковыми, а особым порядком их соединения, благодаря которому возникает синтаксическая и смысловая связность текста³.

Эта идея имеет принципиальное значение для настоящего исследования. Будучи аш‘аритом, ал-Джурджани разрабатывает теорию *назм* в рамках той же интеллектуальной среды, где была значима дистинкция *калām нафсī* / *калām лафзī*. Поэтому его учение можно рассматривать как лингвистическое измерение более широкой теологической проблемы: каким образом смысловая организация Божественной речи становится доступной в словесно выраженной форме.

Сравнение с альтернативными позициями показывает, что трактовка *и‘джāз* во многом зависит от принятой модели *вахй*. В му‘тазилитской среде одной из влиятельных трактовок стала теория *сарфы* (отвлечения), связываемая с Ибрахимом ан-Наззамом (ум. ок. 230/845): тезис о том, что неподражаемость Корана состоит не в его собственном превосходстве, а в том, что Бог лишает оппонентов способности создать ему подобное⁴. Такое объяснение показывает характерную трудность

¹ Об особенностях матуридитской доктрины см.: Rudolph U. Al-Māturīdī and the Development of Sunni Theology in Samarqand / transl. R. Adem. Leiden; Boston: Brill, 2015; рус. пер. нем. изд.: Рудольф У. Ал-Матуридй и суннитская теология в Самарканде / пер. с нем. Л. Тругановой; под ред. О. Лукина. Алматы: Фонд «XXI век», 1999. 286 с. О ханафито-матуридитской традиции в российском историческом ареале см.: Гайнутдинов Р. И., Измайлов Р. Р. Краткий обзор ранней истории становления ханафитской вероучительной школы на территории России (X–XV вв.) // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 1. С. 83–102. DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-1-83-102.

² См.: Ал-Бакиллāнī, Абū-Бакр Мухаммад б. ат-Таййīb. И‘джāз ал-Кур’āн / ред. ас-Саййид Ахмад Сакр. 5-е изд. Каир: Дār ал-ма‘āриф, 1997. С. 252–256. [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/953/342#p1> (дата обращения: 04.03.2026).

³ Ал-Джурджāнī, Абд-ал-Қахир б. Абд-ар-Рахмāн б. Мухаммад. Далā’ил ал-и‘джāз / коммент. Махмūdа Мухаммада Шакира. Каир: Мактабат ал-Ханджī, 1375 г. х. С. 81–82.

⁴ О теории *сарфы* у ан-Наззāма см.: Vasalou S. The Miraculous Eloquence of the Qur’an: General Trajectories and Individual Approaches // Journal of Qur’anic Studies. 2002. Vol. 4. No. 2. Pp. 30–31;

му‘тазилитской модели: если Коран понимается как сотворенный речевой акт, то его неподражаемость приходится объяснять не столько внутренним совершенством самого текста, сколько особым Божественным действием, препятствующим его воспроизведению. У *ас-хāб ал-хадīs и‘джāз* выступает прямым следствием того, что Коран является речью Бога и не требует специальной теории помимо констатации: то, что является речью Бога, неподражаемо, ибо Бог не имеет подобия.

Таким образом, различия в понимании *и‘джāз* отражают не только разные оценки риторического совершенства Корана, но и более глубокие расхождения в понимании самого *вахй*: является ли Коран несотворенной Божественной речью, сотворенным речевым актом или исторически явленным выражением предвечного *калām Аллāх*.

Заключение

Проведенное исследование позволило рассмотреть понятие *вахй* как многоуровневое явление, в котором лексико-семантическое, историко-биографическое и теологическое измерения связаны между собой. Основной вклад работы состоит в том, что *вахй* представлен не как изолированный термин, а как единое проблемное поле, задающее рамки для последующих теологических интерпретаций. Семантический анализ корня *в-х-й* на материале раннеарабской лексикографии и доисламской поэзии показал, что общим для его основных значений выступает не содержание сообщения, а способ передачи — скрытость канала, быстрота передачи и адресность. Эти признаки сохраняются и в Коране, хотя получают здесь новое нормативное наполнение: *вахй* в кораническом употреблении не сводится к пророческому Откровению, а обозначает более широкое поле скрытой *интенциональной* коммуникации, высшим и нормативным случаем которой является ниспослание Корана.

На основании *айата* (42: 51) была реконструирована базовая типология трех модусов *вахй*; ее соотнесение с хадисным описанием ниспослания Откровения показывает, что эта типология не является поздней теоретической конструкцией, а опирается на сам коранический и хадисный материал. Различение *вахй* и *танзīл*, при всей его условности, обеспечило переход от семантики к теологическому вопросу о Божественной речи: спор о сотворенности Корана касается прежде всего ниспосланного текста, но остается частью более широкой дискуссии о *калām Аллāх* и Божественных атрибутах.

Историко-биографический материал и доктрина двойного ниспослания (*ал-Лавх ал-Махфӯз — Байт ал-‘Изза — земля*) показали, что традиция различает два уровня бытия Корана — предземный и историко-языковой. Это различие не следует понимать как готовую теорию *каләма*, однако оно создает почву, на которой разворачиваются позднейшие теологические дистинкции.

Сопоставление трех классических позиций — традиционалистской (*ас-хāб ал-хадис*), му‘тазилитской и аш‘аритско-матуридитской — показало, что каждая из них предлагает собственное решение вопроса о соотношении Божественной речи, языка и истории. Главный итог сравнения состоит в том, что аш‘аритская дистинкция *каләм нафсӣ / калām лафзӣ* сопоставима с доктриной двойного ниспослания по логике различения уровней, хотя и не тождественна ей. В рамках предложенной интерпретации аш‘аритский синтез может быть рассмотрен не как привнесение чуждой традиции метафизики, но и не как простое продолжение раннего нарратива, а как его оформление в понятийных средствах *каләма*.

Концепция *и‘джāз*, разработанная у ал-Бакиллани и ал-Джурджани, также обнаруживает зависимость от принятой модели *вахй*. Категория *назм* у ал-Джурджани может быть прочитана как языковое измерение различения *каләм нафсӣ / калām лафзӣ*, поскольку связывает строение коранического текста с его теологическим статусом. Альтернативные трактовки — му‘тазилитская теория *сарфы* и традиционалистское понимание неподражаемости как следствия Божественной природы Корана — соотносятся с собственными моделями *вахй*. Это позволяет рассматривать *и‘джāз* не как изолированный теологический тезис, а как показатель согласованности исходной позиции относительно природы коранической речи.

В совокупности это дает основание рассматривать *вахй* не как термин с единственным фиксированным значением, а как смысловое поле, внутри которого классические школы по-разному решают один и тот же вопрос — о соотношении Божественного и языкового планов Откровения. Дальнейшее исследование может быть связано с матуридитской доктриной *вахй*, преобладавшей в исторически ханафитском ареале, в том числе в российской исламской традиции, а также с современными герменевтическими прочтениями Ф. Рахмана и Н. Х. Абу-Зайда, укорененными в рассмотренных классических координатах.

Литература

[Али А. Ю.]. Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. В. Мухетдинов. — М.: ИД «Медина», 2015. — 1888 с.

Абубакаров С. М. Проблема откровения (вахй) и онтологического статуса Корана в трудах исламских мыслителей-неомодернистов: на примере Ф. Рахмана и Н. Х. Абу Зайда: выпускная квалификационная работа магистра / науч. рук. Д. В. Мухетдинов. — СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2022. — 85 с. — [Электронный ресурс] // URL: <https://dspace.spbu.ru/handle/11701/41161> (дата обращения: 06.02.2026).

Абу Зайд Н. Х. Коран как процесс коммуникации между Богом и человеком // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 4 / гл. ред. Д. В. Мухетдинов; отв. ред. С. Ю. Бородай. — М.: ИД «Медина», 2020. — С. 293–322.

Абӯ-Зайд, Наҗр Ҳамид. Мафхӯм ан-наҗс: дирәсат фӣ ‘улӯм ал-Қур’ан. — Ад-Дәр ал-Байдә; ал-Магриб: ал-Марказ ас-сақāфӣ ал-‘арабӣ, 2014. — 328 с. (на араб. яз.)

Ал-Байхақӣ, Аҳмад б. ал-Ҳусайн. Ал-И‘тиқад ва-л-хидāйа илā сабйл ар-рашād ‘алā мазхаб ас-салаф ва-асҳāб ал-ҳадӣс / ред. Аҳмад ‘Исām ал-Кāтиб. — Бейрут: Дār ал-āфāқ ал-джадӣда, 1401 г. х. [1980]. — 376 с. — [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/12997/55>. (дата обращения: 04.03.2026). (на араб. яз.)

Ал-Бақиллāнӣ, Абӯ Бакр Муҳаммад б. ат-Таййиб. И‘джāз ал-Қур’ан / ред. ас-Саййид Аҳмад Сақр. — 5-е изд. — Каир: Дār ал-ма‘āриф, 1997. 314 с. — [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/953/342#p1>. (дата обращения: 04.03.2026). (на араб. яз.)

Ал-Джурджāнӣ, ‘Абд-ал-Қāхир б. ‘Абд-ар-Раҳмāн б. Муҳаммад. Далā’ил ал-и‘джāз / коммент. Маҳмӯда Муҳаммада Шāкира. — Каир: Мактабат ал-Хāнджӣ, 1375 г. х. [1955]. — 684 + 36: ил. (на араб. яз.)

Ал-Фарāхидӯ, Абӯ-‘Абд-ар-Раҳмāн ал-Халӣл б. Аҳмад. Китāб ал-‘айн: в 8 т. / ред. М. ал-Махзӯмӣ, И. ас-Сāмаррā’ӣ. — Багдад: Дār ва мактаба ал-хилāl, б. г. — Т. 3. — 440 с. (на араб. яз.)

Ас-Суйӯтӣ, Джалāl-ад-дӣн. Ал-Итқāн фӣ ‘улӯм ал-Қур’ан: в 7 т. / под ред. Марказ ад-дирāсāt ал-қур’āниййа. — Медина: Маджма‘ ал-Малик Фахд ли-тибā‘ат ал-мусҳаф аш-шарӣф, 1426 г. х. [2005]. — Т. 1. — 335 с. (на араб. яз.)

Ас-Суйӯти Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. — Вып. 2: Учение о ниспослании Корана / пер. с араб. — М.: ИД «Муравей», 2001. — 272 с.

Ат-Табрӣзӣ, Йахйā б. ‘Алӣ. Шарҳ ал-каҗā’ид ал-‘ашр. — 2-е изд. — Каир: Идāрат ат-тибā‘а ал-мунириййа, 1352 г. х. [1933]. — 335 с. — [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/37488/129>. (дата обращения: 01.04.2026). (на араб. яз.)

Бигиев М. О Благородном Коране (фрагмент) / пер. с тур., предисл. и примеч. А. Г. Хайрутдинова // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. — Вып. 5 / гл. ред.

Д. В. Мухетдинов; отв. ред. С. Ю. Бородай. — М.: ИД «Медина», 2021. — С. 157–196.

Гайнутдинов Р. И., Измайлов Р. Р. Краткий обзор ранней истории становления ханафитской вероучительной школы на территории России (X–XV вв.) // Ислам в современном мире. — 2026. — Т. 22. — № 1. — С. 83–102. DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-1-83-102.

Ибн-Исхāк, Мухаммад. Ас-Сйра / ред. Сухайл Заккар. — Бейрут; Лубнан: Дār ал-Фикр, 1398 г. х. [1978]. — 381 с. — [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/9862/115>. (дата обращения: 22.01.2026). (на араб. яз.)

Ибн-Манзūr, Мухаммад б. Мукаррам. Лисāн ал-‘араб: в 15 т. / примеч. ал-Йāзидж и др. — 3-е изд. — Бейрут: Дār Сāдир, 1414 г. х. [1993]. — Т. 15. — 494 с. — [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/1687/7988>. (дата обращения: 22.02.2026). (на араб. яз.)

Ибн-Хишām, ‘Абд-ал-Малик б. Хишām. Ас-Сйра ан-Набавиййа: в 2 т. / ред. Муṣṭафā ас-Саққā, Ибрāхим ал-Абйārй, ‘Абд-ал-Ḥафйз Шалабй. — 2-е изд. — Каир: Ширкат мактабат ва матба‘ат Муṣṭафā ал-Бāбй ал-Ḥалабй ва-авлāдух, 1375 г. х. [1955]. — Т. 1. — 716 с. — [Электронный ресурс] // URL: <https://shamela.ws/book/23833/260>. (дата обращения: 05.03.2026). (на араб. яз.)

Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккай, со слов Ибн Исхака ал-Мутталиба / пер. с араб. Н. А. Гайнуллина. — М.: Умма, 2007. — 656 с.

Ибрагим Т. Имена Бога согласно исламу: Коранический индекс / Т. Ибрагим; Ин-т востоковедения РАН; Центр арабск. и исламск. исслед. — М.: ИВ РАН [; ИД «Медина»], 2022. — 800 с.

Ибрагим Т. К., Сагадеев А. В. Миḥна // Ислам: энциклопедический словарь. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — С. 166.

Ислам через призму хадисов: в 8 т. Т. 2 / гл. ред. Д. В. Мухетдинов, отв. ред. Д. З. Хайретдинов, А. Т. Сибгатуллина; пер. с тур. — М.: [ИД] Медина, 2021. — 552 с.

Муса И. Фазлур Рахман: жизнь и учение // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. — Вып. 2. / гл. ред. Д. В. Мухетдинов; отв. ред. С. Ю. Бородай. — М.: ИД «Медина», 2017. — С. 64–97.

Мухетдинов Д. В. Программа обновления. Ислах ва тадждид (исламское реформаторство). — М.: ИД «Медина», 2025. — 152 с.

Мухетдинов Д. В. Теология обновления. Исламский неомодернизм и проблема традиции. — М.: ИД «Медина», 2023. — 736 с.

Овсянников Д. В. Современные мусульманские теологические подходы к феномену Божественного Откровения и сопричастия с ним // Ишрак. Журнал исламской философии. — 2026. — Т. 4. — № 1. — С. 75–80. DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-75-80

Резван Е. А. Вахй // Ислам. Энциклопедический словарь. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — С. 50.

Резван Е. А. Ал-Лаух ал-Махфӯз // Ислам: энциклопедический словарь. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — С. 146–147.

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

Рудольф У. Ал-Мāтурйдй и суннитская теология в Самарканде / пер. с нем. Л. Трутановой; под ред. О. Лукина. — Алматы: Фонд «XXI век», 1999. — 286 с.

Afsaruddin A. The Vocabulary of Revelation: Divine Intent and Self-Disclosure in the Qur'an // Journal of Qur'anic Studies. — 2020. — Vol. 22. — No. 1. — Pp. 192–215. DOI: 10.3366/jqs.2020.0416

Ahlwardt W. The Divans of the Six Ancient Arabic Poets: Ennābiga, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imruulqais. — London: Trübner & Co, 1870. — 114, ۲۲۴ p.

Badawi E. M., Abdel Haleem M. Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage. — Leiden: Brill, 2008. — 1069 p.

Graham W. A. Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadīth Qudsī. — The Hague; Paris: Mouton, 1977. — xvii, 266 p.

Hurvitz N. The Formation of Hanbalism: Piety into Power. — London; New York: Routledge, 2002. — 224 p.

Izutsu T. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. — 1st ed. Tokyo: Keio University Press, 1964; repr. — Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008. — 292 p.

Lane E. W. An Arabic-English Lexicon [Электронный ресурс] // URL: https://lexicon.quranic-research.net/data/27_w/059_wHe.html (дата обращения: 25.04.2026).

Leirvik O. Waḥy and Tanzīl. Modern Islamic Approaches to Divine Inspiration, Progressive Revelation, and Human Text // Studia Theologica — Nordic Journal of Theology. — 2015. — Vol. 69. — No. 2. — Pp. 101–125. DOI: 10.1080/0039338X.2015.1081617

Lewin B. A Vocabulary of the Hudailian Poems. — Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1978. — vii, 484 p.

Loynes S. P. Revelation in the Qur'an: A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-ḥ-y. — Leiden; Boston: Brill, 2021. — ix, 181 p.

Madelung W. The Origins of the Controversy concerning the Creation of the Koran // Orientalia Hispanica / ed. J. M. Barral. — Leiden: Brill, 1974. — Vol. 1. — Pp. 504–525.

Madigan D. Revelation and Inspiration // Encyclopaedia of the Qur'an / gen. ed. J. D. McAuliffe. — Leiden; Boston: Brill, 2004. — Vol. 4. — Pp. 437–448.

- Madigan D.* The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture. — Princeton: Princeton University Press, 2001. — xv, 236 p.
- Martin R. C.* The Role of the Basrah Mu'tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle // *Journal of Near Eastern Studies*. — 1980. — Vol. 39. — No. 3. — Pp. 175–189.
- Melchert C.* Ahmad ibn Hanbal. — Oxford: Oneworld, 2006. — 188 p.
- Michot Y.* Revelation // *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* / ed. T. Winter. — Cambridge: Cambridge University Press, 2008. — Pp. 180–196.
- Nawas J. A.* A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūn's Introduction of the Miḥna // *International Journal of Middle East Studies*. — 1994. — Vol. 26. — No. 4. — Pp. 615–629.
- Ozalp M.* Quranic Framework for *wahy* as Revelation: Four Levels of God's Communication with His Creation // *Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches* / ed. C. Turner. — Berlin; London: Gerlach Press, 2025. — Pp. 5–31.
- Patton W. M.* Aḥmed Ibn Ḥanbal and the Miḥna. A Biography of the Imām Including an Account of the Moḥammedan Inquisition Called the Miḥna, 218–234 A. H. — Leiden: E. J. Brill, 1897. — 209 p.
- Rudolph U.* Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand / transl. R. Adem. — Leiden; Boston: Brill, 2015. — 442 p.
- Saeed A.* Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'ān: A Qur'anic Perspective // *Journal of Qur'anic Studies*. — 1999. — Vol. 1. — No. 1. — Pp. 93–114.
- The Quranic Arabic Corpus [Электронный ресурс] // URL: <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?root=wHy>. (дата обращения: 25.04.2026).
- Vasalou S.* The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches // *Journal of Qur'anic Studies*. — 2002. — Vol. 4. — No. 2. — Pp. 23–53. DOI: 10.3366/jqs.2002.4.2.23
- Watt W. M.* The Formative Period of Islamic Thought. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973. — xii, 424 p.
- Zellentin H.* Review of Simon P. Loynes, Revelation in the Qur'an: A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-ḥ-y // *Review of Qur'anic Research*. — 2022. — Vol. 8. — No. 4. Pp. 37–45. DOI: 10.5913/rqr2022v8.04

References

Abubakarov S. M. (2022). *Problema otkroveniia (wahy) i ontologicheskogo statusa Korana v trudakh islamskikh myslitelei-neomodernistov: na primere F. Rakhmana i N. Kh. Abu Zaida* [The Issue of Revelation (wahy) and the Ontological Status of the Qur'ān in the Writings of Neo-Modern Islamic

Thinkers: The Cases of F. Rahman and N. H. Abu Zayd]. Master's thesis, scientific adviser D. V. Mukhetdinov. St Petersburg: St Petersburg State University. 85 p. Retrieved from: <https://dspace.spbu.ru/handle/11701/41161> (06.02.2026). (In Russian)

Abu Zayd N. Kh. (2020). *Koran kak protsess kommunikatsii mezhdu Bogom i chelovekom* [The Qur'ān: God and Man in Communication]. *Islamskaia mysl': traditsiia i sovremennost'* [Islamic Thought: Tradition and Modernity]. D. V. Mukhetdinov (ed.-in-chief), S. Yu. Boroday (ed.), and [et al.]. Moscow: "Medina" Publ. Iss. 4, pp. 293–322. (In Russian)

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2014). *Mafhūm al-naṣṣ: dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān* [The Concept of the Text: A Study of the Qur'anic Sciences]. al-Dār al-Bayḍā'; al-Maghrib: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī Publ. 328 p. (In Arabic)

Afsaruddin A. (2020). The Vocabulary of Revelation: Divine Intent and Self-Disclosure in the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 22. No. 1, pp. 192–215. DOI: 10.3366/jqs.2020.0416

Ahlwardt W. (1870). *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets: Ennābiga, Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imru'ulqais*. London: Trübner & Co. 232 p.

[Ali A. Yu.]. (2015). *Sviashchennyi Koran. Smyslovoi perevod s kommentariami* [The Holy Qur'ān: A Commentated Interpretive Translation]. Mukhetdinov D. V. (ed.-in-chief). Moscow: "Medina" Publ. 1888 p. (In Russian; In Arabic)

Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib. (1997). *I'jāz al-Qur'ān* [The Inimitability of the Qur'an]. Al-Sayyid Aḥmad Saqr (ed.). 5th ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif Publ. 314 p. Retrieved from: <https://shamela.ws/book/953/342#p1> (04.03.2026). (In Arabic)

Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn. (1401 AH / 1980 AD). *Al-I'tiqād wa-l-hidāya ilā sabīl al-rashād 'alā madhhab al-salaf wa-aṣḥāb al-ḥadīth* [Belief and Guidance to the Path of Right Conduct according to the Way of the Salaf and the People of Hadith]. Aḥmad 'Iṣām al-Kātib (ed.). Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadīda Publ. 376 p. Retrieved from: <https://shamela.ws/book/12997/55> (04.03.2026). (In Arabic)

Al-Farāhīdī, Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Khalīl b. Aḥmad. *Kitāb al-ʿAyn* [The Book of ʿAyn]. (n. d.). M. al-Makhzūmī, I. al-Sāmarrāʾī (eds.). Baghdad: Dār wa-Maktabat al-Hilāl Publ. Vol. 3. 440 p. (In Arabic)

Al-Jurjānī, ʿAbd al-Qāhir b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad. (1375 AH / 1955 AD). *Dalā'il al-i'jāz* [Proofs of Inimitability]. Maḥmūd Muḥammad Shākir (ed. and comm.). Cairo: Maktabat al-Khānjī Publ. 684 + 36: il. (In Arabic)

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1426 AH / 2005 AD). *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* [The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'an]. Markaz al-Dirāsāt al-Qur'āniyya (ed.). Medina: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf Publ. Vol. 1. 335 p. (In Arabic)

Al-Suyuti, Jalal al-Din. (2001). *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh* [The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'an]. Iss. 2: The Doctrine of the Sending Down of the Qur'an. Moscow: "Muravei" Publ. 272 p. (In Russian)

Al-Tabrizī, Yahyā b. ʿAlī (1352 AH / 1933 AD). *Sharḥ al-qaṣā'id al-ʿashr* [Commentary on the Ten Odes]. 2nd ed. Cairo: Idārat al-Ṭibā'a al-Muniriyya Publ. 335 p. Retrieved from: <https://shamela.ws/book/37488/129> (01.04.2026). (In Arabic)

Badawi E. M., Abdel Haleem M. (2008). *Arabic-English Dictionary of Qur'ānic Usage*. Leiden: Brill. 1069 p.

Bigiev M. (2021). O Blagorodnom Korane (fragment) [On the Noble Qur'ān: A Fragment]. A. G. Khairutdinov (transl. from Turkish, introd. and notes). *Islam-skaia mysl': traditsiia i sovremennost'* [Islamic Thought: Tradition and Modernity]. D. V. Mukhetdinov (ed.-in-chief), S. Yu. Boroday (ed.), and [et al.]. Moscow: "Medina" Publ. Iss. 5, pp. 157–196. (In Russian)

Gaynutdinov R. I., Izmaylov R. R. (2026). Kratkii obzor rannei istorii stanovleniia khanafitskoi verouchitel'noi shkoly na territorii Rossii (X–XV vv.) [A Brief Overview of the Early History of the Formation of the *Hanafi* School of 'Aqīda on the Territory of Russia (10th–15th Centuries)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. Vol. 22. No. 1, pp. 83–102. (In Russian); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-1-83-102

Graham W. A. (1977). *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadīth Qudsī*. The Hague; Paris: Mouton. xvii, 266 p.

Hurvitz N. (2002). *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*. London; New York: Routledge. 224 p.

Ibn Hishām, ʿAbd al-Malik b. Hishām. (1955). *Al-Sīra al-Nabawiyya* [The Prophetic Biography]. In 2 vols. Muṣṭafā al-Saqqā (ed.), Ibrāhīm al-Abyārī (ed.), ʿAbd al-Ḥafīz Shalabī (ed.). 2nd ed. Cairo: Shirkat Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduhu Publ. Vol. 1. 716 p. Retrieved from: <https://shamela.ws/book/23833/260> (05.03.2026). (In Arabic)

Ibn Khisham. (2007). *Zhizneopisanie Proroka Mukhammada* [The Life of the Prophet Muhammad]. N. A. Gainullin (transl. from Arabic). Moscow: Umma Publ. 656 p. (In Russian)

Ibn Ishāq, Muḥammad. (1398 AH / 1978 AD). *Al-Sīra* [The Biography]. Suhayl Zakkār (ed.). Beirut: Dār al-Fikr Publ. 381 p. Retrieved from: <https://shamela.ws/book/9862/115> (22.01.2026). (In Arabic)

Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. (1414 AH / 1993 AD). *Lisān al-ʿArab* [The Tongue of the Arabs]. 3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir Publ. Vol. 15. 494 p. Retrieved from: <https://shamela.ws/book/1687/7988> (22.02.2026). (In Arabic)

Ibrahim T. (2022). *Imena Boga soglasno islamu: Koranicheski indeks* [The Names of God According to Islam: A Qur'anic Index]. Moscow: Institut vostokovedeniia Rossiiskoi akademii nauk Publ. [; Izdatel'skii dom "Medina" Publ.]. 800 p. (In Russian)

Ibrahim T. K., Sagadeev A. V. (1991). Miḥna. *Islam. Entsiklopedicheski slovar'* [Islam. An Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ. P. 166. (In Russian)

Islam cherez prizmu khadisov [Islam through the Prism of Hadith] (2021). In 8 vols. Vol. 2. Mukhetdinov D. V. (ed.-in-chief), Khairatdinov D. Z., Sibgatullina A. T. (resp. eds.); transl. from Turkish. Moscow: ID “Medina” Publ. 552 p. (In Russian)

Izutsu T. (2008). *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. 1st ed. Tokyo: Keio University Press, 1964; repr. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. 292 p.

Lane E. W. (n. d.). An Arabic-English Lexicon. Retrieved from: https://lexicon.quranic-research.net/data/27_w/059_wHe.html (25.04.2026).

Leirvik O. (2015). Waḥy and Tanzīl. Modern Islamic Approaches to Divine Inspiration, Progressive Revelation, and Human Text. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*. Vol. 69. No. 2, pp. 101–125. DOI: 10.1080/0039338X.2015.1081617

Lewin B. (1978). *A Vocabulary of the Hudāilian Poems*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag. vii, 484 p.

Loynes S. P. (2021). *Revelation in the Qur'an: A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-ḥ-y*. Leiden; Boston: Brill. ix, 181 p.

Madelung W. (1974). *The Origins of the Controversy concerning the Creation of the Koran*. Orientalia Hispanica, Barral J. M. (ed.). Leiden: Brill. Vol. 1, pp. 504–525.

Madigan D. (2001). *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton: Princeton University Press. xv, 236 p.

Madigan D. (2004). Revelation and Inspiration. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, McAuliffe J. D. (gen. ed.). Leiden; Boston: Brill. Vol. 4, pp. 437–448.

Martin R. C. (1980). The Role of the Basrah Mu'tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle. *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 39. No. 3, pp. 175–189.

Melchert C. (2006). *Ahmad ibn Hanbal*. Oxford: Oneworld. 188 p.

Michot Y. (2008). *Revelation. The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Winter T. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 180–196.

Mukhetdinov D. V. (2023). *Teologiya obnovleniia. Islamskii neomodernizm i problema traditsii* [The Theology of Renewal: Islamic Neo-Modernism and the Problem of Tradition]. Moscow: “Medina” Publ. 736 p. (In Russian)

Mukhetdinov D. V. (2025). *Programma obnovleniia. Islakh va tadjhid (islamskoe reformatorstvo)* [The Program of Renewal: Islah wa-Tajdid (Islamic Reformism)]. Moscow: “Medina” Publ. 152 p. (In Russian)

Musa I. (2017). Fazlur Rakhman: zhizn' i uchenie [Fazlur Rahman: Life and Teaching]. *Islamskaia mysl': traditsiia i sovremennost'* [Islamic Thought: Tradition and Modernity]. D. V. Mukhetdinov (ed.-in-chief), S. Yu. Boroday (ed.), and [et al.]. Moscow: “Medina” Publ. Iss. 2, pp. 64–97. (In Russian)

Nawas J. A. (1994). A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūn's Introduction of the Miḥna. *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 26. No. 4, pp. 615–629.

Ovsjannikov D. V. (2026). *Sovremennye musul'manskije teologicheskie podkhody k fenomenu Bozhestvennogo Otkroveniia i soprichastiia s nim*. Otklik na: Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches. Ed. by C. Turner. Berlin; London: Gerlach Press, 2025. 330 p. [Modern Muslim Theological Approaches to the Phenomenon of Divine Revelation and Communion with It. An Essay on: Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches. Ed. by C. Turner. Berlin; London: Gerlach Press, 2025, 330 pp.]. *Ishrak. Zhurnal islamskoi filosofii* [Ishraq. Islamic Philosophy Journal]. Vol. 4. No. 1, pp. 75–80. (In Russian); DOI: 10.21146/2949-1126-2026-4-1-75-80

Ozalp M. (2025). *Quranic Framework for wahy as Revelation: Four Levels of God's Communication with His Creation*. *Divine Revelation and Communication: Contemporary Muslim Theological Approaches*, Turner C. (ed.). Berlin; London: Gerlach Press, pp. 5–31.

Patton W. M. (1897). *Aḥmed Ibn Ḥanbal and the Miḥna: A Biography of the Imām Including an Account of the Moḥammedan Inquisition Called the Miḥna, 218–234 A. H.* Leiden: E. J. Brill. 209 p.

The Quranic Arabic Corpus (n.d.). Retrieved from: <https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?root=wHy> (25.04.2026).

Rezvan E. A. (1991). *Wahy. Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. An Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ. P. 50. (In Russian)

Rezvan E. A. (1991). *al-Lawḥ al-Mahfūz. Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. An Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ., pp. 146–147. (In Russian)

Rezvan E. A. (2001). *Koran i ego mir* [The Qur'ān and Its World]. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publ. 608 p. (In Russian)

Rudolph U. (2015). *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, R. Adem (transl.). Leiden; Boston: Brill. 442 p.

Rudolph U. (1999). *Al-Māturīdī i sunnitskaia teologiya v Samarkande* [Al-Māturīdī and Sunnī Theology in Samarqand]. L. Trutanova (transl. from German), O. Lukin (ed.). Almaty: Fond "XXI vek" Publ. 286 p. (In Russian)

Saeed A. (1999). Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'ān: A Qur'anic Perspective. *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 1. No. 1, pp. 93–114.

Vasalou S. (2002). The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches. *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 4. No. 2, pp. 23–53. DOI: 10.3366/jqs.2002.4.2.23

Watt W. M. (1973). *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press. xii, 424 p.

Zellentin H. (2022). Review of Simon P. Loynes, *Revelation in the Qur'an: A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-ḥ-y*. *Review of Qur'anic Research*. Vol. 8. No. 4, pp. 37–45. DOI: 10.5913/rqr2022v8.04.

THE CONCEPT OF DIVINE REVELATION (WAḤY) IN CLASSICAL ISLAM: FROM THE SEMANTICS OF THE TERM TO THE THEOLOGY OF DIVINE SPEECH*

Abstract. The article presents a systematic analysis of the nature of divine revelation (*waḥy*) in the Islamic tradition at the intersection of three dimensions: lexical-semantic, historico-biographical, and theological. Based on early Arabic lexicography (al-Khalīl, Ibn Manẓūr) and pre-Islamic poetry, the semantic core of the root *w-ḥ-y* is reconstructed as hidden intentional communication. The study systemizes the 78 *Qurʾānic* occurrences of the lexeme *waḥy* and identifies its semantic registers, using Q. 42: 51 as the basic typology of the modes of *waḥy*. A functional distinction is drawn between *waḥy* and *tanzīl*. The ontology of revelation, as formulated in the doctrine of double descent (*al-Lawḥ al-Maḥfūz* — *Bayt al-ʿIzza* — the earth), is reconstructed. The article examines the classical debate on the createdness and uncreatedness of the *Qurʾān*, the *Ashʿarī* distinction between *kalām nafsī* and *kalām lafẓī*, and the concept of *iʿjāz* as a theological consequence of the accepted model of *waḥy*. It substantiates the comparability of the doctrine of double descent and the *Ashʿarī* distinction: both models differentiate between the pre-eternal status of the *Qurʾān* and its historical and linguistic manifestation. Overall, this allows us to consider *waḥy* not as a term with a single meaning, but as a semantic field within which the classical schools address the issue of the correlation between the divine and the linguistic dimensions of revelation in different ways.

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

© S. M. Abubakarov, 2026

© Islam in the modern world, 2026

Islamic Theological Thought

Keywords: divine revelation, *wahy*, *tanzīl*, *kalām Allāh*, uncreatedness of the *Qurʾān*, *kalām nafsī* / *kalām lafẓī*, *iʿjāz*, *Ashʿarism*

For citation: Abubakarov S. M. The Concept of Divine Revelation (*wahy*) in Classical Islam: from the Semantics of the Term to the Theology of Divine Speech. *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):215–242. (In Russ.); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-215-242

Received: 12.05.2026

Review received: 20.06.2026

Accepted: 30.06.2026

Sayidmuhammad M. ABUBAKAROV,

MA in Islamic Studies, secretary advisor to the rector,

Moscow Islamic Institute

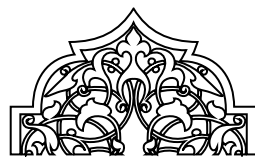
(12, Kirov Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).

E-mail: abubakarov.s@mail.ru

ORCID ID: 0009-0009-0948-4164



РЕЦЕНЗИИ



Муса Бигиев

ЗАКЯТ

Исламская мысль в России:
возрождение и переосмысление

Наследие Мусы Бигиева





М. Э. Калимуллина

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»

(Москва, Россия)

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «ЗАКЯТ» МУСЫ БИГИЕВА*

(М.: ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «МЕДИНА», 2025)**

КАЛИМУЛЛИНА Мадина Эмировна —

канд. экон. наук, доцент,

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»

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

E-mail: mk@alifconsult.com

ORCID ID: 0000-0003-3829-1934

Аннотация. В рецензии анализируется труд выдающегося представителя исламского модернизма — татарского богослова Мусы Джаруллаха Бигиева «Закят», написанный в 1916 г. [издание 2025 года, Издательский дом «Медина», 160 с.], где последовательно разбираются соотношение *закята* и налогов, проблемы ростовщичества и потенциальной модели исламского банка. Издание дополнено ценными комментариями переводчика и редакции,

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© М. Э. Калимуллина, 2026

© Ислам в современном мире, 2026

** Бигиев М. Закят/Духовное упр-е мусульман РФ; Моск. ислам. ин-т; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; пер. со старотатар. И. А. Зарипова и Т. Х. Хабибуллина, примеч. и предисл. И. А. Зарипова. Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление» («Наследие Мусы Бигиева»). М.: Издательский дом «Медина», 2025. 160 с.

ускоряющими погружение в исторический контекст. Книга актуальна благодаря подходу *мақъсид аш-шарӣ‘а* и *иджтихāду*, идеи которого в ряде аспектов предвосхитили развитие современного исламского банкинга, подчеркивая необходимость непрерывного поиска решений в изменяющейся финансовой конъюнктуре. Первая часть труда Бигиева посвящена полемике вокруг соотношения *закят* и налогов и представляет собой подробный разбор статьи его современника З. Аюханова, в которой автор выявляет как текстологические, так и методологические ошибки. Через анализ неточности в передаче *ҳадйса* и лингвистические замечания М. Бигиев предстает внимательным исследователем и знатоком арабского языка, текстов Корана и Сунны. Автор последовательно доказывает принципиальное различие между *закятом* и налогом. Во второй части книги, опираясь на коранические *айаты*, М. Бигиев анализирует *рибā* с различных аспектов, приводя доводы сторонников различных экономических школ и отвечая на них. К наибольшей ценности труда можно отнести подход автора к разделению ссуд на потребительские (беспроцентные, *кард ал-ҳасан*) и производственные (на основе участия в прибыли). Бигиев четко отличает ссуды из нужды (*иҳтийāдж*) без процентов от ссуд для выгоды (*касб*), где допустимо участие в прибыли (*иштирāк*). Это разделение сохраняет актуальность сегодня, подчеркивая этичность подхода автора по сравнению с унифицированной коммерческой практикой современных исламских банков. Бигиев предвосхищает исламские банки 1970-х, но в его модели такие институты представляют с более широким функционалом, включая социальную роль. В рецензии приводится анализ идей М. Бигиева с позиций современной финансово-экономической системы и актуальных проблем исламского банкинга. Отдельное внимание уделяется внутренним противоречиям текста и вопросам, которые труд оставляет открытыми для дальнейшей дискуссии. Книга представляет ценность для исследователей исламского права и финансов, специалистов в области *шарӣ‘ата*, экономистов и всех, интересующихся вопросами теории и практики исламского банкинга.

Ключевые слова: *закят*, Муса Бигиев, исламское право, *фикх аз-закят*, татарская богословская мысль, исламские финансы, исламский банк, *рибā*

Для цитирования: Калимуллина М. Э. Рецензия на книгу «Закят» Мусы Бигиева (М.: Издательский дом «Медина», 2025) // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 245–260; DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-245-260

Поступила в редакцию: 27.02.2026

Принята к печати: 30.06.2026

Введение

Объект рецензии — обновленное издание комментированного перевода со старотатарского языка книги «Закят», изданной в 1916 г. в Петрограде¹. В книге последовательно рассматриваются вопросы соотношения *закята* и налогов, а также вопросы, связанные с ростовщицеством и банковской сферой. Автор книги — известный татарский ученый-теолог Муса Джаруллах Бигиев (1875–1949).

С методологической точки зрения книга М. Дж. Бигиева не в полной мере соответствует формальным требованиям, применяемым к современным научным изданиям: в ней повествование сменяется анализом, а анализ — повествованием, которое, в свою очередь, дополняется многочисленными отступлениями. Однако при подготовке русского перевода издатели бережно сохранили ее аутентичную оригинальную структуру, дополнив новое издание развернутым научно-справочным аппаратом, который вводит теологический текст в актуальный академический контекст.

Рецензируемое издание снабжено подробными комментариями, разъяснениями касательно упоминаемых в книге личностей, трудов, а также пояснений по иным вопросам, что позволяет читателю работать с текстом как с репрезентативным научным источником. Примечания редакции, помимо прочего, позволяют читателю ознакомиться с фрагментами трудов отдельных философов в тех случаях, когда автор оперирует не прямым текстом, а перефразирует его (речь идет, в частности, о цитатах из трудов Аристотеля на с. 93)².

Актуальность

Книга Мусы Бигиева «Закят» выдержана в традиции классического исламо-правового исследования, но при этом сочетает глубину анализа с точки зрения *фиqhа* с анализом финансово-экономических процессов того времени. Как отмечается в предисловии к изданию (с. 13), автор выступает сторонником подхода *мақъсид аш-шарй‘а*, то есть развития исламской финансовой модели на основании изначальных принципов *шарй‘ата*; подобный системный подход часто встречается как в современных научных работах по исламским финансам, так

¹ Бигиев М. Закят. Пг.: Типография Мухаммада Алима Максудова, 1916. 96 с.

² Здесь и далее ссылки на страницы приводятся по: Бигиев М. Закят / Духовное упр-е мусульман РФ; Моск. ислам. ин-т; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; пер. со старотатар. И. А. Зарипова и Т. Х. Хабибуллина, примеч. и предисл. И. А. Зарипова. Серия: «Исламская мысль в России: возрождение и переосмысление» («Наследие Мусы Бигиева»). М.: Издательский дом «Медина», 2025. 160 с.

и в выступлениях на конференциях практиков исламского банкинга. В этой связи очевидна преемственность между мыслью российского ученого-теолога начала прошлого века и современной исламской научной школой, хотя подходы Мусы Бигиева были значительно опережающими свое время.

Книга была написана во времена, когда банковская система получила распространение по всему миру и влияние банков на экономику и общество стало очевидным. Не явилась исключением и Российская империя. В этой связи мусульманские ученые не могли обойти стороной проблематику запрета ростовщичества и роль банков в экономике. Однако, судя по словам Мусы Бигиева, ответы на этот конфликт давались разные. И он предпринимает собственную попытку исследования вопроса и предлагает возможное решение.

Муса Бигиев отмечает, что один философ или ученый не в состоянии постичь все социальные законы, явления и факторы: «Каким бы великим ни был ум, он может что-то упустить, не заметить» (с. 71), поэтому многие вопросы не имеют окончательного или единственно верного решения на все времена. Более того: «...Если какой-то научный вопрос не имеет окончательного решения, то признание факта нерешенности более соответствует этике деятеля науки», — и поэтому «...признание и исследовательская деятельность в науке более полезны, чем бездействие и провозглашение теорий, результат которых не является абсолютной истиной» (с. 71).

По сути, ученые современности находятся в постоянном поиске наилучших решений в свете постоянно изменяющейся финансовой конъюнктуры, появляющихся новых решений, технологий, вызовов, кризисов и так далее. Важность этой работы была подчеркнута более 100 лет назад в этой книге, и сегодня мы продолжаем убеждаться, что непрерывный *иджтихād* крайне важен для наиболее полного воплощения *мақāсид аш-шарī‘а*.

В 1970–1980-х гг. благодаря усилиям и решениям отдельных личностей было положено начало современной исламской банковской системе на практике — не как разовые попытки, а как мировое явление. Однако сложности развития современной исламской банковской отрасли свидетельствуют о необходимости пересмотра модели развития исламского банкинга и вообще модели исламской финансовой организации. Все чаще звучит критика в отношении того, что модель выбора именно банковской структуры, возможно, была не совсем правильной для воплощения целей *шарī‘ата*. Однако, если учитывать время издания труда Бигиева, 1910-е гг., возможно, создание таких институтов тогда привело бы к большей их роли в мировой финансовой системе — ведь тогда еще действовал золотой стандарт, и финансовая отрасль выглядела несколько по-другому. Исламский банкинг

вошел в эту сферу спустя 60 лет после написания труда Бигиева, когда мировая финансовая система претерпела значительные изменения. И хотя исламскому банкингу было крайне сложно занять более важное место в определении концепции развития финансовой системы, он остается в значительной степени зависимым от мировой банковской процентной конъюнктуры.

К сожалению, ряд последующих трудов автора, написанных спустя более чем 20 лет после данной книги, но также посвященных проблематике финансов (это труды по вопросам страхования и ростовщичества, опубликованные примерно в 1940-х гг.), не являются сегодня достоянием общественности (насколько нам известно из примечаний переводчика). Остается открытым вопрос об эволюции взглядов автора по данной проблематике. Тем более что, по некоторым данным, эти труды были опубликованы в Индии, а мы знаем, что как раз в этой части света в 1940-х гг. началась новая волна научных публикаций по тематике исламских банков.

М. Бигиев как исследователь, хадисовед и лингвист — обсуждение статьи о *закяте* и налогах в журнале «Шура»

Первая часть труда посвящена вопросам *закята*, однако не комплексному изучению темы, а рассмотрению обсуждаемого на тот момент в мусульманской прессе вопроса о соотношения *закята* и налогов. Данный вопрос был поднят в 1915 г. на страницах татарского издания «Шура» («Совет») Хаджи Ахмадом Амировым. В ответ на это в 1916 г. была опубликована статья Закира-эфенди Аюхана, которую наш автор подвергает критическому разбору (назовем ее для удобства «ответная статья»). При этом информацию о том, кто является автором статьи, которая поднимала новые на тот момент вопросы по *закяту*, мы находим только на десятой странице рассуждений автора. Некая непоследовательность в изложении, по всей видимости, была нормой для того времени.

Автор приводит историю ознакомления его с данной статьей. Значительная часть текста посвящена разбору ошибки, встретившейся ему в тексте приводимого *хадйса*. Изначально Муса Бигиев воспринял незнакомую ему версию *хадйса* как нестандартное или неожиданное для него написание: вместо термина *натнй* (النتنى) он встретил вариант написания *санй* (الثنى). Перепроверив первоисточники, он приходит к выводу об ошибке автора ответной статьи. Этот эпизод характеризует Мусу Бигиева как внимательного исследователя и защитника текстов *хадйсов*, приверженца максимально подробных и полностью

основанных на доводах доказательств. Таким образом, с первых строк этой книги мы знакомимся с серьезным исламским ученым, который глубоко погружен в проблематику и хорошо знает тексты Благородного Корана и *хадисов*, который дает нам понять, каким, по его мнению, должен быть подход ученого, когда он встречается в публикациях других авторов какие-либо несоответствия или когда применяемая терминология вызывает у него вопросы.

Буквально через несколько строк мы знакомимся с автором уже в роли лингвиста, который расписывает различные словоформы и производные от арабских корней. И тем самым еще более убеждаемся в его обширной базе знаний, необходимых для его реализации как ученого.

При этом далее Бигиев поясняет причину того, почему он посвятил разбору данной ошибки (которая, казалось бы, не является ключевой для рассматриваемого вопроса) несколько страниц. По его словам, он не сделал бы этого, если бы речь шла не о тексте *хадиса*, и дает отсылку на слова анонимного поэта:

«А того, кто поправит слова рассказчика,
Если это не хадис Избранника или айаты,
Без разрешения его или его товарища,
Покинули воспитанность и сдержанность»
(с. 40).

Наконец автор переходит к анализу собственно ключевых тезисов ответной статьи. Муса Джаруллах очень четко разделяет понятия «*закят*» и «налог» и возражает автору ответной статьи Закиру-эфенди Аюхану, обосновывая, что *закят* и налог — это совершенно разные исламские категории. Главное отличие *закята* от налога, по его словам, состоит в том, что «средства, идущие на оплату предоставленных возможностей, каких-то выгод, никоим образом не могут стать *закятом*. В *закяте* средства должны быть чистыми, то есть выплачиваемыми не за предоставленные возможности или ради выгоды» (с. 45). В своем анализе Муса Бигиев выходит за рамки критики выводов автора «ответной статьи» и делает замечания в отношении ее языка и стиля, который, по его мнению, является слишком вольным по отношению к мусульманскому правовому наследию (с. 45–46).

Исламская экономическая теория и вопросы ростовщичества (*рибā*)

Опираясь на коранические *айаты*, автор последовательно рассматривает ключевые аспекты дискуссии о *рибā* (ростовщичестве).

В частности, он поясняет, что запрещен любой рост, не только высокие проценты, ибо «ростовщические отношения в корне, как бы ни был мал процент, являются «удвоенными и приумноженными» (с. 61).

Автор приводит интересный сравнительный анализ термина «кредит», который прямо переводится как *и'тибār*, и терминологии Корана и *фикха* и заключает, что в своей лингвистической и смысловой основе слово «кредит» соответствует термину *амāна* — доверие (*и'тимāн*) (с. 78).

По мнению Бигиева, польза кредита заключается в возможности аккумуляции больших сумм капитала для крупных промышленных и иных задач, а также он позволяет выводить сбережения «из инертного состояния» (с. 79) и позволяет увеличить сферы применения капитала, осваивать больше пустующих земель, предоставляет возможность кооперации между собственниками капиталов и трудом (предпринимателями), обеспечивается непрерывность производства. При этом к положительным чертам автор относит и некредитные функции банков — это денежные переводы, безналичные платежи.

Автор предвидел усиливающуюся важность золотых резервов: «судя по нынешнему уровню развития культуры, золотой резерв приобретает все большее значение» (с. 82). К сожалению, нам хорошо известны последствия отказа от золотого стандарта, который произойдет спустя десятилетия после издания данного труда.

Рассматривает автор и мнение современников относительно допустимости прибыли от собственности — вопрос, который получил значительное внимание в начале XX в., а в то время были более сильны позиции сторонников левых взглядов. При этом автор не останавливается на этом вопросе, заключая, что «процент с капитала компаний, проценты с капиталов, имеющих обращение в торговых или промышленных отраслях, по нормам ислама, являются разрешенными» (в этом контексте вероятнее следует воспринимать термин «процент» как «доход» или «прибыль»).

Автор выделяет и недостатки кредитных отношений, отмечаемые экономистами. Среди них — снижение предпринимательских (инвестиционных) амбиций населения; распределение займов не всегда происходит в соответствии с наилучшими общественными интересами, более того, «капиталы... растрачиваются» (с. 90); выплата займов ложится на будущие поколения (здесь уместно отметить и встроенную инфляцию — которая наблюдается на многие потребительские товары в наши дни, — это как плата общества за кредит, в результате чего деньги подвержены постоянному обесцениванию — ситуация, которая еще не стала реальностью во время автора). К этому можно добавить и многочисленные случаи мошенничества и вывода средств представителями банковского сообщества, происходившие на протяжении столетия после написания данного труда.

Рассмотрев природу кредита, автор в четвертом разделе переходит к обсуждению процента как платы за кредит. По словам автора, плата за привлечение капитала необходима в качестве стимула. Он начинает свои рассуждения с допущения, что «система кредитных отношений в торговле может быть обеспечена исключительно силой процента» (с. 92).

Согласно описанию, которое автор дает в одной из теорий процента, «благодаря капиталу у заемщика увеличились производственные силы, многократно возросла выручка. Если с полученной выручки заемщик получит долю труда, а собственник капитала получит долю капитала, в этом нет ничего противоречащего справедливости» (с. 100). Данное заключение, хотя и можно на первый взгляд воспринять как оправдание процента с капитала, на самом деле не является таковым. Ведь автор говорит о ситуации, когда привлеченные средства привели к росту доходности предпринимателя. Но ведь ситуация может быть и обратной. Вероятно, путаница может возникнуть и ввиду применяемой терминологии. Для нас, современных исследователей вопросов исламской экономики, более привычно и правильно применять термин «доля прибыли» как доходность лица, предоставляющего финансирование (инвестора). Автор же использует термин «доля капитала», однако далее он поясняет: «Процент ссудного капитала не является частью капитала, полученного путем ссуды, это ежегодная или ежемесячная доля прибыли, полученной с капитала» (с. 100) — таким образом, логика автора вполне вписывается в современную сделку *мушāрака* или *мудāраба* — партнерства на основе разделения прибыли.

Не обходит стороной автор и временную стоимость, заключающуюся в тезисе «капитал, имеющийся на руках сейчас, — лучше того, который будет в будущем» (с. 105). Автор опровергает этот подход: «Бережливый человек оценивает будущие выгоды так же, как выгоды сегодняшние... Ни одному человеку в голову не придет потратить в один день все свои капиталы для удовлетворения своих сегодняшних потребностей, для наслаждений и комфорта. Вероятно, он будет ждать, предпочитая будущие выгоды и будущие обстоятельства сегодняшним выгодам, то есть отсроченные деньги оценит выше наличных» (с. 106–107). Автор пишет: «Если выгода от использования средств производства будет приписываться их собственникам, то убытки также должны приписываться собственникам», и далее заключает: «мудрый предпочтет отсроченные деньги наличным», приводя *айат* из Корана «ведь последнее для тебя — лучше, чем первое» (с. 107).

Завершает обзор теорий процента Муса Бигиев анализом подхода сторонников марксистской теории о полной несправедливости процента как платы собственникам капитала (с. 109 и далее).

На протяжении времени могла превалировать та или иная теория — от полного запрета до полной нормы процента по займу. И последнее

является реалиями времен автора: «на исходе XVIII в. сторонники ростовщичества взяли верх, а идеи запрещения полностью утратили свое значение в цивилизованном мире» (с. 108) — и остаются реалиями наших дней.

По мнению автора, рассмотренные теории процента представляют собой две крайности: одни эксплуатируют рабочих (поставщиков труда), другие — собственников капитала, в то время как ни одна из групп ученых-экономистов не выработала сбалансированный, справедливый для обоих классов подход. При этом автор соглашается с тем, что с точки зрения подхода к проценту «самой сильной является трудовая теория, благодаря которой отчетливо видна незаконность процента» (с. 114).

Наконец, в пятом разделе автор излагает взгляд на ростовщичество мусульманских ученых-правоведов. Он уделяет особое внимание аргументации в пользу вреда ссудного ростовщичества (*рибā ан-наси'а*), как с позиции отдельного человека, так и с позиции общественного блага. Автор выводит правило, отличающее запретную сделку: «если у одной из сторон есть требование к возмещению ожидания, отсрочки, то это и есть запретное ссудное ростовщичество — долговое ростовщичество». Таким образом, это правило объединяет ситуации и займа под проценты, и проценты (пени) в обмен на просрочку, будь то по займу, либо по обязательствам по иной сделке.

При этом Муса Бигиев не соглашается с позицией тех мусульманских ученых, которые считают, что долговое ростовщичество касается только ограниченного перечня товаров, и считает, что оно распространяется на любые товары. Более того, оно является запретным независимо от размера процентов.

При этом автор считает, что при рассмотрении вопроса о ростовщичестве необходимо учитывать реалии, в частности, интересы государства и общества, и критикует мусульманских ученых-правоведов за пренебрежение этим (с. 199).

Автор также рассматривает второй вид ростовщичества — *рибā ал-фадл* (ростовщичество обмена) — и начинает с известного *хадīса* об обмене шести видов активов в равном количестве «из рук в руки». По мнению автора, запрет на такой обмен может быть связан с недопущением излишества — когда одни пренебрегают благами и требуют большего качества аналогичного товара в обмен на большее его количество. «Самая ничтожная степень роскоши — не довольствуясь одним из видов еды или одежды, выбросить его, искать другую, более высокую его разновидность» (с. 125). Еще одной причиной запрета является ограничение средств, ведущих к запретному: «если было бы законным приобретение одного особенно красивого дирхама за два дирхама, то в таком случае ускоренная прибыль открыла бы пути для сделок отложенной прибыли; ускоренная

прибыль стала бы средством для ссудного ростовщичества; законность ускоренной прибыли в товарах одного вида приучила бы людей к ссудному ростовщичеству» (с. 127). При этом автор высказывает мнение, что золотые изделия могут продаваться за золото иного веса (с. 133).

Муса Джаруллах выражает несогласие с теми учеными, которые считают, что пользоваться процентами по займам мусульманину в немусульманской стране дозволяется (при этом он приводит диалог на эту тему двух ученых-современников на одном из собраний). Автор сетует на то, что подобный уровень (можно сказать, недальновидности или невежества) свойствен не только отечественному сообществу, но и турецким *шейх-ул-исламам*, индостанским *мевлеви*, туркестанским *дамуллам* и арабским *шейхам* (с. 132).

Автор предлагает создавать фонды целевого капитала, которые осуществляют свою деятельность либо на благотворительной основе, либо на основе беспроцентных ссуд — по сути, это направление, которое сегодня является актуальной темой, — с принятием 417-ФЗ о проведении эксперимента по партнерским финансам в России в 2023 г. начали учреждаться и фонды *кард ал-хасан*. Однако пока такие виды организаций ввиду ограничений российского законодательства создаются отдельно и не сочетают в себе функции благотворительной организации, поскольку по закону беспроцентный заем не относится к видам благотворительности.

Автор видит ростовщичество причиной многих проблем современности, в частности, состояния мусульманских стран и общества. И «в каждой из этих губительных бед есть и вина правоведов — их *иджтихāды*, касающиеся ссудного процента, недостаточны; их законные (вредные) уловки относительно ростовщичества, к которым они прибегают в книгах по праву от имени ислама, — отвратительное преступление» (с. 140). Среди таких «уловок» он перечисляет дозволение некоторой «прибавки» вместо процентов, допущение ростовщических отношений между родственниками или с иноверцами.

Ключевая идея труда — принцип разделения целей финансирования

Вторая и последующие части книги посвящены ссудам и ростовщичеству. Муса Бигиев приводит описание того, насколько изменилось практическое применение ссуды по сравнению с древностью. В его время, как отмечает автор, ссуды берут не только бедные, они предназначены не только для поддержания прожиточного минимума. Также он отмечает, что ссуды можно направлять на преобразование мира, государства и экономики.

При этом тезис «ссуда, опирающаяся на основы благотворительности и доверия, так же мало распространена в мире людей, как и сами качества благотворительности и доверия» (с. 76) является важным заключением автора, характеризующим реалии того времени. Еще одним качеством ссуды тех реалий выделяется ее польза как для дающего, так и берущего. При этом автор отмечает, что сами по себе ссуды под проценты имеют как сторонников, так и критиков и доводы обеих сторон сильны. Автор приходит к выводу о том, что ростовщичество является сложнейшим вопросом современности.

Одной из наиболее ценных рекомендаций автора, которая не только не потеряла, но, напротив, обрела еще большую актуальность в наши дни, является рекомендация о том, что ссуды или, собственно говоря, финансирование (предлагаю использовать данный термин, который, на мой взгляд, наиболее полно охватывает тематику) следует разделить на два типа, в зависимости от их целей. Первое — это то, что передается с целью потребления конечным получателем. Это, как правило, касается наименее обеспеченных участников финансовых отношений — малообеспеченных физических лиц. Второй тип — финансирование, которое получают с целью извлечения прибыли — например, через производство, торговлю или для создания чего-то нового. Соответственно, по мнению автора, подход к данным двум типам финансирования должен быть различный. Там, где целью является потребление, речь должна идти только о беспроцентных ссудах или о том, что сегодня в современных стандартах исламского финансирования именуется *кард ал-хасан*. Что касается финансирования в целях производства дополнительных благ, здесь можно говорить о доходных видах отношений.

Рассуждая о природе ссуды, автор отмечает, что ее первая цель — пожертвование, поскольку ссуда не реализуется без перехода собственности от дающего к берущему, а возврат ссуженного имущества «не в воле дающего». То есть, давая в долг, заимодавец никогда не знает, будет ли осуществлен возврат, несмотря на его право истребования, поэтому в этом преобладает намерение делать благо. «Я отделяю ссуды, взятые из-за нужды (*ихтийādж*), от ссуд, взятых для приобретения выгоды (*касб*), проценты за предоставление отсрочки (*интизār*) от процентов за участие (*иштирāk*). Ссуды, взятые из-за нужды, не дают роста, в них нет процентов, поэтому взимать или требовать процент с них запрещено. Ссуды, взятые для приобретения выгоды, обращаются в сфере приобретения выгод, дают рост, возникает прибыль. Получать процент путем участия возможно и позволительно» (с. 135).

Сегодня мы можем выделить различные типы финансирования, применяемые исламскими финансовыми учреждениями, которые не применялись во времена Мусы Бигиева. Это, например, *мушāрака*,

мудāраба, мурабаха и пр. Бигиев не применяет данные термины, но смысл в том, что исламский банк в таких видах финансирования может получать прибыль.

Автор предлагает путем внесения небольших изменений в уставы банков предусмотреть эти два вида финансирования: переводя на современный язык, это может быть финансирование для нуждающихся, которое может быть только беспроцентным, и финансирование коммерческих проектов, которое может быть основано на участии в прибыли. «С внесением небольших изменений в уставы банков современного общества банковские операции примут вид именно займа второго типа, то есть банк будет брать заем у владельцев денежных средств, а используя накопленные средства в экономике, получит определенный процент прибыли. Владелец денежных средств получает свою долю, определенную в уставе банка» (с. 55).

Таким образом, Муса Бигиев предлагает уже на базе действовавших тогда банков вносить изменения в уставы и реализовывать такого рода модель. Конечно, исламские банки появятся, но произойдет это лишь спустя несколько десятилетий. Практически это произойдет только в 1970-х гг. Отдельные попытки будут и ранее, в 1960-х гг. Однако модель исламского банка реализована не полностью в том контексте и в том ключе, который предлагает Муса Бигиев. И в этом смысле его взгляд и подход являются прорывными даже для нашего времени, более гуманными, социальными и этичными.

В наши дни исламские банки в большинстве своем преследуют единую коммерческую политику в условиях финансирования: будь то потребительское финансирование или финансирование бизнеса. Более того, зачастую мелкая потребительская розница обходится для клиента еще дороже, чем долгосрочное финансирование бизнеса. К сожалению, подход, связанный с оценкой рисков, перенятый из общего банковского рынка, нередко приводит к тому, что наиболее нуждающиеся получают наименее выгодные условия финансирования. Мысли и предложения уважаемого автора в этом отношении заслуживают пристального внимания и практического осмысления.

В какой-то степени автор видит исламские банки в функционале, гораздо более широком, чем они воплотились в начале XXI в. Он видел в исламском банке объединение функций коммерческой структуры и социально-благотворительной организации, поскольку через такую структуру могли бы собираться и распределяться средства *закята* и иных пожертвований (с. 56). То есть автор видел возможным универсальные исламские банки с более широким функционалом и социальными функциями. «Требуется вернуть к жизни подробно описанные в книгах по мусульманскому праву казначейства (*байт ал-мāl*), сделать исламские казначейства исламским банком, то есть

использовать казначейства для сбережения, накопления капиталов... Если бы в исламском мире были учреждены казначейства (*байт ал-мāl*) или, скажем, исламские банки, аккумулирующие средства, собранные от закята в виде пятой части дохода, десятины, полдесятины, четверти десятины, а также определены фонды, направляемые на потребительские ссуды и благотворительность, инвестирование торговли и предпринимательства, то не было бы и проблем с ростовщичеством» (с. 138).

При этом автор отмечает и роль государства в защите финансовых ресурсов, но не вдается глубоко в механизмы такой защиты.

Обратимся к наиболее, на мой взгляд, дискуссионному тезису автора: «Обычно, если величина прибыли достаточна, определение соотношения в размере пяти или десяти процентов с вложенных капиталов не будет порочным. Вероятно, в этом вопросе нет необходимости придерживаться ограниченных условий богословско-правовых школ» (с. 136) — прямой смысл этих слов вроде бы говорит о дозволенности процента по ссудам на коммерческие цели. Но если исходить из общего смысла рассуждений автора и некоторых пояснений, можно прийти к выводу, что автор таким образом пытается предложить форму участия в прибыли: «исламские банки принимают вклады, осуществляют кредитование, получая процент согласно принципу участия в прибыли, но в этих отношениях отсутствует ссудный процент» (с. 139). Одновременно у автора есть сомнения касательно реализуемости такого способа: «...Было бы прекрасно иметь возможность общей оценки долей кредитора и заемщика в возможной прибыли без необходимости устанавливать определенное соотношение, например, в пять процентов с вложенных капиталов. Однако в общественных отношениях совершенно невозможно систематизировать подобные вещи» (с. 136). Вероятно, последнее предложение связано с недостаточно глубоким погружением автора в специфику финансовых отношений и возможности структурирования сделок. По сути, его описание соответствует модели *мудāраба* как идеальной и правильной, но в то же время он говорит о невозможности ее реализации в полной мере. С одной стороны, если исходить из реалий наших дней, действительно, при расчете участия в прибыли инвесторы так или иначе исходят из ожидаемой доходности на капитал. Да, в будущем она может отличаться от расчетной, но ориентир применяется именно такой. С другой стороны, автор был прав в том, что именно *мудāраба* практически не применяется сегодня исламскими банками в качестве вида финансирования. Однако причина этого — это тема для отдельной дискуссии.

Противоречия и структурные недочеты

Нельзя не обратить внимание на некоторые противоречия в книге. В частности, автор пишет о том, что в данной работе трудные, с точки зрения исламских правоведов, наиболее важные для мусульман вопросы освещены «в полном объеме», и в то же время говорится о том, что «время, отведенное на данную работу, было чрезвычайно коротким, голова занята была более заботами, нежели размышлениями, да и готовность к работе была неполной» (с. 31 и 33). Однако вероятно, это намеренный авторский прием.

Труд составлен таким образом, что в отдельных случаях сложно сразу отличить, где автор излагает доводы сторонников той или иной теории, а где — собственные выводы, особенно когда автор поддерживает доводы отдельных экономистов *айатами* из Корана (например, на с. 109).

Последняя часть книги, начиная со с. 142, по тексту выглядит как введение к книге. По крайней мере, читателю было бы логично знакомиться с ней вначале. Более того, в книге, вероятно, изначально задумывалось сначала изложить вопросы ростовщичества, а затем перейти к *закяту*: «Благородный Коран объединяет айаты, посвященные ростовщичеству, с айатами, посвященными милостыне. Так же и я, поступая согласно мудрому порядку Благородного Корана, перейду от вопросов ростовщичества к вопросам закята» (с. 144).

Заключение

Автор видит в ростовщичестве причину многих бед мусульманских стран и общественных конфликтов и подчеркивает ответственность правоведов за «недостаточные» *иджтихāды* и «уловки» по поводу *рибā*. Сюда он относит допущение некоторой прибавки вместо процентов, ростовщические отношения между родственниками или с иноверцами как пробелы в более широкой системе. Вместе с тем он показывает, как через реформирование банковской системы мусульманский мир мог бы избежать чрезвычайной зависимости от западных финансовых схем.

Работа имеет научную ценность для современной науки о финансах и роли исламских банков. Исследование Бигиева является прорывной попыткой поставить исламскую финансово-правовую традицию в диалог с кредитной системой своего времени. Это ценная работа, достойная широких дискуссий в рамках тематики по исламским финансам, *макāsид аш-шари‘а* и социальной роли финансовых институтов. Большая благодарность переводчику и редакции за проделанную кропотливую работу.

Reviews

Review

REVIEW OF THE BOOK “ZAKĀT” BY MUSA BIGIEV* (MOSCOW: MEDINA PUBLISHING HOUSE, 2025)**

Abstract. The review analyzes the work of an outstanding representative of Islamic modernism, the Tatar theologian Musa Jarullah Bigiev, “Zakat” (written in 1916; published in Moscow by Medina Publishing House in 2025, 160 p.), which consistently examines the relationship between *zakāt* and taxes, issues of usury (*ribā*), and a potential model of an Islamic bank. This edition is supplemented with valuable comments by the translator and editors, which facilitate a faster immersion into the historical context. The book remains relevant for its *maqāṣid al-sharī‘a* approach and *ijtihād*, which anticipated the development of modern Islamic banking, emphasizing the need for a continuous search for solutions in a changing financial environment. The first part of M. Bigiev’s work is devoted to the debate on the relationship between *zakāt* and taxes, presenting a detailed analysis of an article by his contemporary, Zakir Ayukhanov, in which the author identifies both textual and methodological errors. Through analysis of inaccuracies in the rendition of *ḥadīth* and linguistic remarks, M. Bigiev emerges as an attentive researcher and expert in the Arabic language, Qur’ānic texts, and Sunnah. In conclusion, he consistently proves the fundamental difference between *zakāt* and tax. In the second part, relying on Qur’ānic verses, M. Bigiev analyzes *ribā* from various aspects, citing the arguments of supporters of different economic schools and responding to them. The greatest value of the work lies in the author’s approach, which distinguishes

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

© M. E. Kalimullina, 2026

© Islam in the modern world, 2026

** Bigiev, Musa. *Zakāt* / Religious Board of Muslims of the Russian Federation; Moscow Islamic Institute; edited by D. V. Mukhetdinov; translated from Old Tatar by I. A. Zarirov and T. Kh. Khabibullin, with notes and foreword by I. A. Zarirov. Series: “Islamic Thought in Russia: Revival and Rethinking” (“Heritage of Musa Bigiev”). Moscow: Medina Publishing House, 2025. 160 p. (In Russian).

Reviews

consumer loans (interest-free, *qard al-ḥasan*) and productive loans (based on profit-sharing). M. Bigiev clearly differentiates interest-free loans given out of necessity (*iḥtiyāj*) versus loans for profit (*kasb*), where profit-sharing (*ishtirāk*) is permissible. This distinction remains relevant today, highlighting the ethics of author's approach compared to the unified commercial practices of modern Islamic banks. M. Bigiev anticipates the Islamic banks of the 1970s, but in his model, such institutions have wider functionality, including a social function. This review provides an analysis of M. Bigiev's ideas from the perspective of the modern financial and economic system and contemporary issues of Islamic banking. It outlines internal inconsistencies in the text of the book and highlights questions that remain open to further debate. The book is valuable for researchers of Islamic law and finance, *Shari'a* experts, economists, and all who are interested in the theory and practice of Islamic banking.

Keywords: *zakāt*, Musa Bigiev, Islamic law, *fiqh al-zakāt*, Tatar theological thought, Islamic finance, Islamic bank, *ribā*

For citation: Kalimullina M. E. Review of the Book “*Zakāt*” by Musa Bigiev (Moscow: Medina Publishing House, 2025). *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):245–260. (In Russ.); DOI 10.22311/2074-1529-2026-22-2-245-260

Received: 27.02.2026

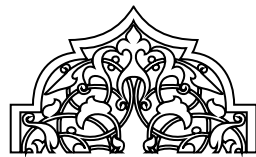
Accepted: 30.06.2026

Madina E. KALIMULLINA,

Cand. Sci. (Econ.); associate professor,
National Research University “Higher School of Economics”
(11, Pokrovsky Bulvar, 109028, Moscow, Russian Federation).
E-mail: mk@alifconsult.com
ORCID ID: 0000-0003-3829-1934



ПЕРЕВОДЫ







Д. П. Шпиленко

Федеральное государственное казенное учреждение
Российский государственный архив древних актов
(Москва, Россия)

В. Г. Рохмистров

Автономная некоммерческая организация высшего образования «Русская
христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского»
(Санкт-Петербург, Россия)

**ТЕКСТ ВСТУПЛЕНИЯ К «КНИГЕ АЛЬ-КОРАН
АРАВЛЯНИНА МАГОМЕТА...» (1790)
М. И. ВЕРЕВКИНА:
ОРИГИНАЛ И СОВРЕМЕННЫЙ
РУССКИЙ ПЕРЕВОД***

ШПИЛЕНКО Дмитрий Павлович —

специалист 1-й категории,
Российский государственный архив древних актов
(119435, Россия, г. Москва, ул. Большая Пироговская, д. 17).
E-mail: dshpilenko@yandex.ru

*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

© Д. П. Шпиленко, 2026, набор текста

© В. Г. Рохмистров, 2026, современный русский перевод, примечания

© Ислам в современном мире, 2026

РОХМИСТРОВ Владимир Геннадьевич —

аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского (191023, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А); редактор, ООО «Издательский дом "Медина"» (109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).
E-mail: parmenidiki@mail.ru

Аннотация: В настоящей работе впервые приводится оригинальный текст вступления к «Книге Аль-Коран аравлянина Магомета...» (1790) вместе с его современным переводом на русский язык. Автором вступления является российский просветитель, литератор и переводчик М. И. Веревкин (1732–1795). Публикация продолжает серию исследований Московского исламского института в сотрудничестве с Российским государственным архивом древних актов, посвященных бытованию текста Корана в России и Европе. Концептуальную основу предисловия формируют два начала: классический французский перевод Корана (1647) Андре дю Рье (ок. 1580–1660?) и самостоятельное видение русского переводчика — М. И. Веревкина.

Ключевые слова: Коран, Коран в России, Коран в Европе, Веревкин М. И., Андре дю Рье

Для цитирования: Шпиленко Д. П., Рохмистров В. Г. Текст вступления к «Книге Аль-Коран аравлянина Магомета...» (1790) М. И. Веревкина: оригинал и современный русский перевод // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 263–288. DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-263-288

Поступила в редакцию: 10.06.2026

Принята к печати: 30.06.2026

Вступление¹

Слово «Коран» происходит от глагола Аравского «Караа», сиречь «читать», свойственно же значит «чтение», или читаемо быти долженствующее. Под названием таковым разумеют Магометане не токмо всю книгу сию, но каждую оную главу и каждой главы отделение: подобно как и Евреи Священное писание вообще и онаго

¹ Приводится по: Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих: Перевод с арабского на французский язык Андрея дю-Рюэра-де-ла-Гард-Малезера <...> Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 году, по-русски же переложена, Московского наместничества, Клинской округи, в сельце Михалева. СПб., 1790. Ч. 1. С. XVII–XXXIV. Орфография оригинала сохранена; исторический буквенный состав адаптирован к составу современного русского алфавита. О переводе Корана М. И. Веревкина (1790) см.: Мухетдинов Д. В. Перевод Корана М. И. Веревкина (1790) — жемчужина российского Просвещения // Ислам в современном мире. 2026. Т. 22. № 2. С. 23–54.

части нарицают «Караг», или «Микра», слово, один и тот же источник имущее, как и слово же Аравское «Коран».

Но тако определяя смысл слову «Коран», опровергается мнением неких учителей Аравитских, которые утверждают, что книга Коран сице наречена: ибо состоит из глав. Глагол «Караа» значит же «собирать» и «совокуплять».

То же самое отражает доказательства неких, будто бы вся сия книга сочинена была не в разные времена, а вдруг, так назвать, одним присеством, следовательно, и не составлялась из откровений частями, в разные времена и в многие годы, как утверждают Магометане.

К слову «Коран» приобщаема бывает частица «Аль», означающая имя рода мужеского, следовательно, Коран и Аль-Коран единое есть.

Книга, о коей здесь слово, сверх главного сего, свойственного ей, названия, имеет еще многия. Как-то:

— «Аль-Фолькан», от глагола «Фарака», «разделять» или «различать»; не потому, как объясняют оное законники Магометанские, что разделена на главы и отделения, или что научает различати благо от зла; но в соответствии Еврейскому слову «Перек», или «Перка», происходящему от Аравского же глагола «Фарака», значущаго отделение, или некую особую часть писания;

— «Аль-Мозгаф» — то есть листовая книга;

— «Аль-Китаб» — книга изящнейшая;

— «Аль-Джикр» — провозвещение.

— «Аль-Коран», или «Коран», разделяется на сто четырнадцать отделений неравных, Аравлянами зовомых «Совар». Слово редко употребляемое у них во ином смысле, да и не иначе, как токмо во единственном числе, то есть «Сура». Назовем сие мы главами.

«Сура» толкуется: совоспоследование, порядок, ряд вещей, как, например, кирпичи в стене, или строй людей ратных. «Сура» у Аравлян и «Тори» у Еврей, суть слова однозначущие: так последние нарицают пятьдесят три отделения в Пятикнижии Моисеевом «Седарим», то же самое значущим.

Главы «Корана» не размечены цифрами одна за другою, а только каждая особым своим заглавием, выключая перьвой токмо и которую старинные Европейские переводчики на язык Латинский, не приобщая ко главам, разумели предсловием.

Оглавления таковыя взяты или из пишимаго в каждой главе, или заимствованы от лиц, коих словеса во оных полагаются, а всего чаще от примечательнейшаго слова, коим начинается, подражательно Евреям, держащимся обычая сего относительно к их «Седариму». Но примечательнейшее такое слово главы не во всякой из оных поставлено в начале, а иногда весьма далеко в строках, иногда же на самом конце главы. Странность, произшедшая, как думать можно, что стих главы,

вмещающий подобное слово, выговорен был пред народом, или предан писанию прежде всех прочих; а по сему каждая же глава получила название свое прежде, нежели была окончена, или прежде, нежели содержание ее расположено было порядком.

Некоторые главы имеют по два и более названий; причинствовались тому переписчики на разных местах.

Некоторые главы провозвестились народу в городе Мекке, другие же в Медине: то и сие послужило же к разности наименования оных. От читателей не укроется, что многия выданы частию в том, другою в другом из сих городов; да и возникли от сего то вечные споры между Магометанцев, за Меккския ли или Мединския принимать оныя должно.

Всякая глава разделена на части неравныя, под названием «Стихов», или по-Аравски «Айят». Сие значит то же самое, что у Евреев «Ототт», или «чудо», имя, приличествующее Таинствам Божиим, его свойствам, его деяниям, его судьбам, его повелениям, объясняющимся в стихах таковых: многие стихи имеют особые свои собственные названия.

Стихи в главах не размечены цифрами по порядку в рукописях Магометанцев. Кажется, что ставят оное грехом. Наибольшая часть в разных же изданиях Аль-Корана состоит в числе и разделении стихов.

Изданий Аль-Корана главных суть семь, есть ли сопричислять к тому же старинные списки с книги сей. Два обнародованы в Медине, паче прочих употребительнейшие, третий в Мекке, четвертый в Куфе, пятый в Басре, шестой в Сирии, седьмой же всеобщий на всех местах, Магометанами обитаемых.

В Коране издания перьваго стихов шесть тысяч, втораго и пятаго шесть тысяч двести четырнадцать, третьяго шесть тысяч двести девятнадцать, седьмаго шесть тысяч двести двадцать пять, однако же, называют, что все оные состоят из семидесяти семи тысяч шести сот тридцати девяти слов, букв же триста дватцать три тысячи, сто пятнадцать. Магометане подражали в том Евреям, с подобным же суеверием исчислявшим буквы Моисеева закона, означив же и то, и сколько крат каждая буква написана в Коране.

Окроме разделения такового, неравнаго, на главы и стихи, еще разделяют же Магометане Аль-Коран на шестьдесят частей равных, именую каждую «Агцап», в единственном «Гицб», каждый Гицб содержит у них четыре равныя отделения, подражательно Евреям, разделявшим древле их «Мисну» на шестьдесят частей, или Масиктотов. Обычайно делится Аль-Коран на тридцать токмо частей, или Аизов. Аиз происходит от единственного «Иоз», из коих каждый вдвое длиннее Агцаба. И также делится на четыре части.

Сицевое разделение Аль-Корана учинено для удобства чтения в мечетях Султанских, и по приделам, где погребаемы бывают они и самые знатнейшие их вельможи. В каждом таком приделе по

тритцати чтецов, из коих каждый же прочитывает на всяк день одно отделение, следовательно, весь Аль-Коран ежедневно прочитываем бывает. ...Мне случилось видеть тритцать таких отделений, переплетенных особыми книжками.

По зачале каждой главы, выключая девятой, зрится «Бисмилаг», или следующие слова: «Во имя премилосердаго Бога». Да и в зачале всякой книги, всяких сочинений, какая бы то ни была, Магометане ставят сей «Бисмилаг», вменяя в нечестие противное тому.

Евреи, подобно же, пред всяким сочинением ставят же следующие слова: «Во имя Господне», или «во имя великаго Бога», как и Христиане исповедания Греческаго: «во имя Отца, и Сына, и святаго Духа».

Магомет, по мнению моему, в том равно последовал, как и в другом многом, «Магам» Персов, коих всякия книги начинались тако: «Бенам ецдан баггсаистбгер Дадар», сиречь «во имя Бога праведнаго и премилосердаго». Законники Магометанцев и толкователи Аль-Корана начальным словам сим и названиям глав присвояют происхождение Божественное, равно как и оных содержаниям; но благоразумнейшие между ими приемлют оное прибавлениями от человеков, а не вменяют в собственные Божеския словеса.

Двадесять девять глав во Аль-Коране начинаются некоторыми известными буквами альфавита, частию одними и теми же, другою, многими сряду.

Магометане верят, что во оных скрываются непостижимыя таинства; что не дано разуметь оных никакому смертному, кроме единого пророка их; но есть и такие, которые отваживаются посредством Иероглифических разысканий, что Евреи зовут «Нотарикон», узнавать смыслы, мысля, что буквы таковыя означают собою все свойства Божеския, все его творения, все его веления, все его судьбы, почему и слывут «знаками Аль-Корана».

Другие утверждают, что буквы сии способствуют произносить человеку языком помянутыя свойства; еще некоторые же находят в них исчисление смыслов, ими замыкаемых в себе, по правилам инаго рода Кабалистики же Еврейской, называемой «Гкматрия».

Пять глав Аль-Корана начинаются буквами: А, Л, М... Одни умствуют, что буквы сии означают слова: «Аллах Латив Магид», сиречь: Бог есть милостив и да будет прославляем; другие: «Ана ли минни», мне и мною, сиречь: во мне всякое совершенство, мною производится всякое благо; третии: «Ана Аллаг Аллам», аз есмь Бог премудрый. Первья буква А, средину слова втораго, третья буква М, конец третьяго слова; или еще инако: «Аллаг Габриэль Магомет», как бы кто хотел выговорить: творец открыватель, проповедник Аль-Корана.

Еще некоторые думают, что буква «А» есть гортанная, следовательно, произносится первою силою голоса человеческого; что буква «Л»

произносится внутреннюю у стен его, или среднюю онаго силою; что буква М губами, то есть последнюю: все же в совокупности проявляет, что Бог есть начало, середина и конец всяческих; или инако, что должныствуют человеки хвалить его при начале, середине и конце всех дел, всего ими говоримаго. Арифметическое число трех сих букв в совокупности составляет семдесят один, то будто и знаменуется чрез оно, что закон Магометов чрез семдесят и один год распространится и утвердится в народах.

Некто из ученых Христиан весьма правде подобно рассуждал, что сии буквы полагаемы были письмоводцем Магометовым во означение следующего смысла: «Амар ли Магомет», сиречь: «по велению Магомета», и что пять же букв пред главою девятою на десять поставлены писцом же его Евреянином: «Ког Яас», сиречь: «так повелел он».

Слог Аль-Корана всеобщее принят за самый чистый и красный, ибо писан на краю Аравии, который населяем был поколением Кореишевым, вежливостию и возвышенными мыслями превосходивший все прочие наречия Арабския. Красоту слога разумеют все Магометане выше сил человеческих к подражанию, и который един сам по себе довлеет ко уличению рода человеческого, что происхождение его небесное есть; да и тем самым предпочтительнее всему утверждал Магомет ниспослание свое от Бога; говаривал пред народом: «Признаюсь уличенным в неправде, естли отыщется кто либо из наикрасноречивейших во всей Аравии (в его время великое множество принадлежало к Риторике), который напишет хотя одну главу, могущую сравниться с которою либо главою же Аль-Корана».

Приведу пример между безчисленного множества других, что книга сия, в самой вещи, написана слогом достойным удивления, ради онаго преизящности. Поэма Лабид Эбн Рабия, наизнаменительшаго стихотворца времен Магометовых, наклеена на одной половине двери Меккского храма: чести таковыя удостоивались токмо сочинения, от всех вообще принятыя трудными к подражанию; на другой половине той же двери помещена была вторая глава из Аль-Корана. Лабид (тогда еще был идолопоклонником) приходит, прочитывает, поражается глубокомысленностию и красотою слога, вопиет: «Не человеческого пера есть произведение сие!» — становится Магометанцем. Лабид потом оказывает великия заслуги Магомету, ответствуя стихами прекрателям его собственной особы и провозвещаемаго им закона, особенно же Амри Аль-Кансу, владельцу поколения Асадского, сочинителю одного из седми преславных тогдашних стихотворений, которые назывались «Аль-Моалакат».

Слог Аль-Корана везде прекрасен и текущ, паче же на местах подражательных речениям Пророческим и стихам Библейским; в прочем есть сжатый, не редко же и темный, украшенный Риторическими фигурами по вкусу народов восточных; но приманчив по изречениям

замысловатым и много значущим. Где же пишется о величии Божиим, Божественных его свойствах: высок и велелепен, хотя и сочинен прозою. Наречия важныя окончиваются рифмами, для коих иногда прерываем или переносим бывает смысл от строки в другую и подает поводы ко многим повторениям того же самага, весьма неприятным в преложении на чужий какой либо язык. Посему то трудно разуместь Аль-Коран и почти все сочинения Аравския.

Чудныя происходят действия искусства от выбора слов и оных расположения, ибо оным, подобно Музике, как бы очаровывается слух. Наипреставнейшие витии, простертые слов, не последнюю всегда разумели красотою искусства сего.

Магомет, всеконечно ведая то, не пропустил нигде во мнимых своих откровениях народу Божественных таинств, удерживати достоинство и высоту слога, подражательно Пророкам Ветхаго Завета; да и при всякой удобности не забывал наполнять приманчивостями для слушателей своих, к совершенному преклонению их на мысли, какия вперити им хотел. Многими из противников своих был порицаем, будто бы имело обаятельную силу все исходящее от уст его.

Конец намерения, или цель Аль-Корана его (говорю я так словами некоего знаменитаго ученостию мужа), кажется, состоял в том, дабы обратить в единое и то же исповедание веры все Аравския поколения, из коих большая часть были язычники, прочие же Жида и Христиане. Закон, преподаваемый Аль-Кораном, научал признавать Бога единого, вечного, невидимаго, всяческая создававшего, дающего бытие несуществующему, вседержителя судиею и владыкою всего сотвореннаго и сотворяемаго им. Аль-Коран содержит в себе предания, некоторые известные законы, обряды и чиноположения внешния: частию в сообразность древним таковым же, частию же новопримышленным: предвозвещает временныя и вечныя награды и наказания за благия и злыя дела.

Второю целию Аль-Корана есть, дабы все народы повиновались Магомету, яко Пророку, посланнику Божиему, который со временем возможет распространити учение свое силою оружия по всему лицу земному и будет признан от всех же онаго концев единым верховнейшим первосвященником и единым же верховнейшим обладателем рода человеческого.

Следовательно, существенное учение Аль-Корана есть, дабы признаваемо было Божие единство, и что не было, нет и никогда не будет какаго либо инаго истиннаго исповедания веры, вечной, непременной; что всякий раз, егда она развращалась в роде человеческом, ниспосылал Бог исправителями Пророков своих, между коими главнейшие были: Моисей и Иисус Христос, Магомет же напоследок ниспослан от него, как бы печатью Пророчеств, что после его не будет уже никого инаго до скончания света.

Привлекал к послушествованию себе примерами ужасных казней Господьних за отвержение Пророчеств, за изгнание Пророков его. Большею частию примеры сии взяты из Ветхаго и Новаго Завета; а того еще наипаче, из книг старинных неизвестных писателей, преданий Жидовских и Христианских тогдашнего времени. Да и верю я, что во всем Аль-Коране нет ниже одного такового примера, который бы был вымышлен Магометом.

Все иное во Аль-Коране наполнено установлениями законов, самых нужнейших для общежития человеческого, советов и увещаний вести жизнь добродетельную, богоугодную, наиболее же поклоняться единому истинному Богу, признавати его единого Создателем и вседержителем всяческих, во всем вверяться его святой воле. Между правилами сими положены преизящныя нравоучения, достойныя читаны быти даже и от самих Христиан.

Много мест во Аль-Коране, случайно во оный внесенных, надлежащих до некоторых частных обстоятельств. Ибо всякий раз Магомет, бывая чем либо озабочен, принимал прибежище ко откровению новейшему, как верному средству для всего сомнительного. Подобное политическое его ухищрение не низводит весь Аль-Коран во всей его целости на землю, а только до перьваго неба, то есть ближайшаго от земли: была ли бы сия книга обнародована вдруг, а не по частям, неминуемо заставлен бы был опровергнуть безчисленные возражения, трудныя, а может быть, и непреодолеваемыя. Сказывая народу, что Господь Бог ниспосылал к нему часть онаго за частию токмо, по нужде смотря для наставления человеков, то и предоставлял себе способы упреждать затруднения таковыя.

Магометане опровергающим вечность Аль-Корана отвечают, сообразно приемлемому ими предопределению Божию, во всем; почему и откровение Аль-Корана частями акибы происходило от самая вечности предустановленным порядком.

Что Магомет действительно был сочинитель и вымыслитель Аль-Корана, сие есть неоспоримо, хотя, вероятно же, имел помощников себе в том. Самые его соотечники (так!) верили последнему, разнятся однако же в наименовании таковых помощников ему.

Ученый муж, Придо, самое правдоподобнейшее имел мнение, хотя основывается оное большею частию на Христианских сочинителях, которые не заслуживают уважения, ибо все повествованное ими сорасстворено было с баснословиями грубыми.

Но как бы то ни было, Магометане утверждают, что Аль-Коран не есть сочинение Пророка их, ниже кого либо другаго, да и в том состоит один из догматов веры их: что книга сия имеет происхождение преестественное, то есть вечна, как и сам Бог; что она в Бозе, как и Бог в ней; что перьвый ея список, от самая же вечности, возлегал на престоле

вседержителя, изображенный на дске (так!) превеликой, называемой «дска судеб», где значатся же определения Божеския, относительныя ко всему минувшему и грядущему; что с такового списка список на бумаге принесен был с небес Архангелом Гавриилом на самое нижнее небо в месяце Рамазане, ночью, прозываемою «Аль-Кадр», или могущества; что с сего нижняго неба Гавриил сносил Магомету частями, то в Мекку, то в Медину, чрез продолжение дватцати трех годов, смотря потому, как онаго требовали обстоятельства: утешая же его обещанием показывать во всей его целости по единожды на всякий год, переплетенный в шелковом обертке, украшенный золотом и драгоценными камнями райскими... Магометане верят, что тако утешен он был дважды в последний год жизни своей; верят же, что немногия главы Аль-Корана отданы ему были Гавриилом целыми, а местами только из оных не по порядку одна за другим; да и тако же списывались его грамотеями, доколе не дополнилось все сие сочинение под надзиранием Архангела. Все Магометане, без исключения, того мнения, что перьвые пять стихов девяносто шестой главы перьвоначально вручены были Магометом от Гавриила.

По мере, как выходили стихи Аль-Корана от пера писцов Магометовых или слышаны были из уст последняго, разсеваемы были в народе: частию списывались, большею же вытверживаемы были наизусть, предаваемые письму полагались не по порядку, а только по времени как выходили, прикладываемы были одно к другому; а по сему то и неизвестно, когда точно каждый получил от Архангела. По смерти Магометовой остались откровения сии в таком же точно беспорядке, а не так расположенными, как находим ныне: последнее было дело рук преемника его Абу-Бекира. Собрал он не только написанное на листах пальмовых и скотских кожах, хранимых каждый таковой лист, или каждую такую кожу, между двух досок; но предал же письму и все то, что мог упомянуть из слышаннаго им от Магомета. Блюстительницею всего онаго избрана жена Пророческая Гавса, дочь Омарова.

По сему и приемлется Абу-Бекир собрателем (так!) частей Аль-Корана во одну книгу, хотя и вероятнее есть, что совокупленными таким образом главы онаго уже по смерти Магометовой, выключая некоторых мест, приобщенных после, или исправленными в сходственность слышаннаго от него изустно Абу Бекиром, который расположил только главы порядком, дав длиннейшим из них перьвые места.

На тритцатом году «Эгиры», или от бегства Магометова из Мекки в Медину, Оттман (так!), тогдашний Калиф, приметив великую разность в списках Аль-Корана, разсеянных по областям державы своей, как на примере во Иракии и Сирии, по совету сотрудииков Магометовых велел снять многие списки с Аль-Корана Абу Бекирова, коего хранительницею, как выше сказано, была Гавса, под надзиранием Зейд

Эбна Табета, Абд Альлага Эбна Зобера, Саид Эбна Аль-Аса и Абд Аль-Рагмана Эбна Аль-Гарета Маггцумитского, предписав им за правило: дабы всякое место, которое различно они между собою толковать будут, написать наречием Кореишитским, коим писанный отдан был первоначально Магомету от Архангела. Когда поспели все такие списки, разослал по областям, ему принадлежащим, списки же старинные предал огню. При всем том, еще находятся разности смыслов в списках и таковых.

Недостаток букв в языке Арабском учинился причиною нужды иметь исправных чтецов Аль-Корана, дабы выходили точные смыслы онаго мест. Но и чтецы произносили буквы гласныя неодинаково же. Оное произвело еще трудность о сближении разностей сих: семь из чтецов предпочтены прочим, коих произношению гласных букв держатся Магометане до днесь.

Магометане оправдывают всякое противоречие в некоторых известных стихах Аль-Корана тем, что Богу угодно было по своему благоизволению подвергнуть таковыя места отвержению со временем, по причинам, ему одному известным.

Отметаема таким образом места, или стихи Аль-Корана, разделяются на три рода: 1, коих буквы и смысл отменить должно; 2, коих буквы отменить, смысл же оставить; 3, коих буквы оставить, а отменить смыслы.

На пример стих, ко отменению следующий: «Сыне Адама! Имеешь ли ты во власти твоей две золотыя реки, пожелаешь и третьей; возъимеешь ли и сию, пожелаешь и четвертыя. Чрево твое не насытится прежде, доколе не обратится в прах. Бог призывает токмо на кающихся».

Другий пример, сохраненный преданием, повествованный Абд Алаг Эбн Масудом, что некогда Магомет велел ему написать некоторый стих из Аль-Корана; но наутрие нашед, что место в книге сей, где изображался стих таковой, осталось пусто, слова же исчезли: идет к Магомету, уведомляет его о том, слышит от него, что стих сей угодно было Богу отменить.

В пример втораго рода стихов приведем следующий: «не возненавидь сродников твоих, ибо явишься не благодарен. Обращаешь ли мужа жен, людьми благими слывающих, в прелюбодеянии, избий обоих камением; тако повелевает Бог всемогущий и премудрый».

Третьяго рода стихов во Аль-Коране двести дватцать пять, в шести-десяти трех разных главах. Одним из таковых повелевается: «егда молишися, обращай лице твое к Иерусалиму... Совершай праздники по древнему обычаю... Снисходи ко идолопоклонникам, беги от невежд».

Некоторые Сунниты, сиречь правоверные, исповедуют вообще, что книга Аль-Коран несозданна, вечна, существующа в существе Божиим; что Магомет признает неверным всякаго мыслящаго инако. Однако же

Магометане, особливо же держащиеся раскола Мотацалитова и последователем учению Иса Эбн Собеиг Абу Мусы, проименованного Моцдар, тяжким грехом разумеют признавать два существа вечныя, а не Божие единое.

Споры сии великия производили бедствия в Магометанех под Калифами поколения Абас Аль-Мамуна. Издан тогда был закон, чтоб признавали Аль-Коран созданным. Аль-Мотазен и Аль-Вадгек, преемники Абас Аль-Мамуна, наказывали на теле, заключали по темницам, казнили смертью исповедовавших противное. Наконец, Калиф Аль Мота Кавель, царствовавший после Аль-Вадгека, пресек гонение сие и отдал каждому Магометанину на волю верить, как кто хочет.

Кажется, что Аль-Гтацали нарочито согласил оба противныя мнения, сказуя: «Устами произноси выписываемое из Аль-Корана, помещающееся во иных книгах и памяти человеческой. Но Аль-Коран есть вечен, ибо существует в существе Божием: следовательно, существо от существа отделяемо быти не может никакими для человеческой памяти, ниже внесением каковых либо слов из книги. Аль-Коран существенно есть в Бозе, а по сему и сосущественен, совечен ему есть, списки же со Аль-Корана, напротив, суть дела рук человеческих».

Умствование Аль-Ягедга, ересиарха сего же имени раскольников, заслуживают неумолчания. Говаривал он: «Аль-Коран есть тело, могущее преобразиться в тело же человека, или инаго какого либо животного». Согласуется сие со умствованием же тех из Магометанцев, что Аль-Коран имеет два образа: человеческий и животного. Тако подразумевается бывает, по мнению моему, и два рода толкований Аль-Корана: одно по разуму букв, другое по разуму смыслов. Некоторые из Магометанцев признают Аль-Коран созданным; находятся же и верящие, в разсуждении слога и содержаний, кроме изустных речений Пророческих о минувшем уже и грядущем, что естли бы угодно было Богу оставить на волю Аравлянам, могли бы сочинить книги не только не хуже Аль-Корана, но и превосходнее в красноречии, в порядке расположения, в чистоте языка. Тако мыслят раскольники Мотицалиты, особенно же Аль-Мацдар, о коем сказали мы выше, и Аль-Ношгам.

Как Аль-Коран есть исповедание веры и ознаменование должности Магометанцев, то и не удивительно есть великое число онаго толкователей и дополнителей. За нужное нахожу упомянуть вкратце о том, что наблюдают у Магометан толкователи и дополнители таковые.

Некто из ученнейших между ими разделяет смыслы стихов Аль-Корана на иносказательные и по разуму слов. Перьвые темны, запутанны, загадочны: сюда принадлежат стихи отмененные или отвергнутые по вышесказанному; вторые же ясны, просты, неоспоримы, резки.

Дабы быти в силах опознавать стихи Аль-Корана, когда, по какому случаю, и на какой конец, откровенны были Магомету Богом,

потребно совершенное сведение о преданиях, об обстоятельствах времен, о состоянии дел Аравии чрез те времена: дабы были в силах точно означать, в Мекке ль, или в Медине, которое либо именно учинено было откровение; отменено ли то там, или отменяет само собою другие которые либо стихи; прежде ли события или после, поставлено во Аль-Коране; связуется ли взаимно или нет стихами предыдущими и последующими. Словом, совключенные ли во иной какой либо стих, или сами по себе проявляют смысл свой.

Магометанцы, вообще, не дерзают коснуться книг Аль-Корану, предварительно не омывшись, как повелевает им закон их. А чтоб не проступить по неосторожности, то извне дски (так!) книги сей написаны бывают следующие слова: «Не прикасайтесь, нечистые», — читают со вниманием и благоговением, не опуская книги сей ниже пояса своего; ею клянутся; совершаются с нею в делах важных; носят с собою на войну; стихи пишут на знаменах, украшают золотом и драгоценными камнями, не попускают никакому иноверному брать в руки.

Не только разумеют осквернением святыни преложения Аль-Корана на иной какой либо язык, как некоторые Европейские писатели утверждают; но стараются о противном, особливо же в разсуждении языков Персидского, Яванского и Малейского: токмо неинако чтоб между строк Арабских значились строки языков сих.

ВСТУПЛЕНИЕ

(современный русский перевод)

Слово «Коран»¹ происходит от арабского глагола «караа»², что означает «читать», «чтение» или «то, что для чтения предназначено». Под этим названием магометане подразумевают не только саму книгу, но и каждую отдельную главу и каждой отдельной главы часть. Таким же образом и евреи называют свое Священное писание словом «Караг» или «Микра»³, происходящим от того же [общесемитского] корня, что и арабское слово «Коран».

¹ Араб.: القرآن (*ал-Куран'ан*). Здесь и далее все примечания, если не указано иное, д-ра теологии Д. В. Мухетдинова.

² Араб.: قرأ (*кара'а*).

³ Слово «Микра» (от корня к-р-р, *k-r-r'*) — переводится как «чтение», «призыв», «то, что читается вслух». Это стандартный технический термин раввинистической литературы для обозначения любого отрывка из Священного писания, предназначенного для публичного чтения в синагоге. Сам же Танах евреи называют словом «Тора» или обобщенно — «Ха-микра» («Чтение»).

Но такое определение слова «Коран» противоречит мнению некоторых арабских ученых, утверждающих, что книга названа «Коран» потому, что состоит из глав, а глагол «караа» означает «собирать», «совокуплять».

Также противоречит это утверждениям тех, кто полагает, что эта книга не сочинялась время от времени, а была дана вдруг, то есть в один присест и не составлялась частями из отдельных откровений в разное время в течение многих лет, как утверждают магометане.

Обычно к слову «Коран» добавляется частица «Аль»¹, означающая имя мужского рода, следовательно Коран и Аль-Коран — одно и то же.

Книга, о которой идет здесь речь, кроме этого, главного своего названия имеет еще много других. Как то:

— Аль-Фалькан², от глагола «фарака»³ — «разделять», или «различать», но, согласно объяснениям магометанских законников, не потому, что разделена на главы и части или что учит различать добро и зло, но соответственно еврейскому слову «Перек»⁴, происходящему от арабского глагола «фарака»⁵, означающего отделение или некую особую часть писания;

— Аль-Мозгаф⁶, то есть книга, состоящая из листов;

— Аль-Китаб⁷, книга изящнейшая;

— Аль-Джикр⁸, провозвестница.

Аль-Коран, или Коран, разделяется на сто четырнадцать неравных частей, называемых арабами «Совар»⁹. Впрочем, слово это у них почти не употребляется, и не в этом смысле, а кроме того — только в единственном числе как «Сура». Мы же будем называть их главами.

Сура понимается как последовательность, порядок, ряд, например, кирпичи в стене или строй военнослужащих. Сура у арабов и Тора у евреев суть слова равнозначные¹⁰; последние так называют пятьдесят три части Пятикнижия Моисеева «Седарим»¹¹, что означает то же самое.

¹ Араб.: ال (ал-) имеется в виду определенный артикль арабского языка.

² Араб.: الفرقان (ал-Фуркан) — букв. «различение». Наименование 25-й суры (главы) в Коране: «Благословен Тот, Кто ниспослал Своему рабу Различение (Коран), чтобы он был предостерегающим увещателем для миров» (Коран, 25: 1). Цит. по: [Али А. Ю.]. Священный Коран. Смысловый перевод с комментариями / гл. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015. С. 958.

³ Араб.: فرق (фарака).

⁴ На иврите — פֶּרֶק (пéрек) — «отделение», «часть» или «глава». — Примеч. лит. ред. В. Г. Рохмистрова — далее: Примеч. ред.

⁵ Вероятно, имеется в виду общий прасемитский корень «ph-r-k». — Примеч. ред.

⁶ Араб.: مصحف (муṣḥаф).

⁷ Китаб (араб. كتاب) переводится как «книга». — Примеч. ред.

⁸ Араб.: الذكر (аз-зикр).

⁹ Араб.: سور (сувар) — имеется в виду арабская форма множественного числа слова: سورة (сұра).

¹⁰ Это сопоставление некорректно, поскольку слова «Сура» и «Тора» обозначают различные вещи. Сура — это глава Корана, а Тора — это Пятикнижие Моисеево. Вероятно, автор сравнивает их здесь на том основании, что, по мнению христиан, Тора — это одна из частей Священного писания. Также см. след. примеч. — Примеч. ред.

¹¹ Седарим (мн. ч. от ивр. седеp) — это общее название для больших и малых фрагментов, на которые в еврейской традиции делят весь свиток Пятикнижия (Торы) для чтения в синагоге в течение года. Обычно говорят не о 53, а о 154 или о 167 седарим. — Примеч. ред.

Главы Корана не пронумерованы, но каждая имеет свое название, за исключением первой, каковую ранние европейские переводчики на латинский язык не причисляли к главам, но полагали предисловием.

Заглавия отражают изложенное в каждой главе или заимствованы от лиц, чьи речи в них излагаются, но чаще всего, подобно тому, как и евреи придерживались обычно в их Седариме, взяты от наиболее значимого открывающего их слова. Впрочем, не во всякой главе подобное наиболее значимое слово находится в начале, а порой весьма далеко, и иногда в строках, главы завершающих. Подобная странность, надо полагать, произошла от того, что стих главы, содержащий это слово, произнесен был перед народом или запечатлен в писании прежде всех прочих, и поэтому каждая глава получила название свое прежде, чем была закончена, либо же прежде, чем была в соответствующем порядке изложена.

Некоторые главы имеют по два и более названий: причиной тому являются переписчики, работавшие в разных местах.

Одни главы были провозвещены в Мекке, другие — в Медине: и это также стало причиной различия именований. И читатель явно увидит, что многие главы посланы частью в одном из этих городов, а частью в другом; и от этого тоже ведутся у магометан вечные споры, принимать эти главы за мекканские или за мединские.

Каждая глава разделена на неравные части, которые называются «стихами», или по-арабски «айят», что означает то же самое, что и еврейское «оттот», или «чудо»¹, — имя достойное для излагающихся в этих стихах Таинств Божиих, Его свойств, Его деяний, Его судеб, Его повелений. Многие из этих стихов имеют свои собственные названия.

Стихи в главах в магометанских рукописях не пронумерованы. Это будто бы почитается грехом. Но наибольшая часть изданий Аль-Корана нумерацию стихов содержит.

Главных изданий Аль-Корана, если считать таковыми ранние списки [по араб.: *масъахиф*], — семь. Два наиболее используемых были обнародованы в Медине, третье — в Мекке, четвертое — в Куфе, пятое — в Басре, шестое — в Сирии, седьмое же — общее для всех мест, где магометане живут.

В Коране первого издания шесть тысяч стихов, второго и пятого — шесть тысяч двести четырнадцать, третьего — шесть тысяч двести девятнадцать, седьмого — шесть тысяч двести двадцать пять; однако утверждают, что все они содержат семьдесят семь тысяч шестьсот тридцать девять слов, а букв — триста двадцать три тысячи сто пятнадцать. В этом магометане копируют евреев, столь же суеверно исчисляющих

¹ Еврейское слово «оттот» (ивр. *אֵיּוֹת*, от корня *א-י-ו*) — так же, как и *айат*, означает «знамения», «чудеса» или «знаки». — *Примеч. ред.*

буквы Закона Моисеева, отметив так же и то, сколько раз каждая буква содержится в Коране.

Кроме подобного неравномерного деления на стихи и главы магометане разделяют Аль-Коран на шестьдесят равных частей, каждая из которых именуется «Агцап», а в единственном числе «Гицб»¹. Каждый «Гицб» состоит из четырех равных отделов, подобно тому как издревле евреи делили свою «Мисну» на шестьдесят частей², или масиктотов³. Но обычно Аль-Коран делится только на тридцать частей, или Аизов⁴. Слово «Аиз» происходит от единственного числа слова «Юз»⁵. Каждый Аиз вдвое длиннее и также делится на четыре части.

Такое разделение Корана сделано ради удобства чтения в султанских мечетях и в приделах, где захоранивают самых знатных из их господ. В каждом таком приделе по тридцать чтецов, каждый из которых читает одну часть в день, и таким образом Аль-Коран прочитывается весь ежедневно. Мне случалось видеть тридцать таких переплетенных в отдельные книги частей.

В начале каждой главы, кроме девятой, стоит «Бисмилат»⁶, или следующие слова: «Во имя милосердного Бога». Также и в начале каждой книги и любого сочинения, какое бы мы ни взяли, магометане помещают этот «Бисмилат», почитая бесчестием его отсутствие.

Таким же образом и евреи ставят в начале каждого сочинения слова: «Во имя Господне» или «Во имя великого Бога», а христиане греческого исповедания: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа».

Магомет, согласно моему мнению, последовал в этом, как и во многом другом, персидским магам, все книги которых начинаются словами: «Бенам Ецдан баггсгаигсбгер дадар»⁷, то есть «во имя Бога праведного и милосердного». Магометанские же законники и толкователи Аль-Корана приписывают словам этим и названиям глав, так же как и их содержанию, божественное происхождение. Однако наиболее благоразумные из них не считают эти слова посланными Богом, а полагают добавленными людьми.

¹ Эти 60 частей называются не «агцап», а «хизб» (араб.: حزب) (во множественном числе — «ахзāб» (араб.: أحزاب)). — *Примеч. ред.*

² Мишна — это свод устных законов иудаизма, окончательно отредактированный рабби Йехудой ха-Наси в конце II — начале III в. н. э. Здесь речь идет о подсчете трактатов по старой системе, где их насчитывали 60. — *Примеч. ред.*

³ У евреев 60 трактатов называются на иврите масехтот, ед. ч. масехта. — *Примеч. ред.*

⁴ Араб.: أجزاء (аджā').

⁵ Араб.: جزء (джуз').

⁶ Араб.: بسملة (басмала).

⁷ Этот прообраз мусульманской басмалы обычно употреблялся в текстах Герметического корпуса, распространявшегося на разных языках, и известен более в греческом варианте как *Ev óvóματι τοῦ ἐπιόντος Θεοῦ* (Во имя Бога всевышнего). На фарси эта фраза звучит примерно так: *Бе нам-е ходаванд-е бахшанде*. Автор предисловия, по всей видимости, приводит фразу на одном из восточных диалектов, более точного соответствия обнаружить не удалось. — *Примеч. ред.*

Двадцать девять глав Аль-Корана начинаются буквами алфавита, большей частью одними и теми же, а некоторые — многими другими.

Магометане верят, что в них скрываются незримые тайны, каковые не дано уразуметь никому из смертных, кроме одного только их пророка. Но есть и такие, кто отваживается при помощи иероглифических исследований, называемых евреями «Нотарикон»¹, постичь смыслы, полагая, что буквы эти означают Божественные свойства, Его творения, Его веления, Его судьбы, и потому известны как «Знаки Аль-Корана».

Другие полагают, что эти буквы позволяют человеку озвучивать языком своим эти вышеупомянутые свойства; а есть и такие, кто видит в них исчисление скрытых в них смыслов, что, согласно еврейской каббалистике, имеет название «Гематрия»².

Пять глав Аль-Корана начинаются буквами: ...А, Л, М³... Одни полагают, что буквы эти означают: «Аллах Латив⁴ Магид»⁵, то есть Бог милостив и да будет прославляем; другие видят в них: «Ана ли минни»⁶, Мне и Мною, то есть — во Мне всякое совершенство, Мною дается всякое благо; третьи: «Ана Аллаг Аллам»⁷ — Аз есмь Бог премудрый. Первая буква А, Л — в середине второго слова, М — в конце третьего слова. Или еще так: «Аллаг Габриэль Магомет»⁸, будто кто-то хотел сказать: творец откровения, проповедник Аль-Корана.

Кроме того, некоторые думают, что буква «А» гортанная, то есть произносится непосредственно первой частью речевого аппарата — гортанью, буква «Л» произносится при посредстве средней части, буква же «М» — губами, то есть последней частью ононого; и в совокупности все это означает, что Бог есть начало, середина и конец всего сущего; или же, по-другому, что человек должен возносить хвалу Ему в начале, в середине и в конце каждого дела, творимого или произносимого. Арифметическая сумма всех этих трех букв равна семидесяти одному и будто бы знаменует посредством этого, что магометанский закон распространится и утвердится в народе через семьдесят и один год.

¹ Нотарикон (ивр. נֹטָרִיקוֹן) — это метод интерпретации священных текстов в иудаизме, основанный на представлении, что буквы могут скрывать дополнительные смыслы или целые фразы. Сам термин «нотарикон» впервые встречается в Мишне (трактат Шаббат, 12: 5). В талмудической традиции этот метод был одним из тридцати двух герменевтических правил, сформулированных Элиэзером бен Хосе ха-Гелили. — *Примеч. ред.*

² Согласно еврейской мистической традиции (каббале), гематрия (ивр. גִּמְטְרִיָּה) — это метод анализа смысла слов и фраз на основе числовых значений, которые присваиваются буквам еврейского алфавита. — *Примеч. ред.*

³ Араб.: ا (алиф), ل (лām), م (мйм).

⁴ Араб.: اللطيف (Ал-Латиф). Одно из 99 имен (эпитетов) Бога в Коране. См.: 6: 103; 22: 63; 31: 16; 33: 34; 67: 14; 42: 19; 12: 10.

⁵ Араб.: المجيد (Ал-Маджид). Одно из 99 имен (эпитетов) Бога в Коране. См.: 11: 73; 85: 15.

⁶ Араб.: أنا لي مني (анā lī минī).

⁷ Араб.: أنا الله علام (анā Аллāх ‘аллām).

⁸ Аллах (Бог), Джибрил (ангел), Мухаммад (Пророк).

Один из христианских ученых также приводил весьма правдоподобное рассуждение, что эти три буквы были использованы магометанским переписчиком в ознаменование следующего смысла: ...Амар ли Магомед¹, то есть... по велению Магомета², то же что и написанные перед девяностой главой пять букв тем же еврейским переписчиком: «Ког Яас», то есть «так повелел он»³.

Слог Аль-Корана повсеместно принято считать самым чистым и ясным, потому что слагался он в Аравии, населяемой коленом кореишев⁴, вежливостью и возвышенностью мысли превосходящим все прочие арабские наречия. Создать что-либо подобное этой красоте слога, по мнению всех магометан, выше сил человеческих, что уже само по себе свидетельствует перед людьми о его небесном происхождении; и, таким образом, Магомет, прежде всего утверждая ниспосланное Богом, вещал перед народом: «Готов признать себя уличенным во лжи, если найдется в Аравии кто-либо наикрасноречивейший (в то время очень многие занимались риторикой), кто напишет хотя бы одну главу, способную выдержать сравнение с любой из глав Аль-Корана».

Из бесчисленного множества примеров того, что эта Книга по самой сути своей написана удивления достойным преизящнейшим слогом, приведу один. Поэма Лабид ибн Рабия⁵, наизнаменитейшего стихотворца времен Магометовых, была запечатлена на половине двери Мекканского храма; подобной чести удостаивались только те произведения, которые были признаны неподражаемыми, а на второй половине двери была помещена глава из Аль-Корана. Лабид, в то время бывший еще идолопоклонником, пришел, прочитал и, пораженный глубокомысленностью и красотой слога, воскликнул: «Не человеческих рук творение сие!» — и принял магометанство... Впоследствии Лабид оказывал Магомету великие услуги, отвечая стихами всем хулителям как его персоны, так и провозглашаемого им закона, а особенно

¹ Араб.: أمر لمحمد (амр ли-Мухаммад).

² Арабское слово *амр* (أمر) действительно значит «повеление», «приказ», «изречение». Что касается одного христианского ученого, то, по всей видимости, это Никита Византийский (IX в.), который в своем труде «Опровержение Корана» (Ἀνατροπὴ τῆς παρὰ τοῦ Ὑραβὸς Μωάμετ πλαστογραφηθείσης βίβλου), столкнувшись с этой аббревиатурой, интерпретирует ее так: то, что выглядит как «Амар», на самом деле — искаженное «Коран», а вся конструкция означает «по велению Магомета» (то есть Пророк сам составил текст, а не получил его от Бога). — *Примеч. ред.*

³ Здесь имеется в виду масоретский текст Танаха. В одном из манускриптов перед 90-й главой переписчик (софер) собственноручно вписал пять букв — ког яас. Комментаторы, исследовавшие рукописи, поясняют: «то есть так повелел он». — *Примеч. ред.*

⁴ Имеются в виду курайшиты — арабское племя, к колену которого принадлежал тесть Мухаммада Абу-Бакр и все остальные праведные халифы. — *Примеч. ред.*

⁵ Лабид ибн Рабия (ок. 560–661) — арабский писатель и поэт, последователь Мухаммада. Принадлежал к «ал-мухадраму» (доисламские поэты, принявшие ислам). — *Примеч. ред.*

Амри Аль-Кансу¹, владельцу из колена Асадского², сочинившему одно из семи самых выдающихся стихотворений того времени, известных под названием «Аль-Моалакат».

Слог Аль-Корана течет рекой и везде красив, особенно в тех местах, где он передает пророческие слова и речения Библии; но иной раз бывает и кратким, а порой даже и темным, украшенный столь свойственными восточным народам риторическими фигурами, однако влекущим замысловатостью и многозначностью изречений. А там, где идет речь о величии Божиим и о Его Божественных свойствах, — высок и великолепен, несмотря на изложение прозою. Выражения, наиболее важные, завершаются рифмою, из-за чего порой смысл прерывается или переносится из одной строки в другую, давая повод к повторениям, и это оказывается весьма неприятным при переложении на какой-либо другой язык. Поэтому и трудно понять Аль-Коран, да и почти все прочие арабские сочинения.

Чудесное действие производит искусство выбора и расстановки слов, что, подобно музыке, очаровывает слух. Самые выдающиеся витии всегда почитали порядок расположения слов не последним условием красоты этого искусства.

Магомет, конечно же, прекрасно все это зная, нигде не упустил возможности, подражая пророкам Ветхого Завета, удерживать в своих мнимых откровениях перед народом таинств Божиих достоинство и высоту слога и при всяком удобном случае не забывал наполнить их перед своими слушателями привлекательностью, дабы совершенно склонить всех к тем мыслям, каковые хотел внушить. Многие из противников порицали его за то, что будто бы все исходящее из уст его имело обаятельную силу.

Главным намерением, или целью, Аль-Корана (передаю мнение некоего знаменитого ученого мужа), похоже, являлось то, чтобы обратить в одно единое исповедание веры все арабские племена, большинство из которых были язычниками, а остальные иудеями и христианами. Утверждаемый Кораном закон учил признавать единого Бога, вечного, незримого, все создавшего, дарующего бытие несуществующему, вседержителя, судью и владыку всего сотворенного и Им сотворяемого. Аль-Коран содержит в себе предания, некоторые известные законы, обряды и внешние чинопочитания — отчасти подобные

¹ Имру ал-Кайс жил в VI в. По одной из легенд, был сыном ал-Худжра II ибн аль-Хариса — последнего царя наждитского княжества племени Кинда. Имру ал-Кайсу приписывают первенство в развитии дескриптивной (описательной) лирики в арабской литературе. В своей знаменитой *касыде* (длинном стихотворении), которая входит в сборник «Муаллаки» (один из семи выдающихся памятников доисламской поэзии), он мастерски соединил описание природы, чувств и любовной лирики. До нашего времени дошли лишь эта *касыда* и несколько разрозненных отрывков. — *Примеч. ред.*

² В действительности Имру ал-Кайс воевал против асадитов. — *Примеч. ред.*

существовавшим в древности, отчасти же новоизобретенные, — возвещает временные и вечные награды за благие и наказания за злые дела.

Затем цель Аль-Корана заключается в том, чтобы Магомету как Пророку и Посланнику Божию повиновались все народы, и он со временем сможет силою оружия распространить свое учение по всему лику земному и стать во всех его концах единым верховным первосвященником и таким же единым верховным владыкой всего человеческого рода.

Таким образом, главным в учении Аль-Корана является признание существования единственного Бога, и что не было, нет и никогда не будет никакого иного истинного исповедания вечной и непреходящей веры, и что всякий раз, когда вера эта извращалась в роде человеческого, ниспосылал Бог для исправления ее своих Пророков, главными из которых были: Моисей и Иисус Христос, а Магомет послан в последний раз, будто бы запечатать Пророчества, и что после него уже никогда и никого иного до конца света не будет.

Склоняет Коран к послушанию примерами ужасных казней Господних — за отвержение Пророчеств, за изгнание пророков. Примеры эти взяты большей частью из Ветхого и Нового Заветов, но более всего из древних книг неизвестных писателей и из иудейских и христианских преданий того времени. И я вполне уверен, что во всем Аль-Коране нет ни единого примера, каковой был бы придуман самим Магометом.

Все прочее пронизано в Аль-Коране установлением самых необходимых в человеческом общежитии законов, советов и увещаний, призывающих вести добродетельную и богоугодную жизнь, прежде всего поклоняться единому истинному Богу, признавать его единственным Создателем и Вседержителем всего сущего и во всем вверяться Его святой воле. Есть среди этих правил изысканнейшие нравоучения, каковые достойны и для чтения христианами.

Есть в Аль-Коране много случайно попавших туда положений, годных для некоторых частных обстоятельств, потому что Магомет всякий раз, будучи озабочен чем-нибудь, прибегал к посредству нового откровения как верного средства решения всяких сомнительных вопросов. Эта его политическая хитрость не низводит весь Аль-Коран во всей его полноте на землю, но только до первого, ближайшего к земле неба; ведь если бы книга эта была обнародована не по частям, а вдруг, вся сразу, он был бы вынужден затем опровергать бесконечные возражения, порой трудные, а порой и непреодолимые. Заявив же народу, что Господь Бог ниспосылал ему книгу часть за частью, руководствуясь каждый раз необходимым наставлением, он предоставил тем самым себе возможность упреждать подобные затруднения.

Опровергающим вечность Аль-Корана магометане отвечают, руководствуясь принятым ими понятием предопределения Божия,

распространяющегося на все и, в частности, на происхождение Аль-Корана от самой вечности предустановленным порядком.

То, что Магомет действительно был сочинителем и выдумал Аль-Коран, сомнению не подлежит, хотя, возможно, он имел и помощников. Соотечественники его считали именно так, расходились лишь в определении имен этих помощников.

Ученый муж Придо¹ высказывал это наиболее правдоподобное мнение, хотя и основанное большей частью на христианских сочинениях, уважения не заслуживающих, поскольку все их повествование испещрено чудовищными небылицами.

Но как бы там ни было, магометане утверждают, что Коран не является сочинением их Пророка или кого бы то ни было другого, в том и состоит один из догматов их веры, что книга эта имеет необычайное происхождение, что она является вечной, как сам Бог, что она в Боге, так же как и Бог в ней, что первый список ее от самой вечности возлежал на престоле Вседержителя, запечатленный на чудесной доске, называемой «доска судеб», где записаны все божественные определения, относящиеся к минувшему и грядущему, и что список на бумаге с этого списка в месяце Рамадан доставлен был Архангелом Гавриилом с небес на самое нижнее небо в ночь, названную «Аль-Кадр», или ночь могущества², и что с этого нижнего неба Гавриил приносил ее Магомету по частям то в Мекку, то в Медину в течение двадцати трех лет, в зависимости от тех или иных обстоятельств, при этом утешая его обещанием показывать ее один раз в каждый год полностью, в шелковом переплете, украшенном золотом и райскими драгоценными камнями... Магометане верят, что он был утешаем таким образом в последний год жизни дважды, верят также, что лишь некоторые главы были переданы ему Гавриилом целиком, а в основном только кусками и не по порядку, и так именно и списывались его писцами, пока не собралось под надзором Гавриила все сочинение. И все без исключения магометане придерживаются того мнения, что первые пять стихов девяносто шестой главы были вручены Гавриилом Магомету первыми.

По мере того, как запечатлевались стихи Аль-Корана перьями переписчиков Магомета или звучали из уст последнего, распространялись они в народе — частью в записях, но в основном выученными наизусть; записи передавались не по порядку, а согласно времени их появления, и так к друг другу и присоединялись, и поэтому неизвестно, когда именно каждый из них был вручен Архангелом Магомету. По смерти

¹ Джон Придо (1578–1650) — английский богослов, епископ Вустера. Высказывал мнение, что Коран был сочинен группой лиц. — *Примеч. ред.*

² Ночь ал-Кадр (араб. ليلة القدر), или Ночь могущества (также Ночь предопределения), — это особо почитаемая в исламе ночь, которая приходится на месяц Рамадан. По преданию, в эту ночь пророку Мухаммаду в пещере Хира были ниспосланы первые откровения Корана. — *Примеч. ред.*

Магомета все эти откровения остались в таком же беспорядке, а не так расположенными, как мы их видим ныне, последнее — дело рук приемника Магомета Абу-Бакира¹. Он собрал не только то, что было написано на пальмовых листьях и выделанных кожах животных, которые — каждый лист и каждый кусок кожи — хранились между двух досок, но и сам еще записал все из слышанного им от Магомета. Хранительницей же всего этого собрания была избрана жена Пророка Гавса, дочь Омара².

Поэтому Абу-Бакир и считается собирателем всех частей Аль-Корана в единую книгу, хотя не исключена вероятность того, что уже ко времени смерти Магомета книга эта была собрана в таком виде, за исключением некоторых мест, добавленных после или исправленных в соответствии с тем, что Абу-Бакир слышал от Пророка лично. После чего он только расположил главы известным ныне порядком, поместив наиболее пространные из них впереди.

На тридцатый год «Эгиры»³, или бегства Магомета из Мекки в Медину, бывший тогда халифом Оттман⁴ заметил большое различие в распространенных по областям его державы списках Аль-Корана; и он, по совету сподвижников Магомета, повелел снять в Ираке и Сирии копии с Аль-Корана Абу-Бакира, хранительницей которого, как выше упоминалось, была Гавса. Определив ответственными за это Зеид Эбна Табета⁵, Абд Аль-лага Эбна Зобера⁶, Саид Эбна Аль Аса⁷ и Абд Аль Рагмана Эбна Аль Гарета Маггцумитского⁸, он повелел им взять за правило: всякое место, имеющее отличия, обсуждать между собой и записывать наречием корейшским, на котором создан был Коран в первоначальном, переданном Архангелом Магомету, виде. После того как это было сделано, он разослал списки по вверенным ему областям, а все прежнее предал огню. Однако, несмотря на это, находят различия и в этих оставленных списках.

Из-за недостатка в арабском языке букв, чтобы точно передавать смыслы Аль-Корана, понадобилось иметь искусных чтецов. Однако и эти

¹ Имеется в виду первый праведный халиф Абу Бакр (ум. 634). В период его правления был начат процесс кодификации корпуса Корана. См.: *Мухетдинов Д. В.* Первые мусхафы до издания «Екатерининских Коранов» // *Ислам в современном мире.* 2024. Т. 20. № 4. С. 27–52.

² Хафса бинт Умар — дочь сподвижника Пророка ‘Умара ибн ал-Хаттаба, ставшего после смерти Пророка вторым праведным халифом после Абу-Бакра. — *Примеч. ред.*

³ Араб.: *هجرة (хиджра)*. Переселение мусульманской общины во главе с пророком Мухаммадом из Мекки в Медину (тогда — Ясриб), произошедшее в 622 г. С этого события по сей день ведется мусульманское летоисчисление.

⁴ Имеется в виду третий праведный халиф ‘Усман б. Аффан (ум. 656). В период его правления был завершен процесс кодификации корпуса Корана. См.: *Мухетдинов Д. В.* Первые мусхафы до издания «Екатерининских Коранов». С. 27–52.

⁵ Зайд ибн Сабит (Зеид-бен-Табет, ум. 662/676) — один из сподвижников пророка Мухаммада, его вольноотпущенник и приемный сын. — *Примеч. ред.*

⁶ Абдуллах ибн аз-Зубайр (624–692) — сподвижник пророка Мухаммада. — *Примеч. ред.*

⁷ Саид ибн ал-Ас (ум. 678/679) — мусульманский военачальник, занимал посты губернатора Куфы и Медины. — *Примеч. ред.*

⁸ Вероятно, имеется в виду Абдуррахман ибн Ауф ибн Абд ал-Харис ал-Кураши (ок. 580–652) — один из наиболее известных сподвижников пророка Мухаммада. — *Примеч. ред.*

чтецы произносили гласные по-разному. В результате возникла проблема их согласования, и из всех чтецов отобрали семь, произнесение гласных букв которыми утвердилось у магометан до сего дня.

Всякое противоречие в некоторых стихах Аль-Корана магометане оправдывают тем, что Богу по своему благоизволению было угодно, по причинам ему одному известным, по прошествии времени отменить их.

Отмененные таким образом места или стихи Аль-Корана разделяются на три рода: 1 — в которых следует отменить букву и смысл; 2 — в которых должно отменить букву, а смысл оставить; 3 — в которых букву оставить, а смысл отменить.

Вот следующий пример отмененного стиха: ... «Сын Адама! Имеешь ли ты во власти своей две золотые реки, пожелаешь и третью; возымеешь же ее, пожелаешь и четвертую. Чрево твоё не насытится, доколе не обратится в прах. Бог же соблюдает только кающихся».

Другой пример — это сохранный преданием рассказ Абд Алаг Эль Масуда¹, будто некогда Магомет повелел ему написать некоторый стих в Аль-Коран; но наутро он нашел, что то место в книге, где запечатлел он этот стих, пусто, слова исчезли. Он пошел к Магомету, сказал ему об этом и услышал в ответ, что стих этот Богу было угодно отменить.

В качестве примера отмененного второго рода приведем следующий стих: «...не возненавидь сродников твоих, ибо станешь неблагодарным. Но если застанешь мужа и жену, людьми благими почитающихся, в прелюбодеянии, побей обоих камнями, так повелевает всемогущий и премудрый Бог».

Отмененных стихов третьего рода в Аль-Коране двести двадцать пять в шестидесяти трех разных главах. В одном из таковых содержится повеление: «когда молишься, обращай лицо твоё в сторону Иерусалима... Празднуй согласно древнему обычаю... Будь снисходителен к идолопоклонникам, избегай невежд».

Некоторые сунниты, то есть правоверные, вообще исповедуют, что книга Аль-Коран несотворенная, вечная, существующая в самой сущности Божией; что Магомет признает неверным любого, кто мыслит иначе. Тем не менее магометане, особенно придерживающиеся мотацилитовой ереси, последователи учения Исы Эбн Собеиг Абу Мусы, названного Моцдар², почитают наиболее тяжким грехом признание вместо единого Бога двух вечных существ.

¹ Абдуллах ибн Масуд (594–653) — один из ближайших сподвижников пророка Мухаммада, выдающийся мусульманский ученый, правовед и толкователь Корана. — *Примеч. ред.*

² Вероятно, имеются в виду мутазилиты (араб.: المعتزلة, му'тазила) — «обособившиеся, отделившиеся, удалившиеся». Основатели направления — Васил ибн Ата и Амр ибн Убайд. Здесь речь об Абу Мусе Исе ибн Собейхе (или Собихе) ал-Мордаре. Прозвище «ал-Мордар» («Моцдар») указывает на его принадлежность к мутазилитам. — *Примеч. ред.*

Эти великие споры принесли много бед магометанам во времена халифов из колена Аббаса аль Мамуна¹. Тогда был издан закон — признать Аль-Коран созданным. Аль-Мотазен и Аль-Вадгек, преемники Аббаса Аль-Мамуна², исповедовавших противное подвергали телесным наказаниям, заключали в темницы, предавали смерти. И наконец халиф Аль Мота Кавель³, правивший после Аль Вадгека, прекратил эти гонения и позволил каждому магометанину верить согласно своей воле.

По всей видимости, Аль-Ггацали⁴ сознательно примирил оба эти мнения, сказав: «Устами произносится написанное в Аль-Коране, помещаемое в других книгах, запечатленное в памяти человеческой. Но сам Аль-Коран вечен, ибо существует в самой сущности Божией, и, следовательно, сущность от сущности отделена быть не может — ни будучи в человеческой памяти, ни среди любых прочих слов книг. Аль-Коран суть сущностно в Боге, и значит, сосуществен и совечен Ему. Списки же с Аль-Корана, напротив, суть дела рук человеческих»⁵.

Заслуживает упоминания здесь и рассуждение раскольника Аль-Ягеда, основателя ереси, названной его именем. Он говорил: «...Аль-Коран есть тело, способное преобразиться в тело человека или иного какого-либо животного»⁶. Это сопоставимо с рассуждениями тех магометан, которые видят в Аль-Коране два образа — человека и животного. В соответствии с этим, как я полагаю, существует и два рода понимания Аль-Корана: один согласно букве, другой согласно смыслу. Некоторые из магометан признают Аль-Коран созданным, но есть и верящие, что он не имеет ни в слогe, ни в содержании ничего необычного, кроме разве что пророческих речений о минувшем и грядущем. Но, дескать, если бы Бог позволил арабам, они могли бы сочинить книги не только не хуже Аль-Корана, но и превосходящие его как в красноречии, так и в стройности изложения, и в чистоте языка. Так полагают

¹ Ал-Мамун, Абу-л-Аббас Абдаллах (786–833) — аббасидский халиф с 813 г.; сын халифа Харуна ар-Рашида. — *Примеч. ред.*

² Преемниками ал-Мамуна были аббасиды ал-Мутасим (833–842) и ал-Ватик (842–847). — *Примеч. ред.*

³ После ал-Ватика халифом был ал-Мутаваккил (847–861). — *Примеч. ред.*

⁴ Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали ат-Туси (1058–1111) — исламский богослов и правовед, один из наиболее авторитетных мыслителей средневекового мусульманского мира.

⁵ Это цитата из сочинения ал-Газали «Возрождение религиозных наук» (Ихйа' улум ад-дин). — *Примеч. ред.*

⁶ Это замечание основывается на сочинении Мухаммада ибн 'Абд ал-Карима аш-Шахрастани «Книга о религиях и сектах» (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*), где мы можем видеть следующее: «Ибн ар-Раванди передал с его слов: "Коран есть тело, которое может превращаться то в человека, то в животное". Это подобно тому, что рассказывают со слов Абу Бакра ал-Асамма, который утверждал, что Коран есть сотворенное тело». Речь в этом фрагменте идет о ветви мутазилитов — джахизитах, приверженцах Амра б. Бахра Абу 'Усмана ал-Джахиза, жившего в период правления ал-Мутасима и ал-Мутаваккила. — *Примеч. ред.*

раскольники мотицалиты, особенно Аль-Мацдар, о котором мы упоминали выше, и Аль-Нотгам¹.

Поскольку Аль-Коран является для магометан исповеданием веры и распределением должностей, то и неудивительно, что существует огромное число его толкователей и комментаторов. Считаю уместным вкратце рассказать здесь о том, чем занимаются такие толкователи и комментаторы у магометан.

Один известнейший их ученый разделяет смыслы стихов Аль-Корана на иносказательные и на соответствующие значениям слов. Первые темны, запутанны, загадочны, к ним относятся стихи отмененные или отвергнутые, о каковых шла речь выше. Вторые же прозрачны, просты, однозначны и отчетливы.

Для того чтобы разбираться в стихах Аль-Корана, когда, где, по какому случаю и с какой целью были даны Богом откровения Магомету, необходимо в совершенстве знать предания, обстоятельства времени, состояние дел арабов в ту пору, чтобы иметь возможность точно обозначать, дано было то или иное откровение в Мекке или в Медине; отменено ли оно или само отменяет какие-либо другие стихи; прежде ли события или после внесено в Аль-Коран; взаимосвязано или нет с предыдущими и последующими стихами. Иными словами, благодаря единству с другими стихами или само по себе проявляет свой смысл.

Магометане вообще не рискуют касаться Аль-Корана предварительно не омывшись, как повелевает им их закон. А чтобы не погрешить по неосторожности, на поверхности обложки книги написаны следующие слова: «Не прикасайтесь нечистые, читайте со вниманием и благоволением. Не опускайте книги ниже пояса своего; ею клянутся, с ней советуются в важных делах; носят с собой на войну; пишут стихи ее на знаменах, украшают золотом и камнями драгоценными, не позволяют брать в руки никому из иноверцев».

При этом переложение Аль-Корана на любой другой язык, согласно утверждениям некоторых европейских писателей, не только почитают осквернением святыни, но еще и стараются противостоять этому, особенно по отношению к языкам персидскому, яванскому и малайскому, требуя, чтобы писались они только под арабскими строками.

¹ Имеется в виду Абу Мухаммад ал-Хасан ибн ал-Хусайн ан-Наззам (ок. 780–845) — одна из ключевых фигур движения. Он развивал идеи свободы воли человека, строгого единобожия (отрицание извечных атрибутов Аллаха), обсуждал проблему зла и пытался согласовать ее с идеей божественной справедливости. — *Примеч. ред.*

THE INTRODUCTORY TEXT TO M. I. VEREVKIN'S "BOOK OF AL- QUR'ĀN BY THE ARAB MOHAMMED..." (1790): ORIGINAL AND MODERN RUSSIAN TRANSLATION*

Abstract. The paper presents for the first time the original text of the introduction to the Book "*Al-Qur'ān* by the Arab Mohammed ..." (1790), together with its modern translation into Russian. The author of the introduction is the Russian educator, writer and translator M. I. Verevkin (1732–1795). The publication continues a series of studies by the Moscow Islamic Institute in collaboration with the Russian State Archive of Ancient Acts on the existence of the text of the *Qur'ān* in Russia and Europe. The conceptual basis of the preface is formed by two principles: the classic French translation of the *L'Alcoran de Mahomet* (1647) by André Du Ryer (ca. 1580–1660?) and the personal vision of the Russian translator M. I. Verevkin.

Keywords: *Qur'ān*, *Qur'ān* in Russia, *Qur'ān* in Europe, Verevkin M. I., André Du Ryer

For citation: Shpilenko D. P., Rokhmistrov V. G. The Introductory Text to M. I. Verevkin's "Book of *Al-Qur'ān* by the Arab Mohammed..." (1790): Original and Modern Russian Translation. *Islam in the modern world*. 2026; 22(2):263–288. (In Russ.); DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2-263-288

*



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

© D. P. Shpilenko, 2026, typing text

© V. G. Rokhmistrov, 2026, modern Russian translation, notes

© Islam in the modern world, 2026

Received: 10.06.2026

Accepted: 30.06.2026

Dmitry P. SHPILENKO,

specialist of the 1st category,
Russian State Archive of Ancient Acts
(17, Bolshaya Pirogovskaya Str., 119435,
Moscow, Russian Federation).

E-mail: dshpilenko@yandex.ru

Vladimir G. ROKHMISTROV,

postgraduate student, Russian
Christian Academy for Humanities
named after Fyodor Dostoevsky
(15, emb. Fontanka River, 191023,
St Petersburg, Russian Federation);
editor, Medina Publishing House LLC
(12, Kirov Lane, 109382, Moscow,
Russian Federation).

E-mail: parmenidiki@mail.ru



Главный редактор:
Заместители
главного редактора:

Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Д. В. Мухетдинов

И. А. Зарипов, А. Г. Хайрутдинов

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом «Медина»» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru

Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

И. Зарипов (заместитель главного редактора), А. Хайрутдинов (заместитель главного редактора), М. Вожакова (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), М. Шаврина (ответственный секретарь редакции; выпускающий редактор), Е. Чупрова (переводчик-корректор), 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 «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) — 94107.

Дата выхода в свет: 28.08.2026.

Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1 000 экз. Заказ № 5542.

В розницу — цена свободная.

Отпечатано в типографии ООО «ТДДС-СТОЛИЦА-8»

111123, Москва, ш. Энтузиастов, дом 56, стр. 11

Тел.: +7 (495) 363-48-84 www.capitalpress.ru

© 2026 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2026 ООО «Издательский дом «Медина»»



ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



ISSN 2074-1529 (Print) DOI: 10.22311/2074-1529-2026-22-2

Peer-reviewed academic journal *Islam in the modern world*
is published since 2005. Published quarterly.

Editor-in-Chief:
Deputy Editors-in-Chief:

Founder&Publisher:

General manager:
The editorial stuff:

Registration:



ISLAM IN THE MODERN WORLD

Damir Mukhetdinov (Moscow, the Russian Federation)
Islam Zaripov, Aidar Khayrutdinov (Moscow, the Russian Federation)

Medina Publishing Ltd.
12, Kirov Lane, Moscow, 109382, the Russian Federation.
Tel:/ Fax: +7 (495) 684-47-04
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru

Ildar Nurimanov

I. Zaripov (Deputy Editor-in-Chief), A. Khayrutdinov (Deputy Editor-in-Chief), M. Vojakova (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, Proofreading), A. Khabutdinov (Scientific Consultant), M. Shavrina (Editorial Secretary, Managing Editor), E. Chuprova (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 "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**.

Date of publishing: 28.08.2026.

1 000 copies

© 2026 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2026 "Medina" Publishing House LLC

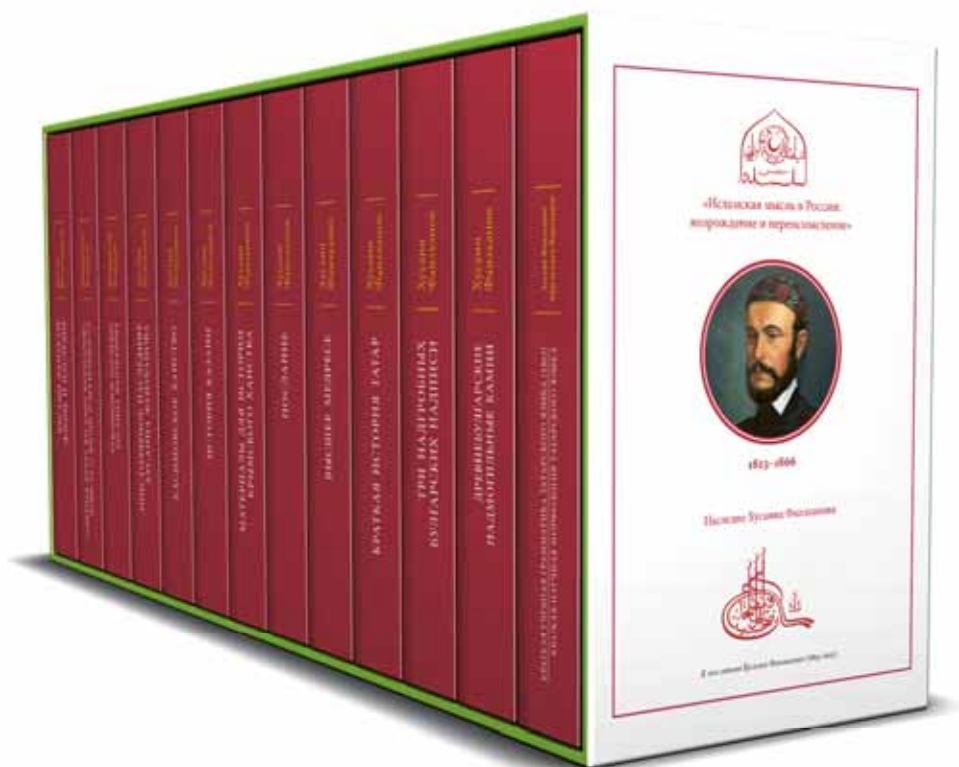


UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND
"FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION"





**Серия «Исламская мысль в России:
возрождение и переосмысление»**



Серия
«Наследие Хусаина Фаизханова»

включает следующие книги*:



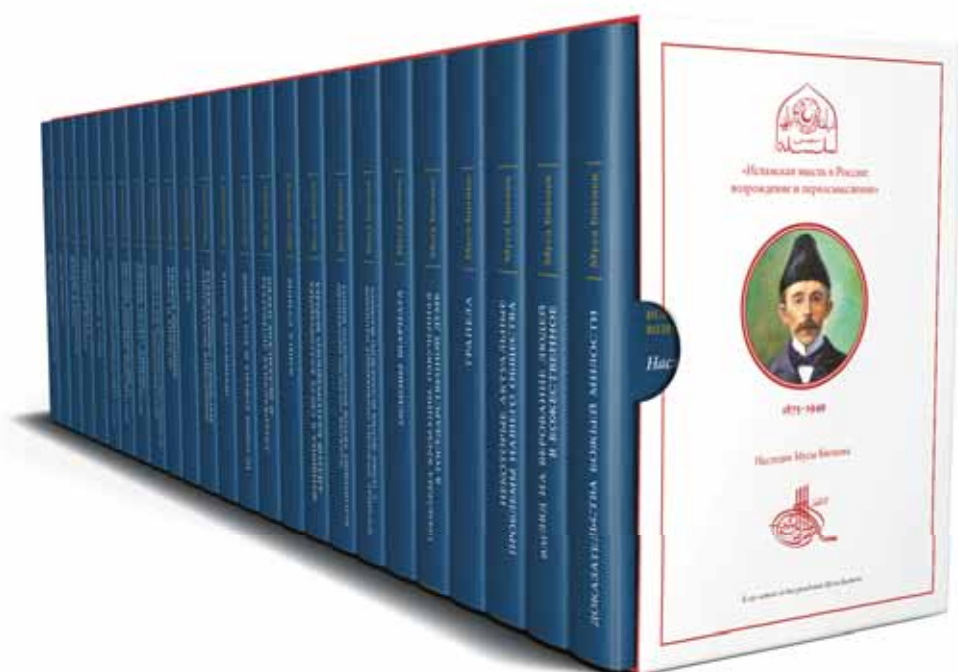
- 1 **Краткая учебная грамматика татарского языка** (2023)
- 2 **Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности** (2023)
(ÓŇİÄİİÄ İ.Ä.)
- 3 **Высшее медресе** (Î ĖÓÄ İÄÄÐÄŇÄ, 2023)
- 4 **История Казани** (ÊÀÇÀÍ ÒÄÐËÕÛ, 2023)
- 5 **Касимовское ханство** (ÊÄŇËİŇËËË ÕÄİËÜÄÛ, 2023)
- 6 **Материалы для истории Крымского ханства** (2024)
- 7 **Реестр крымских грамот** (2024)
- 8 **Мулла Хусаин Фаизханов. Лектор Санкт-Петербургского университета. Сборник документов** (2025)
- 9 **Древнебулгарские надмогильные камни**
(ÄİÐÜİÄÜ ÄİËÄÄ ÕÄØËÄÐÛ, 2025)
- 10 **Краткая история татар**
(ÊÜŇËÄ÷Ä ÕÄÒÄÐ ÕÄÐËÕÛ, 2025)
- 11 **Послание** (ÐËŇÄËÄ, 2025)
- 12 **«Рукописное наследие Хусаина Фаизханова»: каталог восточных рукописей из фондов ИВР РАН** (2025)
- 13 **Хусаин Фаизхан: жизнь и наследие** (2025)
(İ ÖÖÄÖÄËİ İÄ Ä.Ä.)



* Изданные книги выделены синим цветом.



Серия «Исламская мысль в России:
возрождение и переосмысление»



Серия
«Наследие Мусы Бигиева»

включает следующие книги*:



- 1 **История Корана и его сводов** (ÑĬĬĂ., 1905)
- 2 **Статьи М. Бигиева на татаро-османском языке в газете «Ульфат»** (ÑĬĬĂ., 1905–1906)
- 3 **Программа Союза российских мусульман** (ÑĬĬĂ., 1906)
- 4 **Арабоязычная литература и исламские науки** (ÊÀÇÀÍÛ, 1907)
- 5 **История коранических чтений и харфов** (ÊÀÇÀÍÛ, 1907)
- 6 **Обязательность необязательного** (ÊÀÇÀÍÛ, 1907)
- 7 **Исправление ошибок в правописании типографических изданий Корана** (ÊÀÇÀÍÛ, 1909)
- 8 **Почему шариат опирается на неомению?** (ÊÀÇÀÍÛ, 1909)
- 9 **Сообщения благородных мужей** (ÊÀÇÀÍÛ, 1909)
- 10 **Правила фикха, которые могут рассматриваться в качестве азбуки исламского шариата** (ÊÀÇÀÍÛ, 1910)
- 11 **Взгляд на верование людей в божественное** (Î ÐĀÍÁÓÐĀ, 1911)
- 12 **Доказательства Божьей милости** (Î ÐĀÍÁÓÐĀ, 1911)
- 13 **Пост в долгие дни** (ÊÀÇÀÍÛ, 1911)
- 14 **Комментарий к книге Ибн ал-Джазари «Благолепие Изложения о десяти [чтениях]»** (ÊÀÇÀÍÛ, 1912)
- 15 **Некоторые актуальные проблемы нашего общества** (ÊÀÇÀÍÛ, 1912)
- 16 **Мелкие мысли о больших проблемах** (ÑĬĬĂ., 1914)



* Изданные книги выделены красным цветом.

- 17 **ПРОБЛЕМА КРЕМАЦИИ, ОЗВУЧЕННАЯ
в Государственной думе** (ÑĭĀ., 1914)
- 18 **РАЗМЫШЛЕНИЕ** (ÑĭĀ., 1914)
- 19 **ТРАПЕЗА** (ÑĭĀ., 1914)
- 20 **ОСНОВЫ РЕФОРМИРОВАНИЯ** (ĭĀòðĭĀðĀĀ, 1915)
- 21 **ПОНИМАНИЕ КОРАНА** (ĭĀòðĭĀðĀĀ, 1915)
- 22 **ЗАКЯТ** (ĭĀòðĭĀðĀĀ, 1916)
- 23 **ОСНОВНЫЕ ЗАКОНЫ** (ĭĀòðĭĀðĀĀ, 1916)
- 24 **ОСНОВЫ ШАРИАТА** (ĭĀòðĭĀðĀĀ, 1917)
- 25 **ПРОБЛЕМЫ СЕМЬИ** (ĭĀòðĭĀðĀĀ, 1918)
- 26 **МУСУЛЬМАНСКИМ НАРОДАМ О РЕЛИГИОЗНЫХ,
ЭТИЧЕСКИХ, СОЦИАЛЬНЫХ, ПОЛИТИЧЕСКИХ
ПРОБЛЕМАХ И УСТАНОВЛЕНИЯХ** (ÁĀðĒĒĭ, 1923)
- 27 **МУСКИРАТ: ПРОБЛЕМА ОПЬЯНЯЮЩИХ НАПИТКОВ С ТОЧКИ
ЗРЕНИЯ ИСЛАМСКОГО ШАРИАТА** (ÑòĀĭÁóĒ, 1927)
- 28 **ОБРАЩЕНИЕ к Высшему Национальному
Собранию Турции** (ĒĀĒð, 1931)
- 29 **ЖЕНЩИНА в СВЕТЕ АЙАТОВ
Благородного Корана** (ÁĀðĒĒĭĭ, 1933)
- 30 **ЙАДЖУДЖ СОГЛАСНО АЯТАМ
Благородного Корана** (ÁĀðĒĒĭĭ, 1933)
- 31 **ПОЗАБЫТЫЕ СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ** (ÁĀðĒĒĭĭ, 1933)
- 32 **ИСТОРИЯ ИСЛАМСКОГО ЗАКОНОТВОРЧЕСТВА** (ĒĀĒð, 1935)
- 33 **ДАТЫ ИЗ ЖИЗНИ БЛАГОРОДНОГО ПРОРОКА** (ĒĀĒð, 1935)
- 34 **СИСТЕМА КАЛЕНДАРЯ в ИСЛАМЕ** (ĒĀĒð, 1935)
- 35 **СИСТЕМА ИНТЕРКАЛЯЦИИ у АРАБОВ до ИСЛАМА** (ĒĀĒð, 1935)
- 36 **ЧЕЛНОК для раскрутки пряжи
воззрений шиитов** (ĒĀĒð, 1935)
- 37 **КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ к РАЗДЕЛАМ КНИГИ
«ВОЗРОЖДЕНИЕ ГРАММАТИКИ»** (ĒĀĒð, 1938)
- 38 **БУКВЫ, СТОЯЩИЕ в НАЧАЛЕ СУР КОРАНА** (ÁõĭĭĀĒ, 1944)
- 39 **ЗАПИСКИ о ПРАВЕ НАСЛЕДОВАНИЯ** (ÁõĭĭĀĒ, 1944)
- 40 **МОРФОЛОГИЯ Благородного Корана** (ÁõĭĭĀĒ, 1944)

- 41 **СТРАХОВАНИЕ ЖИЗНИ И ИМУЩЕСТВА** (ÁõîĭÆ, 1944)
- 42 **Порядок благородных сур и их соответствие
ниспосланию и сводам** (ÁõîĭÆ, 1944)
- 43 **Книга Сунны** (ÁõîĭÆ, 1945)
- 44 **Банк в исламе** (ÁõîĭÆ, 1946)
- 45 **Конституция в исламе** (ÁõîĭÆ, 1946)
- 46 **Концепция исламского научного
университета** (ÁõîĭÆ, 1946)
- 47 **Система праведного исламского халифата
сегодня в эпоху цивилизации** (ÁõîĭÆ, 1946)
- 48 **Дневниковые записи и письма
Мусы Бигиева** (1930–1949)
- 49 **Муса Джаруллах.
Между кадидизмом и джадидизмом.
Жизнь-Работы-Мысли** (ÀõîÀò ÊÀíËÜÄðÀ)
- 50 **Понимание Корана и метод его толкования
Мусой Джаруллахом Бигиевым** (ÀõîÀò ÊøËÆÁí)
- 51 **Сравнение Мустафы Сабри
и Мусы Джаруллаха Бигиева в контексте
обновления исламской мысли** (ÍÓðÊ Îç)

