

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

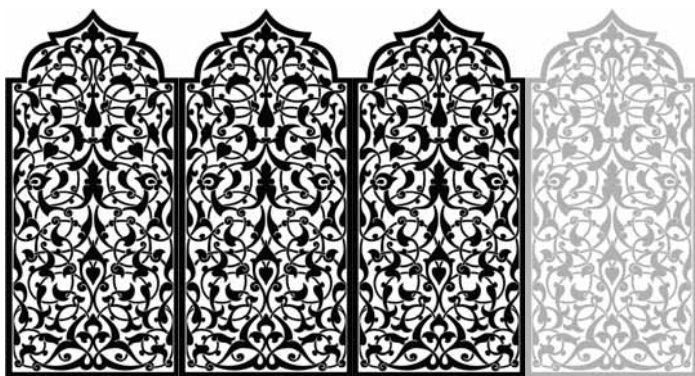
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук, сформированный Высшей аттестационной комиссией при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, по отраслям науки в соответствии с Номенклатурой научных специальностей, по которым присуждаются учёные степени:

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



Том 19

№ 3

сентябрь

2023

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель международного редакционного совета

Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович (муфтий шейх), канд. филос. наук, пред. Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМРФ), пред. Централизованной мусульманской религиозной организации Совет муфтиев России (СМР), сопред. Межрелигиозного совета России, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Сопредседатели редакционного совета

Васильев Алексей Михайлович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, почетный президент Института Африки Российской академии наук, зав. каф. африканистики и арабистики Российского университета дружбы народов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член научного совета при Совете Безопасности РФ (Москва, Россия).

Кропачев Николай Михайлович, д-р юрид. наук, проф., член-корреспондент Российской академии наук, предс. Общественного совета при Министерстве юстиции РФ, предс. Ассоциации ведущих университетов России, председатель Совета ректоров вузов СЗФО, ректор Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Наумкин Виталий Вячеславович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук, заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член научного совета при министре иностранных дел Российской Федерации, пред. научно-консультативного совета при Министерстве юстиции Российской Федерации по изучению информационных материалов религиозного содержания на предмет выявления в них признаков экстремизма, член комиссии по миграционным вопросам Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

Пиотровский Михаил Борисович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, декан восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, генеральный директор Государственного Эрмитажа, член Совета при Президенте Российской Федерации по науке и образованию, член президиума Совета при Президенте Российской Федерации по культуре и искусству, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Санкт-Петербург, Россия).

Садовничий Виктор Антонович, д-р физ.-мат. наук, проф., действ. член Российской академии наук, член президиума Российской академии наук, ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, президент Российского союза ректоров высших учебных заведений, член Совета при

Президенте РФ по науке и высоким технологиям, член Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член Научного совета при Совете Безопасности РФ, член Совета по русскому языку при Правительстве РФ, член коллегии Минобрнауки России, президент Евразийской ассоциации университетов (Москва, Россия).
Смирнов Андрей Вадимович, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, академик-секретарь Отделения общественных наук Российской академии наук, Президент Российского философского общества (Москва, Россия).

Члены редакционного совета

Главный редактор

Мухетдинов Дамир Ваисович, канд. полит. наук, доктор теологии, первый зам. пред. ДУМ РФ, ректор Московского исламского института, проф. Санкт-Петербургского государственного университета, директор Центра исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета, советник директора Института восточных рукописей Российской академии наук (Москва, Санкт-Петербург, Россия).

Абдрахманов Данияр Мавляирович, канд. филос. наук, доцент, ректор Башкирской академии государственной службы и управления при Главе Республики Башкортостан (Уфа, Россия).

Акаев Вахит Хумидович, д-р филос. наук, проф., действ. член Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Грозный, Россия).

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

Бабаджанов Бахтиер Мираимович, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан (Ташкент, Узбекистан).

Гаман-Голутвина Оксана Викторовна, д-р полит. наук, проф., член-корреспондент РАН по Отделению глобальных проблем и международных отношений РАН, зав. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, пред. Экспертного Совета РГНФ по политологии, философии, социологии, правоведению и науковедению, председатель Федерального учебно-методического объединения в системе высшего образования по укрупненной группе специальностей и направлений подготовки 41.00.00 Политические науки и регионоведение, президент Российской ассоциации политической науки, Член Совета по грантам Президента РФ для ведущих научных школ и молодых ученых, Президент Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

Горшков Михаил Константинович, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, научный руководитель Института социологии Российской академии наук, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, член экспертного совета по научным проектам Российского научного фонда (Москва, Россия).

Даудов Абдулла Хамидович, д-р ист. наук, проф., директор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Делокаров Кадырбеч Хаджумарович, д-р филос. наук, проф. каф. ЮНЕСКО Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

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

Зорин Владимир Юрьевич, д-р полит. наук, канд. ист. наук, проф., главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член Президиума, пред. Комиссии по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений Общественной палаты Российской Федерации, пред. Комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Ибрагим Тауфик Камель, д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии, пред. Российского общества исламоведов (Москва, Россия).

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

Кныш Александр Дмитриевич, д-р ист. наук, руководитель Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Солодовник Диляра Медехатовна, канд. ист. наук, доц., зам. директора Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, зав. кафедрой ЮНЕСКО ИСАА МГУ (Москва, Россия).

Сюкияйнен Леонид Рудольфович, д-р юрид. наук, проф. каф. теории и истории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

Тимофеева Лидия Николаевна, д-р полит. наук, проф., зам. зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, действ. член Академии политической науки, вице-президент, пред. правления Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

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

Хайретдинов Дамир Зинюрович, канд. ист. наук, зам. директора Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, зам. директора Совета по исламскому образованию (Москва, Россия).

Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доц., директор Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Казань, Россия).

Шабров Олег Федорович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, президент Академии политической науки (Москва, Россия).

Шарков Феликс Изосимович, д-р социол. наук, проф., зам. декана факультета журналистики, зав. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, проректор по науке Академии труда и социальных отношений, президент Международной академии коммуникологии, эксперт Российского экспертного совета по оценке журналов, предложенных для включения в состав SCOPUS (RCAB/ ECSAC for SCOPUS) (Москва, Россия).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Хабутдинов Айдар Юрьевич, пред. редколлегии, д-р ист. наук, проф. кафедры теории и истории права и государства, Казанский филиал ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», профессор Института международных отношений, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», член экспертного совета ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, директор Центра изучения истории ислама в России Московского исламского института (Казань, Россия).

Члены редакционной коллегии:

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

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

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

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

Берникова Ольга Александровна, канд. филол. наук, доц. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Ефремова Наталия Валерьевна, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора восточных философий Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

Зарипов Ислам Амирович, зам. гл. редактора, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института

востоковедения РАН, научный сотрудник Московского исламского института, кандидат исторических наук (Москва, Россия).

Золотухин Всеволод Валерьевич, зам. гл. ред., зам. пред. редколлегии, выпускающий редактор, канд. филос. наук, доцент Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

Имашева Марина Маратовна, д-р ист. наук, доц. Института международных отношений Казанского федерального университета (Казань, Россия).

Котюкова Татьяна Викторовна, канд. ист. наук, руководитель Центра по изучению Центральной Азии Московского исламского института, ст. науч. сотр. Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук (Москва, Россия).

Лукашев Андрей Александрович, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора философии исламского мира Института философии Российской академии наук (Москва, Россия).

Кудряшова Ирина Владимировна, канд. полит. наук, доц. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (Москва, Россия).

Кямилев Саид Хайбулович, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, действ. член Иорданского Королевского общества (Академии) исламской мысли, член Высшего совета Исламской организации по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

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

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

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

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

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

Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, начальник Международной междисциплинарной научно-исследовательской лаборатории «Историческая компаративистика, регионоведение и развитие восточно-азиатских территорий» Управления по НИД Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия).

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, директор Центра Мусы Бигиева Московского исламского института, ст. науч. сотр. Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия).

Юзеев Айдар Нилович, д-р. филос. наук, проф., зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин Казанского филиала Российского государственного университета правосудия, член экспертного совета ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации (Казань, Россия).





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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

- Мухетдинов Д. В.**
Теологическая легитимация педагогического проекта
Хусаина Фаизханова 27
- Фролов Д. В., Зарипов И. А.**
Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского
и комментарии. Часть 3: айаты 4–5 53
- Юзеев А. Н.**
Биги — продолжатель религиозно-философских
взглядов Марджани 69
- Тугушев Р. А.**
Криптовалюта с точки зрения исламского права 83

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ

- Кирчанов М. В.**
Восприятие исторического времени в современном исламе 101

ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

- Хабибуллина Г. Ю.**
Актуальные вопросы управления системой образования
мусульман 119

ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ

Хайретдинов Д. З.

Вакуфные дома в Замоскворечье 135

Такова А. Н.

Мусульманское духовенство Кабардино-Балкарской АССР
40–80-х гг. XX в.: особенности функционирования социальной
группы в условиях политики государственного атеизма 149

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Слепухина О. П.

Ностальгия в социальных медиа и формирование «южной»
идентичности жителей Адена 165

Козинцев М. А., Почекаев Р. Ю.

Исламское наследие в Русском Туркестане глазами
имперского чиновника-мусульманина (по «Заметкам туриста»
Ш. Ибрагимова) 179

РЕЦЕНЗИИ

Пиотровский М. Б.

Рецензия на книгу: *Мухетдинов Д. В.* История ислама России:
монография. — М.: ИД «Медина», 2023. — 304 с.: ил. — Серия:
«История ислама России» 199



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-3
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

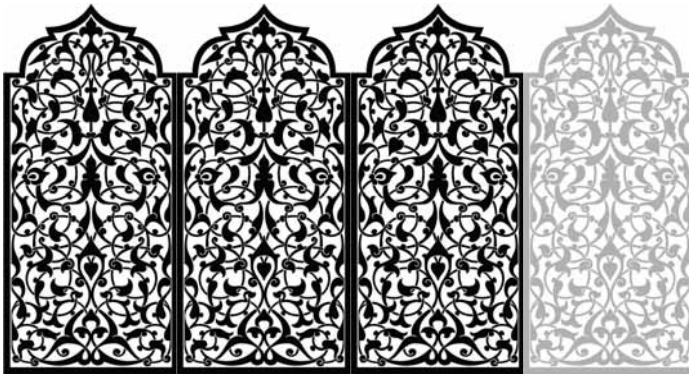
IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005
Published quarterly

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

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



2023

vol. 19

no. 3

September

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

Gaynutdin (Gaynutdinov), Ravil (mufti sheikh), Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman of the Russian Inter-religious Council, member of the Supreme Council of the World Assembly for the Rapprochement of Islamic Schools of Law, member of the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Interreligious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

Co-chairmen of the editorial board

Kropachev, Nikolay, Dr. Sci. (Law), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Public Council of the Ministry of Justice of the Russian Federation, head of the Council of Rectors of the Northwest Federal District, rector of Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

Naumkin, Vitaly, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, scientific director of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), head of the Department of Regional Issues of International Relations of Lomonosov Moscow State University, member of the scientific board under the Security Council of Russia, member of the scientific board under the foreign minister of Russia, chairman of the Scientific Advisory Board for Studying Religious Materials under the Russian Ministry of Justice, member of the Migration Commission under the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).

Piotrovsky, Mikhail, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (St. Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation (Saint Petersburg, Russian Federation).

Sadovnichiy, Victor, Dr. Sci. (Phys.-Math.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, member of the Presidium of the Russian Academy of Sciences, rector of Lomonosov Moscow State University, member of the Presidential Council on Science and High Technologies, member of the Presidential Council for the Implementation of the Priority National Projects, president of the Russian Union of Rectors, president of the Eurasian University Association, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Board of the Ministry of Education and Science, member of the Academic Council under the Security Council of Russia, member of the Committee on the Russian Language under the Government of Russia (Moscow, Russian Federation).

Smirnov, Andrey, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, secretary member of the Department of Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, President of the Russian Society for Philosophy (Moscow, Russian Federation).

Vasilyev, Alexey, Dr. Sci. (Hist.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of African Studies, Russian Academy of Sciences, head of chair of African and Arab Studies, People Friendship University of Russia (Moscow, Russian Federation).

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief

Mukhetdinov, Damir, Cand. Sci. (Polit.), Dr. Theol., first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, rector of Moscow Islamic Institute, prof. of Saint Petersburg State University, head of the Centre of Islamic Studies of Saint Petersburg State University, advisor to the Director of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Saint Petersburg, Russia).

Abdrahmanov, Daniyar, Cand. Sci. (Philos.), associate professor, rector of the Bashkir Academy of Public Administration and Management under the Head of the Republic of Bashkortostan (Ufa, Russian Federation).

Akayev, Vakhit, Dr. Sci. (Philos.), prof., member of the Academy of Sciences of Chechnya, head research ass. at the Kh. I. Ibragimov Interdisciplinary Research Institute of the Russian Academy of Sciences, member of the Higher Attestation Commission's expert council on Theology under the Russian Ministry of Education (Grozny, Russian Federation).

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

Babajanov, Bakhtier, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan).

Daudov, Abdullah, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Institute of History, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russia).

Delokarov, Kadyrbech, Dr. Sci. (Philos.), prof. of the UNESCO Chair, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).

Dyakov, Nicolay, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of Middle East History, Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

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

Gaman-Golutvina, Oksana, Dr. Sci. (Polit.), corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Department of Comparative Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, chairperson of the Federal Educational and Methodological Association in the Higher Education System on larger types of specialization and training

areas 41.00.00 Political and Regional Studies, head of the Russian Association for Political Sciences (Moscow, Russian Federation).

Gorshkov, Mikhail, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, academic advisor of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Scientific Expert Board under the Chairman of the Council of Federation of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Expert Board for Scientific Projects under the Russian Science Foundation (Moscow, Russian Federation).

Ibrahim, Tawfiq, Dr. Sci. (Philos.), prof., Deputy chairman of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, chairman of the Russian Society of Islamicists (Moscow, Russian Federation).

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

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

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

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

Mchedlova, Maria, Dr. Sci. (Polit.), head of the Department of Comparative Political Studies, Peoples' Friendship University of Russia, academic secretary at the Center 'Religion in the Contemporary Society', Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, member of the working group for the implementation of the Strategy of Governmental National Policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).

Mikul'skiy Dmitriy, Dr. Sci. (Hist.), main scientific researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation)

Mikhailov, Vyacheslav, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of National and Federative relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the presidium, head of the working group for the implementation of the Strategy of Governmental National Policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Russian Presidential Council for Interethnic

Relations, Member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).

Popova, Irina, Dr. Sci. (Hist.), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of sciences (Saint Petersburg, Russian Federation).

Ramadan, Tariq, Ph. D. in Arabic and Islamic Studies, prof. of Contemporary Islamic Studies, Oxford University, President of the European Muslim Network in Brussels, member of the International Union of Muslim Scholars (Oxford, United Kingdom).

Rodionov, Michael, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the chair of the Near East history, of Oriental Studies, Saint Petersburg State University, leading scientific researcher of the Department of South and South-West Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation).

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

Shabrov, Oleg, Dr. Sci. (Polit.), prof., head of the Department of Political Science and Political Management, Faculty of Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, deputy chairman of expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, president of the Academy of Political Science (Moscow, Russian Federation).

Sharkov, Felix, Dr. Sci. (Sociol.), prof., deputy director of the Department of Journalism, head of the Department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, president of the International Academy of Communicology, expert of the Expert Content Selection and Advisory Committee (RCAB/ECSAC for SCOPUS) (Moscow, Russian Federation).

Sledzevski, Igor, Dr. Sci. (Hist.), head of the Centre of Civilization and Regional Studies, Institute of African Studies of the Russian Academy of Sciences, deputy chairman of the Scientific Council on African Issues, Department of Global Problems and International Relations of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Solodovnik, Dilara, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., deputy director, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, head of UNESCO Chair of Institute of Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Solovyov, Alexandr, Dr. Sci. (Polit.), prof., head of the Department of Political Analysis, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, member of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Moscow, Russian Federation).

Syukiyaynen, Leonid, Dr. Sci. (Law), prof. in ordinary, prof. of the Department of History and Theory of Law of the National Research University 'Higher School of Economics' (Moscow, Russian Federation).

Timofeeva, Lidia, Dr. Sci. (Polit.), prof., deputy head of the Department of Political Science and Political Management, Institute of Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, vice-president, chairman of the board of the Russian Association of Political Science (Moscow, Russian Federation).

Zorin, Vladimir, Dr. Sci. (Polit.), prof., main scientific researcher of the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography and Anthropology (Russian Academy of Sciences), deputy chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Sciences under the Russian Ministry of Education and Science, member of Scientific Board under the Russian Security Council, member of the presidium, chairman of the Commission on Harmonization of Relations Between Nations and Confessions of the Civic Chamber of the Russian Federation, chairman of the Commission on Monitoring and Settlement of Conflicts in the Sphere of International Relations of the Russian Presidential Council on Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

EDITORIAL COUNCIL

Khabutdinov, Aydar, Dr. Sci. (Hist.), chairman of the editorial council, prof. of the Kazan branch of the Russian State University of Justice, prof. of Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, Director of the Center for the Study of the History of Islam in Russia, Moscow Islamic Institute (Kazan, Russian Federation).

Members of the editorial council

Abbyasov, Rushan, Cand. Sci. (Philos.), deputy chairman of the Religious Board of Muslims of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Ahmadullin, Vyacheslav, Dr. Sci. (Hist.), senior researcher, Moscow Islamic Institute; professor, Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Akkieva, Svetlana, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Humanitarian Studies under the Government of Kabardino-Balkaria and the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Nalchik, Russian Federation).

Alexeev, Igor, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof. of the Department of Modern East, the Faculty of History, Political Science and Law (History and Archives Institute, Russian State University For the Humanities), scientific programs director of Marjani Foundation (Moscow, Russian Federation).

Bernikova, Olga, Cand. Sci. (Philol.), ass. prof. of the Department of Arabic Philology, the Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

Efremova, Natalia, Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Imasheva, Marina, Dr. Sci. (Hist.), ass. prof., Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University (Kazan, Russian Federation).

Khayrutdinov, Aidar, Cand. Sci. (Hist.), head of Musa Bigiev Centre of the Moscow Islamic Institute; senior researcher, Institute of History named after Sh. Marjani, Academy of Sciences of Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

Kotyukova, Tatiana, Cand. Sci. (Hist.), head of the Centre for Central Asia Studies, Moscow Islamic Institute, senior researcher, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Kudryashova, Irina, Cand. Sci. (Polit.), ass. prof. of the Department of Comparative Political Studies of Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Kyamilev, Said, Cand. Sci. (Philol.), chief researcher of the Centre for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Jordan), member of the Supreme Council for Education, Science and Culture for Muslims (ISESCO), Russian representative of the ISESCO and Federation of the Universities of the Islamic World (Moscow, Russian Federation).

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

Nasyrov, Il'shat, Dr. Sci. (Philos.), main researcher, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Pavlova, Olga, Cand. Sci. (Pedag.), ass. prof. of the Department of Ethnic Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology & Education (Moscow, Russian Federation).

Pochta, Yuri, Dr. Sci. (Philos.), prof. of the Department of Comparative Political Science, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Pskhu, Ruzana, Dr. Sci. (Philos.), ass. prof. of the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Redkin, Oleg, Dr. Sci. (Philol.), head of the Department of Arabic Philology, Faculty of Oriental Studies, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

Senyutkina, Olga, Dr. Sci. (Hist.), head of the International Interdisciplinary Research Laboratory “Historical Comparative, Regional and East Asia Territories Development Studies”, Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Nizhny Novgorod, Russian Federation).

Yuzeev, Aidar, Dr. Sci. (Philos.), head of the Department of Social Sciences and Humanities, Kazan branch of Russian State University of Justice, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

Zaripov, Islam, Cand. Sci. (History), deputy editor-in-chief, Senior Researcher Fellow in the Center for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Fellow Research Associate of Moscow Islamic Institute (Moscow, Russian Federation).

Zolotukhin, Vsevolod, Cand. Sci. (Philos.), deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, managing editor, ass. prof., School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University (Moscow, Russian Federation).





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

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

CONTENTS

THEOLOGICAL THOUGHT IN ISLAM

- Damir V. Mukhetdinov,**
A Theological Legitimation of Khusain Faizkhanov's
Pedagogical Project 27
- Dmitry V. Frolov, Islam A. Zaripov,**
Tafsir Tabari to Surah «Al-Fātiḥa». Translation from Arabic
and Comments. Part 3: Ayats 4–5 53
- Aidar N. Yuzeev,**
Bigi as Marjani's Follower 69
- Rashit A. Tugushev,**
Islamic Law on Cryptocurrencies 83

PHILOSOPHICAL THOUGHT IN ISLAM

- Maksim W. Kyrchanov,**
On Perception of Historical Time in Modern Islam 101

ISLAMIC EDUCATION

- Gulfiya Yu. Khabibullina,**
On Management of Muslim Education 119

HISTORY OF ISLAM IN RUSSIA

Damir Z. Khayretdinov,
Waqf Houses in Zamoskvorechye (Southern Part of Central
Moscow) 135

Alexandra N. Takova,
Muslim Clergy of the Kabardino-Balkarian ASSR of the 40–80s of
the 20th Century 149

ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND PEOPLES

Olga P. Slepukhina,
Nostalgia in Social Media and the Construction of the
“Southern” Identity of the Adenis 165

Mark A. Kozintcev, Roman Yu. Pochekaev,
Islamic Heritage in Russian Turkestan as Seen by the Imperial
Muslim Official (Based on the “Tourist’s Notes” by Sh. Ibragimov) 179

REVIEWS

Mikhail B. Piotrovskiy,
Review on: *Damir V. Mukhetdinov. Istoriya islama Rossii*
[The History of Islam of Russia]. Moscow: Medina, 2023. 304 p. 199



ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-27-52



Д. В. Мухетдинов

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

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕГИТИМАЦИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА ХУСАИНА ФАИЗХАНОВА

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

д-р теологии, ректор.

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

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Настоящая статья посвящена Хусаину Фаизханову (1823–1866) как исламскому теологу. Данная тема практически не затрагивалась в многочисленных публикациях о его творчестве — на передний план неизменно выходило его востоковедческое или педагогическое наследие. И это не случайно, так как специальных теологических работ ученый после себя не оставил. Тем не менее сложность задачи не освобождает нас от необходимости ее решения. Как будет показано далее, без понимания теологического измерения мысли Фаизханова упускаются и существенные аспекты его просветительской деятельности. Мыслитель предложил своеобразную теологическую легитимацию светского знания, которая была важна для него как в личном плане, так и в контексте социальной прагматики. Социальным следствием данной легитимации, отраженной прежде всего в проекте реформы религиозного образования, должно было стать формирование образованной мусульманской элиты современного типа.

Ключевые слова: таджид, реформа, джадидизм, халифат, секулярность, элита, знание.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Теологическая легитимация педагогического проекта Хусаина Фаизханова // Ислам в современном мире. 2023; 3: 27–52;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-27-52

Статья поступила в редакцию: 12.05.2023

Статья принята к публикации: 15.08.2023

«Мы возносим по степеням (мудрости) тех, кого пожелаем, и выше любого обладающего знанием есть более знающий»

(Коран, 12: 76)

«... нет ничего зазорного в хорошем отношении к своему учителю, может, это и на пользу пойдет. Однако вместе с тем не надо умалять достоинства другого учителя. Поскольку знание — река, и каждый может получать пользу. Сколько бы людей ни брали из нее, другим тоже остается. То есть если один, например, будет хорошо учиться и преуспеет в десяти науках, то второй может лучше освоить одну или две другие науки»

Х. Фаизханов. «Послание» («Рисала»)

§ 1. Общая экспозиция проблемы

Данная статья публикуется в Год педагога и наставника, утвержденный в честь двухсотлетия выдающегося российского теоретика образования и одного из создателей научной педагогики К. Д. Ушинского (1823–1871). Хусаин Фаизханов (1823–1866)¹, о котором пойдет речь далее, с его пристальным вниманием к народным потребностям и принципам, лежащим в основании продуктивной образовательной системы, без какого-либо преувеличения может быть символически наречен «татарским Ушинским».

Образованность — это индивидуальная культура, не сводимая к массову усвоенной информации. Образование продолжается в течение

¹ Как было установлено в ходе анализа ревизских сказок, частое упоминание 1828 г. как года рождения ученого является результатом ошибки. См. объяснение в 1-й главе монографии: Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В., Сенюткина О. Н. Хусаин Фаизханов: у истоков общественного движения мусульман-татар. Н. Новгород: Махинур, 2006.

всей жизни, каждому из этапов которой соответствует своя основная образовательная доминанта, связанная с психологическими и жизненными в целом особенностями соответствующего возраста. По-настоящему образованный человек умеет быть постоянно вовлеченным в образовательный процесс. Именно таким был Хусаин Фаизханов — выдающийся татарский педагог-просветитель и ученый, первый российский мусульманин, не отказавшийся от ислама и ставший при этом частью академической среды. Мы убеждены, что развитие Фаизханова в научной сфере закономерно вытекало из того отношения к знанию¹, которое, на его взгляд, было присуще самой исламской дискурсивной традиции.

Другими словами, мы утверждаем, что во всех своих ипостасях Фаизханов продолжал осмыслять проблемы в перспективе исламской теологии², но отвергал при этом наличие какого-либо противоречия между историко-критическим методом современной ему науки и религиозной идентичностью мусульманина, знанием и верой³. Более того, он не просто отвергал подобное противоречие, но и само приобретение знания, включая знание светской науки, получившей развитие в европейской культуре, видел как непосредственное выражение ценностных установок ислама. Достижение знания рациональных наук, согласно Фаизханову, имеет собственное религиозное обоснование и внутреннюю религиозную целесообразность. Об этом и пойдет речь в нашей статье.

Отметим, что, называя Фаизханова мыслящим как исламский теолог, мы имеем в виду его религиозные размышления над местом секулярного общенаучного знания в рамках исламского подхода, которые сопровождались острым осознанием исторического долга перед единоверцами и привели его к провозглашению необходимости формирования новой образованной мусульманской элиты (де-факто речь идет о теологе «нового типа»). Используя слово «теолог», мы подразумеваем, что он ведет речь об имеющем секулярный образ мысли исламском

¹ Об отношении исламской традиции к знанию см. классическую работу американского исламоведа Франца Розенталя (1914–2003): *Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе*. М.: «Наука», 1978.

² Разумеется, мы понимаем исламскую теологию не в точном соответствии с номенклатурой современных академических специальностей в России. Можно согласиться, что имеется устойчивая традиция говорить об «исламских богословах», но не о «теологах», хотя, по сути, это тоже внешнее по отношению к исламской традиции обозначение. Употребляя термин «теолог», мы хотим указать на то, что Фаизханов был далек от *привычного* для нашей литературы образа «исламского богослова», однако склонен к тщательному осмыслению ключевых мировоззренческих проблем (таких как отношение знания и веры, традиционного и нового, народа и общины и т. д.) с религиозной точки зрения в соотнесении с основными идеями исламской традиции. Новый термин позволяет нам маркировать то обстоятельство, что в контексте развития культуры российского мусульманства Фаизханов оказался религиозным мыслителем нового типа.

³ Это не значит, что все исламские теологи на протяжении истории, как правило, разделяли данную установку. Это значит, что сам Фаизханов нашел такой образец теологической мысли, который не противоречил для него мысли научной в нововременном смысле слова.

духовенстве и о секулярной интеллигенции, сохраняющей мусульманскую идентичность и способной к продолжению исламского дискурса. Именно они, согласно Фаизханову, должны составить будущую элиту российских мусульман — элиту¹, воплощающую интеллектуальные и духовные свершения эпохи.

Ранее мы уже отмечали в другом месте, что «мусульманская религия стала определяющим фактором формирования его мировоззрения»². Это связано как с семейным окружением — глубоко религиозным (и в этом отношении достаточно типичным) татарским крестьянством Нижегородчины³, так и с начальным исламским образованием в мечтебе родного села Сафаджай, которое он продолжил в медресе у Абдаррахима ал-Бараскави в заказанском ауле Бараска. После этого Фаизханов учился в двух довольно престижных в региональном масштабе медресе — при 2-й и при 6-й Казанских мечетях. Как известно, после этого, желая расширить и углубить свои знания в области религии, он решает продолжить образование у Ш. Марджани (1818–1889), на тот момент только что вернувшегося в Казань после одиннадцатилетнего странствия⁴ и назначенного имамом-мударисом 1-й Казанской Соборной мечети.

Хусаин Фаизханов был плоть от плоти сыном своего народа, что не только не помешало ему в дальнейших научных изысканиях, но и помогло при решении некоторых исследовательских задач в области этнографии, археологии, лингвистики⁵, истории, которые не удавалось решить российским ученым того времени. Его традиционная исламская подготовка, вне всяких сомнений, помогала ему при расшифровке многочисленных документов по заданию Академии наук, включая документы непосредственно религиозного содержания⁶. Погружение Фаизханова в среду, европейски образованную, начавшееся со знакомства с выдающимся российским востоковедом, деканом 1-го отделения Философского факультета Казанского университета и заведующим

¹ Фаизханов был крайне внимателен к структуре общества, выделяя, в частности: *кара-халык* (чернь), *авыл-халык* (селяне), *халык*, *аввам*, *кабийлат*, *та ифа* (народность), *ахл* (в смысле гражданской принадлежности), *миллет мухаммадийя*, *умма исламийя*.

² Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. С. 30.

³ Село Сабачай Курмышского уезда Симбирской губернии, ныне — д. Красная горка, Пильнинского района Нижегородской области. Подробнее о родных местах и роде Фаизханова см.: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 31–34.

⁴ В ходе которого Ш. Марджани получил фундаментальное исламское образование в Бухаре и Самарканде, а потому не понаслышке знал о внутренних проблемах и ограниченности схоластического метода обучения.

⁵ Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизханов и развитие исторической лингвистики // Филология и культура. Philology and Culture. 2023. № 3(73). С. 34–43.

⁶ Фаизханов сам подчеркивал, сколь сильно в научной деятельности и в разработке реформы образования помогало ему знание родного языка и традиционных источников.

кафедрой арабской и персидской словесности Восточного разряда А. К. Казембеком в 1848 г.¹ и продолжавшееся всю жизнь, привело его не к отказу от исламского дискурса², а к его переосмыслению. Этапом на этом пути стал для него переезд в Санкт-Петербург во второй половине 1853 г.

Не случайно в своем историческом и педагогическом сочинении «Рисала» («Послание») Фаизханов указывал на необходимость возрождения исламской учености, а неотъемлемым элементом этого процесса он считал динамику, которую исламской культуре (прежде всего — на интеллектуальном уровне) придает встреча с общенаучным знанием, производимым тогда прежде всего в западной (включая российскую) академической среде³. Вот как о намерениях Фаизханова, отраженных в его споре с противником изучения русского языка и обновления образования в целом, имамом села Кышкар Исмаилом б. Мусой, пишет в своем биобиблиографическом словаре «Вафийят ал-аслаф» Ш. Марджани:

«Это всего лишь средство, чтобы добиться разрешения со стороны государства. А цель — это возрождение ныне утраченных и позабытых наук. Вместе с тем назрела великая потребность, даже необходимость, в знании русского языка, ведь все наши дела связаны с этим государством»⁴.

Примечательно, что, передавая рассказ Фаизханова, в арабском оригинале сочинения Марджани использует слово *ихйа* («возрождение», «реконструкция», «воскрешение»), явным образом отсылая к знаменитому произведению Абу Хамида ал-Газали (1058–1111) «*Ихйа' улум ад-дин*»⁵, которого последователи провозгласили обновителем веры

¹ Важно отметить, что это знакомство состоялось еще до знакомства с Марджани. Именно Казембек, по всей видимости, оказал наибольшее влияние на решение Фаизханова продолжить интеллектуальное становление именно в Санкт-Петербурге, куда известный востоковед был переведен в 1849 г. на освободившееся место заведующего кафедрой персидской словесности, а не в Бухаре, об упадке науки в которой он был наслышан от Марджани. От поездки в Санкт-Петербург последний, как известно, Фаизханова отговаривал. См. подробнее историю их творческого взаимодействия в нашей статье: Мухетдинов Д. В. Х. Фаизханов и его взаимоотношения с А. К. Казембеком и Ш. Марджани: опыт переосмысления // Ислам в современном мире. 2023; 1. С. 27–46.

² Что видно из его многолетней переписки с Марджани, в которой Фаизханов рассуждает, в частности, о таких религиозных проблемах, как проблема халифата, фикх классических мазхабов, опечатки в изданиях Корана и т. д.

³ См. о восхищении Фаизханова организацией университетских библиотек в Европе: Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани; ред.-сост. Д. В. Мухетдинов. 2-е изд. испр. и дополн. М.: ИД «Медина», 2018. С. 73.

⁴ Марджани, Шихабутдин. Мулла Хусаин Фаизхан: биографический очерк / сост. и глав. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2023. С. 93–94.

⁵ На это же произведение Фаизханов ссылается в контексте своих размышлений о дозволенности изучения русского и других языков «немусульманских народов». См.: Фаизханов Х. Послание (Рисала) // Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. С. 253.

(*муджаддид*)¹. Не менее примечательно и то, что Марджани называл Фаизханова знатоком фикха (*права*) и *уsul ал-фикха*. Приведем обширную цитату полностью:

«[Хусаин Фаизханов был человеком] *благодарным, чистосердечным, проникательным, высоких идеалов, умным, достойным, науученейшим мужем, тонким и глубоким исследователем и мыслителем, обладающим врожденным талантом, писателем хорошего слога, лектором, а также заботливым книголюбом и библиоманом. Он был знаком с сочинениями классиков и немало пользы в них почерпнул; хорошо разбирался в летописях, в мировой истории и обстоятельствах жизни правителей, а также был знатоком фикха и его основ*»².

Как мы видим, Марджани неизменно отмечает глубокие религиозные познания и энтузиазм Фаизханова. Последний вернулся к идее знания как организующей исламскую цивилизацию — именно «торжество знания», если использовать знаменитое выражение Ф. Розенталя (1914–2003), обеспечило расцвет исламской цивилизации, а упадок открытой научно-философской культуры, наиболее зримо проявившийся в возвышении каламистской «схоластики»³ и закрытии «врат *иджтихада*», положил начало цивилизационному закату. Фаизханов вернулся к этой идее для того, чтобы продолжить дело великих предшественников, включив российских мусульман в число творцов мирового культурного контекста.

Для того чтобы знание стало действенным — как на уровне овладения конкретными сведениями, так и на уровне укоренения познавательной культуры в целом, — было необходимо создать канал приобщения к знанию. Проще говоря, была нужна образовательная реформа. В самом пристальном внимании к образованию проявилась по-настоящему *джадидская* установка мыслителя, а именно: отношение к культуре как к своего рода образовательному пространству в целом. Совершенствование этого пространства Фаизханов связывал прежде всего с развитием непосредственно образовательных институций. И в этом, как мы указывали ранее, он видел свой религиозный долг: *религиозный*, поскольку для него само существование разных народов и их процветание было богоугодным и религиозно оправданным делом.

¹ Стоит отметить, что ал-Газали первым из выдающихся представителей исламской традиции сам назвал себя *муджаддидом*. Подробнее о нем как обновителе см.: Мухетдинов Д. В. Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: ИД «Медина», 2023. С. 83–105.

² Марджани, Шихабутдин. Мулла Хусаин Фаизхан: биографический очерк. С. 89.

³ При этом, в отличие от Марджани, резко критиковавшего калам, Фаизханов считал его на современном этапе скорее безвредным, а основную проблему видел в придании ему чрезмерной значимости и в лишней трате времени при его изучении.

§ 2. Религиозный аспект образовательной реформы

Перейдем к анализу содержания и, что самое главное в контексте нашего разговора, способов легитимации проекта образовательной реформы, разработанной Хусаином Фаизхановым. Начнем с общих замечаний об отношении ученого к задачам образования.

Для Фаизханова каждая великая религиозная традиция в среде исповедующих ее народов порождает особые формы образования, которые наилучшим образом отвечают признаваемому соответствующей культурой идеалу человека. Среди принципов, которые должны лежать в основании образовательной системы и которые конкретизируют идеал образованного человека в согласии с традицией российского мусульманства, можно выделить и усвоение науки (в форме *научного образа мысли*), и воспитание свободного характера ответственного гражданина, и приобретение прикладных навыков (т. е. умения поставить свои знания на службу обществу), и формирование динамичного духа, устремленного вперед и способного примирять старое с новым.

Не случайно, что в начале своего сочинения *«Ислах мадарис»* (*«Реформа медресе»*)¹), упомянув о соревновании представителей народов России (в частности, татар и русских) в области просвещения друг с другом, Фаизханов подчеркивает *гражданскую* принадлежность татар-мусульман, их чувство родины, а также факт их непрестанного общения с «соотечественниками, друзьями и соседями» — русскими. Для того чтобы взаимодействие российского мусульманства и русских было более продуктивным, а татары-мусульмане, могли внести более значительный вклад в это общее просветительское соревнование с соотечественниками², им требуются современные школы, в которых реализовывалась бы система образования, выражающая и преобразующая народную жизнь в отсутствие бесплодного подражания чуждому, идет ли оно с Востока или с Запада. Отсюда проистекает важность обучения детей на родном языке (для татарских детей — и на татарском, и на русском), представляющим собой сокровищницу исторического опыта.

Бесплодному *подражанию* (*таклиду* в широком смысле слова³) Фаизханов противопоставляет творчество, едва ли возможное без *творческого*

¹ В рамках подготовки к печати критического издания *«Ислах мадарис»* мной было принято решение ввести в научный оборот иное название работы Х. Фаизханова. Более подробно см. предисловие и саму работу: *Фаизханов, Хусаин. Высшее медресе / под. общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2023. 146 с.*

² Состязание на ниве постижения окружающего мира, безусловно, можно рассматривать как один из видов состязания в благом, о котором сказано: *«Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной, но (Его замысел в том), чтобы разделить вас и испытать тем, что Он даровал вам. Состязайтесь же в добрых делах»* (Коран, 5: 48).

³ Разумеется, под *таклидом* Фаизханов и Марджани понимают не любое продолжение традиции и не любое заимствование у предков, а именно некритическое подражание, лишённое

же *заимствования*, сам факт которого указывает на достаточную широту души человека (народа, религиозной общины), готовой к усвоению того, что не было создано им самим. Этот стиль усвоения значимого содержания, взятого даже из «чужого» источника, умение конкретизировать общечеловеческое в национально-религиозных границах без утраты самостоятельности и самобытности свидетельствуют о высокой культуре народа. Мыслитель прекрасно понимал, что предание, не превратившееся в музейный экспонат, живет наиболее интенсивно в обновлении, реконструкции, реформе, то есть в упомянутых воплощениях творческих усилий народа. Другими словами, предание для него не в прошлом, а в точке сопряжения прошлого, настоящего и будущего: оно всегда *предстоит* нам и осуществляет себя в ответах на исторические вызовы. Где будут подтверждения этим общим и вместе с тем политически весомым высказываниям, сформулированным в современной терминологии?

Фаизханов понимал, что культурное предание волжских татар и российского мусульманства в целом¹ вполне позволяет им поучаствовать в благом соревновании на ниве просвещения. Он отмечал традиционно высокий уровень грамотности татар-мусульман, отсутствие среди них небрежности по отношению к знанию, какой-либо невнимательности и «природной неспособности». Он также подчеркивал, что татарские юноши, которые все-таки обучались тогда в незначительном количестве в Казанском университете, нисколько не отставали от своих русских товарищей в учебе. Однако в силу отсутствия хорошо организованного среднего образования, предполагающего изучение как родного языка и истории², так и русского языка (чему неизменно противились кадимисты и их предтечи, выступавшие самозванными «хранителями традиции») и истории, соответствующие разделы университетского курса давались им с гораздо большим трудом.

Многих это отпугивало от получения высшего образования, многие другие отказывали себе в такой возможности из-за расхожих в то время религиозных предрассудков, согласно которым на обучение детей языку немусульман существовал запрет. Во всяком случае ситуация не способствовала формированию широкого слоя образованных татар-мусульман, а без него российское мусульманство было лишено плодородной среды для выращивания отдельных дарований. Молодой человек был вынужден либо становиться купцом (а без соответствующих

конкретизации и творческого усилия, а значит, ведущее к обесмысливанию унаследованных форм.

¹ Известно, какую большую роль дагестанские улемы сыграли в возрождении татарского образования после падения Казани и последующей ликвидации системы городских мусульманских медресе.

² «История преподает нам уроки, опыт, она совершенствует наш ум. Поэтому многие великие ученые писали исторические сочинения. Каждому народу особенно полезно знать историю своих предков». — Фаизханов Х. Послание (Рисала). С. 251.

знаний технического и экономического характера он все больше проигрывал в предпринимательской гонке), либо идти по пути традиционного духовенства, ригидная система образования которого препятствовала развитию человеческих талантов.

Фаизханов понимал, что такой узкий спектр профессиональной подготовки членов общины не обеспечивает ее культурного процветания. Подобно русским товарищам, молодые татары-мусульмане должны иметь возможность находить свое призвание во всех значимых социальных сферах: хозяйстве, гражданской жизни и праве, науке, религии и т. д. Поэтому для них должны быть открыты двери университета¹ — не просто в формальном смысле слова, но и в плане реальной готовности учиться там. Как человек, хорошо знакомый с университетской средой, Фаизханов разработал такую образовательную систему медресе, которая должна была облегчить приобретение российскими мусульманами высшего образования, а также формирование слоя интеллигенции. При этом его аргументация в пользу реформы образования носила именно теологический характер.

Он начинает с указания на отношение ислама к приобретению знания *par excellence*. Вопреки стереотипному представлению, ислам, как подчеркивает Фаизханов, «повелевает приобретать знание и образование», о чем свидетельствует множество аятов Благородного Корана и пророческих преданий². Даже в области религиозного права незнание само по себе не может считаться оправданием. Речь, однако, не идет о приобретении знания исключительно религиозного характера — полноценная жизнь человека в обществе, включая выполнение им религиозного долга, требует познаний и в светских дисциплинах. Не случайно, как замечает Фаизханов далее, ислам не признает института монашества и в рамках доминирующей традиции с подозрением смотрит на крайний аскетизм или странничество, характерные для некоторых суфиев. Другими словами, умеренное, «срединное», нейтрально-позитивное отношение к мирской жизни, если она, конечно, не превращается в самоцель и не становится своего рода абсолютом³, не является чем-то чуждым исламу.

Фаизханов продолжает, напоминая, что религиозно оправданным в исламе является изучение не только религиозных наук. В противном случае известный хадис: *«Ищите знание, даже если оно в Китае, так как получение знаний является фардом (обязательным) для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний»*, — не упоминал бы о *Китае* — стране высокой интеллектуальной культуры

¹ Понятно, что Фаизханов не призывал всех мусульманских юношей получать высшее образование, однако такая возможность для них должна была существовать.

² Фаизханов, Хусаин. Высшее медресе / под. общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2023. С. 119.

³ Что парадоксальным образом «обожествляет» мирское и мешает ему оставаться мирским.

во времена пророческой миссии, но чуждой в плане религии. Подчеркнем, что и *мухаддисы* из числа тех, кто отрицает достоверность данного хадиса, признают благо в изучении светских наук, если они идут на пользу (*маслаха*) общине.

На пользу общине, согласно Фаизханову, может пойти любое знание, даже самое, казалось бы, отвлеченное, если это действительно знание, а не идеология, выдающая себя за знание¹ («пустые и необоснованные идеи», претендующие на «спасительный», «сокровенный» статус). Невозможность установить меру полезности знания заблаговременно предполагает опыт знакомства с соответствующими дисциплинами и отказ от придания знанию тех функций, которыми оно принципиально обладать не может. Для того чтобы проиллюстрировать свою мысль, Фаизханов различает в рамках изучения звезд астрономический и астрологический подходы: изучать звезды не напрасно — напрасно пытаться определять по ним собственную судьбу, то есть превращать астрономию в астрологию. Он пишет:

«Еще в одном хадисе говорится: “Изучайте науку о звездах в той мере, чтобы определять путь в море и пустыне, и определять время; и оставьте то, что сверх этого”. Слова “оставьте то, что сверх этого” связаны с тем, что люди, занимавшиеся этой наукой в те времена, ошибочно полагали, что все события на Земле естественным образом происходят от звезд. А также эти слова означают запрет верить в то, что по звездам можно узнать будущее, счастье и несчастье. То есть изучайте то, что необходимо и для этой жизни, и для будущей, и не расточайте время, увлекаясь сверх того пустыми и необоснованными идеями»².

Можно сделать вывод, что любая исследовательская деятельность дозволена — главное не превращать астрономию (или ее аналог в иной предметной области) в астрологию (*псевдонаучный двойник некоей научной дисциплины*). Из этих соображений вытекает, что важнее всего для ученого — сама *культура мышления*, то есть следование правильному методу³ в свете понимания его достоинств и ограничений. Свой тезис Фаизханов подтверждает ссылкой на исторический пример, а именно на то, что в период Аббасидского халифата на землях под управлением династии Саманидов или Сельджукидов в городских медресе изучались все естественные, точные, гуманитарные, а также, разумеется, религиозные науки своего времени:

¹ Разумеется, речь не о любой системе идей, а именно о той, которая, будучи лишена познавательного содержания, претендует на авторитет знания и под предлогом этого достигает целей, с познанием никак не связанных.

² Фаизханов, Хусаин. Высшее медресе. С. 119.

³ См. его замечание о методе в: Фаизханов Х. Послание (Рисала). С. 242–243.

«...если мы объединимся с целью просвещения народа, усиления нашей религии и будем еще более стараться с искренними намерениями и твердым желанием, то, надеясь на милость Аллаха, мы можем и впредь добиваться таких успехов и сможем стать причиной счастья нашего народа в обоих мирах»¹.

В чем же тогда основная причина упадка образования в среде российского мусульманства во времена Фаизханова? Он начинает рассуждение с элементарного утверждения, что в общем и целом каждому человеку дороги его религия и нация (употребляет именно понятие «нация»²). В той же мере ни один человек не пожелал бы такой ассимиляции, которая привела бы его или его потомка к утрате религии и нации. При этом простой народ к сути религии относит многие такие вещи, которые связаны с нею исключительно внешним и случайным образом: народный быт, привычки, местные обычаи. Как бы они ни были ценны, они могут меняться. Непонимание различия того, что подлежит изменению, и того, что ему не подлежит, заставляет традиционное религиозное сообщество бояться любых изменений и в каждом из них видеть угрозу для традиции. Подобно исламским модернистам, Фаизханов крайне четко обозначает данное принципиальное различие.

Страх ассимиляции и смешение религиозного ядра с исторически относительными культурными артефактами препятствуют как культурному развитию, так и религиозному самосовершенствованию. Согласие российских мусульман ради сохранения религии оставаться в невежестве вызвано предрассудками, необоснованным приравниванием незнания к вере, мнением, что изучение тех или иных светских наук и русского языка противоречит религии. Следовательно, первоочередной задачей для Фаизханова является демонстрация их принципиальной совместимости как на теоретическом уровне, так и на практическом. На практическом уровне в главном это предполагает открытие школы, гармонично совмещающей в своей программе дисциплины религиозного и светского круга (особый акцент Фаизханов делает на основах медицины, имеющей насущное значение для общины³), благодаря чему среди мусульман постепенно распространится знание и просвещение⁴. Этому (1)⁵ закономерно предшествует теоретическая деконструкция и практическая ликвидация устоявшегося школьного порядка,

¹ Фаизханов Х. Послание (Рисала). С. 234.

² Разбор ключевых фаизхановских терминов и возможных вариантов их передачи на русский язык будет осуществлен в одной из следующих работ.

³ Дело в том, что многие мусульмане того времени в силу упомянутых выше предрассудков крайне подозрительно относились к русским врачам и с неохотой обращались за помощью.

⁴ Фаизханов, Хусаин. Высшее медресе. С. 132.

⁵ Перечислим основные пункты педагогического проекта Фаизханова. В этой концептуальной реконструкции мы вполне солидарны с философом и теологом, профессором Анкарского университета Ибрагимом Марашем.

что немыслимо без обращения к религиозным доводам, которые способна воспринять мусульманская публика.

Следующим пунктом фаизхановского проекта является (2) расположение в курсе обучения предметов от простых к сложным. Учебные предметы не должны ни демотивировать ребенка своей недоступностью¹, ни даваться ему слишком легко, поскольку, в противном случае, ребенок не будет ощущать необходимой для развития творчества и самодисциплины дистанции между целью и непосредственным результатом усилия. Они должны даваться ребенку, предвосхищая овладение более сложными задачами. Тогда правильно организованная последовательность предметов поможет ребенку извлечь максимум пользы от образовательного процесса. Введение (3) системы экзаменов также способствует вниманию ребенка к собственному прогрессу в той или иной области.

Еще одним пунктом проекта является (4) написание учебников и преподавание части предметов на татарском языке². Это очевидным образом способствует наиболее продуктивному использованию языкового мышления («чувства языка», как говорит Фаизханов) ребенка, а также доказывает ребенку и родителям, что становление современного человека не требует отказа от родной речи и что школа не преследует цели полной *ассимиляции* ребенка. Однако такая школа, вне всяких сомнений, предполагает *интеграцию* ребенка, а значит, (5) введение русского языка и преподавание части предметов (светского цикла) на русском языке как более терминологически развитом на тот момент для передачи соответствующих знаний³. Кроме того, нельзя быть полноценным членом общества, не зная языка, на котором правительство выпускает все свои постановления и законы; изучение русского языка, наряду с татарским, помогает более осмысленному пониманию и структуры родной речи. С другой стороны, преподавание грамматики русского языка первоначально на татарском языке помогает лучше усвоить правила русского языка⁴.

Два последних элемента проекта Фаизханова — забота о (6) соответствии учебных зданий условиям обеспечения здоровья обучающихся⁵ и (7) специализация преподавателя по каждому предмету:

¹ Фаизханов выступает против чрезмерно сложных уроков как не отвечающих самой сути педагогической задачи: методы преподавания должны укреплять понимание ученика, а не тщеславие преподавателя. Попытку за 1–2 урока объяснить тему, которая требует 2–3 недель, он сравнивает с попыткой «скормить шакирду одновременно, за один день, десятидневный запас еды. Если вместо этого помаленьку, последовательно объяснять, то пользы для шакирды было бы больше, и усваивал бы он легче». — Фаизханов Х. Послание (Рисала). С. 238.

² Для этого сам Фаизханов подготовил «Краткую учебную грамматику татарского языка» в период, когда литературный татарский язык находился лишь на начальной стадии формирования. См. ее перевод: Фаизханов Х. Краткая учебная грамматика татарского языка; Фаизханов А. Краткая научная морфология татарского языка. М.: ИД «Медина», 2022.

³ Мыслитель упоминает среди них естествознание, географию, европейские языки и медицину.

⁴ См.: Фаизханов Х. Послание (Рисала). С. 249.

⁵ Таким образом, Фаизханов одним из первых указал на важность гигиенических требований и санитарных норм для учебных заведений.

«...во-первых, и это несомненно, каждая наука и каждый предмет — это отдельное искусство. Если человек овладевает мастерством в одном из искусств, то оно будет мешать, вытеснять его умения в других областях. Об этом писал мудрый Ибн Халдун в книге “Мукаддима”¹. Во-вторых, предположим, что мударрис — исключительный человек, знаток всех наук. Но как он сможет на должном уровне преподавать уроки по такому большому количеству книг шакирдам, отличающимся друг от друга и способностями, и уровнем? Это тоже выходит за рамки возможного. В результате приходится давать уроки с очень большим интервалом, а в ожидании своей очереди жизнь шакирдов проходит зря»².

Вместе с тем просветитель критиковал систему образования в медресе того времени за то большое внимание, которое уделялось в ней изучению логики и философии в ущерб шариатским наукам. В своем «Рисала» он отмечал, что логика — это прежде всего прикладная дисциплина, преподавание которой должно быть максимально ориентированным на практику и не отнимать у ученика по 5–6 лет или в лучшем случае по 2–3 года, как это имело место. В одном из писем к Ш. Марджани Фаизханов утверждал, что «логика как наука у европейцев свободна от религиозной философии», в отличие от России, и «поскольку она посвящена конкретно логике, то и воспринимается намного легче, да и приведенные доводы выглядят простыми и убедительными»³. Эти указания отражают фаизхановские идеи последовательности и четкой предметной определенности образования.

Что касается собственно философии, то ее преподавание, производимое «как положено», ввиду сложности и принципиального внутреннего многообразия позиций, должно вестись уже в старших классах, после того как ученик освоил на достаточном уровне хадисы и шариатские дисциплины («улум шар’ийа»). В противном случае она может быть воспринята как идеология вседозволенности и неверия — невежество в философии, не осознающее себя в качестве невежества, особенно губительно. Другими словами, ученик должен иметь уже достаточно зрелое мышление, чтобы уметь сравнить исламские дисциплины и философию. Так, в «Основах преподавания», которые отличаются от «Ислах мадарис» и «Рисала» лишь несколькими добавочными сведениями, он указывает, что приступать к философии следует лишь на шестой ступени обучения из восьми⁴.

¹ О влиянии Ибн Халдуна (1332–1406) на историческую концепцию Фаизханова см. Хабутдинов А. Ю. Ибн Халдун и Хусаин Фаизханов: методология исторической науки и анализ современности // Фаизхановские чтения. 2011. № 8. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.idmedina.ru/books/materials/?5098>

² Фаизханов Х. Послание (Рисала). С. 236.

³ Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 86.

⁴ См. в: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 117.

Наиболее показательным примером стиля рассуждения Фаизханова, известного по дошедшим до нас рассказам о его жизни, является система аргументов ученого в споре с одним из лидеров кадимистов¹ того времени — Исмаилом б. Мусой из Кышкара. Об этом споре, как мы отмечали ранее, упоминает в своем *«Вафийят...»* Марджани. Приведем его краткое содержание.

Исмаил б. Муса отвергает реформу медресе, поскольку убежден, что изучение языка «неверных» под запретом. В ответ, настаивая на необходимости знать язык законов государства (светский аргумент), Фаизханов ссылается на хадис (религиозный аргумент), переданный Зайдом б. Сабитом ал-Ансари, согласно которому пророк Мухаммад повелел тому изучить язык иудеев. Двумя другими хадисами, к которым апеллирует Фаизханов, был уже упомянутый хадис о Китае и высказывание, согласно которому *«мудрость — это предмет исканий верующего, который стяжает ее там, где найдет»*². Помимо прочего, изучение иностранного языка (в данном случае — русского) помогает предупредить попытки опровержения исламской религии со стороны миссионеров³.

Кроме того, теолог отвергает хадис о запретности изучения *«языка неверных»*, который цитировал его оппонент, как недостоверный по *иснаду* (цепочке передатчиков). Также, демонстрируя при этом превосходные знания в такой науке, как *‘илм ал-хадис* (хадисоведение), Фаизханов показывает, что упомянутое предание сомнительно по самому *матну* (тексту). Он критикует идею *«языка неверных»* в целом, поскольку, если речь идет о таком языке, на котором разговаривают только немусульмане, русский язык не таков. Если речь идет о таком языке, на котором говорят некоторые немусульмане, то таков фарси — язык не только мусульман, но также и зороастрийцев, и некоторых иудеев, а дозволенность изучения фарси ни у кого не вызывает сомнения⁴. В то же время некоторые язычники говорят на тюркском языке, родственном татарскому и вполне понятному его носителю, но из этого

¹ Можно сказать — с *протокадимистом*, поскольку он лишь выражал господствующую точку зрения, но никак не позиционировал себя в борьбе с оформившимся джадидским мышлением. Тем не менее его взгляды вполне соответствуют образу мысли более поздних кадимистов, тогда как в словах Фаизханова «свернут» более поздний джадидизм, возникновение которого обычно связывают с Исмаилом Гаспринским, творившим на двадцать лет позднее.

² Фаизханов, Хусаин. Высшее медресе. С. 121.

³ Фаизханов подчеркивает, что защита ислама от нападков немусульман и предупреждение об опасности перехода в другую веру невозможны без изучения языка тех, кто пытается склонить к этому мусульман. Изучение русского языка в то время помогло бы образованным мусульманам заранее ознакомиться с литературой православных миссионеров и разработать контраргументы против наиболее популярных миссионерских доводов.

⁴ И главное: значительной частью носителей самого арабского языка являются немусульмане, как отмечает Фаизханов. Речь, например, о маронитах, коптах, православных арабах и иудеях, которые проживали в арабских странах.

не делается вывод о запретности тюркского языка¹. Исмаил б. Муса не нашелся, что ответить, и после того, как Фаизханов покинул дом его зятя, где состоялся спор, сказал присутствовавшим там, что «этот человек переговорит даже шайтана»².

§ 3. Идея относительно мусульманской элиты

Мы видели, что, рассуждая о необходимости образовательной реформы, Фаизханов непротиворечиво сочетал аргументы секулярного и религиозного характера, причем, обращаясь к первым, он также давал им религиозные обоснования. Пришла пора рассмотреть вопрос о том, что должно было стать результатом фаизхановской реформы, а именно — его концепцию создания мусульманской элиты нового типа.

Во-первых, согласно Фаизханову, такого рода элита должна быть национальной. Следовательно, у каждого мусульманского народа должна была возникнуть своя элита, не забывающая о важности *сверхнационального* религиозного начала и о приобщении народа к *общекультурному* контексту. Во-вторых, она должна быть в известной мере светской. Формально Фаизханов разделяет учеников медресе на две группы — шакирдов шариатских наук и шакирдов светских наук, которые сначала в течение нескольких лет обучаются совместно (и, помимо русского, татарского, персидского и арабского языков, основательно изучают Коран), а лишь потом разделяются по специализации.

Стоит подчеркнуть, что шакирды шариатских наук также должны изучать светские дисциплины (фельдшерское дело, математику, включая геометрию, и т. д.) и русский язык (за исключением последних двух лет из пяти), а шакирды светских наук — центральные общерелигиозные темы (как мы уже упоминали, Коран) и арабский язык. Последние должны иметь как формальную, так и реальную возможность поступить в университет на интересующее их направление. О необходимости формирования именно такой элиты Фаизханов говорит в одном из писем к Марджани:

«Эти шакирды, получившие мусульманское образование, с душами, освещенными верой, после окончания университетов смогут оказать большую пользу исламской религии»³.

¹ Фаизханов говорит еще о *тюркском языке*, рассматривая те или иные тюркские языки в их современной трактовке как его наречия.

² См. рассказ целиком в: *Марджани, Шихабутдин*. Мулла Хусаин Фаизхан: биографический очерк. С. 95–100.

³ Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 119–120.

Отчасти представления Фаизханова относительно должных качеств мусульманской элиты раскрываются в той трактовке, которую он дает периоду правления халифа Усмана (644–656). Ученый был не согласен с идеализацией халифа, во время правления которого в исламском мире начинается политическая смута. По его мнению, любой из пяти членов шуры (совета), оставшихся после халифа Умара (прав. 634–644), был более достоин халифата, чем Усман.

Мыслитель выделяет три возможных типа превосходства: по духовно-этическим качествам («моральное превосходство»), по числу совершенных добрых дел и по соответствию личности ее социальной роли (в данном случае — должности халифа). Он исходит из того, что даже если Али (прав. 656–661) был совершеннее Абу Бакра (прав. 632–634) в силу таких «прекрасных человеческих качеств», как доброта, терпение, смирение, милосердие и т. д., то Абу Бакр все равно был более удачным выбором на роль халифа, так как он был ближе к народу, пользовался большим авторитетом и не дал арабам после смерти пророка Мухаммада впасть в отступничество. Фаизханов сомневается в том, что более кроткий по характеру, аскетичный, ученый Али сумел бы удержать общину единой, если бы стал первым халифом. Абу Бакр наиболее соответствовал должности халифа.

Фаизханов подчеркивает, что из двух человек (претендующих стать правителем или ученым) превосходством обладает не тот, кто больше другого помогал сиротам, бедным, был благочестивее. Им обладает тот, кто как правитель возвысил ислам или же как ученый написал книгу, которая помогла многим людям увидеть достоинства религии. При этом такой человек может уступать другому в личном благочестии. Иными словами, *маслаха* — общая польза — имеет преимущество перед индивидуальными духовно-этическими качествами¹.

Коротко говоря, у Фаизханова не было претензий к правлению халифа Абу Бакра. Он также одобрял избрание по его рекомендации халифа Умара, отмечая лишь некоторую фанатичность последнего. Тем не менее в общем и целом Умар продолжил линию первого халифа и сделал много прекрасных дел во славу ислама.

После него, по мнению Фаизханова, не было никого лучше Али, обладавшего преимуществами личного характера. Он не менее Усмана подходил на должность правителя по необходимым для того качествам

¹ См. суждение крупного джадидского мыслителя М. Бигиева, развивающего в том же направлении идеи средневекового маликитского правоведа Абу Исхака аш-Шатиби (ум. 1388): «Маслаха может являться доводом для решений относительно незначительных проблем. В том случае, когда принятие того или иного решения шариатом непременно приведет к определенной социальной пользе, то принятие такого решения во имя общественной пользы — *маслаха* будет верным шагом. Ведь на самом деле вся значимость небесных или мирских законов сводится лишь к наличию в них какой-либо социальной пользы». — *Бигиев М.* Основы шариата. М.: ИД «Медина», 2022. С. 147.

и умениям, он не уступал ему в добрых делах, но, согласно Фаизханову, явно превосходил по духовно-этическим характеристикам и познаниям в религии. Мнение, что Али был более достоин халифата по сравнению с Усманом, Фаизханов разделял с Ш. Марджани¹, однако это не было связано с какими-то их криптошиитскими установками, поскольку их оценка имела вполне допустимое в рамках суннитской традиции обоснование.

Примечательно, что, по убеждению Фаизханова, при рассмотрении проблемы халифата значение имеет лишь мера соответствия личности ее социальной роли. Два других вида совершенства, при всей их значимости, бесполезны в рамках обсуждаемого вопроса. Подчеркнем, что ученый не считает, будто бы разные виды совершенства обязательно противоречат друг другу, однако если кто-то превосходит другого в степени соответствия должности, то при прочих равных условиях (или почти равных, поскольку в другом отношении этот «кто-то» может даже уступать) именно он означенной должности и достоин. Простой и абсолютно понятный критерий, использование которого, однако, бросает вызов устоявшимся в исламской традиции авторитетам именно своей свободной рациональностью. Это позволяет согласиться с отечественным исследователем Л. И. Тухватуллиной, отмечающей известного рода ренессанс перипатетических установок в творчестве Фаизханова, наряду с К. Насыри и Ш. Марджани:

«Главная тенденция в трактовке всего спектра мировоззренческой проблематики определялась провозглашением ими [Х. Фаизхановым, К. Насыри и Ш. Марджани] приоритета знания, разума, образованности и науки: “Наука есть абсолютное совершенство, принадлежащее достоинствам обладателя знания”. Здесь примечательно возвращение на новом уровне к идеям перипатетизма»².

Не случайно, что Фаизханов, признавая существенным для обсуждения проблемы халифата лишь совершенство в *третьем смысле*, исторически относил данный вопрос к области *акиды*³ (вероучения), а не

¹ Ш. Марджани писал: «И даже будучи таким великодушным и добрым, пользуясь уважением народа, как Абу Бакр, Усман (да будет доволен им Аллах!) не был достоин быть халифом. В политике и управлении он был слабее остальных трех халифов, члены совета были сильнее его» — цит. по: Шихабутдин Марджани. Сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915. Казань: Татарское книжное издательство, 2015. С. 331. См.: Ал-Хикма ал-балига ал-джаннийя фи шарх ал-акаид ал-ханафийя. Казань, 1888. Типография М. Г. Вячеслава. В этой же работе он отмечает, почти дословно повторяя Фаизханова, что главным критерием в данном вопросе является «соответствие занимаемой должности правителя и халифа».

² Тухватуллина Л. И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX — начало XX века. Казань: Татарское книжное издательство, 2003. С. 103.

³ Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 183.

фикха (права). В данном случае он не столько выражал личное отношение к природе халифата, сколько констатировал факт. Именно политические разногласия послужили основанием для раскола мусульманской общины на хариджитов, шиитов и суннитов. Уже в сочинении *Ал-Фикх ал-Акбар* («Величайшее знание») имама Абу Ханифы (699–767) было сказано: «Лучшие люди после Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) — это Абу Бакр ас-Сиддик, затем Умар ибн Хаттаб ал-Фарук, затем Усман ибн Аффан Зу-н-Нурайн и затем Али ибн Абу Талиб ал-Муртада — да будет Всевышний Аллах ими доволен!»¹ Аналогичный по смыслу отрывок можно найти в его же *Ал-Васыййа*, где сказано: как *первейшие*, они наиболее *приближенные* (в том же самом порядке)². В *Акида ат-Тахавиййа* вопрос о степенях совершенства халифов также включается в исповедание веры:

*«Мы признаем халифат после Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует), и сначала — Абу Бакра ас-Сиддика. Затем — Умара бин ал-Хаттаба. Затем — Усмана бин Аффана. Затем — Али бин Абу Талиба. Они — халифы праведные, указывающие на верный путь (“хуляфа ар-рашидун”), и предводители, находящиеся на правильном пути»*³.

Фаизханов полагал⁴, что расхождение в этом вопросе не может быть серьезным основанием для обвинения мусульманина в неверии. Так, в одном из писем к Марджани он отмечает:

*«Мы получили Ваше письмо, написанное в конце февраля, и копию сочинения о том, что великие имамы, предшественники не обвиняли в неверии никого из людей Киблы. Несомненно, этот текст достоин того, чтобы его написали на золотой скрижали. Мы были счастливы, когда получили его. Да наградит Вас Аллах. Действительно, улемы нашей уммы напоминают пророков бани Исраил. До чего же они милостивы творениям Аллаха»*⁵.

¹ *Рустам Батыр*. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Ч. 1 / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. Н. Новгород–Ярославль. ИД «Медина». 2007. С. 247.

² Там же. С. 242.

³ Цит. по: *Гайнутдин Р.* Облегченные комментарии к книге *Ал-Акида ал-Тахавиййа // Гайнутдин Р. Ханафитская акида*. М.— Н. Новгород: ИД «Медина», 2012. С. 135.

⁴ Выдающийся египетский мусульманский реформатор Мухаммад Абдо, крупнейшая фигура исламского модернизма, в своем известном труде об акиде также отмечал, что разногласия между различными историческими толками ислама возникли при третьем халифе. Со временем обсуждение проблемы халифата, как с сожалением отмечает Абдо, стало вестись с той же горячностью, что и обсуждение проблем веры в строгом смысле слова: «Что касается воззрений на власть халифов, то и их обсуждали [столь же усердно], как и вероучения, — так, будто власть является основой исламского вероубеждения». — *Абдо М.* Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021. С. 34.

⁵ Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 155.

Другими словами, истинную беду мусульманской общины он видел в склонности к расколам и в отсутствии умеренности. Элиты нового типа, таким образом, должны служить проводниками умеренности и образованности, работая на общую пользу общины. В связи с этим светские ученые, имеющие традиционную исламскую подготовку, оказываются, по его мнению, столь же важны, сколь и дисциплинарно подготовленные теологи.

Таким образом, Хусаин Фаизханов был одним из первых мусульманских интеллектуалов России, который в полной мере осознал особенности нового исторического периода — модерна. Он был убежден, что в эпоху становления современных наций¹ мусульманские элиты с необходимостью должны включиться в этот процесс — процесс, который в любом случае состоится (и, как нам известно, состоялся), однако с большим или же меньшим влиянием исламской традиции. Мыслитель сам принял активное участие в составлении грамматики родного языка, то есть в конечном счете в формировании литературной нормы, в научном осмыслении истории народа с точки зрения истории государственности² и в разработке образовательной системы, отвечающей на вызовы времени созданием новой мусульманской светской элиты.

Заключение

Идеи Х. Фаизханова находят отклик в словах Р. Фахретдина из его биобиблиографического труда «Асар»:

«Ученые люди заблуждались, сходили с истинного пути не по причине знания и наук, а по каким-то другим причинам. Если образованный человек прыгнет с забора по причине несчастной любви, то нелогично считать причиной этого его образование. Необходимо правильно сопоставить ошибки, заблуждения по причине обучения и ошибки по причине невежества»³.

Безусловно, Х. Фаизханов был не первым в нашей стране светски образованным мусульманином, однако он стал первым академическим ученым из числа российских мусульман-теологов. Фаизханов сотрудничал с выдающимися российскими востоковедами — А. К. Казембеком, В. В. Вельяминовым-Зерновым, Б. А. Дорном, Н. И. Веселовским,

¹ Таков один из характерных исторических маркеров модерна.

² См.: Мухетдинов Д. В. Историческое наследие Хусаина Фаизханова // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 2. С. 27–46.

³ Фахретдин Р. Хусаин Фаизханов (отрывок из биобиблиографического труда «Асар») // Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани. С. 201–202.

В. В. Григорьевым и др. Его конкретные исследования этногенеза татар, вклад в лингвистику, археографию, историю существенно обогатили отечественную и мировую науку¹.

Настоящая статья призвана осветить другой аспект его творчества, интересный не только специалистам в конкретных дисциплинах, но и всем, кому небезразлична история мусульманского просвещения в России. Она имеет целью показать религиозное измерение его образа мысли — отметить, что, даже не будучи теологом по «роду своих профессиональных занятий», всю свою жизнь мулла Хусаин Фаизханов работал одновременно в поле теологии и востоковедения. М. А. Усманов справедливо охарактеризовал его как первого татарского просветителя.

Кроме того, Фаизханов — это «важное имя в развитии татарского джадидизма»². Если отказаться от односторонней интерпретации, в которой он предстает как зависимая от Марджани фигура, и принять более нелинейную версию³, то становится очевидным, что Фаизханов был первым, кто теоретически обосновал необходимость введения в мусульманское образование естественных наук⁴. Наряду с Марджани и младшим братом Абделаллямом Фаизхановым (1850–1910), он внес огромный вклад во внедрение в образовательную систему родного языка.

Красноречивее всего о его вкладе в теорию образования высказался в своем письме к Калимулле Аминову от 9 декабря 1866 г. Марджани, так охарактеризовав фаизхановское сочинение *Рисала*:

«Что касается моего мнения, то люди, по двадцать лет обучавшиеся в Бухаре, затем еще двадцать лет преподававшие здесь, внимательно прочитав эту книгу, могли бы извлечь из нее такие знания, о которых не мечтали все их предки-пращуры, вместе взятые. Что поделаешь! Невежественные,

¹ Они подробно рассмотрены в книге М. А. Усманова «Заветная мечта Хусаина Фаизханова» (Усманов М. А. Заветная мечта Хусаина Фаизханова: повесть о жизни и деятельности: монография / Моск. ислам. ин-т; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; науч. ред., авт. вступ. ст., коммент. Д. М. Усмановой. М.: ИД «Медина», 2023.) и в нашей работе — «Хусаин Фаизханов — классик татарского просвещения, истории и педагогики».

² *Мараш И.* Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917). Казань: Иман, 2005. С. 52.

³ Построенную, в частности, на том основании, что целые куски текста из работ Фаизханова были в дальнейшем включены в работы самого Марджани, а также на том, что именно педагогический проект Марджани зависел от идей Фаизханова, а не наоборот.

⁴ Отчасти идеи Фаизханова были использованы в нереализованном проекте образовательной реформы, предложенном первым муфтием ОМДС Мухаммеджаном Хусаиновым. Тем не менее будет ошибкой утверждать, что муфтий представил столь же проработанное, как фаизхановское, теоретическое обоснование своего варианта реформы. О его проекте см.: *Мухитдинов Н. К.* Проекты организации средней школы европейского типа для татар в XIX веке // Вестник научного общества татароведения. 1930. № 9–10. С. 110–114. Как видно из анализа этого проекта, муфтий недооценивал собственно национальный компонент в образовательной реформе. Между тем нам представляется, что учет национального и местного контекстов в процессе разработки образовательной реформы не делает проект Фаизханова менее религиозно фундированным. Скорее, Фаизханов видел определенный религиозный смысл в сохранении допущенного Всевышним многообразия культур и народов и, во всяком случае, не считал, что учет национальных особенностей противоречит религиозным основаниям проекта.

завистливые люди, не вникая в истину, злонамеренно распространяют клевету, к справедливым [людям] относятся враждебно»¹.

Столь же примечательны слова А. Фаизханова, написанные им в 1893 г.² в книге «Мухаррик ал-афкар»³, в которых он говорит о том, что в современных ему процессах он наблюдал победу идей брата. При жизни Х. Фаизханова татарское общество было еще не готово к пониманию глубины его проектов. Спустя двадцать лет Гаспринский воплотил в жизнь идеи, предложенные Фаизхановым⁴.

Сказанное выше позволяет зафиксировать первенство идей Фаизханова по отношению к таковым Гаспринского, хотя в силу понятных исторических обстоятельств проект последнего оказался более известным и влиятельным в социальном плане. Суть этих идей — демонстрация тесной взаимосвязи проблемы национального образования и образования личности. Подлинное творчество в рамках национальной самобытности возможно только на пути причастности нации *сверхнациональным* задачам, т. е. в связи с воплощением тех неисчерпаемых ценностей, которые заповеданы всем людям, включая бесконечное совершенствование познания. Нельзя сказать, что эта задача, как и остальные основные задачи культуры, встают как таковые только перед отдельными нациями — скорее, национальное своеобразие достигается на уникальных путях их решения, определенных особым историческим опытом⁵. К такого рода задачам относятся также утверждение религиозных ценностей в согласии с разумным пониманием всемирно-исторической динамики, приобщение к культуре разных стран и народов без утраты своей самобытности. На наш взгляд, на этом пути религия, как доказывает Х. Фаизханов всей своей жизнью,

¹ Письмо Шахабутдина Марджани Калимулле Аминову // Сафаджай: Династия Хабибуллиных, 200 лет служения людям. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 148.

² То есть после обнародования проекта реформы образования Гаспринского.

³ *Фаизханов Г. Ф.* Мухаррик аль-афкар (Двигатель мыслей) / пер. с тат. И. Ф. Гимадеева; вступ. сл. Г. С. Закирова. Н. Новгород: Изд-во НИИ «Махинур», 2006. С. 8.

⁴ См. *Вместо введения* в кн.: *Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В., Сенюткина О. Н.* Хусаин Фаизханов: у истоков общественного движения мусульман-татар. Н. Новгород: Махинур, 2006. Кроме того, первенство Фаизханова в этом отношении подтверждают такие крупные деятели татарской культуры, как Г. Ибрагимов и А. Сагди. Первый отмечал, что «он [Хусаин Фаизханов] показал *новое* стремление, приложив [при этом] усилия в обучении по основам старой схоластики». См. отзыв целиком: *Ибрагимов Г.* Татарлар арасында революция хәрәкәтләре: 1905. Казан: Татар. дәүләт нәшр., 1925. Б. 29–30. Текст алынды: *Галимжан Ибрагимов.* Әсәрләр. Сигез томда. Т. 7. Тарихи хезмәтләр (1911–1927). Казан: Татар. китап нәшр., 1984. Б. 263–264. Сагди подчеркивал, что «Хусаин Фаизханов был первым представителем этого движения [за введение европейских основ преподавания в школах], будучи современником К. Насыри и учеником Ш. Марджани». См.: *Сәгъди Г.* Татар әдәбияты тарихы: дәреслек-кулланма. Казан: Татар. дәүләт нәшр., 1926. Б. 62–65. С ними вполне солидарен советский специалист по истории татарской школы, д-р пед. наук В. М. Горохов (1891–1960): «Пионером реформы медресе следует считать Хусаина Фаизханова (умерш. в 1866 г.)». *Горохов В. М.* Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань: Татгосиздат, 1941. С. 62.

⁵ См. об этом интересное рассуждение русского философа С. И. Гессена (1887–1950) в.: *Гессен С. И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995. С. 345–346.

может служить самым ярким ориентиром для мыслящей личности, вдохновляя ее и придавая ее совершенствованию цель и смысл.

Литература

- Абдо М. Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021. 264 с.
- Бигиев М. Основы шариата. М.: ИД «Медина», 2022. 192 с.
- Гайнутдин Р. Облегченные комментарии к книге «Аль-Акида аль-Тахавийя» // Гайнутдин Р. Ханафитская акида. М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2012. 146 с.
- Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995. 447 с.
- Горохов В. М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань: Татгосиздат, 1941. 260 с.
- Ибраһимов Галимжан. Эсәрләр. Сигез томда. Т. 7. тарихи хезмәтләр (1911–1927). Казан: Татар. китап нәшр., 1984 с.
- Ибраһимов Г. Татарлар арасында революция хәрәкәтләре: 1905. Казан: Татар. дәүләт нәшр., 1925.
- Мараш И. Религиозное обновление в тюркском мире (1850–1917). Казань: Иман, 2005. 199 с.
- Марджани Ш. Ал-Хикма ал-балига ал-джаннийя фи шарх ал-акаид ал-ханафийя. Казань: Типография М. Г. Вячеслава, 1888. 168 с.
- Марджани Ш. Вафиййат ал-аслаф ва тахият ал-ахлаф. [Б.м.], [Б.г.]. 125 с.
- Марджани, Шихабутдин. Мулла Хусаин Фаизхан: биографический очерк / сост. и глав. ред. Д. В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2023. 112 с.
- Шихабутдин Марджани: сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915. Казань: Татарское книжное издательство, 2015. 494 с.
- Мухетдинов Д. В. Историческое наследие Хусаина Фаизханова // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 2. С. 27–46.
- Мухетдинов Д. В. Теология обновления: исламский неомодернизм и проблема традиции. М.: ИД «Медина», 2023. 736 с.
- Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. 340 с.
- Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизханов и развитие исторической лингвистики // Филология и культура. Philology and Culture. 2023. № 3(73). С. 34–43.
- Мухетдинов Д. В. Х. Фаизханов и его взаимоотношения с А. К. Казембеком и Ш. Марджани: опыт переосмысления // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 1. С. 27–46.
- Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани / ред.-сост. Д. В. Мухетдинов. 2-е изд., испр. и дополн. М.: ИД «Медина», 2018. 280 с.

Мухитдинов Н. К. Проекты организации средней школы европейского типа для татар в XIX веке // Вестник научного общества татароведения. 1930. № 9–10.

Письмо Шахабутдина Марджани Калимулле Аминову // Сафаджай: Династия Хабибуллиных, 200 лет служения людям. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 148.

Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: «Наука», 1978. 372 с.

Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы: дәрәслек-кулланма. Казан: Татар. дәүләт нәшр., 1926.

Тухватуллина Л. И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX — начало XX века. Казань: Татарское книжное издательство, 2003. 207 с.

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

Фаизханов Г. Ф. Мухаррик аль-афкар (Двигатель мыслей) / пер. с тат. И. Ф. Гимадеева; вступ. сл. Г. С. Закирова. Н. Новгород: Изд-во НИМ «Махинур», 2006. С. 8.

Фаизханов, Хусаин. Высшее медресе / под. общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2023.

Фаизханов Х. Краткая грамматика татарского языка; Фаизханов А. Краткая научная морфология татарского языка. М.: ИД «Медина», 2022. 240 с.

Фаизханов Х. Послание (Рисала) // Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. С. 230–263.

Фаизханов Х. Реформа медресе (Ислах мадарис) // Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. С. 210–229.

Фахретдин Р. Хусаин Фаизханов (отрывок из библиографического труда «Асар») // Нерасторжимая связь: письма Хусаина Фаизханова Шихабутдину Марджани / ред.-сост. Д. В. Мухетдинов. 2-е изд. испр. и дополн. М.: ИД «Медина», 2018. С. 195–203.

Хабутдинов А. Ю. Ибн Халдун и Хусаин Фаизханов: методология исторической науки и анализ современности // Фаизхановские чтения. 2011. № 8.

Хабутдинов А. Ю., Мухетдинов Д. В., Сенюткина О. Н. Хусаин Фаизханов: у истоков общественного движения мусульман-татар. Н. Новгород: Махинур, 2006. 95, [1] с.

Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Ч. 1 / под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. Н. Новгород–Ярославль. ИД «Медина». 2007. 276 с.

References

- Abduh, M. (2021). *Traktat o edinobozhii* [Treatise on the Oneness of God]. Moscow: Medina. 264 p.
- Ibrahimov, G. (1925). *Tatarlar arasynda revoliuciya harakatlere: 1905* [Tatar Revolution Movements: 1905]. Kazan: Tatar devlet neshriyyeti.
- Segdi, G. (1926). *Tatar edebiyāti tarihi: dereslek-qullanma* [A History of Tatar Literature: A Handbook]. Kazan: Tatar devlet neshriyyeti.
- Faizkhamov G. F. (2006). *Muharrir al-afkar (Dvigatel' mysley)* [A Thought Motor]. Nizhni Novgorod: Mahinur.
- Faizkhanov, Kh. (2014). *Poslanie (Risalya)* [The Message (Risalah)]. Mukhetdinov, D. V. *Khusain Faizkhan — klassik tatarskogo prosveshcheniia, istorii i pedagogiki*. Moscow; Nizhnii Novgorod: Medina. Pp. 230–263.
- Faizkhanov, Kh. (2014). *Reforma medrese (Islakh madaris)* [Madrasah Reform (Islah Madaris)]. Mukhetdinov, D. V. *Khusain Faizkhan — klassik tatarskogo prosveshcheniia, istorii i pedagogiki*. Moscow; Nizhnii Novgorod: Medina. Pp. 210–229.
- Faizkhanov, Kh. (2023). *Vysshee medrese [The Highest Madrasa]*. Moscow: Medina. 146 p.
- Fakhreddin, R. (2018). *Khusain Faizkhanov (otryvok iz biobibliograficheskogo truda "Asar")* [Khusain Faizkhanov (excerpt from biobibliographic work "Asar")]. *Nerastorzhimaia sviaz': pis'ma Khusaina Faizkhanova Shikhabutdinu Mardzhani*. Ed. and comp. by D. V. Mukhetdinov. 2nd ed. Moscow: Medina. Pp. 195–203.
- Gaynutdin R. (2012). *Khanafitskaya akida* [The Hanafi 'Aqida]. Moscow — Nizhny Novgorod: Medina. 144 p.
- Gessen S. I. (1995) *Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnuyu filosofiyu*. [Fundamentals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy]. Moscow: Shkola-Press.
- Gorokhov V. M. (1941). *Reaktionnaya shkol'naya politika tsarizma v otnoshenii tatar Povolzh'ya* [The Reactionary School Policy of Tsarism in Relation to the Tatars of the Volga Region.] Kazan: Tatgosizdat. 260 p.
- Khabutdinov, A. Yu., Mukhetdinov D. V., Senyutkina O. N. (2006). *Khusain Faizkhanov: u istokov obshchestvennogo dvizheniya musul'man-tatar* [Khusain Faizkhanov: at the Origins of the Social Movement of Muslim Tatars]. Nizhny Novgorod: Mahinur.
- Marash, I. (2005). *Religioznoe obnovlenie v tyurkskom mire (1850–1917)* [Religious Renewal in the Turkic World (1850–1917)]. Kazan: Iman. 199 p.
- Marjani Sh. (2023). *Mulla Husain Faizhan: biograficheskiy ocherk* [Mulla Husain Faizkhan: An Outline of Life and Work]. Moscow: Medina. 112 p.
- Marjani Sh. (n. d.). *Vafiyat al-aslaf va takhiyat al-akhlaf* [Details on Predecessors and Greeting to Descendants]. Kazan.

Mukhetdinov D. V. (2023). Istoricheskoe nasledie Husaina Faizhanova [Khusain Faizkhanov's Historical Heritage]. *Islam v sovremennom mire*. 2023. Iss. 2. Pp. 27–46.

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

Mukhetdinov, D. V. (2023). *Teologiya obnovleniya: islamskii neomodernizm i problema traditsii* [Theology of Renewal: Islamic Neomodernism and the Problem of Tradition]. Moscow: Medina. 736 p.

Mukhitdinov N. K. (1930). Proekty organizatsii srednei shkoly evropeiskogo tipa dlya tatar v XIX veke [Projects of Organizing a European-Style Secondary School for Tatars in the 19th Century]. *Vestnik nauchnogo obshchestva tatarovedeniya*. № 9–10. Pp. 105–156.

Nerastorzhimaiia sviaz': pis'ma Khusaina Faizkhanova Shikhabutdinu Mardzhani (2018). [The Unbreakable Bond: Letters from Khusain Faizkhanov to Shikhabutdin Marjani]. Moscow: Medina. 280 p.

Rosenthal, F. (1978). *Torzhestvo znaniya. Kontseptsiya znaniya v srednevekovom islame* [Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam]. Moscow: Nauka. 372 p.

Batyr R. (2007). *Abu Hanifa: zhizn' i nasledie* [Abu Hanifa: Life and Heritage]. Nizhni Novgorod: Medina. 276 p.

Pis'mo Shakhabutdina Mardzhani Kalimulle Aminovu [Shakhabutdin Marjani's letter to Kalimulla Aminov] (2007). *Safadzhai: Dinastiya Khajibullinykh, 200 let sluzheniya lyudyam*. Nizhny Novgorod: Medina, 2007. P. 148.

Tukhvatullina, L. I. (2003). *Problema cheloveka v trudakh tatarskikh bogoslovov: konets XIX — nachalo XX veka* [The Human Problem in the Works of Tatar Theologians: the End of the 19th — the Beginning of the 20th Century]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo. 207 p.

Usmanov, M. A. (2023). *Zavetnaia mechta Khusaina Faizkhanova. Povest' o zhizni i deiatel'nosti: monographia* [Cherished Dream of Husain Faizkhanov: A Story of the Life and Activity: monograph]. Moscow: Medina, 2023. 352 p.: ill.

A THEOLOGICAL LEGITIMATION OF KHUSAIN FAIZKHANOV'S PEDAGOGICAL PROJECT

Abstract. This article deals with Khusain Faizkhanov (1823–1866) as an Islamic theologian. This aspect of his thought was rarely studied in numerous publications about his work — his orientalist or pedagogical heritage invariably came to the fore, in isolation from its religious roots. This is not accidental, since the thinker did not leave behind explicit theological works. Nevertheless, the complexity of the problem does not relieve us of the need to solve it. As will be shown below, without understanding the theological dimension of Faizkhanov's thought, essential aspects of his educational activities are also missed. The thinker proposed a kind of theological legitimation of secular knowledge, which was important for him both on a personal level and in the context of social pragmatics. The social consequence of this legitimization, reflected primarily in the project of reform of religious education, was to be the formation of an educated Muslim elite of the modern type.

Key words: tajdid, reform, Jadidism, caliphate, secularity, elite, knowledge.

Damir V. MUKHETDINOV,

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

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

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

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com



26.00.01 Теология

УДК 297.18

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-1-53-68



Д. В. Фролов

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

И. А. Зарипов

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ТАФСИР ТАБАРИ К СУРЕ «ФАТИХА». ПЕРЕВОД С АРАБСКОГО И КОММЕНТАРИИ. ЧАСТЬ 3: АЙАТЫ 4–5

ФРОЛОВ Дмитрий Владимирович —

член-корр. РАН, д-р филол. наук,

проф., зав. каф. арабской филологии.

Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова

(119991, Россия, г. Москва, Ленинские горы, 1).

E-mail: arabkaf07@mail.ru

ЗАРИПОВ Ислам Амирович —

канд. ист. наук, ст. науч. сотр.

Центра арабских и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

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

E-mail: islamzarif@gmail.com

Аннотация. Настоящая статья продолжает цикл публикаций комментированного перевода на русский язык толкования суры «Фатиха» (№ 1) основоположником классической мусульманской экзегетики Мухаммадом ибн Джариром ат-Табари (839–923) из книги «Джами' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан» (Свод изъяснения об истолковании Корана). Данная часть содержит разделы, посвященные 4–5-м айатам этой суры. На основе примеров до- и раннеисламской словесности и преданий «отцов уммы» здесь приводятся этимология и толкование употребляемых в них лексем *'ubūdiyyā*

«поклонение», *hidāya* «водительство» и *ṣirāṭ* «путь». Здесь также подробно разбираются вопросы препозиции и постпозиции в синтаксической конструкции 4-го айата и обосновывается грамматическая необходимость повторения в нем *iyyā-ka*. Особое место в этой части занимает богословская полемика с кадаритами по вопросам сущности Божественных атрибутов и детерминизма.

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

Для цитирования: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского и комментарии. Часть 3: айаты 4–5 // Ислам в современном мире. 2023; 1: 53–68;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-53-68

Статья поступила в редакцию: 25.04.2023

Статья принята к публикации: 01.08.2023

[А Й А Т 4] ¹

Толкование слов Всевышнего «Тебе мы поклоняемся...» (*iyyā-ka na 'budu*)²

Абу Джа'фар³ говорит: Слова Всевышнего «Тебе мы поклоняемся...» означают — перед Тобой, о Боже, мы преклоняемся (*nakhsha'u*), себя умалняем и Тебе покоряемся (*nastakīnu*), признавая, о Господи, только Твое, и никого другого, господство (*rubūbiyyā*).

¹ Табари не включает в счет айатов «Басмалу» и начинает отсчет айатов «Фатихи» со слов «*Слава Аллаху*», разделяя взгляды ханафитов и маликитов. В стандартом же каирском печатном издании Корана, которому следует большинство переводов, Басмала считается как 1-й айат «Фатихи». Первые части перевода тафсира Табари к суре см.: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского и комментарии. Ч. 1: названия, Исти'аза и Басмала. Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 1. С. 47–72; Фролов Д. В., Зарипов И. А. Тафсир Табари к суре «Фатиха». Перевод с арабского и комментарии. Часть 2: айаты 1–3. Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 2. С. 47–66. О тафсире Табари и его методологии см.: Фролов Д. В., Зарипов И. А. Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 2. С. 42–56; Фролов Д. В., Зарипов И. А. «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 3. С. 19–31.

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

³ Имеется в виду сам Табари. Данное выражение повторяется в тексте не один раз, возможно, для отметки начала нового раздела текста или для подтверждения авторства Табари.

[171]¹ Абу Курайб² передавал от Ибн Аббаса³: «Джибрил сказал Мухаммаду, да благословит его Аллах и приветствует: “Скажи, о Мухаммад: **«Тебе мы поклоняемся»**, т. е. в Тебя одного мы верим (*niwahhidu*), Тебя боимся и на Тебя надеемся, о Господь наш, никто, кроме Тебя”».

Эти слова Ибн Аббаса по смыслу соответствуют тому, что мы сказали, хотя мы и выбрали для толкования этих слов Всевышнего выражение «преклоняемся (*nakhsha‘u*), себя умалюем (*nadhillu*) и Тебе покоряемся (*nastakīnu*)», а не «не боимся и надеемся». Ведь надежда и страх могут быть только с умалением себя. Арабы считают, что в основе поклонения (*‘ubūdiyyā*) лежит умаление себя. Так, они называют дорогу, которую топчут ноги и попирают путники — *tu‘abbad* «проторенной». Так, например, Тарафа ибн ал-‘Абд⁴ сложил (размер *тавил*)⁵:

Она побеждает породистых быстроногих, и мелькают
нога за ногой по дороге проторенной (*tawr tu‘abbad*).

Где слово *tawr* значит «дорога» (*tarīq*), а *tu‘bbad* — «проторенная, утоптанная».

Точно так же верблюда, опустившегося на колени по какой-либо нужде, называют *tu‘bbad* «преклонившийся». По этой же причине раба называют *‘abd* из-за его приниженности по отношению к своему господину (*mawlā*).

В арабской поэзии и словесности есть еще множество свидетельств этому, однако для того, кто желает понять, вполне достаточно и тех, что мы упомянули, если этого пожелает Всевышний Аллах.

Толкование слов «...и у Тебя мы просим помощи» (*wa-iyū-ka nasta‘īn*)

Абу Джа‘фар говорит: Слова Всевышнего: «...и у Тебя мы просим помощи» означают: «У Тебя, о наш Господь, мы просим помощи в нашем

¹ В саудовском издании (Медина, 2000) все хадисы и предания пронумерованы сплошной нумерацией, которую мы сохраняем в переводе. Цепочки передатчиков (*isnād*) хадисов подверглись сокращению, в большинстве из них сохранены только первые и последние звенья, а иногда для различения изводов еще одно звено.

² Абу Курайб Мухаммад ибн ал-‘Ала’ ал-Хамдани (ум. 862) — куфийский хадисовед, один из «девяти авторитетов» для составителей «шести книг» канонических сводов хадисов.

³ ‘Абдаллах ибн Аббас (619–686) — двоюродный брат Мухаммада, прозванный «книжник общины» и «толмач Корана», единодушно считается основателем мусульманской экзегетической традиции и шейхом мекканской школы тафсира. Здесь и далее биографические сведения, приведенные в примечаниях, основываются на данных словаря: *Аз-Зирикли, Хайр ад-дин. Ал-‘Алам*. Т. 1–8. Бейрут, 2002, а также электронного словаря по хадисоведению «Мавсу’ат ал-хадис»: [Электронный ресурс] // <http://hadith.islam-db.com/all-narrators> (дата обращения: 05.05.20.23).

⁴ Тарафа ибн ал-‘Абд (ум. 564) — знаменитый доисламский поэт, автор му‘аллаки.

⁵ Этот бейт из му‘аллаки Тарафы.

поклонении (*ibāda*) Тебе, нашем повиновении Тебе и в каждом нашем деле, ведь нет никого равного Тебе. Тот же, кто не верит в Тебя, просит помощи в своих делах у того, кому поклоняется из идолов, а не Тебе. А мы к Тебе (*bi-ka*) обращаемся за помощью во всех наших делах, посвящая лишь Тебе (*mukhlīṣīn la-k*) поклонение.

[172] Абу Курайб передавал слова Абдаллаха ибн Аббаса: «**...у Тебя мы просим помощи**» значит — у Тебя просим помощи в повиновении Тебе и в каждом нашем деле».

Если спросят о том, в чем смысл повеления Аллаха Своим рабам, чтобы они просили помощи в повиновении Ему? Как Он может не помочь в этом, если Он Сам повелел им повиноваться Ему?

Или же человек просит у своего Господа: «У Тебя мы просим помощи, будучи покорными Тебе», — и именно за эти слова он получает помощь, ведь это и есть покорность. В чем же смысл просить у Господа то, что Он уже даровал?

Ответь: Толковать это нужно в ином аспекте. Верующий, молящий Господа помочь в повиновении Ему, просит помощи в исполнении возложенного на него в отношении того времени, что ему еще предстоит прожить, а не о том, что уже прошло, не о тех добрых делах, что он уже совершил в прошлом. Рабу дозволяется просить своего Господа об этом, ибо предоставленная Аллахом Своему рабу возможность просить вместе с дарованием сил (*tamkīn*) органам его тела для выполнения возложенного на него повиновения и предписанных обязательств (*farā'id*) — это милость (*faḍl*) Всевышнего, которой Он облагодетельствовал Своего раба, любезность (*luṭf*), которую Он оказал ему. То, что Всевышний перестает даровать успех тем из Своих рабов, кто являет послушание и отказывается от любви к Нему, так же как и то, что Он расстигает Свою милость перед теми Своими рабами, что усердствуют (*ijhād*) в проявлении любви к Нему и повиновении Ему, не является порочным порядком и несправедливым положением.

Однако невежда может и не понять смысл установления Аллаха и Его повеления Своему рабу обращаться к Нему за помощью в послушании.

В повелении Аллаха Своим рабам говорить: **«Тебе мы поклоняемся, и у Тебя мы просим помощи»**, — в значении воззвания о помощи в поклонении есть наиболее сильный аргумент в пользу порочности слов кадаритов¹, кто говорит о делегировании (*tafwīd*), считая, что Бог повелевает кому-то из Своих рабов или возлагает на него какую-либо обязанность (*farḍ*) только после дарования ему помощи для совершения

¹ Кадариты (араб. *кадарийа*, *ахл ал-кадар*) — прозвище, которым мусульманские авторы-сунниты, выступавшие против концепции свободы человеческой воли, обозначали мыслителей, поддерживавших — в противоположность джабритам — тезис о том, что человек является творцом (*халик*) своих действий. См.: *Ибрагим Т.К., Сагадеев А.В.* Ал-Кадарийа // *Ислам: энциклопедический словарь*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 125.

положенного или отказа от недозволенного. Если бы то, что они утверждали, было верно, тогда обращение к Богу за помощью в повиновении Ему было бы бессмысленным, ведь в соответствии с их словами существование повелений, запретов и обязанностей (*taklīf*) делает обязательным (*haqqan wājiban*) для Аллаха оказывать помощь Своему рабу вне зависимости от того, попросил он об этом или нет, ибо неокказание помощи в таком случае будет являться несправедливостью (*jawr*). Если бы дело обстояло так, как они говорят, то слова «**Тебе мы поклоняемся, и у Тебя мы просим помощи**» были бы обращением к Господу с просьбой не творить несправедливость. Однако все мусульмане (*ijmā' ahl al-islām*) считают правильными слова тех, кто говорил, что это значит «О Аллах, мы обращаемся к Тебе за помощью», и ошибочными слова тех, кто считал, что это значит «О Аллах, не притесняй нас!» Это — ясный аргумент об ошибочности тех, чьи воззрения мы описали, если они интерпретируют эти слова как «О Аллах, мы обращаемся к Тебе за помощью, не прекращай Своей помощи нам, ибо тогда это будет притеснением».

Если спросят: Почему в этом аяте заявление о поклонении предшествует просьбе о помощи? Ведь если поклонение осуществляется благодаря помощи, то было более верно, чтобы просьба о помощи предшествовала тем действиям поклонения, для которых она необходима.

Ответ: Если известно, что у раба нет иной возможности для осуществления поклонения кроме как посредством помощи от Аллаха и что он будет поклоняющимся только когда он просит помощи в поклонении и что помощь будет ему оказана только когда он попросит о ней, то все равно, что чему предшествует. Как все равно, скажешь ты тому, кто выполнил твою просьбу и сделал тебе добро: *qadayta ḥājati fa-aḥsanta ilay-ya* «ты выполнил мою просьбу и был добр ко мне», упомянув сперва выполнение просьбы, или *aḥsanta ilay-ya fa-qadayta ḥājati* «ты был добр ко мне и выполнил мою просьбу», упомянув сперва доброту, потому что выполнение твоей просьбы не могло быть без проявления доброты к тебе, и доброта к тебе не могла быть без выполнения твоей просьбы. Поэтому точно так же равнозначны слова: «Боже, Тебе мы поклоняемся, так помоги же нам в этом поклонении Тебе» и «Боже, помоги нам в поклонении Тебе, ведь Тебе мы поклоняемся».

* * *

Абу Джа'фар говорит: Некоторые глупцы считают, что это препозиция (*taqddam*) в значении постпозиции (*ta'khīr*), подобно тому, что сочинил Имруулкайс¹ (размер *тавил*):

¹ Имруулкайс (ум. 544) — арабский доисламский поэт, автор му'аллаки.

Если бы я стремился к скромной жизни,
 То мне было бы достаточно — и я не искал бы большого —
 и малых благ (*kafā-nī lam aḡlub qalilun min al-māl*).

В смысле, что мне было бы достаточно и малых благ, и я не искал бы большого.

Это — пример препозиции и постпозиции, на который похож бейт Имруулкайса. Ведь то, что он довольствуется малым, не мешает ему хотеть большего, и наличие у него скромного достатка не обязывает его отказываться от большего.

Аналогичным образом существование поклонения предполагает наличие помощи для его исполнения, а наличие помощи предполагает и наличие поклонения, и упоминание одного из них есть указание на другое. Поэтому для правильной речи все равно, что поставлено первым прежде второго, ибо оба этих понятия равнозначны степени и по рангу.

Могут спросить, в чем смысл повторения *iyyā-ka* перед *nastaʿīnu*, ведь оно уже было сказано перед *naʿbudu*, а не было сказано: *iyyā-ka naʿbudu wa-nastaʿīnu*, поскольку Тот, о ком сказано, что Ему поклоняются, это — Тот же, о ком сказано, что Его просят о помощи.

Ответь: Местоимение *-ka* «тебе», которое идет вместе с *iyyā*, писалось бы слитно с глаголом *naʿbudu*, если бы шло после него. Оно употреблено вместо имени Того, к кому обращаются, которое стояло бы в винительном падеже (*насб*) под управлением глагола. Ему предшествует *iyyā*, т. к. в речи арабов слово не может быть из одного харфа, поэтому *-ka* в *iyyā-ka* — это то же самое местоимение 2-го лица, что писалось бы слитно с глаголом, если бы шло после него. При этом его обычно повторяют с каждым глаголом, к которому оно должен относиться. По-арабски сказать: *allahumma innā naʿbudu-ka wa-nastaʿīnu-ka wa-naḡmadu-ka wa-nashkuru-ka* более правильно, чем *allahumma innā naʿbudu-ka wa-nastaʿīnu wa-naḡmadu*. Точно так же будет и в случае, когда местоимение предшествует глаголу и идет с *iyyā* — правильнее всего повторять его перед каждым глаголом, хотя допустимо и не повторять.

Некоторые из тех, кто не видел смысл в повторении *iyyā-ka* с глаголом *nastaʿīnu* после того, как оно уже было сказано в начале *iyyā-ka naʿbudu*, сравнивали это явление со словами поэтов — ʿАди ибн Зайда ал-ʿИбади¹ (размер *басит*):

Делаящий солнце преградой, нет в этом тайны,
 Между (*bayna*) ночью и между (*bayna*) днем разделяющей.

¹ ʿАди ибн Зайд ал-ʿИбади (ум. ок. 600) — арабский поэт доисламской эпохи.

и А‘ши хамданита¹ (размер *камил*):

Между (*bayna*) ал-Ашадж и между (*bayna*) Кайсом встал гордый,
Браво родителю его и его потомку.

Невежество — утверждать, как мы отметили выше, что повторение *iyūā-ka* с каждым глаголом есть недостаток. Ведь не является недостатком повторение *bayna* в стихах поэтов. Когда требуются оба слова, то нельзя избежать повторения *bayna*. Если употреблено только одно из имен, когда требуются оба, то речь была бы неправильной, подобно тому, как если бы кто-то сказал: *ash-shams qad faṣalat bayna an-nahar* «Солнце разделило между днем...», ведь в этом высказывании не хватает того, что необходимо, чтобы завершить речь, а для этого требуется повтор *bayna*.

Если бы некто сказал: *allahumma iyūā-ka na‘budu* «Боже, Тебе мы поклоняемся», то это была законченная фраза. Отсюда ясно, что любое слово, аналогичное *na‘budu*, употреблённое далее, нуждается в *iyūā-ka* так же, как и *na‘budu*. Ведь каждый глагол является предложением, как и именное предложение. Итак мы разъяснили различие между этим примером и примером с *bayna*, а также то, в чем они похожи².

[А Й А Т 5]

Толкование слов «*Веди нас...*» (*ihdī-nā*)

Абу Джа‘фар говорит: По нашему мнению, смысл слов «*Веди нас путем прямым*» в этом контексте — даруй (*waffiq-nā*) нам твердость (*thabāt*) в следовании ему, как передают от Ибн ‘Аббаса.

[173] Абу Курайб передавал с иснадом от ‘Абдаллаха ибн ‘Аббаса: «Джибрил сказал Мухаммаду: “Мухаммад, скажи: «*Веди нас путем прямым*»”, имея в виду «Открой нам дорогу, которая поведет нас» (*alhim-nā at-ṭarīq al-hādī*). А дать его в Откровении (*ilhām*) значит даровать его, как мы говорим в истолковании этого».

Смысл этих слов подобен смыслу слов «...у Тебя мы просим помощи», которые есть просьба раба Божия Господу своему даровать твердость в действиях, повинуюсь Ему, в достижении истины и верной цели

¹ ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Абдаллах ибн аль-Харис, более известный как А‘ша хамданит (ум. 702) — арабский исламский поэт из племени хамдан, родился в Куфе, участвовал в антиомейядских восстаниях, был казнен по приказу ал-Хаджаджа.

² Разница между фразой «Солнце разделило между днем...» и фразой «Боже, Тебе мы поклоняемся» в том, что первая является законченным предложением, а вторая — незаконченным. Иными словами, первая требует завершения, а вторая — нет. Сходство между ними в том, что если мы продолжаем фразу далее, то нужен повтор связующего элемента.

согласно тому, что Он повелел, и тому, что Он запретил, во все будущие дни, не касаясь прежних дел и того, что он совершил в прошлом. В словах «...у Тебя мы просим помощи» раб Божий просит Господа своего о помощи исполнять то, чему Он велел повиноваться, всю оставшуюся жизнь. Так и смысл этих слов — открой нам (*alhim-nā*), как нам поклоняться Тебе одному, не придавая сотоварищей, обращая наше поклонение только к Тебе, а не ко всяким божкам и идолам, вразуми нас в поклонении Тебе и даруй нам (*waffiq-nā*) те пути (*subul*) и приемы (*minhāj*), которые Ты даровал тем, кого Ты облагодетельствовал, из пророков и Божьих послушников.

* * *

Некто может спросить: «А откуда ты взял, что *ihdi* «веди» может означать в речи арабов *waffiq* «даруй»?»

Наш ответ таков: Подобных примеров в их речи больше, чем можно сосчитать. Вот, например, слова поэта (размер *басит*):

Не обирай меня, да направит тебя (*hadā-ka*) Аллах к тому,
что просишь,
Пусть я не буду, как тот, кто сгинул в странствиях.

Поэт хочет сказать: «да дарует тебе (*waffā-ka*) Аллах исполнение желаемого».

А вот слова другого поэта (размер *мутакариб*):

Не торопи меня, да направит тебя (*hadā-ka*) Властелин,
Ведь для каждого места свое слово.

Известно, что поэт имел в виду: «да дарует тебе (*waffā-ka*) Аллах постижение истины по поводу моего дела».

Примером могут служить и слова Всевышнего: «**Аллах не ведет (*lā yahdī*) людей неправедных**» (2: 258 и др.), употребленные во многих айатах Ниспослания. Понятно, что эти слова не означают, что Он не разъясняет неправедным возложенные на них заповеди. Да и как эти слова могут иметь такой смысл, ведь Его Откровение обращено ко всем Его творениям, на которых возложены эти обязанности?! В этих словах имеется в виду, что Аллах не способствует (*lā yuwaffiqu*) тому, чтобы их сердце раскрылось для истины и веры.

Некто утверждал, что *ihdi-nā* означает «дай нам водительства еще больше» (*zid-nā al-hidāya*). Это суждение может быть понято лишь двояко: утверждавший это полагал, что Пророк повелел просить у Господа

либо еще большего разъяснения, либо добавки в помощи и удаче (*tawfiq*). Если говоривший считал, что это повеление просить еще большего разъяснения, то такое суждение безосновательно, ведь Аллах и так не возлагает на раба Своего какую-то обязанность, не разъяснив ее и не приведя доказательства в ее пользу. Если бы смысл был в просьбе о разъяснении, то тогда получается: либо Он повелевает молить Господа разъяснить возложенную на человека заповедь, но такая молитва не согласна с ситуацией, ведь Он не возлагает обязанность, не разъяснив то, что возлагает, либо Он повелевает молить Господа, чтобы Он еще добавил обязанности, которых прежде не возлагал, а из абсурдности подобной просьбы раба к его Господу следует, что смысл слов **«Веди нас путем прямым»** — это не просьба «Разъясни нам Твои обязательства и заповеди».

Тогда получается, что это повеление просить Господа о добавке в помощи и удаче. Если это так, то просьба о добавке не может быть ничем иным, кроме просьбы о дополнительной помощи в прошлых деяниях или в будущих деяниях. Но вознесение рабом просьбы о помощи в уже свершенных деяниях невозможно представить. Значит, просьба о добавке относится к дополнительной помощи в том, что еще предстоит совершить. А если это так, то мы пришли к тому, что уже рассматривали, когда говорили, что в этих словах речь идет о просьбе раба, обращенной к Господу, о даровании удачи в исполнении обязательств на всю будущую жизнь.

Верность этого суждения означает несостоятельность слов кадаритов, что каждому, кому велено нечто или на кого возложена обязанность, дана также и помощь в этом, а значит, ему незачем возносить к Господу просьбу, что он нуждается в чем-то, чтобы исполнить обязательство. Если бы дело обстояло так, как они говорят, то это лишало бы смысла слова: **«Тебе мы поклоняемся, и у Тебя мы просим помощи. Веди нас путем прямым»** (1: 4–5). А раз эти слова наделены смыслом, значит, несостоятельны их утверждения.

Некий авторитет утверждал, что смысл слов **«Веди нас путем прямым»**: Поведи нас по дороге в рай в мире ином и дай нам достичь его. Это подобно словам Всевышнего, да возвеличится хвала Ему, когда Он сказал: **«...и отведите их (fa-hdū-hum) на путь геенны»** (37: 23), то есть, введите их в огонь. Так говорят, что женщину отводят (*tuhdā*) к ее мужу, имея в виду, что она входит к нему, или что подарок (*hadiyyā*) отправляется (*tuhdā*) к человеку, или что ступня ведет (*tahdī*) голень, как сказал Тарафа ибн ал-‘Абд (размер *мадид*):

Наигрались после меня потоки с ним,
И расцвел он от мелких дождей.
У молодца есть разум, которым он живет,
Когда ступня его ведет (*tahdī*) голень.

Имеется в виду: разум дает ему пропитание.

Однако в словах «**Тебе мы поклоняемся, и у Тебя мы просим помощи**» (1: 4) содержится то, что указывает на ошибочность такого мнения, не говоря уже о свидетельстве авторитетных толкователей, которые считали это мнение неправильным. Дело в том, что все толкователи из числа сподвижников и последователей единодушны в том, что значение *ṣirāṭ* в этом контексте — не то, которое приписывают ему сторонники такого мнения, и что слова «...**у Тебя мы просим помощи**» — это просьба раба Божия к его Господу помочь в поклонении (*‘ibāda*) Ему. И точно так же слова Его: «**Веди нас...**» — это просьба о твердости (*thabāt*) в следовании руководству (*hudā*) на всю оставшуюся жизнь.

Арабы говорят: «Я вывел (*hadaytu*) такого-то на путь (*aṭ-ṭarīqa* — *li-ṭ-ṭarīqi* — *ilā aṭ-ṭarīqi*), имея в виду, что я указал ему путь и направил к нему. И все это есть в Коране. Так Аллах сказал: «**И говорят они: “Хвала Аллаху, который вывел нас на это! (hadā-nā li-ḥādhā)...”**» (7: 43). Также сказал Он: «...**избрал Он его и повел на прямой путь (hadā-hu ilā ṣirāṭ mustaqīm)**» (16: 121). Здесь же Он сказал: «**Веди нас путем прямым (ihdi-nā aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm)**».

Похожие примеры наводняют их речь и очень распространены в том, как они говорят¹. Вот, например, слова поэта (размер *басит*):

Я прошу у Аллаха прощения за грехи, которые не счесть,
У Господа рабов Его. К Нему обращаюсь и ради Него тружусь.

Сказав: «Я прошу у Аллаха прощения за грехи (*astaghfiru-llāha dhanban*)», поэт имел в виду *astaghfiru-llāha li-dhanb*, как сказал Всевышний: «...**Проси прощения за грехи свои (istaghfir li-dhanbi-ka)**...» (40: 55; 47: 19).

Еще пример из стихов Набиги из бану зубйан² (размер *камил*):

Охотятся на нас (*yaṣīdu-nā*) пороки, указывающие
на грядущий конец —

Еще до прихода бессилия и смерти, — словно собачий лай.

Сказав *yaṣīdu-nā* «охотятся на нас», поэт имел в виду *yaṣīdu la-nā*. Такого в стихах и речах арабов много, а упомянутого достаточно.

¹ Имеются в виду глаголы, которые могут иметь как прямое управление объектом, так и управление через предлог.

² Набига из бану зубйан (535–604) — один из последних арабских поэтов доисламской эпохи, автор му’аллаки.

Толкование слов Всевышнего «...прямым путем» (*ihdi-nā aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*)

Абу Джаф'ар говорит: Сообщество всех толкователей единодушно в том, что *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm* — это ясная дорога без искривлений. Об этом же свидетельствуют и говоры всех арабов.

Вот, например, слова Джарира ибн Атийи ал-Хатфи¹ (размер *вафур*):

Повелитель правоверных — на пути (*ṣirāṭ*) —
Даже если все идут вкривь и вкось — прямом (*mustaqīm*).

Поэт имел в виду дорогу истины (*ṭarīq al-ḥaqq*).
А вот еще слова хузайлита Абу Зу'айба² (размер *вафур*):

Мы налетели поутру на конях на землю их
И оставили ее ровнее, чем путь (*aṣ-ṣirāṭ*).

Вот еще сказанное сочинителем *раджаза*:

И отклонился он от направления пути, ведущего к цели
(*nahj aṣ-ṣirāṭ al-qāṣid*).

Примеров подобного рода не счесть, и приведенного достаточно, чтобы не перечислять остальное. Затем арабы стали использовать слово *ṣirāṭ* как метафору для обозначения любого слова или дела, которое характеризуется прямоотой и отсутствием отклонений, когда прямое дело называется прямым, а кривое — кривым.

По моему мнению, первым из толкований этого айата, я имею в виду: «**Веди нас путем прямым**» — следует считать то, которое полагает, что имеется в виду: даруй (*waffiq-nā*) нам твердость (*ṭhabāt*) в том, что Тебе угодно и что Ты даровал тому, кто Тебе угоден, — поклоняться Тебе словом и делом³.

Это и есть *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*, ведь тот, кому Он даровал то, что даровал тем, кого Он облагодетельствовал — пророкам, праведникам (*ṣiddiqīn*) и подвижникам (*shuhadā'*), тот получил в дар ислам, доверие к посланникам, следование Писанию, соблюдение того, что Аллах

¹ Джарир ибн Атийи ал-Хатфи (ум. ок. 730) — арабский поэт омейядской эпохи, панегирист и сатирик.

² Абу Зу'айб (591–654) — арабский поэт эпохи пророка Мухаммада, хотя и не встречался с ним, принял ислам.

³ Напомним, что именно с этого толкования, восходящего к Ибн 'Аббасу, начинается Табари свой разбор айата.

повелел, воздержание от того, что Он запретил, следование курсу (*manhaj*) Пророка, уставу (*minhāj*) Абу Бакра¹, ‘Умара², ‘Усмана³ и ‘Али⁴, и всякого добродетельного (*ṣālīh*) раба Божия⁵. Все это и есть «прямой путь».

Толкователи (*tarājima*) Корана расходились во мнениях относительно смысла слов *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*, однако все их понимания вбирает в себя то толкование айата, которое мы избрали.

[174] Из сказанного по этому поводу то, что передают через ‘Али ибн Абу Талиба от Пророка, который сказал, упомянув Коран: «Это и есть *aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*». Об этом нам рассказывал Муса ибн ‘Абд ар-Рахман ал-Масруки.

[175] То же самое рассказывал нам Исма‘ил ибн Абу Карима от ‘Али, а тот — от Пророка, да благословит его Аллах и приветствует.

[176] Рассказывал нам Ахмад ибн Исхак ал-Ахвази от ‘Али, который говорил: «Прямой путь — это Писание Всевышнего Аллаха».

[177] Рассказывал нам Ахмад ибн Исхак ал-Ахвази от Абу Ва‘ила, который говорил: «‘Абдаллах⁶ говорил: “Прямой путь — это Писание Аллаха”».

[178] Рассказывал мне Махмуд ибн Хидаш ат-Таликани от Джабира ибн ‘Абдаллаха⁷ о словах **«Веди нас путем прямым»**: «Это — ислам, и он шире, чем то, что между небесами и землею».

[179] Рассказывал мне Абу Курайб от ‘Абдаллаха ибн ‘Аббаса, который говорил: «Джibriл сказал Мухаммаду: “Мухаммад, скажи: **«Веди нас путем прямым»**”», то есть открой нам дорогу, которая поведет нас (*alhim-nā aṭ-ṭarīq al-hādī*), а это — религия Аллаха, в которой нет кризиса».

[180] Рассказывал мне Муса ибн Сахл ар-Рази от Ибн ‘Аббаса по поводу слов Его: **«Веди нас путем прямым»**, — что это — ислам.

¹ Абу Бакр ас-Сиддик, ‘Абдаллах ибн ‘Усман (573–634) — один из первых мусульман, отец жены пророка Мухаммада ‘Аиши, первый праведный халиф (632–634).

² ‘Умар ибн ал-Хаттаб (584–644) — один из первых мусульман, отец жены пророка Мухаммада Хафсы, второй праведный халиф (634–644).

³ ‘Усман ибн ‘Аффан (577–656) — один из первых мусульман, дважды зять Мухаммада, был женат последовательно на двух его дочерях, сначала — на Рукаййе, потом — на Умм Кулсум, третий праведный халиф (644–656).

⁴ ‘Али ибн Аби Талиб (600–661) — двоюродный брат и зять пророка Мухаммада, муж его дочери Фатимы, четвертый праведный халиф.

⁵ Данный абзац построен как парафраз айата 4: 69.

⁶ Вероятно, имеется в виду ‘Абдаллах ибн Мас‘уд (ум. 653) — сподвижник, ислам принял очень рано и неотлучно был при Мухаммаде в качестве его личного слуги, за исключением краткой эмиграции в Эфиопию. Гордился тем, что 70 сур слышал прямо из уст Посланника Аллаха. Мухаммад включил его в число четырех человек, у которых он советовал учиться Корану.

⁷ Джабир ибн ‘Абдаллах (ум. 696) — сподвижник пророка Мухаммада, участвовал вместе с ним во многих битвах, в т. ч. во взятии Мекки. Во время 1-й гражданской войны в халифате был на стороне ‘Али и никогда не признавал Му‘авию в качестве халифа. Был одним из самых известных передатчиков хадисов. Умер в Медине в возрасте около 95 лет.

[181] Рассказывал мне Махмуд ибн Хидаш от Ибн ал-Ханафийи¹, который по поводу слов Его: **«Веди нас путем прямым»** — говорил: «Это — религия ислама, и ничего другого от рабов Его не принимается».

[182] Рассказывал мне Муса ибн Харун ал-Хамдани от Абу Салиха от Ибн Аббаса, и от Мурры ал-Хамдани от Ибн Мас'уда, и от многих других сподвижников Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, что он по поводу слов **«Веди нас путем прямым»** сказал: «Это — ислам».

[183] Рассказывал мне ал-Касим ибн ал-Хасан от Ибн Джурайджа, который говорил: «Ибн Аббас по поводу слов Его: **«Веди нас путем прямым»** сказал: «Это — дорога (*tarīq*)»».

[184] Рассказывал мне Абдаллах ибн Касир Абу Судайф ал-Амили от Асима, а тот — от Абу-л-Алийи², который по поводу слов Его: **«Веди нас путем прямым»** — сказал: «Это — посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и два сподвижника его, что были после него: Абу Бакр и Умар». Асим говорил, что он пересказал это ал-Хасану, и тот сказал: «Верно сказал Абу-л-Алийа. Добрый совет дал».

[185] Рассказывал Йунус ибн Абд ал-А'ла от Абд ар-Рахмана ибн Зайда ибн Аслама³ по поводу слов Его: **«Веди нас путем прямым»** — сказал: «Ислам».

[186] Рассказывал мне ал-Мусанна от Нуваса ибн Сам'ана ал-Ансари⁴, а тот — от посланника Аллаха, который сказал: «Аллах привел *aṣ-ṣirāt al-mustaqīm* как образ (*mathal*)», а *ṣirāt* — это ислам.

[187] Рассказывал мне ал-Мусанна с другим иснадом то же самое от Нуваса ибн Сам'ана ал-Ансари, а тот — от Пророка, да благословит его Аллах и приветствует.

* * *

Абу Джа'фар говорит: Аллах охарактеризовал ислам прямотой, ибо он верен, нет в нем ошибки.

Кое-кто из тупиц утверждал, что якобы Всевышний назвал его прямым, ибо он ведет людей прямо в рай. Но это толкование расходится с толкованием всех комментаторов, и единого мнения всех их достаточно как аргумента, что они ошибаются.

¹ Мухаммад ибн Али ибн Аби Талиб, известный как Ибн ал-Ханафийа (642–700) — сын халифа Али от Хаули ал-Ханафийи, сводный брат ал-Хасана и ал-Хусайна.

² Абу-л-Алийа Рафи' ибн Михран ар-Райахи (ум. 709 или 712) — басрийский чтец и комментатор Корана, ученик Ибн Аббаса, Зайда ибн Сабита, Убайя ибн Ка'ба, Ибн Мас'уда, учитель одного из семи канонических чтецов — Абу Амра ибн ал-Ала'. Участвовал в комиссии, созданной ал-Хаджжаджем в правление омейядского халифа Абд ал-Малика (685–705) по выверке канонического текста Корана «до слова и харфа».

³ Абд ар-Рахман ибн Зайд ибн Аслам (ум. 799) — сын известного мединского комментатора Корана Зайда ибн Аслама (ум. 753).

⁴ Нувас ибн Сам'ан ал-Ансари (ум. 670) — сподвижник пророка Мухаммада, в последующем жил в Шаме, где и умер.

Литература

- Аз-Зирикли, Хайр ад-дин. Ал-А'лам. Т. 1–8. Бейрут, 2002.*
- Ат-Табари, Мухаммад ибн Джарир. Джами' ал-байан фи та'вил ал-Кур'ан. Т. 1. Медина, 2000. 575 с.*
- Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.
- Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1990. 727 с.
- Фролов Д. В., Зарипов И. А. «Смыслы Писания Аллаха должны соответствовать речи арабов»: филологический компонент экзегетической теории Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 3. С. 19–31.*
- Фролов Д. В., Зарипов И. А. Первая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табари (839–923) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13: «Востоковедение». 2021. № 2. С. 42–56.*
- Фролов Д. В., Зарипов И. А. Тафсир Табари к суре «Фатиха» / пер. с араб. и коммент. Ч. 1: названия, Исти'аза и Басмала // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 1. С. 47–72.*
- Фролов Д. В., Зарипов И. А. Тафсир Табари к суре «Фатиха» / пер. с араб. и коммент. Ч. 2: аяты 1–3 // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 2. С. 47–66.*

References

- Al-Zirikli, Khair ad-Din (2002). *Al-A'lam* [Eminent Personalities]. Vol. 1–8. Beirut.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (2000). *Jami' al-bayan fi ta'wil al-Qur'an*. Vol. 1. Madinah, 2000. 575 p.
- Islam: jenciklopedicheski slovar'* [Islam: An Encyclopedic dictionary] (1991). Moscow: Nauka. 315 p.
- Koran. Pervod i kommentarij I. Ju. Krachkovskogo* [The Quran. Translated and with commentary by I. Ju. Krachkovskiy] (1986). Moscow, Nauka. 727 p.
- Frolov D. V., Zaripov I. A. (2021). «Smysly Pisaniya Allaha dolzhny sootvetstvovat' rechi arabov»: filologicheskii komponent ekzegeticheskoi teorii Tabari (839–923) [“The meanings of Allah’s Scripture must correspond to the speech of the Arabs”: the Philological Component of Tabari’s Exegetical Theory (839–923)]. *Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 13: Vostokovedenie*. 2021. Iss. 3. Pp. 19–31.
- Frolov D. V., Zaripov I. A. (2021). Pervaya teoriya koranicheskoi ekzegetiki vo Vvedenii k tafsiru Tabari (839–923) [The First Theory of Qur’anic Exegesis in the Introduction to Tafsir Tabari (839–923)] *Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 13: Vostokovedenie*. 2021. Iss. 2. Pp. 42–56.

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

Frolov D. V., Zaripov I. A. (2023). Tafsir Tabari k sure «Fatiha». Perevod s arabskogo i komentarii. Chast’ 2: ayati 1–3 [Tafsir al-Tabari to Surah «Al-Fātiḥa». Translation from Arabic and Comments. Part 2: Ayahs 1–3]. *Islam v sovremennom mire*. 2023. Iss. 2. Pp. 47–66.

TAFSIR TABARI TO SURAH «AL-FĀTIḤA». TRANSLATION FROM ARABIC AND COMMENTS. PART 3: AYATS 4–5

Abstract. This article continues a series of publications of the commented translation into Russian of the interpretation to the Surah “al-Fatiha” (No. 1) by the founder of classical Muslim exegesis Muḥammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabari (839–923) from the book “Jāmi’ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān” (The Comprehensive Exposition of the interpretation of the Qur’ān). This part contains sections devoted to ayats 4–5 of this surah. Based on examples of pre-Islamic and Early Islamic poetry and traditions of the “ancient fathers” of the Ummah, the etymology and interpretation of the words used in them: *‘ubūdiyyā* “worship”, *hidāya* “guidance” and *ṣirāṭ* “path” are given. In this part, the theologian also examines the variants of worlds order in the syntactic construction of the 4th verse and justifies the grammatical necessity of repeating the *iya-ka* in it. A special place is devoted to the theological polemic with the Qadarites on the issue of the essence of Divine attributes and determinism.

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

Dmitry V. FROLOV,

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

Islam A. ZARIPOV,

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



5.11.2. Историческая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-69-82



А. Н. Юзеев

Казанский филиал Российского государственного университета правосудия,
г. Казань

БИГИ — ПРОДОЛЖАТЕЛЬ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ МАРДЖАНИ

ЮЗЕЕВ Айдар Нилович —

зав. каф. социально-гуманитарных дисциплин РГУП, д-р филос. наук, профессор.
Казанский филиал Российского государственного университета правосудия
(420088, Россия, Республика Татарстан, г. Казань, 2-я Азинская ул., д. 7а).
E-mail: youzeev@yandex.ru

Аннотация. В настоящей статье автор показывает преемственную связь между двумя выдающимися татарскими мыслителями разных поколений — Ш. Марджани и М. Биги, обнаруживая сходство их взглядов по меньшей мере в двух аспектах. Первый касается концепции «всеобщности Божественной милости». Ш. Марджани в «Книге о зрелой мудрости, помогающей объяснить вероучение ханафитов» приводит аргументы, согласно которым решение по этому вопросу остается за Всевышним. М. Биги в «Доказательствах Божественной милости» утверждает неизбежность спасения всех народов мира. Второй аспект, позволяющий говорить о М. Биги как о последователе Ш. Марджани, — это в основном идентичные позиции ученых в вопросе об акиде, каламе и иджитихаде. Несмотря на то, что время их активного творчества отделяет период более чем в пятьдесят лет, взгляды М. Биги и Ш. Марджани относительно религиозно-философского понимания этой проблемы обнаруживают очевидное сходство: для прогресса татарской нации, ислама необходимо «очищение» акиды от каламских наслоений, вынесение иджитихада на основе первоисточников — Корана, Сунны и иджмы, в мусульманском образовании нужна замена калама светскими науками.

Ключевые слова: преемственность религиозно-философских взглядов, всеобщность Божественной милости, акида, калам и иджитihad.

Для цитирования: Юзеев А. Н. Биги — продолжатель религиозно-философских идей Марджани // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 3: 69–82;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-69-82

Статья поступила в редакцию: 05.04.2023

Статья принята к публикации: 15.08.2023

Если говорить о религиозно-философских взглядах Шихабутдина Марджани (1818–1889), то в основном они изложены в таких трудах ученого, как *Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа* («Книга о зрелой мудрости, помогающей объяснить вероучение ханафитов»)¹, изданная в Казани в 1888 году, хотя в конце сочинения автор замечает, что завершил работу в 1273/1856/57 годах; *Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал* («Книга о пресной освежающей ключевой воде, объясняющей тайны комментария ал-Джалал»)², изданная, по свидетельству Ш. Марджани, в Стамбуле в 1875 году³; *Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масала худус алам ал-амр ва-т-такдир* («Истина, объясняющая и описывающая вопрос возникновения мира (Божественного) повеления и предопределения»)⁴ и *Рисала би-т-тарика ал-мусла ва-л-акида ал-хусна* («Трактат достойным подражания путем и наилучшим убеждением»)⁵, опубликованный уже после смерти автора в 1890 году. Что касается религиозно-философских идей другого выдающегося татарского богослова — Мусы Биги (1873–1949), то с ними он знакомит читателя в различных сочинениях, посвященных тем или иным вопросам мусульманской общественно-философской мысли. Среди таких сочинений, вызвавших неоднозначную реакцию в татарском обществе, выделяются *Рахмат илахийа борханнары* («Доказательства Божественной милости») (Оренбург, 1911) и *Ислам миллэтлэрэнэ дини*,

¹ Марджани Ш. *Китаб ал-хикма ал-балига ал-джанийа фи шарх ал-‘акаид ал-ханафийа*. Казань, 1888.

² Марджани Ш. *Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал*. Т. 1, 2. Стамбул, 1900–1901. Самостоятельное сочинение, изданное как примечания [хашийа] на полях книги *Хашийа ал-фадил Исмаил ал-Каланбави ала ал-Джалал*.

³ Марджани Ш. *Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар*. Т. 2. Казан, 1900. Б. 52.

⁴ Марджани Ш. *Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масала худус алам ал-амр ва-т-такдир*. Самостоятельное сочинение, изданное как приложение к книге Марджани Ш. *Китаб ал-барк ал-вамид фи-р-радд ала-л-багид ал-мусамма би-н-накид*. Казань, 1888. С. 65–71.

⁵ Марджани Ш. *Рисала би-т-тарика ал-мусла ва-л-акида ал-хусна*. Казань, 1890.

эдэби, сиясе мэсэлэлэр, тадбирлэр хакында («Мусульманским народам о религиозных, нравственных, политических проблемах и установлениях») (Берлин, 1923), известное как «Азбука ислама».

Содержание этих трудов позволяет считать М. Биги последователем религиозно-философских идей Ш. Марджани по крайней мере в двух аспектах — в исследовании проблемы о всеобщности Божественной милости и в решении вопроса об акиде, каламе и иджитхаде, получивших у того и другого авторов сходную трактовку. Как известно, концепцию о всеобщности Божественной милости или толерантности, которую сформулировал в своем сочинении *Рахмат илахийа борханнары* («Доказательства Божественной милости») Биги, до него разрабатывали многие арабо-мусульманские философы, среди них Ибн Сина (ум. 1037), ал-Маарри (ум. 1057), Ибн ал-Араби (ум. 1240), Ибн Таймийа (ум. 1328), Ибн Кайим ал-Джаузийа (ум. 1350), Джамаладдин ал-Афгани (ум. 1897), Мухаммад Абдо (ум. 1905), Мухаммад Икбал (ум. 1938).

В татарской религиозной философии идеи о проблеме наказания за грехи впервые в иносказательной форме высказал Ш. Марджани¹, который упомянул о суждениях Ибн ал-Араби², что Ад вечен, но муки его могут иметь и конец, а понятие хулуд (бесконечность) можно трактовать по-разному (продолжительность периода) и это зависит от желания Аллаха³. Марджани выступил против аргумента хариджитов и мутазилитов, которые обрекают на вечное мучение грешников-мусульман, поскольку в Коране и Сунне говорится о вечной для них каре со ссылкой на айаты, по которым Божественное обещание не нарушится, а исполнится.

В *Китаб ал-хикма ал-балига* («Книге о зрелой мудрости») Шихаб-хазрат приводит аргументы и в пользу того, что обещание наказания грешников-мусульман будет длиться вечно, и в пользу того, что оно не вечно. В первом случае «нарушение обещания невозможно из-за слов Всевышнего: «*Мое Слово неизменно...*» (Коран, 50: 29)... А слова Его: «...Я не поступаю несправедливо с рабами» (Коран, 50: 29) — доказательство того, что противоположно этому (вышесказанному)»⁴. То есть Марджани приводит два подхода, ссылаясь на один аят суры Корана, когда обещание Всевышнего исполнится или нарушится. Татарский теолог цитирует Малика б. Анаса⁵ в отношении угрозы допустимости нарушения обещания (ваид), который ссылается на слова Пророка:

¹ Марджани Ш. *Китаб ал-хикма ал-балига ал-джания фи шарх ал-акаид ал-ханафия*. Казань, 1888.

² Там же. С. 61.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же.

⁵ Малик б. Анас (708/715–795) — основатель маликитского мазхаба, одной из четырех религиозно-правовых школ, общепризнанных в суннизме.

«Если Бог обещал кому-либо награду за его деяния, то Он непременно исполнит это, но поскольку он угрожал кому-либо карой за деяние его, то в отношении такого за Богом остается выбор [наказать или помиловать]... Благородному (карим) следует оставлять на Свое усмотрение [исполнение или не исполнение] Своей угрозы, даже, если об этом Он не заявляет открыто!»¹ Следовательно, согласно Марджани, решение по этому вопросу остается за Всевышним. Откуда делается вывод: поскольку Он великодушен, постольку на Его милость вправе рассчитывать и грешники из числа других конфессий.

Муса Биги в своем сочинении *Рахмат илахийа борханнары* («Доказательства Божественной милости») писал о концепции «всеобщности Божественной милости», что она является главной истиной, чтобы стать основой для будущей жизни человечества, движущегося по пути достижения счастья². По его мнению, при подтверждении концепции всеобщности Божественной милости роль ислама среди других религий возрастет и еще более усилится его ценность. При этом доказательства будут основаны на Коране и Сунне, а не на страхе перед вратами ада³.

Биги разделил книгу на семь частей. Первая часть посвящена истории религий, остальные — доказательствам всеобщности Божественной милости и приверженности автора этой идее. В первой части он писал о сущности религии, полагая, что «религия в духовной жизни человека есть мерило его прогресса; религиозный дух в человеческой жизни есть самая важная и влиятельная духовная составляющая», таким образом связывая религию с уровнем цивилизованности человеческого общества.

Муса Джарулла пишет о важности предмета «история религий» для своего времени, поскольку о совершенстве ислама как Небесной религии, его истинности, преимуществах в сравнении с другими Небесными религиями, недостатках последних можно говорить, лишь зная основы и мировоззренческие установки других религий. Поэтому он полагает, что необходимо изучать этот предмет, хотя бы краткий его курс, в мусульманских медресе⁴.

Он подчеркивает, что нужно рассмотреть, как возникли религии, проследить их эволюцию, при этом беспристрастно, объективно, отрешившись от субъективизма, показать их историю развития — как периоды, связанные с прогрессом, так и время застоя, регресса.

«Мы, конечно, изо всех сил будем избегать, — пишет татарский реформатор, — обвинения в вероотступничестве (*такфир*) и заблуждении какого-либо народа за его вероисповедание или убеждение.

¹ Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джания фи шарх ал-акаид ал-ханафия. С. 66.

² Биги М. Рахмат илахия борханнары. Оренбург, 1911. Б.11.

³ Там же. Б. 40.

⁴ Там же. Б. 3–5.

Если мы будем смотреть на все религии как на звенья развития одной религии, то мы не будем обвинять другой народ в вероотступничестве или враждебно относиться к нему за его приверженность своей религии... Если мы говорим об истории религии, то, следуя этическим нормам, естественно, отстраняемся от употребления таких выражений, как истинность одной религии, ложность других»¹.

Муса Джарулла приводил имена Абу Йазида Бистами (ум. 875), ал-Джунайда ал-Багдади (ум. 909/910), Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. 859/862) — великих суфиев, почитаемых во всем мусульманском мире, кто утверждал, что в Судный день спасется все человечество. Он полагал, что, если такие великие мыслители говорили о спасении всего человечества, то он лишь следует их разумным утверждениям.

«Для того чтобы вести речь об истории религий и строить хорошие отношения с каждым человеком в обществе, — утверждал Биги, — конечно, необходимо всем людям верить во всеобщность Божественной милости и спасение в Судный день»².

Во второй части книги «Моя вера во всеобщность Божественной милости» Муса Джарулла останавливается на вопросах Вечности, критике калама, преимуществах ислама перед другими Небесными религиями.

Муса Джарулла признается: «поскольку концепция “всеобщности Божественной милости”, сотворенная для постоянного движения к счастью, есть главная истина, которая может стать основой будущей жизни человечества, постольку эта теория так соответствующая духу ислама, с давнего времени привлекла мое желание и внимание»³. Он утверждает, что эта концепция является самой актуальной для его времени: «Среди научных теорий, по моему мнению, самой важной, требующей доказательства, является концепция “всеобщности Божественной милости”»⁴.

Муса Джарулла задается вопросом: «Если человек, совершенно лишенный счастья и благополучия в дольней жизни, которая по отношению к последующей вечности является лишь кратким мигом, обречен на вечные муки в горней жизни, то какую же цель мог преследовать Господин миров, Аллах, сотворяя таких жалких и ничтожных людей?» И дает ответ, облакая его в форму вопроса: «Если Он намерен обречь большинство людей на вечные муки, то не окажется ли Божественная милость Всевышнего Аллаха ничем, по сравнению с Его Божественным гневом?»⁵

¹ Биги М. Инсанларнын акыйда илахияларына бер назар. Оренбург, 1911. Б. 6; Биги М. Рахмат илахия борханнары. Б. 6–7.

² Биги М. Рахмат илахия борханнары. Б. 8–9.

³ Там же. Б. 11.

⁴ Там же. Б. 12.

⁵ Там же.

Биги полагает, что если бы математики, имеющие дело с бесконечностью пространства, обратили внимание на проблему Божественной милости, не имеющую предела, то она была бы уже давно решена.

Сам он не сразу пришел к решению этой проблемы. Сначала искал ответа у мутакаллимов, надеясь в их книгах найти толкования и комментарии к Корану, касающиеся всеобщности Божественной милости, а также в книгах ал-Газали *Ихйа улум ад-дин* («Воскрешение наук о вере») и *Иктисад фи-л-итикад* («Краткое изложение вероучения»). Но не нашел в них ответа. Затем он обратился к книгам, написанным суфиями: *Месневи-йа манави* («Поэма о скрытом смысле») Джалаладдина Руми, *Рисала* («Послание») ал-Кушайри и *Футухат маккийа* («Мекканские откровения») Ибн ал-Араби, которые «дали ... по этой проблеме много полезной информации»¹. Так, Джалаладдин Руми в своих *Месневи* приводит бейты о всеобщности Божественной милости, и их цитирует Биги². Также Муса Джарулла приводит цитаты о всеобщности Божественной милости из *Футухат маккийа* («Мекканские Откровения») Ибн ал-Араби о том, что мучения в горнем мире когда-нибудь прекратятся³.

Однако главным на пути толкования концепции всеобщности Божественной милости для Биги оказался Коран, пятый аят суры «Шура» («Совет») которого он цитирует:

«Небеса готовы разверзнуться над ними, а ангелы возносят хвалу своего Господа и просят прощения тем, кто на земле. О, да! Ведь Аллах — прощающий, милостивый!»⁴

Именно Коран привел Биги к вере в то, что в будущем будет спасено все человечество.

При изложении концепции всеобщности Божественной милости главной целью для Мусы Джаруллы было доказать величие ислама: «Я знаю, что если мои идеи подтвердятся, то это станет еще одним украшением ислама, еще более возрастут его величие и ценность среди других религий. Исламская вера очистится от тщеславных высказываний подобных тому, что “только я буду спасен”. Истина ислама будет утверждена не страхом перед Адом, а доказательствами Божественного установления, изложенными в благородном Коране»⁵.

По мнению Биги, ислам имеет ряд преимуществ перед другими Небесными религиями. И он их перечисляет: «Ислам относится с большим уважением к каждой национальной религии, ее законам и великим людям. Ислам не претендует, как претендуют евреи, на то, что власть

¹ Биги М. Рахмат илахия борханнары. Б. 16.

² Там же. Б. 17.

³ Там же. Б. 17–18.

⁴ Коран /пер. И. Ю. Крачковского. М., 1986. С. 395 [Коран, 42: 5].

⁵ Биги М. Рахмат илахия борханнары. Б. 40.

и пророчество принадлежат только ему; не заявляет, как то делают христиане, что все люди и даже пророки, жившие со времени Адама, мир ему, до вознесения Иисуса, мир ему, находились в Аду». Учение ислама не оскорбляет религиозные чувства других народов, их пророков и великих людей¹. Следовательно, ислам, согласно Биги, стал всеобъемлющим учением как всеобщность Божественной милости. Однако в силу социально-политических условий, невежества многих мусульман, провозгласивших лозунг: «Веруй так, как верует такой-то, иначе сгоришь в Аду!» — ислам извратили и превратили в орудие достижения своих прихотей. В такой обстановке, по мнению Биги, его главная задача — показать отношение ислама к будущей жизни всего человечества².

Другим преимуществом ислама перед Небесными религиями, по Биги, является вера в то, что учение о всеобщности Божественной милости дает возможность спасения в будущем всему человечеству. Надо только сделать так, чтобы эта концепция стала одной из основ учения ислама. Для этой цели он приводит очевидные доказательства и аргументы³.

Завершая изложение своих взглядов относительно всеобщности Божественной милости, Биги пишет: «Я еще раз взглянул на поднятую мной проблему. И увидел: она заключается в возвеличивании и восхвалении самыми достойными эпитетами Господина миров, Аллаха Всевышнего, приумножении как самого великого блага бесконечных достоинств ислама, изменении или устранении убеждения, которое с давнего времени вело человеческий мир к гибели и являлось причиной всех бедствий, обрушившихся на головы людей. Если проблема заключается именно в этом, то я готов отдать ради убеждения душу и всего себя. Если же я на самом деле ошибался, то за мое убеждение Благородный Господь в Судный день меня и тех, кто последовал за моим убеждением, естественно, не подвергнет наказанию. По крайней мере, я надеюсь на это»⁴.

Эту концепцию, по мнению Биги, необходимо возродить, поскольку она свидетельствует о неизбежности спасения всех народов мира. При этом он толерантно относился ко всем вероисповеданиям, рассматривая все религии в одной цепи развития, уважая каждую религию и народ, ее исповедующий, не обвиняя его в вероотступничестве только потому, что он исповедует свою религию. Особенно это было важно для мусульманских народов России, поскольку традиционалисты часто прибегали к практике такфира — обвинения в неверии, подозревая не только

¹ Биги М. Рахмат илахия борханнары. Б. 22.

² Там же. Б. 23–24.

³ Там же. Б. 26–27.

⁴ Там же. Б. 87.

мусульман в малейшем отклонении от религии, буквы Корана, но и другие народы, религии, попадающие под лучину такфира¹. Таким образом, Муса Джарулла ставил ислам в один ряд с другими религиями, уважая иные вероисповедания, и считал, что к величию ислама каждый должен прийти сам.

Второй аспект, позволяющий говорить о М. Биги как о преемнике Ш. Марджани, — это сходная позиция обоих ученых в понимании вопроса об акиде, каламе и иджтихаде. Марджани в своем религиозно-философском сочинении *Китаб ал-хикма ал-джанийа фи шарх ал-акаид ал-ханафийа* («Книга о зрелой мудрости, помогающей объяснить вероучение ханафитов») комментировал *Акаид* («Догматику») среднеазиатского теолога-суннита Наджмаддина ан-Насафи (ум. 1142), трактат которого стал одним из символов ханафитского мазхаба, критикуя при этом комментарий мутакаллима ат-Тафтазани (ум. 1390) на тот же *Акаид*. По мнению Марджани, основные положения вероучения ханафитов в *Акаид* ан-Насафи были неверно восприняты и неправильно комментированы ат-Тафтазани, и таким образом калам — спекулятивная теология — стал объектом повышенного внимания в татарских медресе. В своем медресе Марджани заменил калам акидой и светскими дисциплинами (ввел занятия по математике, географии, астрономии)².

Главное, за что Марджани подвергает критике калам и мутакаллимов, — это то, что они привнесли новое в догматику религии, а именно, философские рассуждения, которые искажают понятие Бога в глазах народа, поскольку догматика не нуждается в философских суждениях³. Сам того не замечая, критикуя калам, Марджани встает на путь спекулятивного теолога, излагая собственную интерпретацию вероучения, в которой якобы нет места философским суждениям. Но это не так. При пристальном внимании к тексту становится очевидным, что Ш. Марджани использует религиозную философию для обоснования догматики, таким образом «очищая» ее от калама.

Почти то же утверждал Биги в своем программном произведении «Азбука ислама». Как либеральный теолог, он выступал за совмещение знания Корана, Сунны Пророка, всего лучшего из правовых школ с современным знанием, отрицательно относился к изучению калама в медресе. Биги критикует методы преподавания в российских медресе, основанные на каламе, так популярные среди шакирдов: «Я, если пожелает Аллах, хотя бы прилагаю усилия для очищения сердец и умов российских учащих-мусульман от каламических споров. Я, если пожелает

¹ Биги М. Инсанларнын акыйда илахияларына бер назар. Б. 6; Биги М. Рахмат илахия борханнары. Б. 7.

² Фэхретдинов Р. Хосаен Фаезхан // Шура. № 18. 1914. Б. 428.

³ Там же. С. 7.

Аллах, пояснил, почему главы таких школ, как имам Азам [Абу Ханифа], имам Малик, имам Абу Йусуф так критиковали учение калама. Если я смогу хоть немного выправить веру шакирдов медресе, то буду считать свою миссию выполненной»¹.

Он, как и Марджани, полагал что акида (догматика), основанная на Коране и Сунне, должна быть «очищена» от комментариев и субкомментариев мутакаллимов. В медресе должны изучаться не только традиционные, но и светские науки — основа прогресса татарского общества первой четверти XX века. Для того чтобы мусульмане стояли в одном ряду с прогрессивными народами мира, считал Биги, необходимо овладеть современными знаниями западной цивилизации, совместив их с новым нравственным толкованием ислама, его догматики.

Об иджтихаде Ш. Марджани писал во многих сочинениях, среди которых *Назурат ал-хакк фи фардийа ал-аша ва ан лам йагиб аш-шафак* («Обозрение истины относительно обязательности вечерней молитвы, когда не наступают сумерки») и *Мукаддима* («Введение»). Татарский теолог призывал мусульман к очищению акиды от новшеств калама, возврату к Корану, Сунне Пророка, а в том случае, когда не находится ответа в первоисточниках, — обратиться к иджтихаду. Особенно, полагает Марджани, это касается культовых религиозных действий [ибадат], в которых следует руководствоваться Законом и черпать сведения из Корана, Сунны Посланника, иджмы [консенсуса] общины. А если нет в этих источниках прямого ответа, то по этому поводу необходимо вынесение иджтихада².

Для Марджани главные авторитеты, разумеется, — Коран, Сунна, иджма, кийас, слова и дела первых муджтахидов. К этим источникам он обращался в первую очередь. Но если в них не находилось аналогий, то он предлагал выносить иджтихад самостоятельно, согласно уровню имеющихся знаний. «Местоположение иджтихада — это то, что не доказано ни в Коране, ни в достоверной, известной, знаменитой Сунне, то, о чем нет достоверного, знаменитого, известного иджма... А суть дела в иджтихаде, несмотря на множество его определений, состоит в том, что он — дар могущественный, сила благородная, вытекающая из выполнения суждений Корана и записанного в Сунне, в которых [Коране и Сунне] дается возможность для полной осведомленности [факиху] в религиозных суждениях и тайнах веры»... «А таклид — следование иное: слову или действию без доказательства и указанию, предпочитающему оставить его, чем следовать ему»³.

¹ Биги М. Рахмат илахия борханнары. Б. 79.

² Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардийа ал-аша ва ан лам йагиб аш-шафак. Казань, 1870. С. 15.

³ Там же. С. 15.

В книге *Мукаддима* («Введение») Марджани писал об обновлении (*таджид*) духовной жизни мусульман, которое начинается в VII веке с правления Омара б. Абд ал-Азиза, длится на протяжении веков и происходит в фикхе, хадисах, тафсире, языке, основах религии и философии. А в качестве доказательства своего тезиса об обновлении религии Марджани приводит хадис: «Из слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует — следует, что Аллах посылает общине мусульман в начале каждого века того, кто обновляет ей веру»¹.

Марджани приводит имена наиболее известных, по его мнению, личностей, внесших наибольший вклад в эволюционное развитие общества. Например, в XV–XVI веках он выделяет среди ханафитов — Абу-л-Лайс Мухаммад б. Мухаммад б. Ахмад ал-Макки Гийасаддина, из шафиитов — Абу Абдаллах Мухаммад б. Мухаммад б. Абишариф ал-Кудси Камаладдина, из чтецов Корана — Шамсаддин Абу-л-Хайр Мухаммада б. Абдаррахман б. Мухаммад ал-Мисри аш-шафии ал-хафиза, известного как ас-Сахави², из хадисоведов — Джалаладдин Абу-л-Фадл Абдаррахман б. Абу Бакр б. Мухаммад б. Сабик ал-Мисри ас-Суйути аш-шафии³, из суфиев — Абу-л-Хасан Али б. Маймун ал-Магриби ад-Андалуси ал-Малаки, среди философов — Джалладдин Мухаммад б. Асад ад-Даввани аш-шафии⁴. Выделяя наиболее видных ученых-теологов каждого столетия, специалистов в различных областях духовной культуры, Марджани утверждал преемственность концепции «открытия дверей иджитхада» (начиная с VII по XIX век). В суннитском исламе после XII века, делал он вывод, «двери иджитхада не закрывались».

Спустя пятьдесят лет в том же духе об иджитхаде писал Муса Биги, отмечая, что мусульманская община обладает полным правом на вынесение иджитхада и тем самым вершит законотворчество в сфере шариата. Муса Джарулла полагал, что такие основоположения фикха, как Коран, Сунна, иджма и кийас должны быть переосмыслены с точки зрения их современной общественной значимости и нужд людей. Он утверждал, что каждый мусульманин может выносить иджитхад, высказывать свое суждение по тому или иному общественно-правовому вопросу, но при

¹ Марджани Ш. Мукаддима. Казань, 1883. С. 286–287.

² Шамсаддин Мухаммад б. Абдаррахман ас-Сахави (1428–1497) – египтянин, мусульманский историк, теолог и хадисовед

³ Джалаладдин Абу Бакр Абдаррахман б. Аби Бакр ас-Суйути (1445–1505) — египтянин, исламский теолог, один из наиболее плодотворных арабо-мусульманских авторов, биографы которого приводят около 600 наименований его сочинений. Самыми популярными являются *Тафсир ал-Джалалайн* — комментарий к Корану за авторством «двух Джалалов» (Джалалайн): Джалаладдина ал-Махалли (ум.1460) и Джалаладдина ас-Суйути, а также *Ал-Иткан фи улум ал-Куран* («Совершенство в коранических науках»).

⁴ Джалаладдин Мухаммад ад-Даввани (1426/27–1502) — этнический перс, мусульманский теолог, представитель периода конвергенции философии и калама, автор трудов по каламу, суфизму на арабском и персидском языках. Марджани написал *Хашийа на хашийа ал-Каланбави* (ум.1790/1791) на Шарх ад-Даввани к «Акаид» Адуддина ал-Иджи (ум.1355).

⁵ Марджани Ш. Мукаддима. С. 292.

этом должен знать Коран, Сунну и арабский язык, как филологи Халил и Сибавайх¹ (то есть предполагается знание арабского языка на высоком уровне); и при вынесении иджтихада следует соотносить то или иное решение с обстоятельствами изменения общественной жизни². Подобные оценки действительности, согласно его взглядам, не должны стать непреложным законом для исполнения — это только теоретическая основа, поскольку право законотворчества должно быть предоставлено только участникам иджмы, на усмотрение общественного органа, компетентному консенсусу знатоков права³. Следовательно, Биги считает, что вынесение иджтихада по вопросам общественно-правовой жизни мусульман должно иметь место только после утверждения участников иджмы.

Таким образом, несмотря на то, что время активного творчества М. Биги и Ш. Марджани отделяет период более чем в пятьдесят лет, взгляды этих татарских мыслителей относительно религиозно-философского понимания по меньшей мере двух проблем — о всеобщности Божественной милости и об акиде, каламе и иджтихаде — обнаруживают очевидное сходство. Марджани предложил свой путь развития татарской нации и ислама во второй половине XIX века, почти то же самое утверждал в первой четверти XX века Биги: для прогресса татарской нации, ислама необходимо толерантное отношение ко всем народам мира, «очищение» акиды от каламских наслоений, вынесение иджтихада на основе первоисточников — Корана, Сунны и иджмы, в мусульманском образовании — замена калама светскими науками и вынесение иджтихада на основе первоисточников — Корана, Сунны и иджмы.

Литература

Марджани Ш. Китаб ал-хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-‘акаид ал-ханафиййа. Казань: Типография Вячеслава, 1888. 168 с.

Марджани Ш. Китаб ал-азб ал-фурат ва-л-ма аз-зулал ан-накиа ли-гилла равам ал-абраз ли-асрар шарх ал-Джалал. Т. 1, 2. Стамбул, 1900–1901. Самостоятельное сочинение, изданное как примечания [хашийа] на полях книги «Хашийа ал-фадил Исмаил ал-Каланбави ала ал-Джалал. Т. 1. Стамбул: Дар ат-тиба ал-амира, 1900. 301 с. Т. 2. 296 с.

Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. Т. 2. Казан: Тип. Б. Л. Домбровского, 1900. 368 б.

¹ Биги М. Мулахаза. Казан, 1914. Б.24.

² Биги М. Каваид фикхия. Казан, 1910. Б. 2–5, 111.

³ Биги М. Ислам милләтләренә дини, әдәби, сиясе мәсәләләр, тадбирләр хакында. Берлин, 1923. С. 55.

Марджани Ш. Хакк ал-байан ва-т-тасвир ли-масала худус алам ал-амр ва-т-тақдир. Самостоятельное сочинение, изданное как приложение к книге *Марджани Ш.* Китаб ал-барк ал-вамид фи-р-радд ала-л-багид ал-мусамма би-н-накид. Казань: Типография Вячеслава, 1888. С. 65–71.

Марджани Ш. Рисала би-т-тарики ал-мусла ва-л-акида ал-хусна. Казань: Тип. М. Чирковой, 1890. 15 с.

Биги М. Рахмат илахия борханнары. Оренбург, 1911. 97 б.

Биги М. Инсанларнын акыйда илахияларына бер назар. Оренбург, 1911. 25 б.

Коран /пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1986. С. 395 [Коран, 42: 5].

Фәхретдинов Р. Хосәен Фәезхан // Шура. № 18. 1914. Б. 428.

Марджани Ш. Назурат ал-хакк фи фардийа ал-аша ва ан лам йагиб аш-шафак. Казань: типография университета, 1870. 164 с.

Марджани Ш. Мукаддима. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1883. 411 с.

Биги М. Мулахазы. Казан, 1914. 56 б.

Биги М. Каваид фикхийа. Казан, 1910. 232 б.

Биги М. Ислам милләтләренә дини, әдәби, сиясе мәсәләләр, тад-бирләр хакында. Берлин, 1923. 110 б.

References

Marjani Sh. (1888). *Kitab al-hikma al-baligha al-janniyā fi sharh al-‘aqa’id al-hanafiyyāh* [The Book of Mature Philosophy that Helps to Explain the Dogmas of the Hanafis]. Kazan: Vyacheslav tipografiyase. 168 p.

Marjani Sh. (1900). *Kitab al-‘adhb al-furat va-l-ma’ al-zulal al-naqiyyāh li-gilla rawam al-abraz li-asrar sharh al-Jalal* [The Book about Fresh, Refreshing, Spring Water, Explaining the Secrets of al-Jalal’s commentary]. *Glosses [Hashiya] on the margins of the book: Hashiya al-fadil Ismail al-Kalanbawi ‘ala al-Jalal*. Vol. 1. Istanbul: Dar at-tiba‘ al-amira. 301 p. Vol. 2. 296 p.

Marjani Sh. (1900). *Mustafad al-ahbar fi ahwal Kazan va Bulgar* [A Storehouse of Information about the Affairs of Kazan and Bulgar]. Vol. 2. Kazan: B. L. Dombrovskiy tip. 368 p.

Marjani Sh. (1888). *Haqq al-bayan va-t-taswir li-masala huduth alam al-amr va-t-taqdir* [True Explanation and Presentation of the Question of the Temporal Beginning of the World]. Appendix to the book: *Kitab al-barq al-wamid fi-l-radd ‘ala-l-bahid al-musamma bi-l-naqid*. Kazan: Vyacheslav tipografiyase. Pp. 65–71.

Marjani Sh. (1890). *Risala bi-l-tariqa al-musla va-l-‘aqida al-husna* [A Treatise Worthy of Imitation in the Way and the Best Conviction]. Kazan: M. Chirkovoy tipografiyase. 15 p.

Bigi M. (1911). *Rahmat ilahiya borhannari* [Proofs of Divine Mercy]. Orenburg. 97 p.

Bigi M. (1911). *Insanlarnin 'aqida ilahiyalarina ber nazar* [A Look at People's Belief in the Deity]. Orenburg. 25 p.

The Qur'an (1986). Moscow.

Fahraddin R. (1914). Husaen Faizhan. *Shura*. No. 18. P. 428.

Marjani Sh. (1870). *Nazurat al-haqq fi fardiyat al-'asha' va an lam yaghib al-shafaq* [Overview of Truth Regarding the Obligation of Evening Prayer, When Twilight Does Not Come]. Kazan: Tipografiya universiteta. 164 p.

Marjani Sh. (1883). *Muqaddima* [An Introduction]. Kazan: Vyacheslav tipografiyase. 411 p. (in Arabic).

Bigi M. (1914). *Mulahadha*. Kazan. 56 p.

Bigi M. (1910). *Qava'id fiqhiyyāh*. 232 p.

Bigi M. (1923). *Islam millatlarina dini, adabi, siyasi masalalar, tadbirlar haqqinda* [To Muslim Peoples about Religious, Moral, Political Problems and Institutions]. Berlin. 110 p.

BIGI AS MARJANI'S FOLLOWER

Abstract. The paper deals with two aspects of continuity of religious and philosophical views of the Tatar thinkers Sh. Marjani and M. Bigi. The first is about the universality of divine grace. Marjani, in his “Book on Mature Wisdom that Helps to Explain the Hanafi Creed», gave arguments according to which the decision on this issue remains with the Almighty. Bigi in the “Proofs of Divine Mercy” asserted the inevitability of salvation for all the peoples of the world. The second aspect is about ‘*aqida, kalam* and *ijtihad*. Despite the more than fifty-year difference in the time of the publication of their views by two Tatar thinkers, they are basically identical: for the progress of the Tatar nation, Islam requires the “purification” of ‘*aqida* from Kalam layers, in Muslim education — the replacement of Kalam with secular sciences and the adoption of *ijtihad* based on primary sources — the Qur’an, Sunnah and *ijma*’.

Keywords: continuity of religious and philosophical views, universality of divine mercy, ‘*aqida, kalam* and *ijtihad*’.

Aidar N. YUZEEV,

Dr. Sci. (Philos.), professor; head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Kazan branch of Russian State University of Justice
(7a, 2 Azinskaya Str., Kazan, Republic of Tatarstan, 420088, Russian Federation).
E-mail: youzeev@yandex.ru





5.11.3. Практическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-83-98

Р. А. Тугушев

Совет улемов Духовного управления мусульман Российской Федерации, г. Москва

КРИПТОВАЛЮТА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМСКОГО ПРАВА

ТУГУШЕВ Рашид Абдеряшитович —

магистр экономики,

преподаватель исламского права.

Медресе «Шейх Саид»

(410003, Россия, г. Саратов, ул. Татарская 10/12).

E-mail: Rashid09@yandex.ru

Аннотация. В настоящей работе представлено краткое разъяснение блокчейна и понятия «криптовалюта», с последующим анализом биткоина на дозволенность с точки зрения шариата. Рассмотрены решения известных домов фетв, а также разработан и принят ряд критериев, при помощи которых, можно оценить шариатское положение той или иной криптовалюты. В статье выявлены положения и решения, которые могут стать основанием для вынесения фетв, связанных с вопросами, которые волнуют многих мусульман, проявляющих заботу о дозволенности своего заработка.

Ключевые слова: блокчейн, криптовалюта, биткоин, имущество, товар, финансовый актив, законоположение, гарар, майсир.

Для цитирования: Тугушев Р. А. Криптовалюта с точки зрения исламского права // Ислам в современном мире. 2023; 3: 83-98;

DOI: 10.22311/2074-1529-2023-19-83-98

Статья поступила в редакцию: 20.06.2023

Статья принята к публикации: 15.09.2023

Введение

Сегодня, в век цифрового прогресса, когда IT-технологии семимильными шагами идут вперед, перед верующими мусульманами встают вопросы относительно дозволенности или запретности тех или иных продуктов, особенно связанных с электронными финансами.

Блокчейн-технологии появились более 15 лет назад как результат распространения социальных сетей, сообществ в Интернете и обвала фондовой биржи в США в 2007 году, когда программисты упорно работали над созданием децентрализованной финансовой системы, которая не будет подвержена кризисам и обвалам, так как в новой системе каждый человек сам является звеном огромной сети и своим присутствием он оберегает и сохраняет её. Со временем гениальность проекта была воспринята и признана всеми сообществами, что стало результатом роста популярности и развития применения этих технологий. Децентрализованная база данных, поддерживающая постоянно растущий список записей, называемых блоками.

Децентрализация, надежность, безопасность, простота, оптимизация, скорость, и другие преимущества — этого всего можно добиться с помощью правильного применения блокчейн-технологий.

Впервые на базе блокчейна был запущен биткойн, поэтому часто эта технология позиционируется как транзакционная сеть. Практическое применение блокчейна фактически не ограничено. В настоящее время существуют решения на этой технологии, которые успешно внедряются в областях медицины, права, логистики, торговли, аренды и пр.

В финансовом секторе блокчейн-технологии заняли позицию в виде транзакций криптовалют. Продолжаются споры среди ученых относительно функции криптовалют, является ли это имуществом, деньгами или биржевым активом. Известно одно, что криптовалюты выполняют различные функции, и одна криптовалюта может кардинально отличаться от другой. На самом деле вся эта система находится на стадии развития и формирования. И это доказывает актуальность данного богословско-правового исследования.

Среди мусульманских правоведов ведутся горячие споры относительно положения этого нового явления с точки зрения шариата, по нему до сих пор не достигнут консенсус, фетвы на этот счет сильно разнятся. Однако правильное понимание этого вопроса очень важно, ведь он касается не только области общественных взаимоотношений (*му'амалат*), но и затрагивает такие вопросы религиозной практики (*'ибадат*), как закат, хаджж и садака.

Капитализация рынка криптовалют растет с каждым годом, общая капитализация на 2023 год уже превышает 1 трлн долларов США, это очень внушительные цифры, и поскольку мусульмане являются участниками

биржевых рынков и мировой экономики, они должны видеть четкие границы дозволенности (*халал*) и запретности (*харам*) в этом виде финансовой деятельности с точки зрения исламского права.

Данный рынок децентрализован и не находится под контролем государства и крупных регуляторов, таких как ЦБ. Такая свобода, с одной стороны, это большое преимущество системы, однако, с другой стороны, в ней открыты все возможности для незаконной финансовой деятельности и оплаты аморальных и преступных действий. Последний фактор обязательно должен учитываться шариатскими экспертами, поскольку допущенная ошибка может стать причиной необратимых пагубных последствий.

Определение понятий: «блокчейн» и «криптовалюта»

Для лучшего понимания блокчейна воспользуемся определением, которое максимально раскрывает понятие, суммируя общее, техническое и буквальное значение.

Блокчейн — это распределенная база данных транзакций, которую можно сравнить с огромным децентрализованным и распределенным гроссбухом, где благодаря Интернету прозрачно защищены и автономно хранятся и преобразуются величины и данные, при этом центральный контролирующий орган отсутствует. Эта книга активна, составлена в хронологическом порядке, распределена, проверяема и защищена от фальсификации при помощи системы распределения доверия (консенсуса) между участниками (узлами). Каждый участник сети обладает актуальной копией этого «гроссбуха» (в квазиреальности), содержимое которого все время синхронизируется со всеми остальными участниками¹.

Что касается основного продукта блокчейн-технологий в финансах, а это криптовалюта, то из ряда определений мы постарались выбрать наиболее понятное: Криптовалюта — это разновидность цифровой валюты, оборот которой реализуется с помощью блокчейна. Она представляет собой комбинацию кодов, созданных с помощью криптографии, для расшифровки которых требуется решение сверхсложных математических задач².

На сегодняшний день, мы имеем огромное количество криптовалют, стоит разобрать самую популярную из них — биткоин, чтобы иметь представление.

¹ Лелу Л. Блокчейн от А до Я. Все о технологии десятилетия. М.: «Эксмо», 2017. С. 11.

² Карпиловский Д. Б. Биткоин, блокчейн и как заработать на криптовалютах. М.: Издательство АСТ, 2018. С. 31.

Биткоин — это набор концептов и технологий, которые совместно образуют основу для экосистемы цифровых денег. Денежные единицы, называемые биткоинами, используются для сохранения и передачи стоимости между участниками сети. Пользователи биткоина коммуницируют друг с другом посредством протокола Биткоин через сеть Интернет, однако протокол может использоваться и внутри какой-либо другой сети. Стек протоколов Биткоин доступен в виде ПО с открытыми исходными текстами и может быть запущен на различных устройствах, включая ноутбуки и смартфоны, что делает технологию легкодоступной. Пользователи имеют возможность перемещать биткоины по сети так же, как это происходит с обычными валютами: покупать и продавать товары, посылать деньги людям или организациям. Биткоины могут быть куплены, проданы либо обменены на другие валюты на специализированных биржах. В каком-то смысле, Биткоин является идеальной денежной технологией для Интернета, так как он быстр, безопасен и не имеет границ¹.

Учитывая эти данные, можно сделать следующие выводы: данная криптовалюта не имеет внутренней ценности, не имеет физической формы, существует только в цифровой форме, и поставка не осуществляется Центральным банком, она децентрализована, не выдается какой-либо компанией, или конкретным лицом, или организацией.

Анализ биткоина для выявления шариатских критериев дозволенных криптовалют

Как и во всех вопросах сферы общественных взаимоотношений (*муамалат*), основой является дозволенность, пока не будет доказано обратное. Блокчейн-технологии, безусловно, соответствуют принципам шариата, а именно точность и достоверность передачи информации из рук в руки, из уст в уста, непосредственно, без обмана и рисков. Наука о передаче слов пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, цепочкой (по англ. — *chain*) надежных и проверенных передатчиков, живой пример подобия блокчейна из глубины веков. Эти технологии будут развиваться и приносить пользу как мусульманскому, так и всему обществу в целом. Однако проблема возникает относительно одного из следствий блокчейна, а именно его использования в финансах в виде криптовалют.

Зададимся вопросом: биткоин — это имущество? Что подразумевается под понятием «имущество» (*мал*) в исламском праве? Каковы критерии имущества?

¹ Антонопулос А. Осваиваем биткоин. М.: ДМК-Пресс, 2018. С. 1.

По шариату к *мал* относятся материальные ценности в их натуральной форме. По мнению большинства мусульманских правоведов, *мал* означает не только физические предметы собственности, но и полезные свойства вещей в качестве особой разновидности имущества. Учет этих свойств особенно важен для определения правового статуса имущества. Так как шариат считает ценным только то имущество, которое разрешено для использования мусульманином, т. е. обладает разрешенными полезными качествами.

Имущество согласно мусульманскому праву должно также выполнять социальную функцию. Переданная человеку собственность и полученный от нее доход должны использоваться в интересах общества и содействовать улучшению его благосостояния. При этом чем богаче человек, тем выше его ответственность перед Аллахом за улучшение благосостояния всего общества¹.

Биткоин признается шариатом как нечто, что имеет цену, которая меняется в зависимости от поведения рынка, и его использование может приносить определенную пользу в виде нестандартного расчетного средства. Биткоин подлежит идентификации, он имеет переходную функцию, и им действительно можно овладеть для дальнейшего свободного использования. Но для признания биткоина как имущества (*мал*) он должен быть одним из трех: это либо товар, либо деньги или валюта, либо финансовый актив.

Является ли биткоин товаром?

Товар имеет свои специфические критерии, среди которых — наличие внутренней ценности и пользы от него (то, что оценено, не сама цена или плата). Из высказываний Ибн Кудама²: «Товар (араб. *'ард*, мн. ч. *'уруд*), относится ко всем формам имущества, за исключением средств обмена (плата или цена), включая растения, животных, недвижимость и все другие формы имущества»³.

Ибн Рушд⁴ отмечал: «Между расчетным золотом и серебром, основной целью должен быть расчет, но никак не польза. При обмене товара,

¹ Хайруллов Д. С., Якупов В. М., Гафуров Ш. И. Экономика религиозных исламских организаций. Казань: ТГГПУ, 2009. С. 181.

² Имам Абу Мухаммад Абдуллах ибн Ахмад ибн Мухаммад ибн Кудама ибн Микдам ибн Наср ибн Абдуллах ал-Джамма'или ал-Макдиси, затем ад-Димашки ас-Салихи ал-Ханбали, более известен среди мусульман как Ибн Кудама ал-Макдиси. Родился в месяце шаабан 541 г. х. в поселке Джаммаил в районе города Набулус на территории Палестины. Исламский богослов, правовед. Представитель ханбалитской школы мусульманского права.

³ См.: Мухаммад Каари Баша. Муршид ал-Хайран ала маарифати ахвал Инсан [Руководство для недоумевающих в познании состояний людей]. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмийа. С. 27.

⁴ Ибн Рушд, Абу ал-Валид Мухаммад ибн Ахмад (лат. Аверроэс) (1126–1198) — арабоязычный философ-перипатетик. Родился в Кордове в 1126. Принадлежал к семейству потомственных кади. С ранних лет изучал теологию, право и арабскую литературу, позже — медицину и античную философию.

основной целью является обратное значение расчетного золота и серебра. Я имею в виду пользу, а не расчетное свойство. Расчет — это цена»¹.

Итак, соответствует ли биткоин этим определениям? Он признается шариатом как нечто, что имеет цену, которая зависит от спроса и предложений, зависит от биржевых игр и спекуляций на рынке. Биткоин подлежит идентификации, он имеет переходную функцию, и им действительно можно овладеть для дальнейшего свободного использования. Однако шариат не признает биткоин товаром из-за отсутствия внутренней стоимости и пользы, которую можно извлечь как из любого товара на рынке.

Сегодня найдутся защитники биткоина, которые найдут внутреннюю стоимость через функции и преимущества блокчейна, но это не ценность биткоина, это свойства и уникальность технологии.

Является ли биткоин деньгами (валютой)?

Слово «биткоин» состоит из двух слов, одно из которых «коин» монета. Монеты ассоциируются с деньгами, поэтому даже судя по названию, можно считать биткоин деньгами, но деньги имеют следующую специфику: у них есть денежная единица, которая также имеется и у биткоина, известно, что одна единица состоит из ста миллионов сатоши (центов). Однако в отличие от обычных государственных денег, биткоин не подлежит эмиссии, выпуск всех возможных биткоинов уже осуществлен, в 21 млн монет, более 80% из которых уже добыто, и если эмиссия денег влияет на инфляцию и обесценивание, с биткоином получается наоборот, чем меньше остается монет, тем сложнее добыча и поэтому их цена только возрастает.

Биткоин имеет свойство дорожать и обесцениваться, однако он очень волатилен и не подходит как средство сбережения, тем более без наличия внутренней ценности. По мнению вице-президента Чешского национального банка Моймира Хампла, высокая волатильность препятствует использованию биткоина в качестве средства платежа².

Из изречений Ибн Таймийи³: «Что касается золотых и серебряных монет, то для них нет известного естественного определения и нет определения в шариате. Их определение таится в обычаях и нормах. Это потому, что основное правило заключается в том, что

¹ См.: Куртуби М. Бидайа ал-муджтахид ва нихайа ал-муктасид [Начало для муджтахидов и достаточность для умеренного в познании]. Дар Китаб исламийа, 1983. Т. 1.

² Чешский информационный портал об экономике и бизнесе. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.e15.cz/bitcoin-wiki> (дата обращения: 20.09.2023).

³ Ибн Таймийа (661/1263–728/1328) — выдающийся мыслитель и правовед. Полное имя — Шейх-ул-ислам Абу'л- Аббас Таки ад-дин Ахмад ибн `Абдулхалим ибн Маджиддин ибн `Абдус-салам ибн Таймийа.

они не предназначены для самих себя. Они должны выступать мерой для того, с чем они взаимодействуют. Динары и дирхамы не являются самой целью, они считаются средством для обмена. Вот почему они являются эквивалентом стоимости [всех других вещей], в отличие от всех других форм богатства, которые предназначены для выгод, находящихся в них»¹.

Также функцией денег должна быть широкая распространенность, когда о них известно и они на слуху. С развитием Интернета, границы государств для торговли и экономики с каждым днем становятся все более проницаемы, данное качество, а именно распространенность, вот уже много лет принадлежит биткоину, это самая дорогая и популярная криптовалюта в мире.

Другой вопрос — признание биткоина легитимной валютой во всех странах мира. Одним из критериев денег, является признание их во всех странах как платёжного средства, подлежащего размену. Относительно легитимности биткоина до сих пор нет ясности в мире, а в некоторых государствах он остается под запретом.

Шейх Таки Усмани² и профессор Монзер Кахф³ добавили еще одну специфику: деньги должны быть законными платёжными средствами. Законное платёжное средство (англ. Legaltender) — средство платежа, обязательное по законодательству к приёму в оплату любых платежей, номинированных в той же валюте⁴. Государство должно регулировать риски инфляции и дефляции, которые могут пагубно влиять на стоимость валюты, лежащей в основе покупательной способности.

В этой связи примечательны слова выдающегося исламского учёного Ибн ал-Каййима⁵: «Деньги не являются самоцелью. Они должны использоваться лишь для приобретения товаров [и услуг]. Когда же деньги сами по себе превращаются в товар и становятся целью сделок, людские дела приходят в упадок и наступает кризис»⁶.

¹ См.: *Ибн ал-Каййим ал-Джавзийя*. Иалам ал-мувакийин [Решения подписавшихся]. Дар Ибн Джаузи, КСА. Т. 2. С. 251–252.

² Муфтий Мухаммад Таки Усмани (р. 1943 в Деобанде) — один из ведущих исламских ученых, живущих в наше время, эксперт в области исламской юриспруденции (фикх), экономики, хадисоведения и тасаввуфа.

³ Доктор Монзер Кахф (р. 1940 году в Дамаске) — профессор и консультант/коутч по исламскому банковскому делу, финансам, закату, вакфам, исламскому наследству, исламскому планированию недвижимости, исламскому семейному праву и другим отраслям исламской экономики, финансов, исламских сделок (*муамалат*). Доктор Монзер Кахф в настоящее время является профессором исламских финансов и экономики на факультете экономики и менеджмента Стамбульского университета Сабахаттин Заим, Турция.

⁴ Электронная энциклопедия «Википедия». [Электронный ресурс] // URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Законное_платёжное_средство (дата обращения: 20.09.2023).

⁵ Абу АбдиЛлях Шамсуд-дин Мухаммад ибн Аби Бакр ибн Аюб ибн Са'д аз-Зура'и ад-Димашки аль-Ханбали, более известный как Ибн Каййим ал-Джавзийя (ум. 1350) — мусульманский богослов, толкователь Корана, хадисовед, видный представитель ханбалитской школы мусульманского права.

⁶ См.: *Ибн ал-Каййим ал-Джавзи*. Иалам ал-мувакийин [Решения подписавшихся] С. 386.

Мы могли бы назвать биткоин деньгами, если бы не последний критерий и сильная волатильность, которая вносит неясность (*zarar*) и способствует спекуляции (*maisir*). Таким образом, шариат не рассматривает биткоин как валюту. Подобный вывод сделали ведущие мировые экономисты. В интервью радио «Голос России» американский финансовый эксперт и предприниматель Карл Деннингер заявил, что биткоин никогда не был валютой, потому что для этого необходимо выполнение двух условий: первое — необходимо быть средством обмена, чтобы вы и я могли совершать операции с различными товарами и услугами. А это требует повсеместного признания; второе — необходимо быть стабильным средством сохранения стоимости, таким, чтобы я мог вложить в данную валюту определённую стоимость, созданную моими усилиями в сфере экономики, и получить её обратно через некоторое время¹.

Является ли биткоин финансовым активом с точки зрения шариата?

Финансовые активы: ресурсы, в отношении которых соблюдаются права собственности и которые в будущем могут принести владельцу экономические выгоды. Сюда входят: деньги, долевого инструмента (акции), договорное право, получение денежных средств или другой финансовый актив от другого лица (*сукук*), или обмен финансовыми активами или финансовыми обязательствами с другим лицом на условиях, которые потенциально благоприятны для всех.

С точки зрения шариата биткоин имеет практически все критерии финансовых активов, у биткоина с течением времени изменяется цена, данная криптовалюта признается как имеющая цену, ее можно идентифицировать и передавать, и она может переходить в полное владение и по желанию быть реализована на торговых площадках. Однако для конечного признания биткоин должен подкрепляться базовыми активами или инвестиционной деятельностью, соответствующей шариату. Большая часть крипто валют, в том числе и биткоин, обеспечиваются процессом, который имеет собственную ценность, но гарантом, что данная стоимость выдержит проверку временем на фоне потрясений и коррекций цифрового рынка, регулирования криптосферы со стороны государств мира, различных новостей в СМИ и Интернете, в данном случае просто нет.

Что касается самого биткоина, то это новый феномен и новация с множеством вопросительных знаков вокруг. Это очень востребованная,

¹ Деннингер К. Bitcoin не валюта (англ.). Архивировано 26 октября 2014 года // Интервью «Голос России» 21.02.2014.

хорошо защищенная и быстро растущая валюта, которая полностью независима от какого-либо центрального регулирующего органа. Мы разобрали основные требования к деньгам и сравнили с биткоином. И в основном с точки зрения шариата он отчасти подходит под определение «валюта». В то же время быстрые скачки цен на биткоины, не обязательно указывают на незаконность биткоинов с точки зрения шариата. Это всего лишь свидетельство чрезмерного роста спроса на биткоины. Тем не менее необходимо сосредоточиться на следующем.

Приобретение биткоинов в целях сбережения (инвестиции, накопление) недопустимо, поскольку их высокая волатильность в обменном курсе влечет за собой чрезмерный риск (*гарар*) и участие в спекуляциях (*майсир*). Поэтому, если изменчивость обменного курса биткоинов снижается до уровня ведущих мировых валют, вышеуказанный запрет можно снять.

В принципе допускается использование биткоинов для немедленного погашения платежей (например, оплата товаров или услуг, обмен валюты). Принимая во внимание приведенный выше пункт, рекомендуется приобрести биткоины непосредственно перед сделкой, чтобы минимизировать риск волатильности.

Исламские ученые пришли к выводу, что в операциях с биткоином необходимо учитывать вероятность попадания под ростовщичество (*риба*)¹ из-за наличия фактора ценности, как у золота и серебра. В какой-то степени в сравнении с деньгами и металлами, биткоин ближе к золоту и серебру из-за своего распространения минуя все границы как ценность. В связи с этим процентные кредиты в биткоинах запрещены, и обмен может происходить только в одинаковом эквиваленте из рук в руки, но поскольку криптовалюты не имеют физической формы, это условие заменяется фактом мгновенного поступления на счет, как это обуславливается в безналичных банковских операциях.

Также учитывая, что биткоин это все-таки имущество, обладающее ценой, оно облагается закатом², как и все сбережения человека, а *нисаб*³ определяется через золото, серебро или деньги, поскольку из-за сильной волатильности нет смысла определять *нисаб* в коинах или сатоши. Данные особенности касаются всех криптовалют, кроме обеспеченных явно запретным по шариату.

¹ Рибá (букв. рост, прирост, увеличение, ростовщичество) — в шариате: незаконный прирост денег или определённых товаров, оговорённый при передаче денег в долг или заключении сделки, а также такая сделка, при которой одна сторона приобретает прибыль, не затратив для этого никакого труда. Такие сделки, а также дача денег под проценты запрещены шариатом и являются одним из тяжёлых грехов.

² Закат (букв. «очищение») — обязательная ежегодная милостыня от состоятельных мусульман.

³ Нисáб (букв. «начало, основа») — минимальный достаток или имущество, с которого необходимо выплачивать закат. Минимум золота, с которого выплачивается закат, составляет 20 мискалей (от 85 до 94 граммов); серебра — 200 дирхамов (около 640 граммов); зерна и фруктов — 5 васков (около 673,5 кг); верблюдов и коров — 5 голов; овец — 40 голов.

Одной из особенностей биткоина, которой он привлекает многих, является его децентрализация. У биткоина нет централизованного механизма управления: нет единого информационного депозитария, нет централизованного менеджмента, и нет никакой точки, отказ от которой мог бы привести к выходу из строя всей сети. И все же, большинство современных компаний и проектов, выстраиваемых на базе экосистемы Биткоина, являются централизованными. Запускаются эти проекты конкретными людьми, на конкретных компьютерных мощностях, и они подвержены определенным правовым ограничениям¹.

Среди экономистов продолжаются споры относительно плюсов и минусов децентрализации, самый главный минус невозможность установления государственного или корпоративного контроля. С исламской точки зрения контроль финансовой активности должен производиться соответствующими органами, во избежание преступной деятельности и для всеобщего блага. В шариате существует система сбора заката, комитет которой должен знать капитал всех платежеспособных граждан, а также государственное наложение санкции на имущество тех, кто нецелесообразно растрчивает свои сбережения и т. п.

Также значительным минусом биткоина, вызывающим осуждение со стороны шариата, является большая затрата энергоресурсов. На добычу биткоинов постоянно требуется большой объем электроэнергии. Такие затраты также наносят удар по стабильности не только целого государства, но и рядовых его граждан, так как ставится под угрозу энергетическая безопасность страны. Существуют другие криптовалюты, на майнинг которых уходит гораздо меньше электроэнергии.

Итак, в нашем исследовании и анализе биткоина мы можем выявить критерии и условия, согласно правилам и положениям шариата, для определения любой криптовалюты на дозволенность (*халал*) для мусульман. В результате мы можем определять, какими криптовалютами можно пользоваться и торговать мусульманам, а какими нельзя (*харам*), т. е. создать реестр дозволенных криптовалют, создавать торговые биржи и выпускать новые соответствующие шариату.

Стандарты и условия для экспертизы и выпуска дозволенной (халал) криптовалюты

После изучения блокчейна и его применения в экономике в виде криптовалют, после разбора биткоина, мы можем установить ряд условий

¹ См.: Зухейли Вахба. Фикх Ислами ва адиллатуху, [Исламское право с доказательствами]. 7/5176. Решение совета по фикху № 6/55/4, Фетвы постоянного комитета 13/503,

и критериев, под которые должна подходить та или иная криптовалюта, для признания шариатом как дозволенная (*халал*). Итак, криптовалюта станет дозволенной для мусульман в обороте если будет соответствовать хотя бы одному из понятий: товар, деньги, финансовый актив.

Чтобы назвать криптовалюту товаром она должна иметь следующие свойства:

— Товар должен быть признан шариатом как ценность, то есть дозволенным и не связанным с запретной деятельностью или запретными продуктами или вещами. Также сюда можно внести намерение создателей валюты, при создании криптовалюты не должно быть злых умыслов или желаний как-то деструктивно повлиять на экономику и общество. В хадисе говорится: «Поистине, дела (оцениваются) только по намерениям, и, поистине, каждому человеку (достанется) только то, что он намеревался (обрести)...»¹

— Товар должен иметь внутреннюю ценность, или, другими словами, иметь под собой определённую пользу. Этого мы не увидели в биткоине, что и стало причиной непризнания биткоина как товара. Криптовалюта, которая может отвечать данному условию, должна иметь основу или подкрепление, сегодня подобные валюты называют стейблкоины (обеспеченные криптовалюты).

— Идентификация: товар должен быть опознан. Условием торговли является знание предмета торговой сделки. Необходимо, чтобы предмет торговой сделки был известен обеим сторонам при заключении сделки либо визуально, либо по описанию продаваемого товара, которое позволит отличить его от остальных предметов. Незнание о предмете торговой сделки является разновидностью неопределённости (*гарар*), а сделки подобного вида заключать запрещено. Если человек купит какую-то вещь, которую он не видел, либо видел, но не совсем хорошо ее помнит, и при этом товар не находится на месте сделки, то такой договор недействителен². Криптовалюта должна быть идентифицирована и понятна в использовании и иметь всеобщее признание.

— Товар должен быть передаваемым, после сделки не должны создаваться проблемы передачи и получения товара покупателем. Если нет возможности доставить товар покупателю, то это равноценно предложению несуществующего предмета, и, следовательно, данная сделка недействительна и относится к виду «бай' ал-гарар». Существует вероятность, что покупатель после оплаты не получит товар. Поэтому нельзя продавать рыбу, находящуюся в реке, финики на пальмах, птиц,

¹ Ал-Бухари, 1; Муслим, 1907. См.: Хадис: учебное пособие. СПб.: Издательство «Диля», 2014. С. 35.

² См.: Ал-Фикх ал-муйассар фи ду' ал-Китаб ва ас-Сунна («Облегчённый фикх в свете Корана и Сунны»). Медина: Типография Короля Фахда, 2003. С. 215.

находящихся в небе, молоко, находящееся в вымени, детёнышей скотины, все еще находящиеся в утробах, а также животных, убежавших от хозяина. Этот вывод следует из хадиса: «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, запретил заключать торговые сделки, предмет которых неопределён (*гарар*)»¹.

Система или база, на которой была создана криптовалюта должна технически давать возможность клиентам получать и передавать электронные монеты. Платформы должны быть надежными и отвечать принципу «из рук в руки».

— Товар должен иметь свойство принадлежать, для того чтобы право могло переходить от продавца покупателю. Продавец должен являться владельцем товара или же выступать от имени владельца в роли представителя, опекуна или попечителя. Если человек продаст то, чем не владеет, такая сделка будет недействительной. Данный вывод следует из хадиса, в котором Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал одному из своих сподвижников: «*Не продавай то, что не принадлежит тебе*»².

Чтобы назвать ту или иную криптовалюту деньгами, по шарияту она должна отвечать следующим условиям:

— Криптовалюта должна иметь статус денежной единицы, это законодательно установленный денежный знак, служащий для соизмерения и выражения цены всех товаров и услуг. Существуют национальные (рубли, сомы) и международные денежные единицы (евро). Все денежные единицы должны иметь свойство деления на более мелкие части (копейки, центы, сатоши). Другими словами, это — делимость — свойство денежных единиц, позволяющее дифференцироваться на более мелкие купюры, что значительно облегчает торговлю.

Итак, чтобы признать криптовалюту деньгами, необходимо, чтобы она имела свойство делиться на более мелкие части.

— Криптовалюта должна обладать ценностью. Это абстрактное понятие, и оно отражает отношение людей к полезным качествам определенной вещи, в том числе и к криптовалюте. Следует отметить, что ее нельзя назвать статичной величиной, ведь она может изменяться по мере улучшения характеристик. Ценность цифровых денег достаточно сложно определить, ведь у некоторых из них нет материального воплощения. В результате данный параметр определяется уровнем спроса и предложения. И пока криптовалюта имеет спрос и оборот между заинтересованными людьми, она имеет свойство ценности.

Данное свойство является заботой создателей той или иной крипты, чтобы заинтересовать пользователей и создать спрос на уровне ISO.

¹ См.: Ал-Фикх аль-муйассар фи ду' ал-Китаб ва ас-Сунна. С. 215.

² См.: *Ибн Маджа*. Сунан. № 2187.

— Деньги должны быть средством сбережений — это их материальная ценность, которая аккумулируется в процессе накопления для последующего их обмена на товары или услуги. Кроме этого, средство сбережения играет роль функции денег, которая выполняется для непосредственного хранения богатства. В свою очередь, такими средствами являются денежные знаки, в том числе и валюта, биржевой товар, финансовый капитал или криптовалюта. Для того чтобы обеспечивалась функция средств сбережений, вышеуказанные эквиваленты должны гарантировать сохранность стоимости, а также возможность последующего ее восстановления. Данный критерий не позволяет быть финансовому инструменту слишком волатильным, поскольку создается риск потерять сбережения в случае обвала цены или создается риск желая зарабатывать на спекуляциях той или иной криптовалютой, что является запретным в шариате (*майсир*).

В Коране говорится: **«О те, которые уверовали! Воистину, опьяняющие напитки, азартные игры, каменные жертвенники (или идола) и гадальные стрелы являются скверной из деяний дьявола. Сторонитесь же ее, — быть может, вы преуспеете. Воистину, дьявол при помощи опьяняющих напитков и азартных игр хочет посеять между вами вражду и ненависть и отвлечь вас от поминания Аллаха и намаза. Неужели вы не прекратите?»** (5: 90–91)¹. В данном переводе слово «майсир» переводится как азартные игры, однако понятие «майсир» намного шире, включает в себя запретные спекуляции на ценах, игры на биржах, тотализатор и т. п.

— Деньги должны быть законным платежным средством. Поскольку криптовалюта еще не регулируется государствами в полной мере, она довольно часто используется преступниками для оплаты нелегальных операций (продажа наркотиков, оружия и спонсирование терроризма, заказные убийства и проституция). Это снижает уровень доверия к криптовалюте со стороны пользователей и государства. Для признания шариатом криптовалюты в качестве денег, она должна контролироваться государством или иметь известных основателей, которые могут установить этический контроль.

Финансовые активы также имеют ряд критериев, которые должны сочетаться в криптовалюте чтобы считаться таковыми:

— Изменение цены с течением времени, это один из критериев, а также основной смысл приобретения актива для внесения своего вклада в его развитие, своего рода участие в деятельности в надежде на заработок.

— Финансовый актив должен иметь цену и спрос на рынке, а также функцию свободой покупки и продажи.

¹ Коран / пер. смыслов Э. Р. Кулиева. М.: «Умма», 2007. С. 145–146.

— Финансовый актив должен быть средством сбережения. Для того чтобы обеспечивалась функция средств сбережений, криптовалюты должны гарантировать сохранность стоимости, а также возможность последующего ее восстановления.

— Криптовалюта для получения статуса финансового актива должна идентифицироваться, она должна иметь свое уникальное имя, а также иметь свойство передаваться из рук в руки в результате сделок купли-продажи.

— Также свойством финансового актива является абсолютное владение после завершения сделки, без каких-либо ограничений.

— И для конечного признания криптовалюты финансовым активом, она должна подкрепляться базовыми активами или инвестиционной деятельностью, которая соответствует шариату. Этот пункт становится определяющим для биткоина и многих других криптовалют. Его оценка и является предметом разногласий между исламскими экспертами.

Заключение

Развитие Интернет-технологий ведет к улучшению человеческого быта и имеет конструктивные цели. Блокчейн-технологии в различных сферах должны развиваться и приносить пользу обществу. Что касается применения технологий в финансах, выраженных в криптовалютах или токенах, то нами был принят ряд критериев, определяющих характер того или иного продукта, на право называться товаром, валютой или финансовым активом. И если мы можем определить ту или иную криптовалюту, тогда она допустима для оборота или для инвестиций. Если же для продукта не хватает хоть одного пункта из критериев, тогда ввиду неясности, мы рекомендуем воздержаться (*таваккуф*) от каких-либо действий в отношении данного продукта блокчейн-технологий до внесения изменений в функции или свойства продукта, дающих право обывателю называть продукт товаром, валютой или финансовым активом.

Также данные критерии могут быть шаблоном для создания допустимых шариатом криптовалют, а также для шариатского аудита, с последующей выдачей сертификата соответствия «Халал».

Литература

Карпиловский Д. Б. Биткоин, блокчейн и как заработать на криптовалютах. М.: Издательство АСТ, 2018. 256 с.

Лелу Л. Блокчейн от А до Я. Все о технологии десятилетия. М.: «Эксмо», 2017. 256 с.

Антонопулос А. Осваиваем биткоин. М.: ДМК-Пресс, 2018. 428 с.

Хайруллоев Д. С., Якупов В. М., Гафуров Ш. И. Экономика религиозных исламских организаций. Казань: ТГГПУ, 2009. 224 с.

Ал-Фикх ал-муйассар фи дав' ал-Китаб ва-с-Сунна («Облегчённый фикх в свете Корана и Сунны»). Медина: Типография Короля Фахда, 2003. 452 с.

Куртуби М. Бидаят ал-муджтахид ва нихайат ал-муқтасид [Начало для муджтахида и достаточность для умеренного в познании]. Дар ал-Китаб ал-Исламийа, 1983. 575 с.

Ибн ал-Каййим ал-Джавзийа. И'лам ал-мувакки'ин [Решения подписывающихся]. Дар Ибн Джаузи, КСА. Т. 2.

Мехмет Кадри-паша. Муршид ал-хайран ила ма'рифат ахвал ал-инсан [Руководство для недоумевающих в познании состояний людей]. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмиа. 924 с.

Хадис: учебное пособие. СПб.: Издательство «Диля», 2014. 272 с.

Коран, перевод смыслов / Кулиев Э. Р. М.: Издательский дом «Умма», 2007. 688 с.

References

Karpilovskiy D. B. (2018). *Bitkoin, blokchejn i kak zarabotat' na kriptovalyutah* [Bitcoin, Blockchain and How to Make Money on Cryptocurrencies]. Moscow: AST. 256 p.

Lelu L. (2017). *Blokchejn ot A do Ya. Vse o tekhnologii desyatiletija* [Blockchain from A to Z. All about the Technology of the Decade]. Moscow: Eksmo. 256 p.

Antonopoulos A. (2018). *Osvaivaem bitcoin* [Handbook on Bitcoin]. Moscow: DMK-Press. 428 p.

Hayrulloev D. S., Yakupov V. M., Gafurov Sh. I. (2009). *Ekonomika religioznyh islamskih organizacij* [Economy of Islamic Religious Organizations]. Kazan: TGGPU. 224 p.

Al-Fiqh al-muyassar fi du' al-Kitab va al-Sunna [An Easy Fiqh Based on the Qur'an and Sunnah] (2003). Medina. 452 p.

Qurtubi M. (1983). *Bidayat al-mujtahid va nihayat al-muqtasid* [Beginning for a Mujtahid and End for a Thrifty in Knowledge]. Dar Kitab Islamiyah. 575 p.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (n. d.). *I'lam al-muvaqqi'in* [An Announcement to Signifiers]. Dar Ibn Jawzi. Vol. 2.

Hadith: uchebnoe posobie [Hadith: A Handbook] (2014). Saint Petersburg: Dilya. 272 p.

Mehmet Qadri Pasha. *Murshid al-hayran ila ma'rifat ahval al-insan* [A Handbook for Confused in Knowledge of Human States]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 924 p.

ISLAMIC LAW ON CRYPTOCURRENCIES

Abstract. This paper provides a brief explanation of the block chain and the concept of “crypto currency”, followed by an analysis of Bitcoin for permissibility from the point of view of Shari‘ah. The decisions of well-known houses of fatwas were considered, and a number of criteria were developed and adopted with the help of which the Shari‘ah position of a particular crypto currency can be assessed. The article identifies provisions and decisions that can become the basis for issuing fatwas related to issues that concern many Muslims who care about the permissibility of their earnings.

Keywords: blockchain, cryptocurrency, bitcoin, property, commodity, financial asset, statute, gharar, maysir.

Rashit A. TUGUSHEV,

member of the Council of Ulems of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, teacher at the Sheikh Said madrasah (Tatarskaya Str., 10/12 Saratov, 410003, Russian Federation).
E-mail: Rashid09@yandex.ru



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ИСЛАМЕ





5.11.1. Историческая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-101-116



М. В. Кирчанов

Воронежский государственный университет, г. Воронеж

ВОСПРИЯТИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМЕ

КИРЧАНОВ Максим Валерьевич —

д-р ист. наук, доц. каф. регионоведения и экономики зарубежных стран, каф. истории зарубежных стран и востоковедения исторического факультета.

Воронежский государственный университет

(394068, Россия, г. Воронеж, Московский просп., д. 88, стр. 8).

E-mail: maksymkyrchanoff@gmail.com

Аннотация. В представленной статье автор в сравнении рассматривает основные особенности восприятия исторического времени в арабской, иранской и индонезийской мусульманских интеллектуальных традициях. Цель статьи — анализ образов «исторического времени» и его производных в современном либеральном сегменте уммы. Поэтому автор анализирует 1) особенности восприятия исторического времени либеральными мусульманскими интеллектуалами, 2) направления ассимиляции западной гуманитарной методологии, 3) перспективы трансформации восприятия исторического времени в современной гуманитарной ситуации через призму растущей междисциплинарности. Методологически статья основана на принципах, предложенных в рамках междисциплинарной историографии, сформулированных в интеллектуальной истории и новой культуральной истории через призму имажинативного и инвенционистского поворотов. Новизна исследования состоит в анализе общих и уникальных особенностей восприятия исторического времени и его производных современными мусульманскими либеральными интеллектуалами. Результаты исследования позволяют предположить, что 1) ислам стал важным фактором восприятия «исторического

времени», 2) категории событийной истории и исторического прогресса редуцируется до истории прогрессивного развития и распространения ислама, 3) важным фактором в изобретении исторического времени стала трансплантация западных междисциплинарных методов научного познания.

Ключевые слова: ислам, интеллектуалы, умма, арабский Восток, Иран, Индонезия, исламский либерализм, история, историческое время, прогресс.

Для цитирования: *Кирчанов М. В.* Восприятие исторического времени в современном исламе // *Ислам в современном мире.* 2023; 3: 101–116;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-101-116

Статья поступила в редакцию: 01.06.2023

Статья принята к публикации: 15.09.2023

Введение

На протяжении истории христианский Запад и мусульманский Восток постоянно контактировали. Контакты между ними имели различные формы. Новые тенденции стали заметны с подъемом Запада, ослаблением восточных обществ и началом колониализма. Проникновение Запада на мусульманский Восток имело два последствия. Во-первых, значительная часть регионов, населенных мусульманами, утратила независимость, превратившись в колонии. Во-вторых, подобная экспансия европейских стран привела к институционализации такого культурного и интеллектуального явления, как ориентализм. Ориентализм стал формой и средством легитимации господства Запада над Востоком, образ которого формировался и развивался в особом ориенталистском дискурсе, построенном на актуализации архаичности и экзотичности восточных обществ, которые описывались в категориях застоя и отсталости в сравнении с динамично развивающимися западными государствами.

Такая экспансия европейского гуманитарного знания вынудила мусульманских интеллектуалов не только использовать методы, возникшие на Западе, но и подвергать пересмотру собственное культурное наследие. Поэтому к началу XX века мусульманские культурные и интеллектуальные сообщества существовали в состоянии методологической дихотомии, обусловленной как западным влиянием, так и наличием собственного наследия. Подобная ситуация не могла не отразиться на восприятии мусульманскими авторами категории «историческое время» и связанных с ней производных,

включая «архаику», «развитие» и «прогресс». По причине значительной культурной гетерогенности мусульманского мира это западное культурное воздействие неизбежно вело к различным результатам, которые могли варьироваться от стремления к синтезу различных собственно мусульманских и привнесенных с Запада подходов до радикальной ассимиляции европейской методологии изучения исторического времени.

Развитие современного мусульманского интеллектуального сообщества характеризуется растущей гетерогенностью мусульманских представлений об историческом времени. Этот фактор существенно влияет на особенности источникового корпуса исследования, выполненного в рамках данной статьи. Источники, фиксирующие особенности восприятия и воображения исторического времени, используемые в данной статье, с одной стороны, ограничены текстами мусульманских интеллектуалов либерального направления. С другой стороны, географически мы можем выделить три модели восприятия исторического времени, ограниченные соответственно современными арабскими, иранскими и индонезийскими трендами в развитии мусульманской мысли. Выбор именно этих моделей объясняется тем, что 1) арабский Восток представляет регион происхождения ислама, 2) Индонезия актуализирует особенности его развития в регионе с выраженной этнокультурной спецификой, 3) Иран является крупнейшим шиитским государством, интеллектуальные элиты которого стремятся сформировать модель развития шиизма, претендующую на универсальность. Объединяющим фактором для анализа именно этих мусульманских интеллектуальных сообществ выступает наличие либерального течения в умме.

Целью статьи является анализ восприятия категории «историческое время» и его производных в современных интеллектуальных арабском, иранском и индонезийском дискурсах, сформировавшихся в либеральной части уммы. Задачами статьи являются 1) изучение восприятия исторического времени анализируемыми группами, 2) выяснение особенностей и направлений ассимиляции западной гуманитарной методологии, 3) выявление перспектив трансформации категории «историческое время» в современной интеллектуальной ситуации в условиях междисциплинарности.

Методологически статья основана на принципах современной историографии, предложенных в рамках интеллектуальной истории и культуральной истории. Трансплантируя достижения на этих направлениях в восточные контексты, мы можем предположить, что культурная активность мусульманских интеллектуалов в сфере изучения и восприятия исторического времени представляет собой совокупность нарративных и дискурсивных практик, связанных

с «изобретением традиций», одной из которых является «историческое время».

Концепт «историческое время» в его исламском понимании в современной историографии традиционного сводится к историческим исследованиям¹, а также анализу особенностей развития исламской философии², связанной с традициями критики и толкования текстов Корана³, что не исключает возможности анализа восприятия феномена исторического времени с помощью интерпретационных моделей, предложенных в рамках инвенционистского и имагинативного поворотов. В такой ситуации усилия арабских, иранских и индонезийских интеллектуалов в сфере изучения и осмысления исторического времени могут редуцироваться до попыток легитимации проектов идентичности, основанных на применении ресурса ислама в качестве консолидирующего фактора. Концепты «историческое время», «архаика», «развитие» и «прогресс» в случае пребывания в этой методологической парадигме могут интерпретироваться как конструкты, воспроизводящие или апеллирующие к различным идентичностям, основанным на примате ислама и отражающим проблемы, актуальные для современных социумов в странах, рассматриваемых в представленной статье.

Историческое время в исламе

Восприятие истории, конструируемой в различных системах координат, которые могут варьироваться от сведения ее к исламской современности до попыток ограниченного заимствования западных концепций, демонстрирует в современном мусульманском интеллектуальном дискурсе различные модусы понимания исторического времени.

Понимание исторического времени может осложняться не столько противоречиями между суннитами и шиитами, сколько конфронтацией представителей «высокого» и «низового» ислама⁴, последние из которых склонны интерпретировать историю и связанное с прошлым восприятие времени как коллективный опыт, воображаемый в системе координат, привнесенной с Запада. Это не исключает

¹ *Mansouri M.* Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism // *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*. 2018. Vol. 56. No 1. Pp. 123–156.

² *Bashir Sh.* On islamic time: rethinking chronology in the historiography of Muslim societies // *History and Theory*. 2014. Vol. 53. Pp. 519–544.

³ *Al-Azmeh A.* The Times of History Universal Topics in Islamic Historiography. Budapest–NY.: Central European University Press, 2007. 328 p.

⁴ *Геллнер Э.* Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Московская школа политических исследований, 2004. С. 26.

наличие концептов времени, также ограничиваемого книжным понятием истории, написание которой нередко сводится к политической истории, отягощенной идеологическими противоречиями.

Таким образом, историческое время воспринимается как современное в силу того, что в ряде восточных обществ, как полагает Сами Зубайда, «политическое правление всегда уязвимо перед двойной угрозой со стороны периферийных групп и возглавляемого улемами городского общества, которые никогда полностью не признают легитимность правительства. В то время как современность положила конец власти племен, урбанизация и массовая грамотность укрепили основанный на религии городской дух и его вызов светской власти, что объясняет всплеск исламизма в политике»¹.

Специфика иранского восприятия истории генетически связана с особенностями статуса шиитов в обществах прошлого, где они представляли собой неравноправное меньшинство, что вынуждало их выступать в качестве источника изменений, которые содействовали ускорению исторического времени. Комментируя радикальные политические тенденции в развитии ислама, привнесенные ваххабитами, Г. Джемаль подчеркивал, что «они радикалы, но нужно тут учесть одно: дело в том, что радикальное сознание находится в состоянии освоения своего подлинного дискурса и еще не смотрит в зеркало, узнавая самое себя... Радикалы были всегда. Но радикальное сознание в XVIII–XIX веках во многом определялось чуждым ему, но хорошо ему проданным дискурсом либералов. Например, Маркс — это либерал, но он выглядит как радикал и очень многих радикалов вовлек в свой фарватер»². Такая способность ислама к ассимиляции привнесенных западных культурных элементов привела к тому, что произошло слияние традиционалистского и либерального дискурсов. Вероятно, именно поэтому ряду иранских авторов удалось фактически деконструировать традиционный дискурс, предлагая либеральное видение прошлого как попытку усомниться в системной монополии суннитов на воображение исторического времени в исламе.

Подвергая ревизии восприятие истории, некоторые исламские мыслители полагают, что историческое время — не только перманентная борьба за реализацию идеалов ислама, но и источник легитимации демократических принципов, которые они склонны находить в истории ислама³. В рамках подобного понимания темпорального уровня для истории характерна определенная фатальность,

¹ Zubaida S. Is there a Muslim Society? // *Economy and Society*. 1995. Vol. 24. No 2. P. 151–188.

² Джемаль Г. Исторический финализм // Джемаль Г. Логика монотеизма. М.: Эксмо, 2021. С. 202.

³ Геллнер Э. Условия свободы. С. 27.

восприятие «истории как метеорита», что лишает историческое время не только возможности его классификации, но и альтернативности, так как протагонист либерального мусульманского дискурса ощущает себя «застрявшим» в актуальной современности, что автоматически лишает его возможности «исправить прошлое». Хотя время может интерпретироваться в рамках «идеальной модели», основанной на ее преодолении, что фактически предусматривало деконструкцию¹.

Такое понимание исторического времени ведет к тому, что история редуцируется до современности, хотя периодически оно актуализирует образы древней истории, но в этом случае возникает проблема соотношения истории как систематически осмысляемого времени с традицией времяисчисления по хиджре. Историческое время расшифровывается и понимается почти исключительно через призму ислама. Терапевтическая функция интеллектуальных рефлексий относительно исторического времени признается не всеми авторами. М. М. ал-Джанāби, например, указывает на бессмысленность сравнения разных версий воображения истории, полагая, что мусульмане в большей степени нуждаются в «постижении реальности собственной жизни»², а не в сопоставлении различных концепций научной критики исторического времени. Примером такого восприятия является логика конструирования нарратива в современном арабском либерализме: например, Малайзия, на территории которой в прошлом доминирующее положение занял ислам, воспринимается как пример прогресса на протяжении исторического времени, тогда как Индия, наоборот, ассоциируется с антиисторичностью.

Историческое время воспринимается в категориях актуальной политической современности, так как, по мнению некоторых авторов Ближнего Востока, историческая задача ислама не решена. История — не более чем конструкция, привнесенная западным колониализмом, в то время как прошлое воспринимается как прошедшее незавершённое время, поскольку некоторыми авторами смысл истории сводится к свержению авторитарных режимов. В рамках такого антиавторитарного нарратива историческое время редуцируется до «застоя и отсталости», что, правда, «не оправдывает разрыва с прошлым»³, так как отказ от его критического переосмысления

¹ Аль-Джанāби М. М. *Философия истории в современной арабской общественно-политической мысли // Прошлое и настоящее исламской философии. Избранные статьи участников научного семинара «Сагадеевские чтения» (2008–2019)*. М.: Садр, 2020. С. 43.

² Аль-Джанāби М. М. *Философия истории в современной арабской общественно-политической мысли*. С. 39.

³ Там же. С. 41.

вынуждает применять описательные модели, возникшие в рамках не мусульманского, но западного интеллектуального дискурса.

Подобное восприятие исторического времени ставит перед либеральными индонезийскими мусульманскими интеллектуалами проблему синтеза двух хронологических систем — западной и собственно исламской¹, воспринимаемых ими как одинаково современные. Либералы не в состоянии объяснить, почему изменения темпов протекания исторического времени, связанные, например, со сменой режимов, автоматически трансформируют историю в современность, так как не предлагают современные политические системы, но стремятся вернуть общество ко временам ранней уммы. В иранском дискурсе историческое время не ограничивается только хиджрой, что актуализирует доисламский пласт в истории Ирана.

Признание вариативности истории предусматривает и различные восприятия исторического времени. Историческое время отделяется от актуальной современности, что, впрочем, характерно почти исключительно для иранского дискурса, поскольку клерикальный режим воспринимается не просто как современный, но и как сопоставимый по своей несправедливости не только с формально мусульманскими, но и с домусульманскими политическими институтами. Такое восприятие времени вынуждает интеллектуалов, предпочитающих соотносить себя в большей степени с уммой, а не с секуляризованным социумом, рефлексировать относительно ранней истории уммы как ее «золотого века»², лишая тем самым историю качеств историчности и завершенности, превращая ее в рефлексию относительно политически и идеологически мотивированного настоящего времени.

Историческое время неизбежно подвергается редукции, так как некоторые мусульманские интеллектуалы оказываются заложниками ситуации, когда радикалы «вводят вопросы веры в проблематику реальной истории», настаивая на том, что «возвращение к прошлому является единственным методом, способным заполнить пустоту между началом прошлого и современностью»³. В рамках подобной системы интеллектуальных координат история, конструируемая в категориях незавершенности исторического времени, воспринимается как

¹ Abed al-Jabiri: Dialektika Nalar Arab hingga Kritik Islam Nusantara. [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/abed-al-jabiri-dialektika-nalar-arab-hingga-kritik-islam-nusantara-fnta> (дата обращения: 16.12.2022).

² Ahmet Kuru: Tradisi Islam Demokratis Hancur oleh Otoritarianisme. [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/ahmet-kuru-tradisi-islam-demokratis-hancur-oleh-otoritarianisme-gf7f> (дата обращения: 16.12.2022).

³ Аль-Джаноби М. М. Философия истории в современной арабской общественно-политической мысли. С. 29.

незавершенная история исламизации¹. Именно протекание последней и лежит в основе исторического времени, системными элементами которого являются развитие, непрерывность, повторение и изменение². Подобная схема восприятия времени характерна для тех авторов, которые склонны редуцировать историю до политической современности, а историческое время — до политического времени, что чревато смешением различных точек зрения на время в направлении их радикализации³.

Предполагается, что «реальность, признаваемая историками, мусульманами и востоковедами, состоит в том, что малочисленные арабы вошли в страны Магриба не как арабы, а как мусульмане, несущие Послание». Такое восприятие истории стимулирует понимание времени как единого и монолитного, лишённого национальных коннотаций. Время конструируется вне национального пространства, воспринимаясь как время, предназначенное для реализации проекта ислама. Историческое время актуализирует свое политическое содержание, редуцируя историю до истории современной политики. Такое понимание истории как времени вовсе не исключает альтернативного восприятия исторической процессуальности.

Альтернатива западному пониманию времени представлена в хикаяте — традиционной прозаической форме на малайском языке. Время как событийное измерение прошлого в хикаяте сведено к нескольким элементам, включая абстракцию, ориентацию, усложнение, оценку, разрешение и код⁴. Фактически эти компоненты сюжета стали инструментами для расшифровки и деконструкции времени, что позволяет редуцировать его до горизонта событий, связанного с исламом.

Историческое время оказывается почти независимой категорией, соотносимой только с григорианским календарем, но не хиджрой несмотря на численное доминирование в Индонезии мусульман. В рамках такого воображения и изобретения прошлого история сводится к линейной истории прогресса, а его привнесение связывается

¹ Faktor Penyebab Islam Berkembang Pesat di Indonesia & Penjelasan. [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/faktor-penyebab-islam-berkembang-pesat-di-indonesia-penjelasan-gzgB> (дата обращения: 16.12.2022).

² Sartre Z. Apa Saja 4 Konsep Waktu dalam Sejarah dan Penjelasannya. [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/apa-saja-4-konsep-waktu-dalam-sejarah-dan-penjelasannya-gwgH> (дата обращения: 16.12.2022).

³ Klik J. Hijrah of Our Time: Islamic Concept of Religious Emigration in Contemporary Salafism // Acta Fakultaty filozofické Západočeské univerzity v Plzni / West Bohemian Review of Social Sciences and Humanities. 2022. Vol. 14. No 1. P. 1–20.

⁴ Bagaimana Alur Cerita dalam Hikayat & Apa Saja Struktur Hikayat? [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/bagaimana-alur-cerita-dalam-hikayat-apa-saja-struktur-hikayat-gzmk> (дата обращения: 16.12.2022).

с колониализмом¹, что актуализирует зависимость исторического времени Индонезии от западной истории. Такое восприятие времени как истории характерно для мусульманской мысли в целом, так как колониализм и деколонизация поставили перед интеллектуалами Востока задачу «перейти от состояния объекта истории в состояние субъекта»², что связано с содержательно другими моделями воображения исторического времени. Признание такой дихотомии ведет к сравнению различных моделей исторического времени и актуализации в рамках его исламской версии нарратива о том, что история может быть редуцирована до «утверждения ислама в пределах Земли», так как только ислам воспринимается в качестве «условия исторического бытия и подлинной движущей силы истории»³.

Мусульманские интеллектуалы постоянно соотносят протекание исторического времени в мире ислама с аналогичными явлениями за его пределами. Усилиями мыслителей формируются две системы координат, в рамках которых воображается и конструируется история как время. Подобная система восприятия времени фактически сложилась в результате влияния остального мусульманского мира на протекание исторического времени в Индонезии. Культурные и политические процессы, помещаемые в историческое время, почти автоматически соотносятся с аналогичными тенденциями в арабском мире⁴. Конструирование образов исторического времени через призму хиджры утрачивает свое значение, превращаясь в факультативный элемент прошлого, хотя для некоторых авторов именно ислам как «основа интеллектуального и социального освобождения» остается тем элементом, который наделяет время, осознанное как история, смыслами.

Восприятие истории как интегративного взаимодействия наследия ислама и опыта Запада характерно не для всех интеллектуалов Востока. Иранскими авторами в этом контексте подчеркивается возможность не интеграции, но деконструкции линейной хронологии путем как интеграции, так и ассимиляции в собственные культурные практики с последующим вычленением из национального культурного контекста категорий «модерн» и «секуляризация», привнесенных из чуждого, то есть западного, модуса воображения

¹ Ekspansi Kolonial di Balik Jalur Sepur Surabaya-Vorstenlanden. [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/ekspansi-kolonial-di-balik-jalur-sepur-surabaya-vorstenlanden-gzkn> (дата обращения: 16.12.2022).

² Джемаль Г. О методологии мысли в исламе // Джемаль Г. Логика монотеизма. С. 12–13.

³ Аль-Джаноби М. М. Философия истории в современной арабской общественно-политической мысли. С. 47.

⁴ Utam Z. K. Abd al-Rahman Badawi, Eksistensialis & Filsuf Arab Modern Pertama. [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/abd-al-rahman-badawi-eksistensialis-filsuf-arab-modern-pertama-eQdL> (дата обращения: 16.12.2022).

исторического времени. Индонезийские мусульманские интеллектуалы, в свою очередь, в попытках конструировать образы прошлого используют григорианский календарь, применяя названия месяцев, заимствованные у европейцев.

Если в условиях доминирования традиции восприятия и исчисления исторического времени, привнесённой с Запада, индонезийские интеллектуалы критикуют европоцентризм как «мировоззрение, созданное господством западного капитализма»¹, то иранские авторы также могут критически оценивать западные концепции, будучи вынужденными заниматься ассимиляцией последних, адаптируя их² для использования в собственном модусе описания исторического времени. Несмотря на приверженность вестернизированным формам восприятия исторического времени, индонезийские авторы обращают внимание на то, что естественный ход последнего был нарушен европейским колониализмом³. Поэтому в исламском дискурсе восприятие времени в значительной степени политизировано.

Комментируя склонность мусульманских авторов воспринимать время в идеологически мотивированной системе координат, Г. Джемаль подчеркивал: «В исламском дискурсе есть специфика, которая может показаться экзотичной рядовому наблюдателю извне. Во-первых, этот дискурс крайне идеологичен и политизирован — и так было всегда, все 14 веков истории ислама. [...] Во-вторых, ещё более трудный для стороннего восприятия момент: *в исламе нет прошлого*. То, что происходило в первые годы исламской истории, — это перманентно актуальный архетип, сакральная модель, которая вновь и вновь осмысливается как суть реальности, — причём именно текущей ежедневности. Нет временного зазора, нет перевода пластов истории в разряд легенд, святочных историй, в неактуальную архаику. С 622 года по Р. Х. (первого года хиджры) мировая исламская община живёт в вечном настоящем, в современности, построенной раз — и до конца истории...»⁴ Такое восприятие исторического времени стало следствием того, что усилиями мусульманских интеллектуалов ислам превратился в «единственную структуру, не подчиняющуюся метаморфозам времени и не допускающую искажений»⁵

¹ Samir Amin: Kumandang Ekonomi Marxis dalam Spirit Pembebasan Islam. [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/samir-amin-kumandang-ekonomi-marxis-dalam-spirit-pembebasan-islam-fdRZ> (дата обращения: 16.12.2022).

² Назари А. Критическая мысль и преодоление модерна // Ислам и модерн / науч. ред. Е. А. Фролов. М.: ООО «Садра», 2017. С. 241–254.

³ Bagaimana Cara Berpikir Kronologis dalam Sejarah dan Contohnya. [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/bagaimana-cara-berpikir-kronologis-dalam-sejarah-dan-contohnya-guLo> (дата обращения: 16.12.2022).

⁴ Магомедов А. Вступительное слово // Джемаль Г. Логика монотеизма. М.: Эксмо, 2021. С. 8–11.

⁵ Аль-Джанаби М. М. Философия истории в современной арабской общественно-политической мысли. С. 42.

Парадигма понимания истории как исторического времени реализации исламского проекта редуцирует прошлое до восприятия истории ислама, так как, согласно Э. Геллнеру, «функционирование ислама в традиционном обществе можно описать как длящуюся и постоянно возобновляемую Реформацию, в каждом цикле которой пуританский импульс религиозного возрождения оборачивается усилением прямо противоположных социальных требований и движений»¹, лишаящих прошедшее время измерений историчности, превращая его в современность, описываемую в религиозной системе координат. Именно восприятие исторического времени через призму современности как хронологического пространства для реализации проекта ислама позволяет воспринимать Средневековье и модерн как две версии одного социального и культурного времени, поскольку они «солидарны в стремлении преодолеть сомнение и прийти к достоверному знанию»².

Анализ прошлого как истории, спектр попыток осознания которой может варьироваться от интерпретации до деконструкции, неизбежно оказывается ограниченным только и исключительно религиозным модусом описания исторического времени. Б. Мохаммади-Монфаред подчеркивает, что именно «религиозные принципы в наши дни, как и прежде, остаются опорой в поисках ответа на вопросы, которые ставит перед нами время»³. В современном интеллектуальном дискурсе время воспринимается не как строгая данность, но как множественная альтернативность. А. Кохансал и М. Гармруди-Сабет подчеркивают, что «некоторые особенности модерна не обязательно сопровождаются секуляризмом... и модернизация автоматически не влечет за собой секуляризма»⁴.

Для восприятия времени характерна зависимость исторического события от современности, что проявляется в стремлении провести параллели между прошлым и современностью⁵, что, в свою очередь, достигается путем конструирования исторического времени, обретающего форму с «помощью исторического повествования»⁶. Поэтому историческое время не только воображается вне Хиджры,

¹ Геллнер Э. Условия свободы. С. 30.

² Хосроупанах А. Ислам и модерн // Ислам и модерн / науч. ред. Е. А. Фролов. М.: ООО «Садра», 2017. С. 10.

³ Мохаммади-Монфаред Б. Калам и ирфан: модерн и исламская идея мессианства (махдавият) // Ислам и модерн / науч. ред. Е. А. Фролов. М.: ООО «Садра», 2017. С. 135.

⁴ Кохансал А., Гармруди-Сабет М. Связь между модерном и секуляризмом // Ислам и модерн / науч. ред. Е. А. Фролов. М.: ООО «Садра», 2017. С. 70.

⁵ Kekecewaan Kartosoewirjo yang Memicu Proklamasi NII. [Электронный ресурс] // URL: <https://tirto.id/kekecewaan-kartosoewirjo-yang-memicu-proklamasi-nii-cQxD> (дата обращения: 16.12.2022).

⁶ Досс Ф. Как сегодня пишется история: взгляд с французской стороны // Как мы пишем историю / отв. ред. Г. Гаррета, Г. Дюфо, Л. Пименова. М.: РОССПЭН, 2013. С. 32.

но и визуализируется¹. Визуализация времени происходит как в его зрительной и образной фиксации путем иллюстраций, так и с помощью видеоряда, что наделяет время качеством процессуальности. Визуализация сочетает тенденции применения наррации, с одной стороны, и визуальных образов — с другой, что содействует миграции восприятию исторического времени в направлении культуры комикса. В рамках такого восприятия исторического времени прошлое легитимируется годовщинами или юбилеями тех или иных исторических событий в настоящем².

Выводы

Прогресс истории в мусульманской интеллектуальной традиции редуцируется до истории прогресса и распространения ислама. Категории «конечность» и «финальность» в истории ислама сводятся к распространению ислама и трансформации мира во всемирную умму. Трансплантация западной модели интеллектуального знания в Индонезии, синтез национального и европейского в арабском мире, ориентир на религиозное наследие в иранском случае существенно влияют на изучение «исторического времени». В этом контексте воображение времени как системной характеристики истории в современном мусульманском интеллектуальном дискурсе может отличаться значительной утилитарностью, редуцируясь до восприятия исторической темпоральности через призму хиджры.

Трансплантация западного научного знания может носить радикальный характер, что ведет к ассимиляции различных западных методологий, а отсюда — к восприятию времени как социальной, политической или культуральной истории. Восприятие времени в мусульманской традиции развивается в условиях дихотомии существования местных и привнесенных интеллектуальных традиций. Подобная дихотомия проявилась в попытках интегрировать историческое время мусульманского мира в западное видение темпоральности прошлого, конструируемое и воображаемое в категориях «Средние века», «Новое время» и «Новейшая история». Процессы культурной глобализации оказывают воздействие на тактики и стратегии воображения исторического времени в изучаемых обществах. Новым фактором трансформации категории «историческое время» стало развитие массовой культуры. Восприятие исторического

¹ Kartosoewirjo, Proklamator Negara Islam Indonesia [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://tirto.id/kartosoewirjo-proklamator-negara-islam-indonesia-bXqX> (дата обращения: 16.12.2022).

² Там же.

времени в рамках мусульманской интеллектуальной традиции переносится в визуальные пространства массовой культуры, что актуализирует прочтение времени в категориях «будущности», которые не были развиты в предшествующей местной культурной традиции ислама, а это указывает на перспективность и важность дальнейшего анализа восприятия времени в историческом и политическом воображении ислама.

Литература

Аль-Джаноби М. М. Философия истории в современной арабской общественно-политической мысли // Прошлое и настоящее исламской философии. Избранные статьи участников научного семинара «Сагадеевские чтения» (2008–2019). М.: Садра, 2020. С. 29–48.

Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / пер. с англ. М. Б. Гнедовского. М.: Московская школа политических исследований, 2004. 240 с.

Джемаль Г. Исторический финализм // *Джемаль Г.* Логика монотеизма. М.: Эксмо, 2021. С. 169–208.

Джемаль Г. О методологии мысли в исламе // *Джемаль Г.* Логика монотеизма. М.: Эксмо, 2021. С. 12–13.

Досс Ф. Как сегодня пишется история: взгляд с французской стороны // Как мы пишем историю / отв. ред. Г. Гаррета, Г. Дюфо, Л. Пименова. М.: РОССПЭН, 2013. С. 9–56.

Йаздани А. Отношения между религией и модерном: конфликт или совместимость? // Ислам и модерн / науч. ред. Е. А. Фролов, пер. с перс. И. Р. Гибадуллин. М.: ООО «Садра», 2017. С. 75–96.

Кохансал А., Гармруд-Сабет М. Связь между модерном и секуляризмом // Ислам и модерн / науч. ред. Е. А. Фролов, пер. с перс. И. Р. Гибадуллин. М.: ООО «Садра», 2017. С. 53–74.

Магомедов А. Вступительное слово // *Джемаль Г.* Логика монотеизма. М.: Эксмо, 2021. С. 8–11.

Мохаммади-Монфаред Б. Калам и ирфан: модерн и исламская идея мессианства (махдавият) // Ислам и модерн / науч. ред. Е. А. Фролов; пер. с перс. И. Р. Гибадуллина. М.: ООО «Садра», 2017. С. 135–176.

Назари А. Критическая мысль и преодоление модерна // Ислам и модерн / науч. ред. Е. А. Фролов; пер. с перс. И. Р. Гибадуллина. М.: ООО «Садра», 2017. С. 241–254.

Хосроупанах А. Ислам и модерн // Ислам и модерн / науч. ред. Е. А. Фролов; пер. с перс. И. Р. Гибадуллин. М.: ООО «Садра», 2017. С. 7–30.

Al-Azmeh A. The Times of History Universal Topics in Islamic Historiography. Budapest – NY.: Central European University Press, 2007. 328 p.

Bashir Sh. On Islamic time: rethinking chronology in the historiography of Muslim societies // *History and Theory*. 2014. Vol. 53. P. 519–544.

Klik J. Hijrah of Our Time: Islamic Concept of Religious Emigration in Contemporary Salafism // *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni / West Bohemian Review of Social Sciences and Humanities*. 2022. Vol. 14. No 1. Pp. 1–20.

Mansouri M. Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism // *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*. 2018. Vol. 56. No 1. Pp. 123–156.

Zubaida S. Is there a Muslim Society? // *Economy and Society*. 1995. Vol. 24. No 2. Pp. 151–188.

References

Al-Azmeh A. (2007). *The Times of History Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest: Central European University Press, 328 p.

Al-Janābī M. M. (2020). *Filosofiya istorii v sovremennoy arabskoy osbshchestvenno-politicheskoy mysli [Philosophy of History in Modern Arab Social and Political Thought]*. *Proshloye i nastoyashcheye islamskoy filosofii. Izbrannyye stat'i uchastnikov nauchnogo seminara «Sagadeyevskiy chteniya» (2008–2019)*. Moscow: Sadra, Pp. 29–48.

Bashir Sh. (2014). On Islamic Time: Rethinking Chronology in the Historiography of Muslim Societies. *History and Theory*. Vol. 53. Pp. 519–544.

Doss F. (2013). *Kak segodnya pishetsya istoriya: vzglyad s frantsuzskoy storony [How History is Written Today: a View from the French Side]*. Garreta G., Dyufo G., Pimenova L. (Eds) (2013). *Kak my pishem istoriyu*. Moscow: ROSSPEN, Pp. 9–56.

Jemal G. (2021). *Logika monoteizma [The Logic of Monotheism]*. Moscow: Eksmo.

Gellner E. (2004). *Usloviya svobody. Grazhdanskoye obshchestvo i yego istoricheskiye soperniki [Conditions of Freedom. Civil Society and Its Historical Rivals]*. Moscow: Moscow School of Political Studies, 240 p.

Frolov E. A. (Ed.). *Islam i modern*. Moscow: Sadra.

Klik J. (2022). Hijrah of Our Time: Islamic Concept of Religious Emigration in Contemporary Salafism. *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni / West Bohemian Review of Social Sciences and Humanities*. Vol. 14. No 1. Pp. 1–20.

Mansouri M. (2018). Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism. *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*. 2018. Vol. 56. No 1. Pp. 123–156.

Ranjbar M., Ebrāhimi Ā. (2013). Šekl gir-i cehre-ye Eskandar dar hāfeze-ye tārixi-ye irāniyān: moruri bar «Dārāb nāme» Tarsusi (Formation of the Image of Alexander in the Historical Memory of the Iranians: a Review of “Darab Nameh” by Tarsusi). *Pažuhešhā-ye olum-e tārixi (Studies of historical sciences)*. 2013. No 8. Pp. 79–92.

Zubaida S. (1885). Is there a Muslim Society? *Economy and Society*. Vol. 24. No 2. Pp. 151–188.

ON PERCEPTION OF HISTORICAL TIME IN MODERN ISLAM

Abstract. In this article, the author examines the main features of the perception of historical time in the Arab, Iranian and Indonesian Muslim intellectual traditions in a comparative perspective. The purpose of the article is to analyze the images of “historical time” and its derivatives in the modern liberal segment of the Ummah. Therefore, the author analyzes 1) the peculiarities of the perception of historical time by liberal Muslim intellectuals, 2) the directions of assimilation of Western humanities methods, 3) the prospects for transforming the perception of historical time in the modern humanitarian situation through the prism of rising interdisciplinarity. Methodologically, the article is based on the principles proposed in interdisciplinary historiography, proposed in intellectual history and new cultural history through the prism of imaginative and interventionist turns. The novelty of the study lies in the analysis of common and unique features of the perception of historical time and its derivatives by modern Muslim liberal intellectuals. The results of the study suggest that 1) Islam has become an important factor in the perception of “historical time”, 2) the categories of “event history” and “historical progress” are reduced to the history of the progressive development and spread of Islam, 3) the transplantation of Western interdisciplinary epistemology has become an important factor in the invention of historical time.

Key words: Islam, intellectuals, Ummah, Arab East, Iran, Indonesia, Islamic liberalism, history, historical time, progress.

Maksim W. KYRCHANOV,

Dr. Sci. (Hist.), assistant professor, Faculty of History, Voronezh State University (bld. 8, 88, Moskovskiy Ave., Voronezh, 394068, Russian Federation).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>

E-mail: maksymkyrchanoff@gmail.com



ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ





5.11.3. Практическая теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-119-132



Г. Ю. Хабибуллина
Московский исламский институт, г. Москва

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ УПРАВЛЕНИЯ СИСТЕМОЙ ОБРАЗОВАНИЯ МУСУЛЬМАН

ХАБИБУЛЛИНА Гульфия Юнысовна —

канд. пед. наук, руководитель Центра развития исламского образования.

ОО ВО Московский исламский институт

(109428, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).

E-mail: gkhabibullina@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются нововведения в системе управления учебным процессом мусульман России сквозь призму педагогической деятельности известных богословов, востоковедов Ш. Марджани и Х. Фаизхана в середине XIX в. К этому времени, когда исторически вся Российская империя была поставлена перед необходимостью создания иной системы народного образования, в тогда еще узкой среде мусульманских просветителей сформировалось представление о целях и задачах создания медресе нового типа с введением в исламское образование новых языков. Затем пришло понимание того, что преподавание новых дисциплин потребует и разработки новых методов обучения. В статье описывается характер проблем, с которыми сталкивались просветители в процессе интеграции исламской системы образования в российскую. С опорой на источники приводятся примеры решения организационных вопросов исламского образования. Обосновывается необходимость решения управленческих вопросов в целях развития современной системы теологического образования. Для этого осуществляется анализ исторических распорядительных документов, рассматривается ход внедрения изменений, обозначаются перспективы дальнейшего развития, особо отмечается роль Федеральных государственных образовательных стандартов в развитии исламского теологического образования. Делается вывод

о необходимости бережного отношения к духовно-нравственным ценностям, заложенным в первоисточниках — Коране и Сунне, при существовании теологического образования в новых формах, соответствующих развитию общества.

Ключевые слова: педагогическая деятельность, реформа образования, органы управления, Казанский Императорский университет, попечитель, учебный округ, учебные центры, технологии.

Для цитирования: Хабибуллина Г. Ю. Актуальные вопросы управления системой образования мусульман // Ислам в современном мире. 2023; 3: 119–132;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-119-132

Статья поступила в редакцию: 02.07.2023

Статья принята к публикации: 04.09.2023

Богослов, историк, этнограф, востоковед Шихабутдин Марджани (1818–1889) был первым из реформаторов системы образования российских мусульман. Стремясь изменить всю организацию учебного процесса, а также способы преподавания предметов, он с самого начала преподавательской деятельности экспериментирует, свои глубокие научные познания передает шакирдам, используя для этого не только арабский язык, как тогда было принято, но и язык турки. Уже с середины XIX века, вводя новшества в своем медресе, он приходит к мысли, что необходимо открыть совершенно иное медресе, о чем пишет в своем труде *Вафийат ал-аслаф* («Подробное о предшественниках»)¹. Среди причин такой необходимости он указывает такую: «Для того, чтобы получить согласие (на открытие нового медресе) и добиться положительного отношения русских к изучению необходимых нашему народу предметов, следует ввести, хотя бы для определенной части учащихся медресе, изучение русского языка и русской письменности. Ведь наша страна связана с русским государством, постоянно возникает потребность в русском языке, и для того, чтобы избежать неприятностей от законов, которые все составлены на этом языке, его нужно знать»². Марджани тонко чувствует глобальные изменения, происходящие в стране.

¹ См.: *Шихаб ад-Дин ал-Марджани*. Вафийат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф. 4–5 тт. [Электронный ресурс]: URL: <https://eusp.org/sites/default/files/archive/islamology/Sochinenua>. Дата обращения: 24.04. 2023.

² *Марджани Ш.* Вафийат ал-аслаф. Т. 6, л. 246 а, б. Цит. по: *Мухетдинов Д. В.* Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М. — Н. Новгород: ИД «Медина», 2014. С. 114.

В продолжение языковой политики Российской империи в 1870 году выходит правительственное постановление о том, что учащиеся вновь открываемых мусульманских медресе должны будут изучать русский язык¹. Большая часть мусульманских священнослужителей была недовольна этим постановлением, так как считала, что изучение русского языка противоречит устоям шариата, является греховным. Татарское общество 60-х годов XIX в., в том числе основная часть мусульманского духовенства, было не готово к принятию этого документа. Необходимо было время для усвоения самой идеи преподавания русского языка в медресе. А в медресе Марджани включение этой дисциплины в число преподаваемых предметов исследователи помечают уже 11 марта 1872 года². Однако случай этот был единичным и пока не стал примером для других медресе. А для Марджани он оказался первым шагом в деле реформ.

В тот же период он приступает к осуществлению еще одной, несслыханной по тем временам новейшей идеи: вывести медресе из подчинения³ «конкретному баю», по словам исследователя А. Ю. Хабутдинова: «Марджани первым использовал новые исторические реалии. Ему удалось создать классический тип медресе, в котором мударрис являлся абсолютно самостоятельной фигурой. Эта идея вызвала сопротивление И. Юнусова, лидера наиболее влиятельного рода в 1-м приходе. Конфликт сопровождался взаимными обвинениями и даже поджогом медресе»⁴. Известно, что попечитель Ибрахим-бай, наряду с покровительством и заботой, при случае всячески пытался проучить мударриса за самостоятельность поступков, оказывал давление на шакирдов⁵. Благотворительность некоторых меценатов являлась лишь способом влияния на единоверцев, по этой причине нужно было искать иные пути для обеспечения функционирования мечетей и медресе.

¹ Правила, изданные 26-го марта 1870 г., о мерах к образованию инородцев. Извлечение из журнала Совета Министра Народного Просвещения. Сборник Постановлений по Министерству Народного Просвещения. 1870 г. // Сборник законов о мусульманском духовенстве в Таврическом и Оренбургском округах и о магометанских учебных заведениях. Казань, 1902. С. 26–27.

² Исламов, Ф. Ф. Мәғрифәт, әдәбият һәм тарих сукмақлары буйлап. Казан: "Печатный двор", 2002. 7 б.

³ См.: Мәржани, Ш. Б. Мөстәфәдель-әхбәр фи әхвали Казан вә Болгар (Казан вә Болгар хәлләре турында фәйдаланылган хәбәрләр). Төзүче һәм тәржемәче Әнвәр Хәйри. Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. 367–372 б.

⁴ Хабутдинов, А. Ю. Хусаин Фаизханов: многогранная деятельность улема и ученого / Хабутдинов, Д. В. Хусаин Фаизхан. Указанный источник. С. 12.

⁵ См.: Шиһабетдин Мәржани / составители: Р. Мәрданов, Р. Миңнуллин, С. Рәхимов. Казан: «Рухият» нәшрияты, 1998. 89–90 б. В 1915 году в Казани был издан сборник «Мәржани» (640 с.), приуроченный к 100-летию Ш. Марджани, с участием писателей-просветителей, ученых. Среди авторов — Шәһер Шәрәф (1879–1938), первый биограф Марджани, представитель известной династии педагогов — «Шәрәфләр»; братья Борһан, Шәһер, Гыйльметдин, Галимжан были репрессированы в 1937–1938 гг. К 180-летию Марджани, в 1998 г., материалы Шәһер Шәрәф из издания 1915 года были переложены с арабского шрифта на кириллическое письмо и изданы на современном татарском языке учеными, нашими современниками.

Борьба за перевод вакуфных средств из-под контроля благотворителей в совместное ведение всеми членами общины началась во второй половине XIX в. В результате, пишет исследователь Р. Р. Салихов, «это позволило покончить со злоупотреблениями в благотворительной сфере, сконцентрировать и направить капитал приходов на употребление насущных потребностей мусульман, на реформу конфессионального образования»¹. Таким образом, Марджани ставит цель решить вопросы управления в сложившихся обстоятельствах. Вывести свое медресе из-под контроля Ибрахим-бая Марджани удалось с помощью В. В. Радлова (1837–1918) — инспектора татарских, башкирских и киргизских мусульманских школ. Помощь была взаимная: Радлов в своем отчете от 1872 года пишет о том, что в условиях, когда татарские мульты выступили против открытия русских классов при медресе, Марджани, в отличие от них, эти устремления принял с одобрением, всячески помогал организаторам.

Приглашение занять место инспектора мусульманских школ Казанского учебного округа Радлов получил в 1871 году. Первое, о чем он позаботился, — это о подготовке учителей из татар-мусульман. В 1876 году в Казани открылась Татарская учительская школа с восьмилетним обучением для подготовки учителей начальных классов. Преподавание в ней велось уже на русском языке, за исключением уроков исламского вероучения. На открытии школы Марджани выступил с приветственной речью, призывая мусульман учиться в этой школе, затем по приглашению того же Радлова в течение девяти лет преподавал здесь исламское вероучение, состоял в педагогическом совете школы. Однако в результате разногласий с инспектором и некоторыми учителями он был вынужден оставить преподавание в этом учебном заведении. Разногласия возникли, прежде всего, в организационных вопросах (со временем требование обязательного знания основ ислама при поступлении было отменено, это означало, что полностью меняется система подготовки преподавателей для новых, вновь открываемых татарских школ, медресе, с чем Марджани категорически не мог согласиться), а также в вопросах методики преподавания. Радлов, уроженец Берлина, стремился внедрить в преподавание нового для мусульман языка только иностранные методы и всегда ставил в пример немецкую педагогику. Заметим, что такие же разногласия, касающиеся методов обучения иноязычных детей русскому языку, уже возникали между Радловым и еще одним ярким представителем татарского просветительства — Каюмом Насыри (1825–1902). В результате такого противостояния в 1871 году

¹ Салихов Р. Р. Благотворительная деятельность татарского предпринимательства России (вторая половина XIX – XX в.). [Электронный ресурс]: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/blagotvoritelnaya-deyatelnost-tatarskogo-predprinimatelstva-rossii-2-ya-pol-xix-nach-xx-vv>. Дата обращения: 24.04. 2023.

К. Насыри был вынужден уйти из Духовной семинарии, где в течение 15 лет преподавал татарский язык, широко пропагандируя бесценные памятники устного и письменного народного творчества. Тогда, преодолевая запреты и лишения, он открыл свою школу для мусульманских детей и преподавал им русский язык¹.

К этому времени в пока еще узкой среде мусульманских просветителей сформировалось ясное представление о целях и задачах введения в образовательную систему мусульман новых языков, в частности, татарского и русского; а также о необходимости продумать и разработать такие способы обучения русскому языку, которые будут удовлетворять главному условию: обучать ему не как иностранному, то есть «чужому» языку, а как родному, «своему» языку, употребляя при обосновании такого подхода понятие «ватан» — единая страна. При этом обсуждались острейшие вопросы смены письменности и находились компромиссные варианты.

Что касается учебной литературы, то тогда уже было издано большое количество книг, таких, например, как: «Татарская грамматика, составленная Мартинианом Ивановым» (1842), «Русско-татарская азбука, составленная Вагабовым, в коей помещены употребительные слова, разговоры» (1852) и т.п.² В 1860 г. увидела свет «Краткая татарская грамматика, изложенная в примерах» Каюма Насыри, в 1862 г. была издана «Краткая учебная грамматика татарского языка» Хусаина Фаизханова³.

Несмотря на то, что Марджани оставил преподавание в учительской школе, он не смог осуществить все задуманное и в своем медресе — выяснилось, что в среде основной части шакирдов прочно бытует стремление изучать калам, мантык, а не историю, литературу или географию⁴. Тем не менее теоретические и практические решения Марджани подготовили почву для джадидских реформ в исламском образовании. На рубеже XIX–XX вв. просветители, меценаты, педагоги смогли сохранить свои учебные заведения и усовершенствовать их до уровня передовых учебных заведений стран мусульманского Востока, адаптировать их к российской действительности и к новым условиям развития

¹ Журнал «Шура». № 6. 1912. См. об этом также: История татарской литературы: в 6 т. Т. 2. Татарская л-ра XIX в. Казань: Таткнигоиздательство, 1985. С. 267.

² См. об этом в кн.: Фаизханов, Хусаин. Краткая учебная грамматика татарского языка; Фаизханов, Абделаллям. Краткая научная морфология татарского языка / Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ; Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; пер. со старотат. Т. Х. Хабибуллина. М.: «ИД Медина», 2022. 240 с.

³ Там же. С. 6.

⁴ Ш. Шараф, опросив мугаллимов и шакирдов медресе Марджани, объясняет это так: «Укыту өлкәсендәге фикерләрен ни өчен мәйданга куелмады, ни өчен жәдвәлләрендә төфсир, хәдис вә гарәп әдәбияты дәрәсләре әз күренә, үз мәдрәсәсендәге дәрәс тәртипләре хакында ниләр сәйли иде? — дип сораштык. Шәкертләреннән бере: “Ул вакытта безнең башыбыз мантыйк илә тулган, мантыйк вә кәламнән башканы гыйлем дип тә белми идек”. См.: Мәрҗани, Ш. Б. Мөстәфәдель-әхбәр фи әхвали Казан вә Болгар. С. 101.

общества. Более того, исламское теологическое образование в современной России базируется на достижениях новометодников.

Возвращаясь к Марджани, нужно заметить, что наряду с учениками, желавшими читать только шархи, изучать только калам и мантык, у него были и другие, жаждущие новых знаний, ищущие перемен на поприще просвещения. Одним из таких был Хусаин Фаизханов (1823–1866). Несмотря на то, что обучение Фаизхана в медресе Марджани оказалось недолгим по тем временам — всего 4 года, учитель привил своему ученику любовь к основным источникам ислама — Корану и Сунне, а также к арабо-мусульманской культуре, восточным языкам. Хусаин Фаизханов стал в дальнейшем не только продолжателем его устремлений, генератором новых идей, которыми он щедро делился с наставником, но и другом, единомышленником. Как пишет Д. В. Мухетдинов, «этому способствовали не только способности Хусаина и небольшая разница в возрасте, но и его знакомство с востоковедами Казанского университета. С помощью своего ученика Марджани устанавливает творческое сотрудничество с И. Н. Березиным и А. Казембеком, влиятельным казанским востоковедом, который еще в 1849 году переехал в Санкт-Петербург»¹.

Чтобы преумножить свои знания, Хусаин Фаизханов отправляется в Санкт-Петербург, а не в Бухару, как было принято в ту пору. Одновременно он старается преподавать, зарабатывать на жизнь, обеспечивать свою семью. Как показал дальнейший жизненный путь Х. Фаизханова, этот выбор был правильным. Теперь, за исключением редких встреч, дальнейшее общение наставника и ученика, и в то же время двух уважающих друг друга коллег, осуществлялось через переписку. «В письмах Хусаин писал учителю о различных новостях, как бытовых, научных, так и теологических проблемах, требующих разрешения. Так, Хусаин соперничал учителю по случаю пожара 1858 года, когда сгорела деревянная часть дома и осталось лишь каменное основание»².

Однако среди обсуждаемых единомышленниками вопросов особо выделялись те, что были связаны с организацией и управлением всей системой учебного дела мусульман в новых условиях. Именно эти вопросы формулируются Х. Фаезхановым в разработанном им проекте под названием *Ислах ал-мадарис* («Школьная реформа»)³. Подробно объясняя причины нежелания мусульман отдавать детей на обучение в гимназии и другие государственные учреждения, он предлагает

¹ См. об этом: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 35, 36.

² Фахретдин Р. Хәсән әфәнде Фәезхан // Шура. 1916. № 15. Цит. по: Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. С. 42.

³ Проект Х. Фаизханова *Ислах ал-мадарис* переведен на современный татарский язык и в ближайшее время будет издан на русском и татарском языках Издательским домом «Медина».

открыть совершенно новое медресе — высшее учебное заведение для татар, получив разрешение и деньги у российского правительства, а на случай отказа в его проекте подробно рассмотрены другие источники финансирования для покрытия расходов реформированного медресе. В этом медресе мусульмане первые три года должны будут обучаться по программе гимназий, кроме того, будут преподаваться мусульманская юриспруденция и арабская филология: «в первых трех классах все учащиеся изучают тюркский, персидский, арабский и русский языки, кроме того, проходят географию, некоторые разделы геометрии, правописание [арабского письма]. Затем класс делится на две группы, из которых одна изучает тафсир и хадисы, риторику и стилистику. Изучая по традиционной мусульманской методике естествознание, математику, проходят, по крайней мере на уровне фельдшеров, латинский и медицину. Что касается второго отделения, то там будет чисто гимназийское обучение. Вышедшие оттуда шакирды будут иметь право на поступление в университет»¹.

Следовательно, после трехлетнего обучения предполагалось разделить учащихся на два отделения, первое из них религиозное, в котором помимо традиционных религиозных дисциплин изучались бы основные гимназические курсы; и второе отделение светское, в котором преобладали бы гимназические дисциплины с углубленным изучением западных языков, но с сохранением исламских дисциплин. Такая специализация по двум направлениям в программе Х. Фаизханова напоминает ту, что сложилась в настоящее время, когда развитие одновременно получают два направления — светское образование по специальности «Теология» и исламское религиозное образование².

Таким образом, уже более полутора веков назад Х. Фаезханов предлагал на восточном отделении готовить мусульманских священнослужителей и учительские кадры, а чтобы светское отделение выпускало мусульманскую молодежь, которая могла бы продолжать обучение в российских университетах и была адаптирована к условиям российской жизни.

Необходимо отметить, что в начале XIX века Российская империя оказалась перед необходимостью реорганизации и обновления системы народного образования. 8 сентября 1802 г. Александром I был издан Манифест об учреждении Министерства народного просвещения³, также

¹ Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань: Таткнигоиздательство, 1980. С. 129.

² Подробнее об этом: Хабибуллина Г. Ю. Исламское образование. Инновационные процессы в исламском образовании. Ч. 1: учебное пособие (для студентов, углубленно изучающих историю и культуру ислама). М.: ООО «ГК ИТЛ», 2007. С. 79.

³ Манифест 8-го сентября 1802 года. Об учреждении Министерств / Журналы Комитета Министров. Царствование Императора Александра I. Т. 1. 1802–1810 г. С. Петербург: Типография В. Безобразова и К., 1888. С. 1–5.

предполагалось разделить территорию Российской империи на шесть учебных округов, среди которых присутствовал и Казанский. Согласно распорядительным документам, в учебный округ, наряду с вновь открываемыми школами для инородцев, реальными училищами и др., входили также мусульманские медресе и мактабы.

Административными центрами учебных округов становились университеты (в Казанском учебном округе — открытый 1804 г. Казанский Императорский университет). Проведение правительственной политики в области народного образования на местах возлагалось на попечителей, которые подчинялись непосредственно министру просвещения. Попечитель назначался именным высочайшим указом по представлению министра народного просвещения. В Казанском учебном округе первым попечителем был назначенный в 1803 году С. Я. Румовский (по 1812 г.). Известно также, что в разные годы попечителями здесь были М. А. Салтыков (с 1812 г. по 1818 г.), М. Н. Мусин-Пушкин (с 1829 г. по 1845 г.), Н. И. Лобачевский (с 1845 г. по 1847 г.)¹. С 1803 г. по 1835 г. попечитель учебного округа (по-другому, заведующий учебным округом) одновременно являлся попечителем университета. Уставом 1835 г. он становился полным начальником всех учебных заведений округа: «Попечитель употребляет все средства к приведению в цветущее состояние университета, строго наблюдая, чтобы принадлежащие к нему места и лица исполняли неупустительно свои обязанности. Он обращает внимание на способности, прилежание и благонравие профессоров, адъюнктов, учителей и чиновников университета, исправляет нерадивых замечаниями и принимает законные меры к удалению неблагонадёжных»². Попечителю предоставлялись полномочия административного характера по управлению, руководству, организации всего учебно-воспитательного процесса, осуществлению финансовой деятельности учебного заведения округа. Но попечение со стороны властей не предполагало финансового обеспечения этих заведений.

25 июля 1835 года вышло положение, разработанное по инициативе члена Комитета устройства учебных заведений М. М. Сперанского, согласно которому управление учебными округами полностью переходило в ведение попечителя. Отмечалось, что система управления учебными заведениями посредством университета стала невыгодна³. Кроме того, говорилось, что университеты оказались перегружены из-за

¹ См.: Рудаков В. Е. Учебные округа: энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 82. СПб, 1890–1907.

² См.: Университетский устав 1835 г. [Электронный ресурс]: URL: <http://letopis.msu.ru/documents/2123> (дата обращения: 26.05.2023).

³ См. об этом: Крапоткина, И. «Учебное дело должно развиваться...». Казанский учебный округ в попечительство Н. К. Кульчицкого / Гасырлар авазы. 2003. № 1/2. С. 248.

большого числа задач, возложенных на их сотрудников и профессорско-преподавательский состав.

Эти глобальные изменения, ставшие результатом реформирования российской системы образования, оказались болезненными для начинающей по-другому функционировать образовательной системы мусульман. Причем чувствительным был не вопрос финансового обеспечения. Финансирование образования мусульман всегда осуществлялось за счет мусульманского населения, тем более, как уже было отмечено, традиционно большинство медресе имели своего попечителя — состоятельного мусульманина, который финансировал конкретное медресе. Дело было в том, что после устранения университетов из системы управления учебными заведениями, главная проблема состояла в отсутствии единого централизованного органа управления, который бы ведал всем учебным процессом, — разрабатывал планы, нормативные документы, координировал, контролировал.

Здесь необходимо отметить: для развивающейся в настоящее время негосударственной системы образования проблема эта продолжает оставаться актуальной и пока не имеет решений. Некоторые организационные, а также квалификационные требования определяются Федеральными государственными образовательными стандартами (ФГОС). Сейчас центрами развития негосударственной системы исламского образования, осуществляющими организацию, координацию и контроль, отчасти являются Департаменты образования при централизованных духовных управлениях, но фактически перечисленные функции выполняют исламские учебные центры, ядром которых являются исламские институты в разных городах РФ. Кроме организации исламского образования всех уровней, они берут на себя также решение методологических вопросов, связанных с преподаванием введенного в программу средней общеобразовательной школы нового учебного модуля «Основы исламской культуры». Кроме того, исламские образовательные организации и учебные центры в одном лице берут на себя ответственность за обучение родному языку российских граждан, диаспорами проживающих по всей территории России, в отсутствие возможности получать такие знания в государственной системе образования. Неоценимым достоинством системы российского образования является то, что русский язык изучается всеми гражданами на уровне родного языка, но необходимо также сохранение других национальных языков. Каким образом можно организовать обучение граждан России национальному языку как второму родному? Какой орган управления образованием сможет взять на себя функцию организации и контроля за преподаванием учебных модулей «Основы религиозной культуры» и «Светская этика»? Эти проблемы пока не решены.

В эпоху педагогической деятельности Марджани и Фаизхана возникали присущие той эпохе проблемы, которые шаг за шагом, анализируя, проектируя, они с коллегами — организаторами образования — квалифицированно решали. Серьезнейшие проблемы решались и в девяностые годы прошлого, XX века, когда возрождалась система исламского образования. Настоящим достижением в этом процессе стал переход к организации образования религиозной направленности на основе требований государственного стандарта «Теология» (стандарт второго поколения — нормативный документ ГОС ВПО, направление 520200 Теология, принят 12 марта 2001 г., № 511). Благодаря переходу организации исламского образования на госстандарт, позже ФГОС, теологическое образование укреплялось. На наш взгляд, ФГОС, разработанный совместно учеными и представителями конфессий, принятый Приказом Министерства науки и высшего образования РФ от 25 августа 2020 г. № 1110, помог в устранении тех причин, что препятствовали интеграции исламской теологической системы в российскую систему образования.

Каждая эпоха бросает свой вызов системе образования — ведь образование нацелено на удовлетворение как потребностей общества в формировании личности с социально одобряемыми качествами, так и запросов самой личности в ее развитии и саморазвитии. Сейчас в образовательной сфере предметом пристального внимания становятся ресурсы искусственного интеллекта, то и дело в СМИ появляются громкие статьи, в которых задаются волнующие людей вопросы: сможет ли система образования адаптироваться к искусственному интеллекту? не заменит ли нейросеть учителя? и т.п.¹

Понятно, что системе образования, в том числе, исламской теологической, важно адаптироваться к современным технологиям, чтобы эффективно использовать их в учебном процессе. Но нейросеть не заменит классическое образование. Само название Chat GPT (Generative Pre-trained Transformer) — генеративный предварительно обученный трансформер, вселяет уверенность, что ничто не заменит учителя, ведь нейросеть настраивает человек. Более того, при подробном изучении новейших технологий выясняется, что мы, все участники образовательной системы, уже несколько лет пытаемся ладить с этим самым искусственным интеллектом в виде программы антиплагиата, например, а также имеем доступ к крупнейшей в России научной электронной библиотеке Elibrary.ru. Тот же антиплагиат помог устранить причину многолетних огорчений преподавателей по поводу неправильного оформления литературы учащимися. Теперь все

¹ См., например: Терминатор образования // Вечерняя Москва, 16–23 февраля 2023 г., № 6 (29353). С. 8–9; а также — [Электронный ресурс]: URL: <https://chat-gpt.org/?ref=blog.tix.africa> (дата обращения: 26.05.2023).

просто и педагогу совсем не нужно бесконечно напоминать учащимся об этом: оформил неправильно, не проставил все полагающиеся тире, точки и косые линии — процент оригинальности будет низким. Приступая к выпускной квалификационной работе, учащийся получает от руководителя базу данных и списки основных источников. Потому выпускник, даже если он соберется писать свою работу с помощью нейросети, должен будет задавать машине алгоритмы действия, проверять, верно ли использует нейросеть библиотеку данных и заданные алгоритмы. Если знания выпускника неглубокие, предложения построены синтаксически неверно или методы анализа неточны, то и результат будет низким.

Все новшества — результат естественного процесса развития, в дальнейшем они отвергаются или закрепляются. Так было всегда. Например, в начале 90-х гг. XIX в., когда в Самарканде начала функционировать джадидская школа, в народе она получила известность под названием «Мектеб-машина»¹. Такое образное название свидетельствовало о новизне таких школ и в то же время содержало удачную характеристику образовательного процесса, который и должен напоминать хорошо отлаженный механизм.

При этом очевидно главное: внедряя компьютеры и новейшие технологии в образование, придавая им разнообразные функции, мы обязаны бережно сохранять духовно-нравственные ценности, заложенные первоисточниками — Кораном и Сунной, и развивать современное исламское теологическое образование, соответствующее потребностям общества.

Источники и литература

Манифест 8-го сентября 1802 года. Об учреждении Министерств / Журналы Комитета Министров. Царствование Императора Александра I. Т. 1. 1802–1810 г. С. Петербург: Типография В. Безобразова и К., 1888. С. разд. паг.

История татарской литературы: в 6 т. Т. 2. Татарская л-ра XIX в. Казань: Таткнигоиздательство, 1985. 574 с.

Исламов Ф. Ф. Мәғрифәт, әдәбият һәм тарих сукмаклары буйлап. Казан: «Печатный двор», 2002. 280 б.

Кратоткина И. «Учебное дело должно развиваться...». Казанский учебный округ в попечительство Н. К. Кульчицкого / Гасырлар авазы, 2003; № 1/2: 248.

Мухетдинов Д. В. Хусаин Фаизхан — классик татарского просвещения, истории и педагогики. М. — Н. Новгород: Медина, 2014. 337 с.

¹ Очерки истории татарской общественной мысли. Казань: Таткнигоиздательство, 2000. С. 147.

Мәржани Ш. Б. Мөстәфәдель-әхбәр фи әхвали Казан вә Болгар (Казан вә Болгар хәлләре турында фәйдаланылган хәбәрләр). Төзүче һәм тәржемәчесе Әнвәр Хәйри. Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. 415 б.

Правила, изданные 26-го марта 1870 г. О мерах к образованию ино-родцев. / Извлечение из журнала Совета министров народного про-свещения: сб. постановлений по Министерству народного просвеще-ния. 1870 г.: сб. законов о мусульманском духовенстве в Таврическом и Оренбургском округах и о магометанских учебных заведениях. Казань, 1902. С. 26–27.

Рудаков В. Е. Учебные округа: энциклопедический словарь Брокгау-за и Ефрона. Т. 82. СПб., 1890–1907.

Усманов Миркасым. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань: Таткнигоиздательство, 1980. 223 с.

Фаизханов Хусаин. Краткая учебная грамматика татарского язы-ка; Фаезханов Абделаллям. Краткая научная морфология татарского языка / Централизованная религиозная организация Духовное упр-е мусульман РФ; Моск. ислам. ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова; пер. со старотат. Т. Х. Хабибуллина. М.: «ИД Медина», 2022. 240 с.

Хабибуллина Г. Ю. Исламское образование. Инновационные про-цессы в исламском образовании. Ч. 1. Учебное пособие (для студентов, углубленно изучающих историю и культуру ислама). М.: ООО «ГК ИТЛ», 2007. 164 с.

Шиһабетдин Мәржани / сост. Р. Мәрданов, Р. Миңнуллин, С. Рәхи-мов. Казан: «Рухият нәшрияты», 1998. 176 б.

References

Manifest 8-go sentyabrya 1802 goda. Ob uchrezhdenii Ministerstv [The Manifest on 8.09.1802 on Creating of Ministries] (1888). *Zhurnaly Komite-ta Ministrov. Carstvovanie Imperatora Aleksandra I. Vol. 1. 1802–1810 g.* St. Peterburg: Tipografiya V. Bezobrazova i K., 1888.

Istoriya tatarskoy literaturi v shesti tt. T. 2. Tatarskaya literatura XIX v. (1985). [The History of Tatar Literature in Six Volumes. Volume 2. Tatar Lit-erature of the 19th Century]. Kазan: Tatknigoizdatel'stvo. 574 p.

Islamov F. F. (2002). *Magrifat, adabiyat ham tarix sukmaqlary buylap* [Following Paths of Enlightenment, Literature and History"]. Kазan: Pechatniy dvor. 280 p.

Krapotkina I. (2003). "Uchebnoe delo dolzhno razvivatsya..." Kazans-kiy uchebniy okrug v popechitel'stvo N. K. Kulchitskogo [The Education Has to Develop. Kazan Educational District During N. K. Kul'chitskiy's Custody]. *Gasyrlar avazy.* 2003. Iss. 1/2. P. 248.

Mukhetdinov D. V. (2014). *Khusain Faizkhan — klassik tatarskogo prosveshcheniya, istorii i pedagogiki* [Husain Faizkhan, A Classic of Tatar Enlightenment, History and Pedagogy]. Moscow: Medina. 337 p.

Marzhani Sh. (1989). *Mustafad al-akhbar fi ahval Qazan va Bolgar* [A Storehouse of Useful Knowledge about Kazan and Bolgar]. Kazan: Tatkitneshr. 415 p.

Pravila, izdannye 26-go marta 1870 g. O merah k obrazovaniyu inorodcev. / Izvlechenie iz zhurnala Soveta Ministra Narodnogo Prosveshcheniya. Sbornik Postanovlenij po Ministerstvu Narodnogo Prosveshcheniya. 1870 g. [On Measures of Russian Government Concerning Native Peoples' Education] (1902). *Sbornik zakonov o musul'manskom duhovenstve v Tavricheskom i Orenburgskom okrugah i o magometanskih uchebnyh zavedeniyah*. Kazan. P. 26–27.

Usmanov M. (1980). *Zavetnaya mehta Khusaina Faizkhanova. Povest' o zhizni i deyatelnosti*. [Kh. Faizkhanov's Cherished Dream. A Story On His Life and Work]. Kazan: Tatknigoizdatelstvo. 223 p.

Faizkhanovs Kh., A. (2022). *Kratkaya uchebnaya grammatika tatarskogo yazyka; Kratkaya nauchnaya morfologiya tatarskogo yazyka* [A Short Grammar of Tatar; A Brief Morphology of Tatar]. Moscow: Medina. 240 p.

Khabibullina G. (2007). *Islamskoye obrazovaniye. Innovatsionnyye protsessy v islamskom obrazovanii. Ch. 1. Uchebnoye posobiye (dlya studentov, uglublenno izuchayushchikh istoriyu i kul'turu islama)* [Islamic Education. Innovative Processes in Islamic Education. Part 1. Textbook (for students studying the history and culture of Islam in depth)]. Moscow: GK ITL. 164 p.

ON MANAGEMENT OF MUSLIM EDUCATION

Abstract. The article considers innovations in Muslim education in Russia proposed by orientalists Sh. Marjani and H. Faizhan in the mid-19th century. There was formed a new type of madrasa, including introduction of new languages into curriculum and some other changes. The author describes some traits of integration of the Islamic educational system into the Russian one. The article substantiates the need to solve managerial issues in the development of the present-day system of theological education. In order to fulfil this task, the analysis of historical administrative documents was carried out, the progress of implementation of changes was considered, prospects for further development were identified, the role of the Federal State Educational Standard in the development of Islamic theological education was emphasized.

Keywords: education reform, management system, trustee, educational district, technologies.

Gulfiya Yu. Khabibullina,

Cand. Sci. (Pedag.), head of Centre of Development
of Islamic education at Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: gkhabibullina@gmail.com



ИСТОРИЯ ИСЛАМА В РОССИИ





5.6.2. Отечественная история

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-135-148



Д. З. Хайретдинов
Московский исламский институт, г. Москва

ВАКУФНЫЕ ДОМА В ЗАМОСКВОРЕЧЬЕ

ХАЙРЕТДИНОВ Дамир Зинюрович —

канд. ист. наук, рук. Центра исламских исследований.

Московский исламский институт

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

E-mail: khair2009@yandex.ru

Аннотация. Статья повествует о вакуфных домах XIX — начала XX в. в Татарской слободе в Замоскворечье — недвижимом имуществе, завещанном хозяевами в пользу мусульманской общины. Одна такая история начинается в 1819 году, когда по духовному завещанию купеческой жены Рослы Абдуловой ее дом должен был перейти в качестве вакфа мусульманской общине. Однако случилось это не сразу, а сама история получила неожиданное продолжение. Другая, начавшаяся в декабре 1916 года с прошения крестьянина Хусаина Бурнашева о том, что «он желает пожертвовать принадлежащее... ему недвижимое имущество... в пользу 1-й Соборной Московской мечети и мектебе при ней», оказалась совсем короткой — дальнейшие исторические события не позволили реализоваться этому благотворительному проекту. Большая часть информации об означенных объектах хранится в различных архивах России и неизвестна широкому кругу исследователей. Цитируемые в статье, неопубликованные ранее архивные документы вводятся в научный оборот впервые.

Ключевые слова: Москва, татары, мусульмане, Татарская слобода, вакф, вакуфный дом.

Для цитирования: *Хайретдинов Д. З.* Вакуфные дома в Замоскворечье // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 3: 135–148;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-135-148

Статья поступила в редакцию: 03.05.2023

Статья принята к публикации: 15.08.2023

Вакфы — неотчуждаемое движимое и недвижимое имущество, переданное или завещанное на религиозные и благотворительные цели — получили широкое распространение в мусульманской общине Российской империи начиная с середины XIX века, хотя были известны, безусловно, еще и в эпоху татарских ханств. Описанные в настоящей статье примеры *вакуфной* недвижимости в районе Татарской слободы в Замоскворечье были не единичными случаями благотворительности мусульман этой местности. Так, само возведение Замоскворецкой мечети в 1823 г. московским купцом 1-й гильдии, бухарцем Назарбаем Хошаловым тоже представляет собой пример *вакфа*. Пожертвование 1000 рублей серебром шемахинского почетного гражданина Абдуллы Худайбердиева Сеитова в пользу Замоскворецкой мечети в 1860 г., строительство московским купцом Салихом Ерзиным каменной ограды вдоль Татарской улицы на участке Замоскворецкой мечети в 1873 г., перестройка здания мечети в 1882 г. с возведением минарета и купола, строительство здания медресе около этой мечети: деревянного в 1871 г. и каменного в 1915 г. на деньги семейства Ерзиных, строительство здания школы и культурного центра московских мусульман на средства бакинского нефтепромышленника Ага Шамси Асадуллаева в Малом Татарском переулке в 1913 г. — все эти и другие подобные богоугодные деяния ради приумножения религиозных ценностей оставили даже больший след в истории, нежели исследуемые в нашей статье *вакуфные* дома. Однако они уже получили свое историографическое описание¹, в отличие от *вакфов*, которые будут представлены в настоящей статье.

Первое документальное упоминание о *вакуфном* имуществе в Москве относится к 1819 г., когда по духовному завещанию купеческой жены Рослы Юсуповны Абдуловой (1776 — март 1819) ее дом в Татарской слободе в Замоскворечье предполагалось передать в качестве *вакфа* мусульманской общине. В историографии этот эпизод был

¹ См.: Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. Н. Новгород, 2002; Он же. Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. М., 2015; Он же. История Второго мусульманского прихода Москвы и его предшественников. М., 2019.

кратко описан в 2008 г.,¹ но дальнейшего развития не получил в связи с тем, что документы по нему хранятся в разных архивных фондах Национального архива Республики Башкортостан (НА РБ, г. Уфа), Центрального государственного архива Москвы (ЦГАМ), Центрального архива научно-технической документации Москвы (ЦАНТД), Российского государственного исторического архива (РГИА, г. Санкт-Петербург). В настоящей статье предпринята попытка свести воедино содержащуюся в разных источниках информацию об этом объекте.

Купчиха Росла (Русла, Рослу, Руслу, Розла) Юсуповна, она же в русских документах Анисья Осипова, была известна в документах под фамилиями мужей: в первом браке Акбулатова либо Абубакирова, во втором браке Абдулова. Являлась дочерью от первого брака или вне брака (как утверждал после ее смерти муж М. Абдулов) жительницы Татарской слободы Москвы с 1788 г. Алсубеки Ибдяевны, она же в русских документах Софья Андреевна, которая была замужем за сержантом Московского 3-го батальона Валишем Сулеевым (Суленевым). В 1796 г. мать обвиняла свою дочь в том, что лишилась из-за нее собственного домовладения, но Росла (Анисья) возражала, что «всегда была в должном подчинении матери, а имение [родительское?] дано ей в награждение при выдаче в замужество»². Первый муж — купец Валид Абубакиров сын Акбулатов, он же в русских документах Иван Алексеев Бакиров (?–1805), записавшийся в московское купечество в 1794 г. служилый татарин деревни Кошлауч Арской округи Казанской губернии³.

Домовладение, о котором пойдет речь, было приобретено в декабре 1802 г. Рослой Юсуповной, на тот момент состоявшей в браке с В. А. Акбулатовым, покупкой у коллежского советника Луки Ильича Муратова⁴. Последний получил этот дом в наследство от родителей: отца — актуариуса, а затем надворного советника Ильи Ивановича Муратова (который в некоторых документах назван «татарским мурзой»), и матери — Татьяны Семеновны Муратовой, урожденной Фатимы Сулеймановны Байциной⁵. В XVIII веке, соответственно, на этом месте находился родовой дом переводчиков Коллегии иностранных дел, мурз Байциных. Номер дома многократно менялся: на рубеже XVIII–XIX веков — № 436, в начале XIX века — № 320, затем — № 321, в 1818 г. — № 340, в 1840-х гг. — вновь

¹ Хайретдинов Д. З. Вакфы в Москве // Ислам в Москве: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород, 2008. С. 41.

² ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 3. Д. 3439; Оп. 4. Д. 4027; Материалы для истории московского купечества. Т. 4. М., 1886. С. 773.

³ ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 4. Д. 646, 5447, 7985; Материалы для истории московского купечества. Т. 5. М., 1887. С. 233. Дер. Кошлауч — ныне Арского района Республики Татарстан.

⁴ ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 11. Д. 2099.

⁵ Там же. Оп. 3. Д. 662.

№ 321, со второй половины XIX века — № 314¹. В настоящее время адрес этого домовладения: Большая Татарская ул., д. 21.

Уже после смерти первого мужа, в 1806 г., Росла Юсуповна перестроила дом: это было одноэтажное деревянное здание с декоративной аркой по фасаду (Рис. 1)². Кроме нее, в нем проживали родственники Валида — купец Хамид Абубакиров сын Акбулатов (в русских документах — Алексей Алексеев Бакиров) с двумя женами и детьми³. Спустя несколько лет Росла вновь вышла замуж за одного из ярких лидеров татаро-мусульманской общины Москвы, выходца из г. Малмыжа Вятской губернии купца Макая Абдулова⁴, став его третьей женой. Семья Хамида не возражала и по-прежнему проживала в том же доме (в 1811 г. уже указанном как дом Макая Абдулова). В обоих браках детей купчиха не имела.

В ходе московского пожара 1812 г. дом сгорел и в справочнике 1818 г. домовладение под № 340, вместе с некоторыми соседними (337, 341, 343; с противоположной стороны Татарской улицы 292, 293 и др.), значилось в качестве «обгорелой земли»⁵. В то же время в октябре 1816 г. обер-полицмейстер Москвы указывал генерал-губернатору графу А. П. Тормасову, что богослужения мусульман в Татарской слободе в отсутствие мечети проводятся в частных домах купцов Макая Абдулова и Абдул-Карима Исакова⁶. Вероятно, в первом случае речь идет как раз о доме купчихи Рослы Юсуповны Абдуловой в период до Отечественной войны 1812 г.

Октябрем 1818 г. датируется и первый документ на этот дом в фондах ЦАНТД; следовательно, дом после пожара был выстроен на старом месте зимой 1818–1819 г. (Рис. 2). А в марте 1819 г. Росла Юсуповна умерла. Согласно ее устному духовному завещанию, дом должен был стать мечетью (на тот момент отдельно построенной мечети еще не существовало) или *вакфом* мусульманской общины Москвы. (Обращает на себя внимание название дела об этом *вакуфном* доме, которое было дано ему делопроизводителями в середине XIX века и под которым оно сохранилось сегодня в фонде Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в Национальном архиве Республики Башкортостан: «Дело по рапорту министра внутренних дел о доме купеческой жены Абдуловой из г. Москвы, предоставившей его в использование в качестве мечети».)

¹ ЦАНТД. Ф. 1. Оп. 10. Д. 635. Владение № 314 нов. / 321 стар.

² ЦГАМ. Ф. 105. Оп. 1. Д. 1835.

³ ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 4. Д. 7985. Л. 15; Материалы для истории московского купечества. Т. 5. С. 235.

⁴ О нем см.: Хайретдинов Д. З. Драма локального масштаба (эпизод из жизни Татарской слободы г. Москвы середины XIX в.) // Ислам в современном мире. М., 2022. № 1(18). С. 135–146.

⁵ Алфавитные списки всех частей столичного города Москвы домам и землям, равно казённым зданиям. М., 1818. Пятницкая часть. С. 2.

⁶ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 2442. Л. 2, 6, 21–21 об.

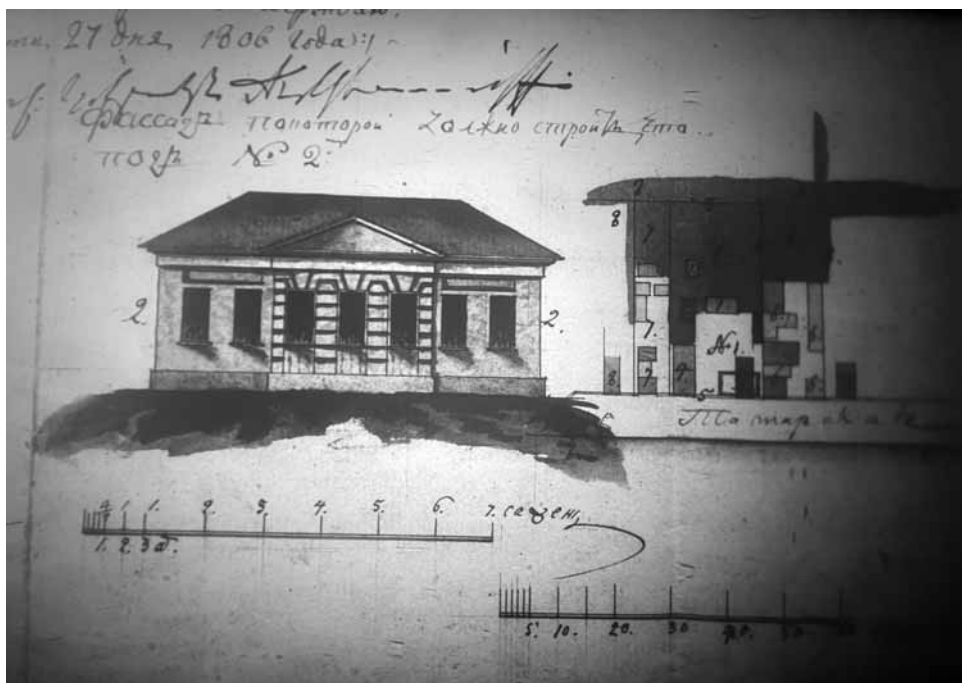


Рис. 1. Будущий вакуфный дом Р.Ю. Абубакировой-Абдуловой весной 1806 г. (ЦГАМ. Ф. 105. Оп. 1. Д. 1835)

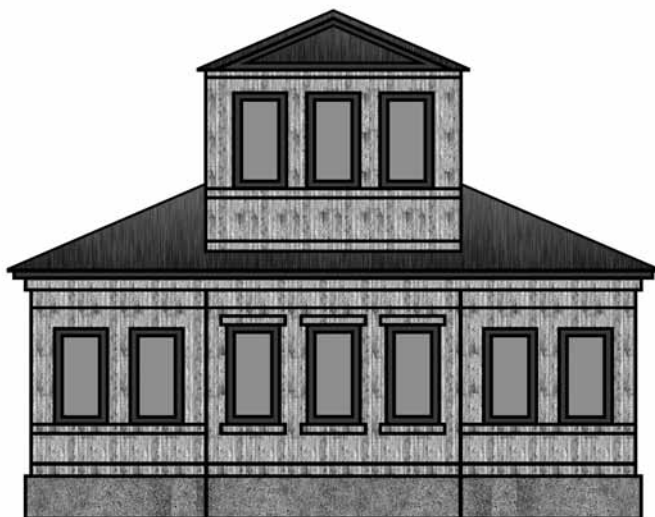


Рис. 2. Вакуфный дом Р.Ю. Абдуловой осенью 1818 г. (ЦАНТД. Ф. 1. Оп. 10. Д. 635. Пятницкая часть. № 314 нов. / 321 стар. Перисовка 1999 г., компьютерная графика 2021 г.)

Однако между мужем, с одной стороны, и близкими родственниками умершей купчихи, с другой стороны, возник спор, в ходе которого Макай Абдулов доказывал, что дом был построен в том числе и на его средства. Компромиссное решение выглядело следующим образом: «Брат ея, [аудитор] 13-го класса Резент Суленеев, сестры купеческие жены Акбулатова, Мангушева, Валибаева, жена унтер-офицера Тельзезем и муж умершей купец [Макай] Абдулов учинили 23 июня 1819 г. отдельный акт, по которому, согласно изустному завещанию [Рослы] Абдуловой, дом ее с землею предоставлен в 10-летнее владение мужу ее в вознаграждение за употребленные им при постройке оного издержки, с тем, чтобы по прошествии 10-летнего срока, дом сей с землею был отдан во владение мечети, находящейся в Московской Татарской слободе. Сей акт, будучи засвидетельствован посторонними лицами, 30 июля того же 1819 г. представлен к утверждению во 2-й Департамент Московского магистрата». В дополнение к этому 24 июля 1819 г. Абдулов дал соответствующее свидетельство «магометанскому духовенству», зафиксированное на бумаге; подписи под этим документом, помимо самого Макай Абдулова и Резента Суленеева, поставили и свидетели: купец Абдул-Карим Исаков; старожил Татарской слободы, муэдзин Акмамет Ибрагимов; и мулла Сейфуль-Мулюк Асхапов¹.

Разумеется, никакого юридически обязывающего акта, который закреплял бы дом купчихи Абдуловой в качестве *вакфа*, не было, а в местах компактного проживания татар-мусульман в Поволжье, на Урале и в Сибири и само понятие *вакуфного* имущества на тот момент практически исчезло. Однако такое имущество имелось в бывшем Крымском ханстве, что нашло отражение в учрежденном российскими имперскими властями «Положении о Таврическом Магометанском Духовном Правлении (ТМДП)» от 1831 г.² В описываемый период имам Татарской слободы Москвы С.-М. Асхапов, будучи выходцем из Башкирии, поддерживал при этом особые контакты с мусульманским духовенством Крыма: он смог официально утвердиться в своей должности только в 1818 г. после экзамена, который устроил один из имам-хативов ТМДП Сеид-Амед Эфенди, в то время как муфтий Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (ОМДС) Мухаммеджан Хусаинов (Гусейнов) прочил на это место другого человека³. Думается, мулле Асхапова, который наверняка находился рядом с умирающей Рослой Абдуловой, вполне можно считать одним из авторов идеи превращения

¹ НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614. Л. 2. Автор приносит свою благодарность имаму Исторической мечети Москвы *Рамилю-хазрату Садекову* и председателю Религиозного общества мусульман Исторической мечети Москвы *Ахмеду Закирову* за их любезное предоставление копии этого документа.

² Салихов Р. Р., Хабутдинов А. Ю., Хайрутдинов Р. В. Вакуф, вакф // Ислам на Нижегородчине: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород, 2007. С. 33.

³ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 6. Д. 3692.

нововыстроенного жилого дома в *вакуфное* имущество или в мечеть — ведь на тот момент стационарного богослужебного здания у мусульман Замоскворечья все еще не было.

Община, хоть и небольшая, нуждалась в своем молитвенном доме. Таковой появился только спустя четыре года. В связи с начавшимся строительством каменной мечети на участке Назарбая Хошалова в сентябре 1823 г. священник (в 1815–1830 гг.) церкви Никиты Мученика, что на Татарской (улице), Василий Никитич Успенский сообщал архиепископу Московскому Филарету: «живущие в том приходе татары, коих числом около 30 душ мужеска пола, а дворов их 9, донныне исправляли свое богопоклонение в разных домах»¹. Одним из этих девяти дворов был и дом умершей купчихи Рослы Юсуповны, временно значившийся теперь за Макаем Абдуловым. А, как известно, нет ничего более постоянного, чем временное...

«По истечении 10 лет, назначенных Абдулову для владения тем домом, общество Московской Татарской слободы 15 октября 1830 г. предъявило права мечети на означенный дом», представив соответствующие расписки. Это было сделано уже после смерти имама С.-М. Асхапова, умершего в январе того года². Но Макай Абдулов «произвел спор в том, что означенное объявление писано не в судебном месте, нигде не явлено и судебным местом не утверждено; что пошлин с оногo, как бы следовало, не заплачено; что он с наследниками жены его никакой сделки не производил, но имеет в показанном доме законное участие; что о самой духовной объявлено им было на татарском [а не на государственном] языке; что он от владения означенным домом... устранен быть не может, ибо после нее [жены], кроме него, наследников не осталось... Сверх того, на постройку того дома употреблены им собственные свои деньги и платимы были им же поземельные подати»³.

Рассмотрение дела в разных инстанциях (Магистрат, Московская гражданская палата и др.) и судебные тяжбы, включая рассмотрение апелляций со стороны М. Абдулова, длились еще 10 лет. Наконец дело было передано в высший орган законодательной, исполнительной и судебной власти империи — Правительствующий Сенат. В апреле 1840 г. решением Сената было объявлено, что «означенное завещание [Р. Ю. Абдуловой]... сохраняет всю свою силу и должно быть приведено в действие предоставлением дома Абдуловой в пользу мечети, без всякого вознаграждения мужа ее за постройки, по тому уважению, что он пользовался тем домом в продолжении 10 лет. Вследствие сего

¹ ЦГАМ. Ф. 16. Оп. 4. Д. 316. Л. 4–4 об.

² Там же. Ф. 54. Оп. 11. Д. 1583. Л. 6.

³ НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614. Л. 2 об.

Правительствующий Сенат... полагает означенный дом обратить в собственность мечети Московского Татарского общества и за тем решения судебных мест, как неправильные, уничтожить»¹.

20 августа 1840 г. имам Замоскворецкой мечети мулла Рафик Агеев наконец принял по описи в свое ведение *вакуфный* дом, а уже на следующий день сдал его для получения прибыли в пользу мечети... все тому же купцу Макаю Абдулову! Видимо, имам руководствовался принципом: от добра добра не ищут.

Благодаря сохранившейся описи мы знаем, что представляло собой данное *вакуфное* имущество. «Дом деревянный одноэтажный с мезонином на каменном фундаменте с четырьмя деревянными колоннами, обитый тёсом, покрашенный желтой краскою... В нем комнат: в нижнем этаже восемь и коридор, в них окон с двойными рамами на железных петлях семнадцать...; дверей столярной работы створчатых с медным прибором — двенадцать, ... печей голландских — три... Означенный дом, по городской оценке, положен в две тысячи рублей серебром»². В ЦАНТД сохранился чертеж земли и проект дома, перерисованный нами в 1999 г.³

В 1841–1842 гг. в семье купца Макая Абдулова произошел крупный скандал: его 18-летний сын Абубакир Абдулов совершил кражу утвари у своего отца на сумму около 45 рублей ассигнациями; был приговорен по суду к лишению доброго имени, наказанию плетью и поставлен под общественный надзор. К моменту вынесения приговора сам Макай Абдулов признался, что оглох и постарел (он умер в 1848 г.)⁴. Вероятно, вследствие этих обстоятельств договор найма *вакуфного* дома между имамом Р. Агеевым и купцом М. Абдуловым не продлевался.

В 1843 г. обязанность по поиску арендаторов была возложена Оренбургским Магометанским Духовным Собранием на имама Р. Агеева, который рапортовал, что «сверх прибития мною на самом доме афишки об отдаче того дома в наймы со всею принадлежностью, троекратно опубликовано [объявление] в “Московских ведомостях” в № 111-м [от] 1843 [года], 61-м и 62-м сего года, где вызывал желающих к нанятию того дома с заключением условия, но таковых донныне ко мне не явилось». Между тем, писал имам, «означенный дом приходит в ветхость, чрез что и самый доход с него уменьшается ежегодно... и полиция имеет настояние к поддержке дома, а в противном случае угрожает

¹ НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614. Л. 3–3 об.

² Там же. Л. 9, 11 об. Ср.: *Нистрем К. М.* Московский адрес-календарь для жителей Москвы, составлен по официальным документам и сведениям. Т. 4. Алфавитный указатель домовладельцев с оценкой их домов. М., 1842. С. 1.

³ По новым правилам этого архива доступ к документам возможен только после просьбы со стороны правообладателей здания.

⁴ См.: *Хайретдинов Д. З.* Драма локального масштаба (эпизод из жизни Татарской слободы г. Москвы середины XIX в.).

сломкою». По совокупности причин имам предложил пустить *вакуфный* дом с аукционных торгов¹.

В июле 1845 г. последовало разрешение властей на продажу *вакуфного* имущества: «министр внутренних дел... дал знать г[осподину] московскому гражданскому губернатору, что по ходатайству Оренбургского Магометанского Духовного Собрания он входил с представлением в Комитет [господ] министров о продаже принадлежащего Татарской в Москве мечети, состоящей Пятницкой части, *вакуфского* дома, и что Государь император разрешил продажу того дома с тем, чтобы вырученная сею продажей сумма была внесена из государственных кредитных установлений, с обращением процентов с оной, в пользу сказанной мечети»².

Однако М. Абдулов имел несколько долгов, в том числе перед коллежским регистратором Петром Носовым в размере 1714 рублей. После смерти купца в 1848 г. он был объявлен несостоятельным должником, и Носов предъявил властям для погашения долга документы о том, что дом Макая Абдулова был ему заложен. Несколько лет решался вопрос о продаже дома с аукционных торгов, окончательно он был продан только в 1851 г. купеческому брату (в последующем — потомственному почетному гражданину, купцу 1 гильдии³) Гизатулле Бахтушеву Ишимбаеву за 2180 рублей, большая часть которых была зачислена в счет погашения долга⁴.

Жители Татарской слободы Москвы не знали об этих тонкостях и полагали, что дом был продан П. В. Носову, а вырученные деньги хранились в виде нескольких кредитных билетов на разные суммы в Московском Опекунском совете и в Московской Сохранной казне. В 1850 г. они обращались в ОМДС с просьбой использовать эти средства, «вырученные от продажи дома с публичных торгов, завещанного на поддержку и в пользу мечети купецкою женою Абдуловою», для «больших переправок и починок» здания мечети; но разрешения со стороны муфтията не последовало⁵.

В 1857 г. сын Макая Абдулова — Мир-Якуб Макаев, являвшийся тогда старостой Замоскворецкой мечети, возобновил аналогичную просьбу к «начальнику [Московской] губернии выдать ему проценты с означенного капитала для исправления ветхостей в мечети»⁶. Действительно, в 1858 г., как следует из первого известного нам плана Замоскворецкой

¹ НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614. Л. 32–33.

² Там же. Д. 4128. Л. 1–2.

³ *Нистрем К. М.* Книга адресов жителей Москвы, составлена по официальным сведениям. [Ч. 2]: Книга лиц неслужащих [и купечества в Москве]. М., 1857. С. 106.

⁴ ЦГАМ. Ф. 32. Оп. 7. Д. 165. Л. 10–11, 51–52.

⁵ НА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614. Л. 38–42 об.

⁶ Там же. Д. 4128. Л. 1–2.

мечети, сохранившегося в ЦАНТД, это богослужebное здание было впервые отрeмонтировано¹. В 1867 г. сюжет продажи *вакуфного* дома «мачехи Мир-Якуба Макаева», который был «пожертвован в пользу мечети и чрез продажу которого самая мечеть имеет поддержку»², был использован сторонниками М.-Я. Макаева, чтобы доказать правильность выбора на место умершего Рафика Агеева нового имама — Бедретдина Алимова (ставленника Макаева) в противовес Хайретдину Рафиковичу Агееву. Вероятно, это было последнее упоминание в документах о *вакуфном* доме умершей в далеком 1819 г. Рослы Абдуловой.

Хотя в целом история вышеописанного *вакфа* была далека от идеала с точки зрения его использования на нужды мусульманской общины, он все же смог принести некоторую пользу мечети — в отличие от другого *вакуфного* имущества, переданного в пользу все той же Замоскворецкой мечети спустя несколько десятилетий. В декабре 1916 г. проживавший в Москве рядом с этой мечетью крестьянин села Азеево Елатомского уезда Тамбовской губернии³ Хусаин Сулейманович Бурнашев подал в ОМДС «прошение о том, что он желает пожертвовать принадлежащее... ему недвижимое имущество, заключающее[ся] в двух жилых домах и десяти квартирах, с землею под ними в количестве около ста восьмидесяти квадратных сажений со всеми надворными постройками, в пользу 1-й соборной Московской мечети [т. е. Замоскворецкой мечети] и мектебе при ней». Жертвователю хотелось, чтобы «со всего полученного чистого годового дохода от означенного владения одна половина такового поступила бы в особый фонд при 1-й соборной мечети гор. Москвы и находящегося при ней мектебе⁴, с какового фонда по решению прихожан и утверждению Магометанского Духовного Собрания могут употребляться суммы, потребные на переустройство и ремонт этого дома, а другая половина шла бы на нужды и расходы мечети и на содержание мектебе»⁵.

Х. С. Бурнашев был экспертом по каракулю в московском отделении одной из немецких торговых компаний. Одновременно в родовом селе Азеево он создал предприятие по очистке козьего пуха: сырье закупалось в Оренбургской губернии, перерабатывалось в Азееве, а затем оптом реализовывалось в Москве⁶.

¹ Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. С. 118–119.

² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1039. Л. 55–60.

³ Ныне с. Азеево Ермишинского района Рязанской области.

⁴ Мектебе или медресе — религиозная школа, отдельное каменное здание которой было построено рядом с Замоскворецкой мечетью в 1915 г. на средства семьи Ерзиных.

⁵ НА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3942.

⁶ Сафаров М. А. Азеево // Ислам в центрально-европейской части России: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М., 2009. С. 12.

Х. С. Бурнашеву с 1910 г. принадлежало домовладение № 250 в Пятницкой части, или согласно домовоей уличной нумерации — дом № 4 по Второму Толмачевскому (Никитскому) переулку¹. По оценке стоимость дома составляла 1370 рублей². На решение Х. С. Бурнашева передать свой дом в пользу Замоскворецкой мечети могло повлиять то обстоятельство, что крупнейшие на тот момент меценаты мусульманской общины Замоскворечья — семья Ерзиных — являлись потомками его односельчанина, умершего в 1911 г. Салиха Ерзина (построившего 2-ю московскую мечеть в Выползовом переулке в Мещанской части в 1904 г.). Кроме того, сын Х. С. Бурнашева, известный московский предприниматель той эпохи Ариф Хусаинович Бурнашев, занимавшийся продажей каракулевых шкурок, владел еще одним домом в Москве — неподалеку от нововыстроенной 2-й мечети (ныне — Соборной мечети).

9 января 1917 г. ОМДС отослало соответствующее представление управляющему МВД. Увы, это было начало судьбоносного года, который изменил судьбу и Российской империи, и всего мира. Дальнейшие исторические события не позволили реализоваться этому благотворительному проекту, не только перечеркнув все планы, с ним связанные, но и поставив под вопрос саму возможность исповедания исламской (как и любой другой) религии в России на долгие десятилетия.

Источники и литература

Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И-295. Оп. 3. Д. 1614, 4128. Оп. 6. Д. 3942.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 8. Д. 1039.

Центральный архив научно-технической документации Москвы (ЦАНТД). Ф. 1. Оп. 10. Д. 635. Пятницкая часть. Владение № 314 нов. / 321 стар.

Центральный государственный архив Москвы (ЦГАМ). Ф. 16. Оп. 4. Д. 316; Оп. 6. Д. 2442, 3692; Ф. 32. Оп. 3. Д. 662, 3439; Оп. 4. Д. 646, 4027, 5447, 7985; Оп. 7. Д. 165; Оп. 11. Д. 2099; Ф. 54. Оп. 11. Д. 1583; Ф. 105. Оп. 1. Д. 1835.

¹ В наши дни на месте этого владения находится пустырь по Старо-Толмачевскому переулку к западу от дома по адресу: Большая Татарская улица, д. 20, стр. 2.

² Свод результатов общей оценки недвижимых имуществ в Москве, 1889–90 гг. Список владений Пятницкой части. М., 1892.

Алфавитные списки всех частей столичного города Москвы домам и землям, равно казённым зданиям, с показанием, в каком квартале и на какой улице или переулке состоят. Пятницкая часть. М.: Тип. Селивановского, 1818. 1 т. (разд. паг.)

Нистрем К. М. Книга адресов жителей Москвы, составлена по официальным сведениям. [Ч. 2]: Книга лиц неслужащих [и купечества в Москве]. М., 1857. [400], [14] с.

Материалы для истории московского купечества. Т. 4. М., 1886. [6], 868 с.; Т. 5. М., 1887. [6], 414 с.

Нистрем К. М. Московский адрес-календарь для жителей Москвы, составлен по официальным документам и сведениям. Т. 4. Алфавитный указатель домовладельцев с оценкой их домов. М., 1842. [2], 263 с.

Салихов Р. Р., Хабутдинов А. Ю., Хайрутдинов Р. В. Вакуф, вакф // Ислам на Нижегородчине: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород, 2007. С. 33–35.

Сафаров М. А. Азеево // Ислам в центрально-европейской части России: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. М., 2009. С. 11–13.

Свод результатов общей оценки недвижимых имуществ в Москве, 1889–90 гг. Список владений Пятницкой части. М., 1892. [2], 81, [1] с.

Хайретдинов Д. З. Вакфы в Москве // Ислам в Москве: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. Д. З. Хайретдинов. Н. Новгород, 2008. С. 41.

Хайретдинов Д. З. Драма локального масштаба (эпизод из жизни Татарской слободы г. Москвы середины XIX в.) // Ислам в современном мире. 2022. Т. 18. № 1. С. 133–146.

Хайретдинов Д. З. История Второго мусульманского прихода Москвы и его предшественников. М., 2019. 212 с.

Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV — начале XX в. Н. Новгород, 2002. 248 с.

Хайретдинов Д. З. Старинные мечети и мусульманские объекты юга Москвы. М., 2015. 333 с.

References

Alphabetical lists of all parts of the capital city of Moscow to houses and lands, equal to state-owned buildings. Pyatnitskaya part (1818). Moscow.

The Book of addresses of residents of Moscow, compiled according to official information (1857). Moscow.

Materials for the history of Moscow merchants. Vol. 4, 5 (1886, 1887). Moscow.

Nyström K. (1842). *An address-calendar for residents of Moscow, compiled on the basis of official documents and information*. Moscow. Vol. 4.

Salikhov R. R., Khabutdinov A. Yu., Khairutdinov R. V. (2007). Vakuf, vaqf. *Islam na Nizhegorodchine: enciklopedicheskij slovar'*. Nizhniy Novgorod. Pp. 33–35.

Safarov M. A. (2009). Azeevo. *Islam v central'no-evropejskoj chasti Rossii: enciklopedicheskij slovar'*. Moscow. Pp. 11–13.

Summary of the results of the general assessment of real estate in Moscow, 1889–90. List of possessions of the Pyatnitskaya part (1892). Moscow.

Khairtdinov D. Z. (2008). Vakfy v Moskve [Waqfs in Moscow]. *Islam v Moskve: enciklopedicheskij slovar'*. P. 41.

Khairtdinov D. Z. (2022). Drama lokal'nogo masshtaba (epizod iz zhizni Tatarskoj slobody g. Moskvy serediny XIX v.) [Drama of Local Scale (an Episode from the Life of the Tatar Settlement of Moscow in the Mid-19th Century)]. *Islam v sovremennom mire*. 2022. Vol. 18. Iss. 1. Pp. 133–146.

Khairtdinov D. Z. (2019). *Istoriya Vtorogo musul'manskogo prihoda Moskvy i ego predshestvennikov* [History of the Second Muslim Parish of Moscow and Its Predecessors]. Moscow: Medina. 212 p.

Khairtdinov D. Z. (2002). *Musul'manskaya obshchina Moskvy v XIV — nachale XX veka* [The Moscow Muslim Community of Moscow in the 14th — Early 20th Centuries]. Nizhny Novgorod: DUM NN i NO. 248 p.

Khairtdinov D. Z. (2015). *Starinnye mecheti i musul'manskije ob'ekty yuga Moskvy* [Ancient mosques and Muslim objects of the South of Moscow]. Moscow: Medina. 333 p.

WAQF HOUSES IN ZAMOSKVORECHYE (SOUTHERN PART OF CENTRAL MOSCOW)

Abstract. The article deals with the waqf houses of the 19th – beginning of 20th century in the Tatar Sloboda (settlement) of Moscow, located in the Zamoskvorechye district (a southern part of Moscow Downtown), – real estate bequeathed by the owners in favor of the Muslim community. Most of the information about these objects is stored in various archives of Russia and is not known to researchers. Archival documents cited in the article, previously unpublished, are being thoroughly introduced into scientific circulation for the first time.

Keywords: Moscow, Tatars, Muslims, Tatar Sloboda, waqf.

Damir Z. KHAYRETDINOV,

Cand. Sci. (Hist.), head of the Centre for Islamic Studies, Moscow Islamic Institute
(12, Kirov Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).

E-mail: khair2009@yandex.ru



5.6.1. Отечественная история

УДК 908

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-149-162



А. Н. Такова

Институт гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра
Российской академии наук, г. Нальчик

МУСУЛЬМАНСКОЕ ДУХОВЕНСТВО КАБАРДИНО-БАЛКАРСКОЙ АССР 40–80-Х ГГ. XX В.: ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ГРУППЫ В УСЛОВИЯХ ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВЕННОГО АТЕИЗМА

ТАКОВА Александра Николаевна —

канд. ист. наук, ст. науч. сотр. сектора новейшей истории.

Институт гуманитарных исследований

Кабардино-Балкарского научного центра РАН

(360000, Россия, Республика Кабардино-Балкария, г. Нальчик, ул. Пушкина, д. 18).

E-mail: sanatakova@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются роль и место, а также особенности функционирования в Кабардино-Балкарии 40–80-х гг. XX в. одной из наиболее специфичных групп советского общества — духовенства. Делается краткий обзор политики советской власти по отношению к мусульманскому духовенству субрегиона. Подчеркивается, что данная группа за первые десятилетия советской власти прошла сложный путь от стратегического партнера, внесшего весомый вклад в дело ее победы в рассматриваемом субрегионе, до принципиального противника, подвергаемого репрессиям. Отмечается, что в годы Великой Отечественной войны, несмотря на принципиальные позитивные изменения в сфере государственно-конфессиональных отношений, в республике произошел разрыв преемственности поколений служителей культа, в результате чего образовался

кадровый вакуум. Он связывается со спецификой религиозной политики немецких оккупационных властей. Анализируются истоки комплектования кадров мусульманского духовенства периода 40–80-х гг. XX в., их происхождение, образовательный уровень, роль и место в социуме субрегиона. Выдвигаемые утверждения и выводы подкрепляются архивными документами. В заключение делается вывод, что, несмотря на невысокий уровень подготовленности и суженный функционал, мусульманское духовенство Кабардино-Балкарии рассматриваемого исторического периода выполнило миссию хранителя религиозных знаний и традиций. Тем самым оно сыграло важную роль в поддержании бытовой религиозности, уровень которой в эти годы продолжал оставаться довольно высоким.

Ключевые слова: духовенство, атеизм, религиозная община, уполномоченный, социальная группа, повседневность.

Для цитирования: Такова А. Н. Мусульманское духовенство Кабардино-Балкарской АССР 40–80-х гг. XX в.: особенности функционирования социальной группы в условиях политики государственного атеизма // Ислам в современном мире. 2023. Т. 19. № 3: 149–162;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-149-162

Статья поступила в редакцию: 13.05.2023

Статья принята к публикации: 15.08.2023

Мусульманское духовенство в Кабардино-Балкарской АССР 40–80-х гг. XX в. представляло собой небольшую, но хорошо маркируемую социальную группу. Изучение ее отличительных характеристик, роли и места в повседневной жизни общества является важной составляющей при анализе процессов, происходивших в религиозной сфере в целом. Хронологические рамки работы ограничены в основном 40–80 гг. XX в., то есть временем, когда в сфере государственно-конфессиональных отношений произошли крутые изменения, способствовавшие установлению новых принципов функционирования религии в советском обществе. Основными методами исследования являются анализ архивных материалов, дедукция, индукция, социальная психология, микроистория. Источниковую базу работы составляют главным образом архивные документы фондов аппаратов уполномоченных, большая часть из которых впервые вводится в научный оборот. Аппараты уполномоченных Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов (с 1965 г. — Совета по делам религий) — административные органы, созданные в 1943–1944 гг. и действовавшие до 1991 г. Их деятельность была направлена на «...мониторинг ситуации, информирование Центра обо всех незаконных фактах администрирования

в сфере государственно-церковных отношений и амортизация их негативных последствий»¹. В работе также используются ссылки на исследования ряда авторов, так или иначе затрагивавших различные аспекты изучаемой темы. Среди них, важны работы А. В. Кобзева, Ю. М. Дегтярева, С. Н. Шишкина, А. Х. Мукожева, Е. И. Журавлева² и др.

40–80-е гг. XX в. являются важным периодом для религиозной сферы. Принятые в период Великой Отечественной войны постановления СНК СССР «О порядке открытия церквей» (1943 г.)³ и «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» (1944 г.)⁴ заложили основы для выстраивания государственно-конфессиональных отношений на новых для страны принципах. Религия в СССР стала вновь существовать легально. Атеистическая же работа, продолжавшая прочно присутствовать в системе идеологической и пропагандистской деятельности, стала осуществляться в более мягких по сравнению с практикуемыми в довоенные десятилетия формах, исключая грубый административный нажим. В данных условиях духовенство представляло собой хорошо определяемую группу, занимавшую в общественной структуре четкую и весьма прочную нишу.

В первые советские десятилетия представители рассматриваемой социальной группы в Кабардино-Балкарии сполна испытали на себе все перипетии переходного периода. Они прошли путь от стратегических союзников советской власти, внесших значительный вклад в дело ее победы в субрегионе, до принципиальных противников, чуждых строящемуся социалистическому обществу элементов, одной из «...наиболее дискриминируемых социальных групп советского общества»⁵.

К началу Великой Отечественной войны положение духовенства в кабардино-балкарском обществе было сложным. Это обуславливалось как общими процессами, происходившими в религиозной сфере,

¹ Гераськин Ю. В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4. С. 46.

² Кобзев А. В. Мусульманское духовенство в СССР в 1940–1980-х гг. // Вопросы истории. 2014. № 1. С. 149–158; Дегтярев Ю. М. Открывал ли Сталин церкви? // Религиозные организации Советского Союза в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945 гг.: материалы круглого стола, посвященного 50-летию Победы. М., 1995. С. 130–142; Шишкин С. Н. Вопрос открытия церквей на территории Ставропольской и Бакинской епархий 1943–1948 гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II. История. История Русской православной церкви. 2018. Вып. 82. С. 84–103; Мукожев А. Х. Ислам в Кабардино-Балкарии в годы советской власти // Архивы и общество. 2007. № 1. С. 168–176; Журавлев Е. И. Коллаборационизм, немецкий «новый порядок» и религиозный вопрос на юге России в годы оккупации (1942–1943 гг.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. Вып. 1. 2009. С. 135–141.

³ Постановление СНК СССР «О порядке открытия церквей». Москва, Кремль, 28 ноября 1943 г. // Электронная библиотека исторических документов. [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.historyrussia.org/...snk-sssр-o...otkrytiya...1943...> (дата обращения: 20.08.2023).

⁴ Там же.

⁵ Кобзев А. В. Мусульманское духовенство в СССР в 1940–1980-х гг. // Вопросы истории. 2014. № 1. С. 150.

так и специфическими действиями властей в отношении представителей данной группы. Генеральной линией власти являлось максимальное нивелирование роли и места религии в социуме. Для этого применялся широкий спектр приемов и методов, начиная от массового закрытия культовых зданий, наступательной антирелигиозной пропаганды, ликвидации системы религиозного образования и судопроизводства и заканчивая проведением разного рода репрессивных мер в отношении представителей духовенства (от лишения избирательных прав до высшей меры наказания). Прямым следствием этих действий стало резкое сокращению численности духовенства, нарушение процесса самовоспроизводства группы, максимальное сужение ее функционала. Однако стоит отметить, что религия как часть духовной культуры в эти годы сохраняла, хотя и в несколько усеченном виде, свои позиции в обществе, продолжая оставаться важным элементом идентичности населения субрегиона. Воздействовать же на бытовую религиозность, распространенность которой была весьма широкой, власти практически не могли. В этих условиях роль представителей духовенства стала сводиться в основном к отправлению текущих религиозных треб.

В годы Великой Отечественной войны, несмотря на случившийся тогда качественный перелом в сфере государственно-религиозных отношений, квинтэссенцией которого в широком смысле стало возвращение религии, а духовенства в поле легального функционирования, служители мусульманского культа в Кабардино-Балкарии оказались втянуты в события, самым негативным образом сказавшиеся на их личных судьбах и на судьбе исламского духовенства республики в целом. Дело в том, что во время немецкой оккупации Кабардино-Балкарии (август 1942 — январь 1943 гг.) фашистской администрацией предпринимались активные попытки посредством апеллирования к религиозным чувствам местного населения добиться его лояльности. При этом повышенное внимание уделялась духовенству. Немецкие оккупационные власти, владея исчерпывающей информацией обо всех перипетиях в сфере советской религиозной политики предвоенного периода, в том числе и об имевших место репрессиях в отношении представителей данной группы, обоснованно рассчитывали обрести в их лице сторонников.

Поэтому в период оккупации имело место массовое открытие культовых зданий, по свидетельству источников, «...по 2–3 мечети в каждом населенном пункте республики»¹. Параллельно восстанавливались должности мулл, которые наделялись широкими полномочиями и получали солидное денежное довольствие, по мнению Е. И. Журавлева,

¹ Дегтярев Ю. М. Открывал ли Сталин церкви? С. 131.

сопоставимое с тем, что имели «...главы администраций городов и сельских населенных пунктов»¹. Мечети в период оккупации, по сути, становились площадками для профашистской пропаганды, а служители культа, вольно или невольно, нередко — ее рупорами. В итоге представители рассматриваемой социальной группы оказались в числе лиц, как минимум активно контактировавших с оккупантами. В связи с этим, когда в конце декабря 1942 г. — начале января 1943 г. начался отвод фашистских подразделений с Кавказа, вместе с ними его территорию покинуло и большинство представителей местного духовенства, осознававших, вероятно, как будет интерпретирована советскими властями их деятельность периода оккупации и какие последствия она для них повлечет. Тем самым субрегион лишился последних остатков кадрового духовенства. В результате была преодолена некая точка невозврата, после чего преемственность поколений служителей культа республики была полностью нарушена. В итоге мусульманское духовенство Кабардино-Балкарии 40–80-х гг. XX в. не имеет прямой генетической связи с духовенством 20–30-х гг. XX в. По сути, это две качественно разные социальные группы.

Как уже отмечалось выше, принятие постановлений СНК СССР «О порядке открытия церквей» (1943 г.)² и «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» (1944 г.)³ заложило основы для встраивания религии в поле легального функционирования. Принятие данных документов привело к запуску процесса регистрации религиозных общин. Количество официально зарегистрированных религиозных общин — показатель, важность которого в контексте рассматриваемой темы, сложно переоценить. Дело в том, что с количеством официально зарегистрированных религиозных общин тесно коррелировалось и количество служителей культа, так как существовала жесткая трехкомпонентная связка: религиозная община — культовое здание — служитель культа. Количественные показатели каждого из этих трех компонентов должны были совпадать.

Процесс регистрации в республике религиозных общин начал активно реализовываться еще в годы войны. Первыми были зарегистрированы религиозные общины, возникшие в период немецкой оккупации, соответствовавшие новым формальным требованиям. В 1945 г. данный процесс продолжился и набрал обороты. К концу 1946 г., на территории республики официально действовало уже 26 религиозных

¹ Журавлев Е. И. Коллаборационизм, немецкий «новый порядок» и религиозный вопрос на юге России в годы оккупации (1942–1943 гг.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. Вып. 1. 2009. С. 139.

² Постановление СНК СССР «О порядке открытия церквей». Москва, Кремль, 28 ноября 1943 г. / Электронная библиотека исторических документов [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.historyrussia.org/...snk-sssr-o...otkrytiya...1943...> (дата обращения: 20.08.2023).

³ Там же.

общин различных культов, в том числе 9 — мусульманских¹. Официальное же количество служителей культа республики всех вероисповеданий варьировалось в пределах 25–30 человек. Данные показатели, по сути, оставались наивысшими в течение всего советского периода, так как после 1946 г. процесс регистрации религиозных общин, а следовательно, и служителей культа в республике приостановился. Все последующие советские десятилетия число официально зарегистрированных религиозных общин существенно не менялось, хотя десятки из них годами ждали регистрации, действуя неофициально. Так, даже в 1988 г. в республике была официально зарегистрирована деятельность лишь 28 религиозных организаций: 13 мусульманских, 7 православных, 8 протестантских².

Сложившаяся на основе вышеупомянутых документов система регистрации религиозных общин и, соответственно, служителей культа, была довольно сложная и заорганизованная. Она создавала условия, при которых реально преодолеть заложенные в них формальности было возможно лишь при однозначной заинтересованности властей. То есть механизм регистрации религиозных общин позволял властям полностью регулировать их количество по своему усмотрению. В связи с этим нельзя не согласиться с исследователем Е. Шишкиным, справедливо отметившим, что их (Постановления СНК 1943 и 1944 гг.) уместнее было бы назвать «...о порядке отклонения ходатайств верующих»³.

Очевидно, что после 1946 г. власти республики уже не были заинтересованы в росте числа религиозных общин. Поэтому поступающие от верующих заявления на регистрацию по различным причинам в большинстве своем отклонялись. Это, в свою очередь, способствовало возникновению, широкому распространению и прочному закреплению в социальном пространстве на протяжении 40–80-х гг. XX в. одного важного явления. Речь идет о наличии помимо официально зарегистрированных религиозных общин незарегистрированных, причем превосходящих официальные по количеству, а также многочисленных представителей духовенства, действовавших в неофициальном порядке. Сведения о данном явлении весьма обширны и «красной нитью» проходят через весь имеющийся у нас в распоряжении комплекс архивных материалов. К примеру, в Информационном отчете «О состоянии

¹ Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики (УЦГА АС КБР) Ф. Р-780. Оп. 1. Д. 21. Л. 7.

² Управление Центра документации Новейшей истории Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики (УЦДНИ АС КБР) Ф.1. Оп. 28. Д. 77. Л. 8.

³ Шишкин Е. Н. Вопрос открытия церквей на территории Ставропольской и Бакинской епархий 1943–1948 гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II. «История. История русской православной церкви». 2018. Вып. 82. С. 88.

и деятельности религиозных культов по КАССР¹ на 1 января 1954 г.» уполномоченным отмечалось: «...что касается деятельности незарегистрированных служителей религиозного культа, то таковые имеются в каждом селении, и они занимаются отправлением религиозных обрядов при похоронах и венчании по просьбе верующих»².

Обстоятельное исследование вопроса о количестве фактически действовавших в республике служителей культа было произведено лишь в 1981 г. В итоге было выявлено и поставлено на учет 152 человека³. По сообщениям уполномоченного «...было решено официально зарегистрировать в качестве служителей по похоронам 72 из них с закреплением к действующим мечетям по семи районам (118 населенным пунктам). Остальным 80 человекам всякая религиозная деятельность была запрещена»⁴. Таким образом, имеются все основания утверждать, что в республике в период 40–80-х гг. XX в. в каждом населенном пункте имелись представители рассматриваемой социальной группы, правда, в большинстве своем осуществлявшие свою деятельность неофициально.

Можно утверждать, что наличие в каждом населенном пункте духовного лица представлялось важным и даже необходимым для нормальной жизнедеятельности социума фактором, поскольку, как уже отмечалось, формальная религиозность кабардино-балкарского общества как до Великой Отечественной войны, так и после продолжала оставаться высокой. Так, ключевые события жизненного цикла (свадьба, похороны) имели всегда религиозное сопровождение, массовым оставалось празднование Курман-байрама и Уразы-байрама, соблюдение поста-уразы, ряда пищевых запретов и пр. Это свидетельствует не столько о сильных позициях религии как таковой, сколько о прочно укорененном в общественном сознании следовании некоему шаблонному ситуативному поведению. Этот нюанс тонко подмечен в одном из документов, в котором, в частности, говорится, что в республике «...многие обычаи, правила, обряды, в иных случаях не несущие в себе элементов религии, в других имеющие религиозную основу, стали традицией и, повинувшись этой традиции, молодого и старого, партийного и беспартийного хоронят по религиозным обрядам. В религиозный праздник Курман верующие и неверующие режут скот — такова традиция»⁵. Кроме того, принадлежность человека к религии тесно соотносилась с его национальной принадлежностью,

¹ С 1944 по 1957 г. Кабардино-Балкарская АССР называлась КАССР — Кабардинская Автономная Советская Социалистическая Республика (период депортации балкарского народа).

² УЦДНИ АС КБР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1053. Л. 10.

³ Там же. Д. 212. Л. 4.

⁴ Там же. Л. 5.

⁵ УЦДНИ АС КБР. Ф. 1. Оп. 31. Д. 166. Л. 4.

а религиозная обрядность, в свою очередь, стабильно воспроизводилась в общественно значимых масштабах во многом в силу того, что воспринималась как часть традиции.

В связи с этим вполне логичной представляется выраженная заинтересованность как обывателей, так и представителей власти в наличии служителей культа в каждом населенном пункте. В частности, документы свидетельствуют о высокой степени вовлеченности местных администраций в дело определения лиц, исполняющих религиозные требы жителей. К примеру, в с. Баксаненок был выявлен факт того, что председатель сельского Совета лично назначил человека на должность эфенди, выбрав из нескольких претендентов¹. А после того, как в результате хрущевской антирелигиозной кампании (1958–1964 гг.), в рамках которой властями была предпринята попытка перевести служителей на фиксированные оклады и параллельно обложить их налогом, что спровоцировало волну отказов служителей от своей деятельности, власти захлестнул поток жалоб от глав местных администраций, что в ряде населенных пунктов стало некому хоронить умерших и поэтому «...сельсоветы вынуждены были уговаривать служителей заняться похоронами»². А в 1981 г., после того как мулла в с. Нартан Чегемского района У. М. отказался от исполнения своих обязанностей, «...председатель сельсовета лично приехал к уполномоченному и просил назначить служителя, так как жители села стали проявлять неудовольство тем, что некому хоронить умерших, и все претензии предъявляли сельскому совету»³. Нередкими были случаи, когда жители сел брали служителей культа на, так сказать, коллективное обеспечение. К примеру, подобного рода происшествие было задокументировано в 1952 г. в с. Кызбурун II. Там был «...выявлен факт организации сбора кукурузы по одному пуду и 10 рублей с каждого двора в пользу муллы»⁴.

Данностью рассматриваемого периода, характерной, в общем, для всей страны, являлось отсутствие у подавляющего большинства представителей духовенства специальной профессиональной подготовки. В первую очередь это было связано с отсутствием возможностей для получения богословского образования, ввиду того, что легализация религии, произошедшая в годы Великой Отечественной войны, не привела к возрождению системы религиозного образования. Так, с 1946 г. во всем СССР функционировало лишь два медресе — в Бухаре и Ташкенте, дававшие среднее религиозное

¹ УЦДНИ АС КБР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1053. Л. 32.

² Там же. Оп. 31. Д. 166. Л. 3.

³ Там же. Оп. 2. Д. 212. Л. 4.

⁴ Там же. Оп. 1. Д. 2918. Л. 8.

образование. При этом стабильно работало только Бухарское, рассчитанное на обучение 60 мутаалимов¹. За весь период 40–80-х гг. XX в. лишь трем молодым людям из Кабардино-Балкарии удалось отправиться туда на учебу². И произошло это уже в конце 70-х гг. XX в. Среди тех трех молодых людей был и будущий муфтий республики — Ш. А. Пшихачев, проходивший обучение в Бухарском медресе «Мир-и Араб» в 1980–1987 гг.

Прямым следствием практически полного отсутствия в кадровом составе духовенства республики лиц, имевших профессиональное образование, стало широкое внедрение в обрядовую практику множества вольных отступлений, импровизаций и искажений. Исследователь А. Х. Мукожев пишет по этому поводу: «...в 70-е годы читать и писать по-арабски и, особенно, толковать Коран умели уже единицы, а готовящиеся в частном порядке муллы получали минимальные знания по обслуживанию похорон и поминок, оформлению брака, совершению намаза, причем необходимые для отправления культа суры Корана заучивались ими наизусть и нередко толковались произвольно. Зачастую служители культа пользовались текстами молитв, написанными на русской графике»³. В одном из отчетов уполномоченного также говорилось: «...теперешние служители культа допускают много извращений Корана, несут много отсебятин, по незнанию и непониманию... читают Коран не к месту, в силу своего незнания и этим вводят в заблуждение верующих»⁴. Острой была проблема коммерциализации требоисполнений. Архивные документы рассматриваемого периода изобилуют жалобами жителей республики на неимоверно дорогие поминки, бесцеремонное повышение цен на обряды и другие действия, совершавшиеся некоторыми представителями мусульманского культа⁵.

Однако низкий профессиональный уровень духовенства не виделся тогда острой проблемой, так как в обывательской среде отсутствовал заказ на глубокое понимание религии. Благодаря атеистической работе, перманентно проводившейся на протяжении всех советских десятилетий, в обществе появилось немало людей, индифферентных к религии. Например, исследователь А. Беннингсен выделял шесть групп, существовавших в то время и отличавшихся друг от друга по степени религиозности: 1) верующие по убеждению; 2) традиционные

¹ Сулаев И. Х. Официальное мусульманское духовенство в Советском Дагестане // Вопросы истории. 2006. № 12. С. 153.

² Адыгская (черкесская) энциклопедия под ред. М. А. Кумахова. М.: Фонд им. Б. Х. Акбашева, 2006. С. 616.

³ Мукожев А. Х. Ислам в Кабардино-Балкарии в годы советской власти // Архивы и общество. 2007. № 1. С. 174.

⁴ УЦДНИ АС КБР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1053. Л. 36.

⁵ Там же. Д. 1699. Л. 31.

верующие; 3) колеблющиеся; 4) неверующие, но соблюдающие некоторые обряды; 5) соблюдающие обряды под давлением своего окружения; 6) атеисты¹.

Данное обстоятельство непосредственно влияло на требования, предъявляемые обществом к личности служителя культа, снижая уровень претензий к их профессиональным качествам. По мнению А. В. Кобзева, акценты в представлениях верующих о будущем имаме смещались «...в сторону оценки его прежде всего личностных качеств и жизненного опыта»². Таким образом, по сути, определяющими становились параметры, непосредственно к религии не относящиеся. Однако нельзя не отметить, что, несмотря на это, важной заслугой представителей духовенства 40–80-х гг. XX в. являлось поддержание посильного минимума обрядности, что в широком смысле способствовало сохранению основ религиозных традиций рассматриваемого социума. Поэтому, даже несмотря на весьма условную профессиональную подготовку, входившие в данную группу люди выполняли важную функцию хранителей религиозных традиций и знаний.

В большинстве своем служителями культа в этот период становились пожилые люди. Обычным для Кабардино-Балкарии делом было наличие у служителей культа детей и других близких родственников, являвшихся членами партии, председателями колхозов и сельских советов, руководящими работниками. Да и сами служители культа нередко являлись людьми с образованием, ранее занимавшими разного рода ответственные и даже руководящие должности. Встречались среди них даже бывшие лекторы общества «Знание», специализировавшиеся на атеистической тематике. Анализ подобных фактов в отношении как зарегистрированных, так и незарегистрированных служителей культа республики занял целых шесть листов в отчете уполномоченного по делам религиозных культов в Кабардино-Балкарии³.

Таким образом, служители культа в Кабардино-Балкарии в 40–80-е гг. XX в. представляли собой хорошо маркируемую группу, занимавшую в социуме устойчивую нишу. Ее представители были прочно встроены в структуру общества и играли важную роль в сохранении основ религиозной культуры в условиях политики государственного атеизма. Однако кардинальные изменения в религиозной сфере конца советской эпохи выявили несоответствие кадрового состава служителей культа актуальным запросам исторического момента. Растущие духовные потребности общества, выраженный заказ на более глубокое постижение религии, с одной стороны, и невозможность их удовлетворить

¹ Беннигсен А. Мусульмане в СССР. Казань: Иман, 1999. С. 40–41.

² Кобзев А. В. Мусульманское духовенство в СССР в 1940–1980-х гг. // Вопросы истории. 2014. № 1. С. 153.

³ УЦДНИ АС КБР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1699. Л. 21–27.

внутренними ресурсами — с другой, вкуче с фактически полной отменой государственного контроля за религиозной сферой, породили комплекс отложных рисков, в полной мере проявившихся в субрегионе в конце XX — начале XXI в.

Источники

Управление центрального государственного архива Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 780. Оп. 1. Д. 21.

Управление Центра документации новейшей истории Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 1. Оп. 28. Д. 77.

Управление Центра документации новейшей истории Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1053.

Управление Центра документации новейшей истории Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 1. Оп. 2. Д. 212.

Управление Центра документации новейшей истории Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 1. Оп. 31. Д. 166.

Управление Центра документации новейшей истории Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2918.

Управление Центра документации новейшей истории Архивной службы Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1699.

Литература

Адыгская (черкесская) энциклопедия / под ред. М. А. Кумахова. М.: Фонд им. Б. Х. Акбашева, 2006. 1248 с.

Беннигсен А. Мусульмане в СССР. Казань: Иман, 1999. 85 с.

Гераськин Ю. В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4. С. 45–51.

Десярев Ю. М. Открывал ли Сталин церкви? // Религиозные организации Советского Союза в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945 гг.: материалы круглого стола, посвященного 50-летию Победы. М., 1995. С. 130–142.

Журавлев Е. И. Коллаборационизм, немецкий «новый порядок» и религиозный вопрос на юге России в годы оккупации (1942–1943 гг.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. Вып. 1. 2009. С. 135–141.

Кобзев А. В. Мусульманское духовенство в СССР в 1940–1980-х гг. // Вопросы истории. 2014. № 1. С. 149–158.

Мукожев А. Х. Ислам в Кабардино-Балкарии в годы советской власти // Архивы и общество. 2007. № 1. С. 168–176.

Сулаев И. Х. Официальное мусульманское духовенство в Советском Дагестане // Вопросы истории. 2006. № 12. С. 152–156.

Шишкин Е. Н. Вопрос открытия церквей на территории Ставропольской и Бакинской епархии 1943–1948 гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II. История. История Русской православной церкви. 2018. Вып. 82. С. 84–103.

References

Adygskaya (cherkesskaya) enciklopediya [The Adyghe (Circassian) Encyclopedia] (2006). Edited by M. A. Kumahov. Moscow: B. H. Akbashev Foundation. 1248 p.

Bennigsen A. (1999) *Musul'mane v SSSR* [Muslims in the USSR]. Kazan: Iman. 85 p.

Geras'kin Yu. V. (2008) *Vozniknovenie i stanovlenie instituta upolnomochennogo Soveta po delam Russkoj pravoslavnoj cerkvi pri Sovete Ministrov SSSR* [Recognition and Enhancement of the Status of the Commissioner for Human Rights for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of Ministers of the USSR]. *Izvestiya Altajskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2008. Iss. 4. Pp. 45–51.

Degtyarev Yu. M. (1995) *Otkryval li Stalin cerkvi?* [Did Stalingrad Open the Churches?]. *Religioznye organizacii Sovetskogo Soyuza v gody Velikoj Otechestvennoj vojny. 1941–1945 gg.: materialy «Kruglogo stola», posvyashchennogo 50-letiyu Pobedy*. Moscow. Pp. 130–142.

Zhuravlev E. I. (2009). *Kollaboracionizm, nemeckij «novyj poryadok» i religioznyj vopros na yuge Rossii v gody okkupacii (1942–1943 gg.)* [Collaboration, the German “New Order” and the Religious Question in the South of Russia During the Occupation (1942–1943)]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. 2009. Ser. 2. Iss. 1. Pp. 135–141.

Kobzev A. V. (2014). *Musul'manskoe duhovenstvo v SSSR v 1940–1980-h gg.* [The Muslim Clergy in the USSR in the 1940s-1980s.]. *Voprosy istorii*. 2014. Iss. 1. Pp. 149–158.

Mukozhev A. H. (2007). *Islam v Kabardino-Balkarii v gody sovetskoj vlasti* [Islam in Kabardino-Balkaria During the Soviet Era]. *Arhivy i obshchestvo*. 2007. Iss. 1. Pp. 168–176.

Sulaev I. H. (2006) *Oficial'noe musul'manskoe duhovenstvo v Sovetskom Dagestane* [The Official Muslim Clergy in the Soviet State]. *Voprosy istorii*. 2006. Iss. 12. Pp. 152–156.

Shishkin E. N. (2018). Vopros otkrytiya cerkvej na territorii Stavropol'skoj i Bakinskoj eparhii 1943–1948 gg. [On Opening of Churches in Stavropol and Baku Dioceses 1943–1948]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. II. Istoriya. Istoriya Russkoj pravoslavnoj cerkvi*. 2018. Iss. 82. Pp. 84–103.

MUSLIM CLERGY OF THE KABARDINO-BALKARIAN ASSR OF THE 40–80^S OF THE 20TH CENTURY

Abstract. The article examines the role and place, the peculiarities of functioning of one of the most specific groups of the Soviet society of the clergy. A brief digression is given concerning the policy of the Soviet government in relation to the Muslim clergy of the subregion. It is emphasized that this group in the first Soviet decades went through a difficult path from a strategic partner of the young Soviet government, which made a significant contribution to its victory in the subregion under consideration, to a principled opponent subjected to repression. It is noted that during the Great Patriotic War, despite the fundamental changes in the sphere of state-confessional relations, there was a break in the continuity of generations of ministers of worship in the republic, as a result of which a personnel vacuum was formed. It is associated with the specifics of the religious policy of the occupation authorities. The sources of recruitment of the Muslim clergy of the period of the 40–80s of the 20th century, their origin, educational level, role and place in the society of the subregion are analyzed. The statements and conclusions put forward are supported by archival documents. In conclusion, it is concluded that, despite the low level of preparedness and narrowed functionality, the Muslim clergy of Kabardino-Balkaria of the historical period under consideration fulfilled the role of the guardian of religious knowledge and traditions. Thus, it played an important role in maintaining household religiosity, the level of which in these years continued to remain quite high.

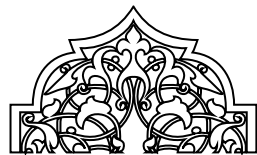
Keywords: clergy, atheism, religious community, commissioner, social group, everyday life.

Alexandra N. TAKOVA,

Cand. Sci. (Hist.), senior researcher, Department of Modern History, Institute of Humanitarian Studies of Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (18, Pushkina Str., Nalchik, KBR, 360000, Russian Federation).
E-mail: sanatakova@yandex.ru



*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*





5.6.4. Этнология, антропология и этнография
(исторические науки)

УДК 316.4

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-165-178



О. П. Слепухина

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
г. Санкт-Петербург

НОСТАЛЬГИЯ В СОЦИАЛЬНЫХ МЕДИА И ФОРМИРОВАНИЕ «ЮЖНОЙ» ИДЕНТИЧНОСТИ ЖИТЕЛЕЙ АДЕНА

СЛЕПУХИНА Ольга Павловна —

мл. науч. сотр.

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3).

E-mail: olslepukhina@gmail.com

Аннотация. Изменение политических настроений среди жителей бывшего Южного Йемена, увеличение количества призывов к независимости и переосмысление южной идентичности сопровождаются ростом ностальгии по прошлому. На материалах, собранных методами цифровой этнографии, в статье анализируется роль ностальгических процессов в конструировании локальных идентичностей у аденских пользователей социальных медиа. Ностальгические настроения в основном сосредоточены на времени британского присутствия (1839–1967) и существования Народной Демократической Республики Йемен (1967–1990). Через ностальгическую призму эти исторические периоды нередко воспринимаются аденцами одинаково и сливаются в один образ утраченной «Прекрасной Эпохи», а существовавшие тогда социополитические противоречия и экономические трудности подвергаются забвению. Образ утраченного и недостижимого прошлого становится пространством для конструирования южной идентичности в настоящем через сравнение аденцами своей нынешней реальности с ушедшими временами, уникализацию своего исторического опыта и противопоставление себя жителям Северного Йемена.

Ключевые слова: Йемен, Южная Аравия, Южный Йемен, идентичность, ностальгия, социальные медиа.

Для цитирования: Слепухина О. П. Ностальгия в социальных медиа и формирование «южной» идентичности жителей Адена // Ислам в современном мире. 2023; 3: 165–178;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-165-178

Статья поступила в редакцию: 05.06.2023

Статья принята к публикации: 15.08.2023

Введение

На экране эмоционально и при этом комично спорят двое мужчин. Между ними стоит медицинская каталка, на которой лежит человек с закрытыми глазами. Один из спорящих наклоняется, чтобы послушать, бьется ли сердце у лежащего, затем восклицает: «Он умер!» [*walla innu māṭ*]. В ответ на это второй мужчина кричит: «Он не умер!» [*walla mā māṭ*]. Оба экспрессивно повторяют свои слова, при этом первый мужчина накрывает лежащего человека простыней, а второй отбрасывает ее, настаивая, что тот все еще жив. Один из пользователей *TikTok* дополнил это видео, обозначив всех его участников: настаивающий на летальном исходе получил подпись «южане», второй участник спора — «северяне», лежащий на каталке — «единство». Завершают авторскую интерпретацию видео подпись «Наша реальность» и смеющийся эмодзи.

Это описание одного из многочисленных *TikTok*-видео о политическом кризисе в Йеменской Республике, образованной 22 мая 1990 г. с объединением Народной Демократической республики Йемен (Южного Йемена, НДРЙ) и Йеменской Арабской Республики (Северного Йемена, ЙАР)¹.

В начале 1990-х гг. создание единой республики символизировало наступление новой эры политического процветания и разрушения старых колониальных границ, разделявших йеменскую нацию, которая является частью «древней истории Счастливой Аравии»². Жители обоих государств возлагали большие надежды на совместное будущее.

В учебнике по истории за 12-й класс, изданном в 2014 г. под эгидой Министерства образования Республики Йемен, говорится, что «Йеменское Единство успешно претворило в жизнь социальное, историческое

¹ Имя *TikTok*-аккаунта @hadd.yafa. На момент публикации статьи аккаунт удален, но видео сохранено автором статьи.

² Bismi-l-waḥda. Radd al-ḥukūma al-yamaniyya al-qāsi 'alā ihtijājāt al-hirāk al-janūbi. *Human Rights Watch*, December 2009. §. 10. [Electronic resource] // URL: https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/southyemen1209arweb_1.pdf (accessed: 16.08.2023).

и географическое единство единого йеменского народа, родоначальника арабов»¹. Однако в действительности довольно скоро после объединения южане оказались разочарованы в этом политическом шаге: старые и новые партии вступили в борьбу за контроль над новым правительством, что стало причиной большого количества убийств среди партийного руководства. Большинство жертв были южанами, но виновные и мотив преступления часто оставались неизвестными². В это же время в Йемене активно росло присутствие исламистских групп: возвращались сотни йеменских муджахидов из Афганистана. Многие группы объявили войну против социалистов-вероотступников с Юга. Недовольство у населения Юга вызывали высокий уровень инфляции, неэффективное распределение бюджетных средств, централизация государственного аппарата в Санае и, как следствие, маргинализация южных административных органов³. Эти и другие факторы привели к Гражданской войне уже через 4 года — как оказалось, «два государства были слабо склеены, а не объединены»⁴, а последующие события лишь углубляли политический и социальный кризис.

Изменение политических настроений, увеличение количества призывов к независимости и укрепление южной идентичности сопровождаются ростом ностальгии по прошлому среди жителей бывшего Южного Йемена. Ностальгический дискурс пронизывает южнотийменские социальные медиа: эта тема не ограничивается аккаунтами и сообщениями, посвященными прошлому, регулярно появляясь на интернет-страницах любого типа.

В статье предпринимается попытка описать формы, которые принимает ностальгия, проанализировать основные ностальгические сюжеты и их значение для идентичности их носителей. Ностальгические настроения отмечали многие исследователи Южного Йемена⁵, но подробного анализа ностальгии по прошлому в социальных медиа не проводилось.

¹ Tarīkh al-‘ālam al-ḥadīth wa-l-mu‘āṣir. Li-ṣ-ṣaff ath-thālith ath-thānawī /D. ‘Abd al-Majīd Ghālib al-Makhlāfī ra’īsan. Sana‘a: Wizārat at-tarbīyya wa-t-ta’līm, 1435 h./2014 m. S. 93.

² Dahlgren S. The Southern Movement in Yemen // *Isim Review*. 22(1). 2008. Pp. 50–51.

³ *Ibid*, P. 50.

⁴ Brehony N. The Role of the PDRY in Forming a South Yemeni Identity. Why Yemen Matters: A Society in Transition. Ed. by Helen Lackner. London: Saqi in Association with London Middle East Institute, SOAS and British-Yemeni Society. 2014. P. 136.

⁵ См. Dahlgren S. The Southern Movement in Yemen; Brehony N. The Role of the PDRY in Forming a South Yemeni Identity; Lackner H. South Yemen after the British. Britain’s Departure From Aden and South Arabia. Without Glory but Without Disaster. Ed. by N. Brehony and C. Jones. Berlin: Gerlach Press, 2020. Pp. 185–200; Holt M. Memories of Arabia and Empire: An Oral History of the British in Aden // *Contemporary British History*. 2004. Vol.18. No. 4. Pp. 93–112; Davis K. A. From Collective Memory to Nationalism: Historical Remembrance in Aden. A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Arab Studies. Washington, DC April 31, 2014 (MS); Suvorov M. N. The Colony of Aden in Post-Colonial Yemeni Novel // *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 2021. Vol. 13. Issue 1. Pp. 32–50, и др.

Основой для статьи стали материалы, собранные методами цифровой этнографии. В *TikTok* и *Facebook*¹ проводилось наблюдение за аденскими пользователями и, в случае со второй платформой, также осуществлялось включенное наблюдение за локальными сообществами (основные сообщества: *Bi-l-'adanī ahlā*; *Aden_Tgm3na ('adan tajma'una)*; *'Ushshāq 'Adan li-z-zaman al-jamīl*; *Aden For Ever*; *aden — 'adan — az-zaman al-jamīl — aden*; *Tarīkh 'adan min khilāl aṣ-ṣuwar Aden History in Photos, Aden Old Memories, Aden City*). Кроме того, использованы данные из других интернет-источников, например, отзывов в *Google-maps* о музеях и достопримечательностях Адена и окрестностей, а также материалы письменных опросов и полуструктурированных интервью с информантами из Адена².

Ностальгия и переосмысление истории

В своем известном труде о социологии ностальгии Ф. Дэвис утверждает, что ностальгические настроения вырастают из ощущения угрозы сохранению идентичности³.

Так, рост ностальгии на Юге Йемена часто связывают именно с неудовлетворенностью сегодняшним днем: после создания Йеменской Республики аденцы столкнулись с дискриминацией со стороны государства в различных сферах, от устройства на работу до вопросов владения собственностью⁴.

Арабистка Х. Лакнер пишет о том, что корни ностальгических настроений таятся в демографической ситуации: «Сегодняшнее политически активное поколение включает в себя горсть людей старше 50, которые застали время до ухода Британии, более солидное количество тех, кто жил во время режима НДРЙ, и преобладающее количество молодежи, которая видела лишь Йеменскую Республику во главе с Салехом и долгие годы войны. Как следствие, мифы о прошлом появляются в большом количестве и могут широко распространяться»⁵.

Безусловно, демографический состав оказывает значительное влияние на политические и социальные тенденции, однако ностальгические настроения могут набрать силу в самых разных обществах, в том числе там, где возрастная структура населения выглядит иначе. Подтверждение тому можно найти в большом количестве работ, исследующих

¹ Социальная сеть Facebook принадлежит компании Meta Platforms Inc., деятельность которой запрещена в Российской Федерации.

² Все цитаты из ПМА (полевых материалов автора) выделены курсивом.

³ Davis F. *Yearning for yesterday. A Sociology of Nostalgia*. New York: The Free Press, 1979, P. 107.

⁴ Davis K. A. *From Collective Memory to Nationalism: Historical Remembrance in Aden*. P. 71.

⁵ Lackner H. *South Yemen after the British*. P. 186.

феномен ностальгии, например, в Восточной Европе¹. Кроме того, активные участники сообществ, где вспоминают о прошлом Адена и Южной Аравии, — люди старше 40 лет.

И наоборот — не везде, где демографическая ситуация похожа на ту, что сложилась в Адене, мы сталкиваемся с ностальгическим переосмыслением истории. Йеменская журналистка Майса Шудджа' ад-Дин критикует обращение южан к недавнему прошлому в попытке обосновать состоятельность южной идентичности в противовес йеменской: «У южан не было необходимости прибегать к этим историческим спекуляциям, <...> так как у них много политических и юридических аргументов, которые свидетельствуют в их пользу <...>. Тем более что многие страны, такие как Южный Судан, требовали отделения, не пытались изобретать новые названия»².

Как уже упоминалось во введении, единая Йеменская Республика была образована в 1990 г., когда был подписан договор об объединении между Северным и Южным Йеменом, или, более официально, Йеменской Арабской Республикой и Народной Демократической Республикой Йемен.

НДРЙ просуществовала как единое государство всего 23 года, но в период с 1967 г. по 1990 г. его власти успели запомниться политическими репрессиями против бывших элит, внутривластной борьбой, которая иногда приводила к кровавым столкновениям, а также внешними конфликтами³. Однако в то же время молодое государство старалось развивать экономику и социальную сферу. Как отмечает британский востоковед Н. Бреони, «жителям Южного Йемена был предоставлен достойный уровень занятости, образования, здравоохранения и вспомогательных услуг, что посрамило колониальное пренебрежение, распространявшееся ранее на территории за пределами Адена. Этим услуг практически не существовало в ЙАР 1970-х годов. Теперь в обществе было прозрачное равенство; правительство гарантировало и рабочие места, и цены, а значит, и уровень жизни. <...> Любая коррупция была в ограниченных масштабах, при этом НДРЙ много сделала для расширения прав женщин с точки зрения образования, здравоохранения, голосования и работы»⁴.

До образований НДРЙ территории Южного Йемена представляли собой большое количество султанатов и эмиратов, находившихся

¹ Angé O., Berliner D. Anthropology of Nostalgia — Anthropology as Nostalgia. Introduction. *Anthropology and Nostalgia*. Ed. by Angé O.; Berliner D. New York, Oxford: Berghahn, 2015. P. 1.

² Shujjā' ad-Dīn Maysā'a. Taghyir al-huthiyyin manahij at-tarikh. [Electronic resource] // URL: <https://www.alaraby.co.uk/%D8%AA%D8%BA%D9%8A%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%AB%D9%8A%D9%8A%D9%86-%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%87%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE> (accessed: 16.08.2023).

³ Brehony N. The Role of the PDRY in Forming a South Yemeni Identity. Pp. 124–136.

⁴ Ibid, P. 139.

под британским влиянием. В 1886 г. территории вокруг Адена были разделены на Западный и Восточный протектораты. Аден, захваченный британцами еще в первой половине XIX в., в 1937 г. был объявлен колонией.

В середине XX в. Британия приняла решение объединить султаны Западного протектората в федерацию. В 1959 г. шесть султанатов вошли в Федерацию Арабских Эмиратов Юга, которая позднее была переименована в Федерацию Южной Аравии, а количество вошедших в нее политических единиц, достигло 17, включая Аден.

Хотя уходу британцев из Южной Аравии предшествовало длительное вооруженное противостояние с местными силами¹, а день вывода войск был воспринят многими южанами как большой праздник², сегодня в социальных медиа гораздо чаще встречается образ британской эпохи как времени, когда Аден был важным экономическим центром, куда стекались люди из разных стран, где строились школы, больницы и дороги, развивалось образование и культура. Такое переосмысление отношения к колониальному прошлому находит отражение в анекдотах, например: «Когда южные и восточные провинции обрели независимость, один из жителей Адена как-то сел <...> жевать кат³ поздно вечером, потому что была пятница. Когда стемнело, отключили электричество, и у него испортилось настроение. Он посмотрел на лампочку и сказал: «Слушай, сукина дочь, во время презренного колониализма ты не гасла ни на минуту»⁴.

Как сказала одна из информанток, «у нас все было хорошо. Да, правили христиане, но они, по крайней мере, строили и развивали его [Аден]. Люди жили все вместе и хорошо, и все стоило дешево. А сейчас правят мусульмане и относятся к нам как к евреям»⁵.

Другой собеседник процитировал по этому поводу бейт из стихотворения, которое приписывают Али ибн Аби Талибу: «*Был день, от которого я плакал, но когда наступил другой день, я плакал уже по нему*», а затем пояснил: «*Страдания в скверном настоящем заставляют тебя тосковать о менее скверном прошлом*».

М. Суворов, анализируя тему колониальной ностальгии в романах аденских авторов, выделяет два основных фактора, утрата которых заставляют их тосковать: экономическое процветание Адена и мирное

¹ Подробнее см., например, сборник *Britain's Departure From Aden and South Arabia. Without Glory but Without Disaster*. Ed. by N. Brehony and C. Jones. Berlin: Gerlach Press, 2020.

² *Holt M. Memories of Arabia and Empire: An Oral History of the British in Aden*, P. 108.

³ Кат — растение, обладающее легким наркотическим действием. Жевание ката широко распространено среди жителей Йемена.

⁴ *Dimāj Amin Ahmad Māni'. Nawādir yamanīyya. [Yemeni Anecdotes]*. San'aā: Markaz 'Ibādī li-d-dirāsāt wa-n-nashr, 1426 h/2005 m., §. 137.

⁵ Здесь и далее все цитаты из ПМА (полевых материалов автора) выделены курсивом.

существование представителей разных культур¹. Пользователи социальных медиа продолжают список и добавляют к нему стабильность, безопасность, свободу и достоинство, а также «чистоту сердец».

Хотя эти настроения очень распространены, было бы неправильно не упомянуть, что не все их разделяют. Сохраняется и такая точка зрения: *«Британские колонии. Конечно, они делали красивым место, где живут и от ограбления которого получают выгоду. Что касается остальной Адена, то где британцев не было, там была разруха»*².

Критике подвергаются не только сами британцы, но и те, кто идеализирует времена британского присутствия в Адене. Один из информантов в связи с этим заметил, что причина популярности таких настроений — «культурное низкопоклонство» (араб. *'uqdat al-khawāja*), когда среди арабов все иностранное и особенно западное ценится выше, чем арабское.

Особенностью сообществ в Facebook, посвященных реминисценциям о британском присутствии, является то, что эти сообщества пользуются популярностью не только у южнотиморских пользователей, но и у британцев. Как правило, это пожилые мужчины, которые либо проходили военную службу или работали в Адене до 1967 г., либо жили там в детстве с родителями. Вместе с южанами они обсуждают, где находится то или иное место на старой фотографии, опубликованной в соответствующем сообществе, предполагают, что там было раньше, интересуются, как оно выглядит сейчас, и в целом делятся своими воспоминаниями о времени в Адене и чувствами по поводу ушедшего прошлого.

Образ Прекрасной Эпохи

Участники аденских сообществ в Facebook ностальгируют не только по эпохе британского присутствия, но и по социалистическому периоду: *«Скучаем по дням русских, потому что это дни, когда все было хорошо: работа, порядок, образование. Во время Южного государства³ была безопасность в Адене лучше»*.

Однако сравним две цитаты информантов, которые письменно отвечали на вопрос о причине популярности ностальгических настроений на Юге Аравии.

Первый сразу говорит об эпохе британского присутствия, хотя в формулировке вопроса не было упоминаний о конкретном историческом

¹ Suvorov M. N. The Colony of Aden in Post-Colonial Yemeni Novel. P. 48.

² Tareq Hatem. Пост в Facebook: 2 августа 2023. [Electronic resource] // URL: https://www.facebook.com/tareq.hatem.3/posts/pfbid0qB1v8sLqZAkCGnuYSRCUif5BitFzH1oESjTdpsphMuj62tSLvMTRDUiHuNkRQx6bl?comment_id=298321142752957&locale=ar_AR (accessed: 16.08.2023).

³ Имеется в виду Народная Демократическая Республика Йемен.

периоде: *«Несмотря на то, что англичанин — оккупант, но Аден был [при нем. — Примеч. авт.] образцом чистоты, порядка и ответственности. В отличие от того, что творится сейчас из-за бессовестных властей».*

Второй информант, который отвечал на этот же вопрос, пишет: *«Даже если этот марксистский режим допускал ошибки, при нем Юг был государством, где был порядок, законы, культура, наука и так далее. Со дня злополучного объединения все изменилось».*

Таким образом, ностальгические настроения могут фокусироваться на периоде до 1967 г. или после, но объяснение этих настроений одинаково. И в этом смысле не важно, по какому именно периоду истории испытывают ностальгию южане: это тоска по абстрактному прошлому, где все было лучше, чем сейчас. Хорошей иллюстрацией к этому тезису может быть TikTok-видео, автор которого собрал в один ролик самые разные фотографии, где рядом стоят кадры с антибританских демонстраций и работы британского фотографа 1930-х гг., дети в красных галстуках и Церковь Святого Франциска Ассизского. Фотографии сопровождается печальная песня, которая начинается словами «Однажды мы вернемся».

Комментарии к постам со старыми фотографиями Адена чаще всего довольно однообразны и повторяют друг друга от публикации к публикации: «Прекрасное время», «Единственный народ, чье прошлое прекраснее, чем настоящее», «Какими мы были и какими стали». Как в постах и комментариях, так и в беседах со мной южане обходились общими формулировками, которые не выделяют британцев или НДРЙ.

Так, один из информантов, аденец с корнями из Хадрамаута и активный участник группы «Аден — прекрасное время» (*Adan al-zaman al-jamil*), родился в первые годы существования НРДЙ, поэтому в начале интервью он тепло отзывается об этом периоде, рассказывает о своей работе с советскими специалистами. Однако затем он говорит и о времени британского присутствия, в котором он не жил, но слышал о нем от старших родственников и знакомых. И дальше говорит уже о «прекрасном прошлом» в целом, не разделяя британский и социалистический период НДРЙ. Например, он комментирует популярность старых фотографий Адена следующим образом: *«Фотографии Адена показывают историю и культуру Адена. Народ Государства Юга (dawlat al-janūb) образован и обладает свободой во всем. Со дня подписания договора о единстве с Севером, Аден все потерял (rāh kull shay' fi 'adan)».*

Другой аденец подчеркивает: *«Аденец не стремится к какой-либо конкретной власти, он не принадлежит партии или иностранному государству, а лишь земле Адена. Аденец — человек, любящий порядок и закон, культурный и образованный человек. Он привык к определенной*

последовательности в работе, он воспитан уважать других людей, воспитан уважать культурное и религиозное разнообразие и жить рядом с другими в любви. Внезапно этот образ рухнул после нападения невежественной и отсталой орды, разрушения всего и уничтожения всего прекрасного, чем жил аденец. Поэтому он тоскует по определенному положению вещей, а не по конкретным людям, партиям или властям».

Как мы видим в примерах выше, ностальгия не направлена на конкретный период, это ностальгия по прошлому в целом. При этом основным мотивом ностальгического нарратива становится артикуляция утраты: «Со дня злополучного объединения все изменилось», «Аден все потерял», «Этот образ рухнул».

При этом дискурс утраты становится важным элементом самоидентификации: аденцы осознают себя южанами во многом через эмоциональное отношение к своему прошлому. Как замечает Н. Бреони, «Южная идентичность была сформирована историей Юга до 1967 г., периодом существования Юга как независимого государства (1967–90) и верой в то, что режим Салеха после 1990 злоупотребил соглашениями о единстве, чтобы утвердить северное господство и эксплуатацию юга»¹.

Прошлое становится не просто предметом гордости, через воспоминания о британских и социалистических временах поддерживается образ Адена как города, где многое было «лучшим», «первым», «самым большим», «самым прогрессивным», и, таким образом, утраченное остается частью идентичности южан сегодня. Аденцы подчеркивают уникальность своего исторического опыта и делятся старыми фотографиями с соответствующими подписями: «Улица Мадрам считалась самой длинной улицей на Ближнем Востоке»; «“Нади ат-Тияль” — первый арабский клуб на Аравийском полуострове, основан в 1905 г.»; «Поезд в Адене в 1920 г. из Кратера в аль-Тавахи»²; «Аэропорт Адена в 1962 г. соревновался с аэропортом Токио по количеству полетов».

Время от времени в аденских сообществах в Facebook появляются посты, где перечисляется, какие заводы были закрыты в Адене после объединения. В этом списке оказался, помимо прочего, пивной завод «Сира». Он работал еще несколько лет после создания Йеменской Республики, хотя это становилось все труднее: работники пивного завода подвергались сильному осуждению. Менеджер завода Э. Зитцман рассказывал в интервью газете Los Angeles Times, что «семьи не стирают вместе одежду, а мужчинам трудно найти невест...», добавив, что один мужчина был вынужден поехать в Алжир, чтобы найти жену³. Наконец под

¹ Brehony N. The Role of the PDRY in Forming a South Yemeni Identity. P. 124.

² Кратер и ал-Тавахи — районы Адена.

³ Werr P. South Yemen's Only Brewery Stays in Business Despite Islamic Distaste for Alcohol // Los Angeles Times. June 17. 1990. [Electronic resource] // URL: <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1990-06-17-mn-163-story.html> (accessed: 15.07.2023).

давлением со стороны консервативных представителей власти в 1994 г. Али Салем ал-Бейд издал указ о закрытии завода.

Через 20 лет фотографии этикеток пива «Сира» широко разошлись по южноаравийским аккаунтам и вызвали бурную реакцию у аденских пользователей: *«По крайней мере, пивоварня милосерднее, чем те, кто делает алкоголь в сомнительных кварталах Саны»*¹.

Комментаторы в основном сходятся во мнении о глупости и лицемерии северян, которые закрыли пивоварню под предлогом того, что ислам запрещает опьяняющие и одурманивающие вещества, но при этом не запрещают употребление ката и не могут справиться с контрабандой алкоголя, а то и поощряют ее: *«Даже за запрещенное с нами боролись»; «Они перенесли его на Север, в Сану»; «И стали покупать контрабанду»; «В чем разница между ним [пивом] и катом? Пиво добывают из ячменя, вино из винограда, а йеменец съедает куст целиком»*².

То есть кроме образа утраченного прошлого как такового, важную роль в ностальгическом нарративе играет противопоставление цивилизованности аденцев и отсталости и глупости северян. На этом противопоставлении во многом строится южная современная идентичность.

Очень лаконично эту идею выразил автор комментария к Национальному музею Адена на Google-картах: *«Не знаю, что там, но это Южное, Южное, а не Дахбаши, да покинет их Бог»*. Словом «дахбаши» южане насмешливо или презрительно называют жителей Северного Йемена, которые, по их мнению, похожи на Дахбаша, карикатурного персонажа йеменского сериала начала 1990-х гг.³

Заключение

Ностальгические настроения развиваются в контексте недовольства настоящим, но не сводятся к нему. Так, на Юге Аравии ностальгия привносит новые элементы в местную идентичность. Популярность ностальгических настроений сами южане объясняют тем, что они *«единственные, чье прошлое лучше, чем настоящее»*. Через уникализацию своего исторического опыта аденцы противопоставляют себя остальному миру и очерчивают границы своего сообщества.

¹ *Fahd Ahmed*. Комментарий к посту в Facebook в сообществе Aden City: 23 декабря 2012. [Electronic resource] // URL: https://www.facebook.com/aden.city/photos/a.179051497627/10151358639547628?comment_id=10151361694007628&locale=ar_AR (accessed:16.08.2023).

² *Tareq Hatem*. Пост в Facebook: 29 апреля 2023. [Electronic resource] // URL: https://www.facebook.com/tareq.hatem.3/posts/pfbid02gASppMKHZ4wW3nL7hWfmg9PsbExUfwAzXJUeEnqnVQ2as18pVWiqrfKGbgt6HFaRI?locale=ar_AR (accessed:16.08.2023).

³ *Слепухина О. П.* Этнополитическая идентификация в социальных медиа на Юге Аравии // Кунсткамера. 2023. № 2(20). С. 147.

Кроме того, тоска по прошлому дает толчок к его переосмыслению: два основных периода, к которым апеллируют ностальгирующие южане, — это британское присутствие до 1967 г. и время существования НДРЙ (1967–1990). Хотя некоторые пользователи соцмедиа делают акцент на какой-то один из этих периодов, в восприятии многих из них прошлое сливается в один образ «Прекрасной Эпохи», когда южане ощущали стабильность и безопасность, были свидетелями технического прогресса и экономического развития, имели доступ к образованию и жили в мире и согласии. При этом зачастую негативные стороны тех периодов опускаются как незначимые по сравнению с теми факторами, которые перечислены выше.

Ностальгия строится на чувстве утраты, но этот образ утраты на самом деле помогает проживать настоящее: кому-то он помогает чувствовать достоинство и гордость за свое прошлое (или по крайней мере удовлетворенность его образом), для других превращается в аргумент о лучшем будущем: люди с таким прошлым достойны хорошего будущего.

Кроме того, важным элементом идентичности южан является противопоставление себя стереотипному северянину, неотесанному и полуграмотному «Дахбаши». Такое противопоставление во многом возможно благодаря поддержанию ностальгического образа образованного и культурного жителя экономически развитого города, где в мире и согласии жили представители разных народов.

Ф. Дэвис полагает, что ностальгия гораздо больше говорит о современном контексте, чем о прошлом, и «тесно связана с пониманием того, кто мы такие, что мы собой представляем, и <...> куда мы идем»¹. Так, для аденцев ностальгия по эпохе британского присутствия и социалистическим временам становится пространством для создания новых элементов своей идентичности, ведь представление о себе формируется благодаря сравнению себя с Другим, будь то противопоставление себя остальному миру, сравнение себя с северянами или сопоставление с самим собой в прошлом.

Литература

Слепухина О. П. Этнополитическая идентификация в социальных медиа на Юге Аравии // Кунсткамера. 2023. № 2(20). С. 144–152.

Angé O., Berliner D. Anthropology of Nostalgia — Anthropology as Nostalgia. Introduction. Anthropology and Nostalgia. Ed. by Angé O.; Berliner D. New York, Oxford: Berghahn, 2015. Pp. 1–15.

¹ Davis F. Yearning for yesterday. A Sociology of Nostalgia. P. 31.

Brehony N. The Role of the PDRY in Forming a South Yemeni Identity. *Why Yemen Matters: A Society in Transition*. Ed. by Helen Lackner. London: Saqi in Association with London Middle East Institute, SOAS and British-Yemeni Society. 2014. Pp. 123–141.

Britain's Departure From Aden and South Arabia. Without Glory but Without Disaster. Ed. by N. Brehony and C. Jones. Berlin: Gerlach Press, 2020. 214 p.

Dahlgren S. The Southern Movement in Yemen. // *Isim Review*. 2008. No. 22(1), 2008. Pp. 50–51.

Davis F. *Yearning for yesterday. A Sociology of Nostalgia*. New York: The Free Press, 1979. 146 p.

Davis K. A. From Collective Memory to Nationalism: Historical Remembrance in Aden. A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Arab Studies. Washington, DC April 31, 2014 (MS). 108 p.

Dimāj Amīn Aḥmad Mānī'. Nawādir yamanīyya. San'aā: Markaz 'Ibādī li-d-dirāsāt wa-n-nashr, 1426 h / 2005 m. 142 s.

Holt M. Memories of Arabia and Empire: An Oral History of the British in Aden. *Contemporary British History*. 2004, Vol. 18, No. 4. Pp. 93–112.

Lackner H. South Yemen after the British. *Britain's Departure From Aden and South Arabia. Without Glory but Without Disaster*. Ed. by N. Brehony and C. Jones. Berlin: Gerlach Press. 2020. Pp. 185–200.

Suvorov M. N. The Colony of Aden in Post-Colonial Yemeni Novel. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*. 2021. Vol. 13. Iss. 1. Pp. 32–50.

Tarikh al-'ālam al-ḥadīth wa-l-mu'āshir. Li-ṣ-ṣaff ath-thālith ath-thānawī / D. 'Abd al-Majīd Ghālib al-Makhlāfi ra'īsan. Sana'a.: Wizārat at-tarbīyya wa-t-ta'lim, 1435 h./2014 m. 192 s.

Werr P. South Yemen's Only Brewery Stays in Business Despite Islamic Distaste for Alcohol. // *Los Angeles Times*. June 17. 1990.

References

Angé, O., Berliner, D. (2015). Anthropology of Nostalgia — Anthropology as Nostalgia. Introduction. *Anthropology and Nostalgia*. Ed. by Angé O.; Berliner D. New York, Oxford: Berghahn. Pp. 1–15.

Brehony, N. (2014). The Role of the PDRY in Forming a South Yemeni Identity. *Why Yemen Matters: A Society in Transition*. Ed. by Helen Lackner. London: Saqi in Association with London Middle East Institute, SOAS and British-Yemeni Society. Pp. 123–141.

Britain's Departure from Aden and South Arabia. Without Glory but Without Disaster (2020). Ed. by Brehony, N. and Jones, C. Berlin: Gerlach Press, 2020. 214 p.

Dahlgren, S. (2008). *The Southern Movement in Yemen*. *Isim Review*. 2008. No. 22 (1). Pp. 50–51.

Davis, F. (1979). *Yearning for yesterday. A Sociology of Nostalgia*. New York: The Free Press. 146 p.

Davis, K. A. (2014). *From Collective Memory to Nationalism: Historical Remembrance in Aden*. A Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in Arab Studies. Washington, DC April 31 (MS). 108 p.

Dimāj, Amīn Aḥmad Mānī' (1426 h / 2005 m). *Nawādir yamanīyya*. [Yemeni Anecdotes]. San'aā: Markaz 'Ibādī li-d-dirāsāt wa-n-nashr. 142 p.

Holt, M. (2004). Memories of Arabia and Empire: An Oral History of the British in Aden. *Contemporary British History*, Vol. 18. No. 4. Pp. 93–112.

Lackner, H. (2020). South Yemen after the British. *Britain's Departure from Aden and South Arabia. Without Glory but Without Disaster*. Ed. by N. Brehony and C. Jones. Berlin: Gerlach Press, Pp. 185–200.

Slepukhina, O. (2023). Etnopoliticheskaya identifikaciya v socialnyh media na Yuge Aravii [Ethnopolitical Identification on Social Media in South Arabia]. *Kunstkamera*. 2023. No. 2(20), Pp. 144–152.

Suvorov, M. N. (2021) The Colony of Aden in Post-Colonial Yemeni Novel. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, Vol. 13, issue 1. Pp. 32–50.

D. 'Abd al-Majīd Ghālib al-Makhlāfī ra'isan (Ed.). (1435/2014). *Tarīkh al-'ālam al-ḥadīth wa-l-mu'āṣir*. [History of the Modern and Contemporary World. A Handbook for the Third School Year of Yemeni Secondary Schools]. Li-ṣ-ṣaff ath-thālith ath-thānawī. Wizārat at-tarbīyya wa-t-ta'lim. 192 p.

NOSTALGIA IN SOCIAL MEDIA AND THE CONSTRUCTION OF THE “SOUTHERN” IDENTITY OF THE ADENIS

Abstract. Changes in political sentiment among the inhabitants of the former South Yemen, an increase in calls for independence, and rethinking of the Southern identity are accompanied by a rise in nostalgia for the past among the inhabitants of the former South Yemen. Based on the materials collected by the methods of digital ethnography, the article analyzes the role of nostalgic processes in the construction of local identities among Adeni social media users. Nostalgic moods are mainly focused on the time of the British presence (1839–1967) and the existence of the People’s Democratic Republic of Yemen (1967–1990). Through a nostalgic prism, these historical periods are often perceived by the Adenis in the same way and merge into one image of the lost «Belle Epoque», while the socio-political contradictions and economic difficulties that existed back then are being forgotten. The image of the unattainable past becomes a space for the construction of the Southern identity in the present with the Adenis comparing their current reality with bygone times, unqualizing their historical experience and opposing themselves to the inhabitants of North Yemen.

Keywords: Yemen, South Arabia, South Yemen, identity, nostalgia, social media

Olga P. SLEPUKHINA,

research assistant, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences.
(3, Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).
E-mail: olslepukhina@gmail.com





5.6.1. Отечественная история

УДК 94(575)

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-179-195

М. А. Козинцев

Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
г. Санкт-Петербург

Р. Ю. Почекаев

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
г. Санкт-Петербург

**ИСЛАМСКОЕ НАСЛЕДИЕ В РУССКОМ
ТУРКЕСТАНЕ ГЛАЗАМИ ИМПЕРСКОГО
ЧИНОВНИКА-МУСУЛЬМАНИНА
(ПО «ЗАМЕТКАМ ТУРИСТА» Ш. ИБРАГИМОВА)**

КОЗИНЦЕВ Марк Альвиевич —

мл. науч. сотр. Лаборатории Сериндика.

Институт восточных рукописей РАН

(191186, Россия, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18);

ст. преп. Института востоковедения и африканистики.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

(190068, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. Канала Грибоедова, д. 123).

E-mail: m.kozintcev@mail.ru

ПОЧЕКАЕВ Роман Юлианович —

д-р ист. наук, канд. юрид. наук, доцент, проф. юридического ф-та.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

(194100, Россия, г. Санкт-Петербург, Кантемировская ул., д. 3А).

E-mail: rpochekaev@hse.ru

Аннотация. В статье анализируется незавершенное и неопубликованное сочинение Ш. М. Ибрагимова «Дорожные наброски. “Заметки туриста”» (хранится в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН), в котором нашли отражение результаты его командировки по

Туркестанскому краю в ходе исполнения своих должностных обязанностей и наблюдения за повседневной жизнью местного населения. Будучи тюрком и мусульманином, Ибрагимов уделял значительное внимание объектам мусульманского исторического наследия в Туркестане, состоянию исламских учреждений (мечетей, медресе, рабатов) и статусу представителей духовенства (ходжей, законоведов) и пр. При этом он порой критически оценивал полученные сведения о древности или же о мусульманском происхождении ряда исторических памятников, а также о некоторых народных обычаях, бытовавших в регионе. По мнению авторов, такая позиция Ибрагимова была обусловлена тем, что он являлся не только мусульманином, но и чиновником на службе у Российской империи и, возможно, считал потенциальной читательской аудиторией своих заметок представителей имперской администрации. Вместе тем нет оснований полагать, что Ш. М. Ибрагимов скептически относился к исламу — напротив, его интерес к историческим памятникам и религиозным объектам, а также ряд обстоятельств его жизни и карьеры свидетельствует об обратном. Анализируемые заметки представляют значительный интерес как источник по истории, этнографии и религиозной жизни Туркестана, а также отражают уровень развития российского востоковедения в Туркестане второй половины XIX в., сочетая в себе элементы травелога и исследовательского труда.

Ключевые слова: Шахимардан Ибрагимов, Туркестанский край, мусульманское наследие в Туркестане, российское востоковедение XIX в., путевые заметки.

Для цитирования: *Козинцев М. А., Почакаев Р. Ю.* Исламское наследие в Русском Туркестане глазами имперского чиновника-мусульманина (по «Заметкам туриста» Ш. Ибрагимова) // *Ислам в современном мире.* 2023; 3: 179–195;

DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-3-179-195

Статья поступила в редакцию: 20.06.2023

Статья принята к публикации: 15.08.2023

Введение

Российский чиновник, дипломат и ученый Шахимардан Мирясович Ибрагимов, родившийся в 1841 г. в Оренбургской губернии и умерший при не до конца выясненных обстоятельствах в Хиджазе в 1891 г., наиболее длительное время своей службы провел в Туркестанском крае, где с 1870 по 1882 г. прошел путь от переводчика до старшего чиновника по дипломатической части. К этому же периоду относятся его основные научные и публицистические труды.

В истории отечественной науки Ш. М. Ибрагимов известен прежде всего как этнограф, однако присущие ему широкий кругозор и эрудиция обусловили его гораздо более разносторонние научные интересы. Подтверждением тому является впечатляющий список изданий, в которых публиковались его труды. В течение 1870–1878 гг. его научные и научно-популярные работы выходили в «Туркестанских ведомостях», «Материалах для статистики Туркестанского края», «Русском Туркестане», «Древней и новой России», «Военном сборнике», «Известиях Императорского Русского географического общества» и даже в «Коннозаводчике».

Некоторые работы Ш. М. Ибрагимова, отложившиеся в архивах, до сих пор остаются неопубликованными. Две из них, хранящиеся в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН, представляют большой интерес. Это дневник, который Ибрагимов вел в качестве переводчика, приставленного к Насреддину, наследнику Кокандского престола, ставшему в дальнейшем последним ханом Коканда (1875–1876)¹. В нем описано пребывание *ханзаде* в Ташкенте в 1872 г. и его возвращение в Коканд. Второй документ, «Дорожные наброски. “Заметки туриста”», написан по итогам командировки Ибрагимова из Ташкента в Самарканд с посещением Ходжента, Ура-Тюбе, Джизака и ряда менее значительных населенных пунктов². Именно последний труд и привлек внимание авторов настоящей статьи, поскольку в этих записках Ш. М. Ибрагимов немалое внимание уделил характеристике различных сторон религиозной жизни населения Туркестана и в какой-то мере — даже истории ислама в регионе³.

Тут следует отметить, что у него были определенные преимущества перед другими российскими исследователями религиозных аспектов жизни туркестанского населения. Будучи тюрком и мусульманином, он, несомненно, вызывал больше доверия у местных жителей, нежели чиновники русского происхождения, и они (жители) более охотно делились с ним информацией, получить которую другим русским путешественникам было бы довольно сложно. Надо сказать, что в этом отношении Ибрагимов не был уникальной фигурой: имперская администрация довольно активно использовала чиновников-мусульман для сбора подобного рода информации начиная еще с XVIII в.⁴

¹ АВ ИВР РАН. Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 224. Общую характеристику дневника Ш. М. Ибрагимова и анализ отдельных его фрагментов см.: Козинцев М. А., Почекаев Р. Ю. Шахимардан Ибрагимов о дипломатическом церемониале в русско-кокандских отношениях 1870-х годов // Кунсткамера. 2022. № 3. (17). С. 20–30.

² Даты этой поездки в записках не зафиксированы.

³ АВ ИВР РАН. Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 225. Общую характеристику этой рукописи и анализ ее отдельных фрагментов см.: Козинцев М. А., Почекаев Р. Ю. «Заметки туриста» Ш. М. Ибрагимова как источник по истории и географии Туркестанского края // Письменные памятники Востока. Т. 19. 2022. № 2(49). С. 86–98.

⁴ См., напр.: Почекаев Р. Ю. Роль российских чиновников татарского происхождения в изучении государственности и права ханств Средней Азии (М. Бекчурин, М. Аитов, И. Батыршин) // Научный Татарстан. Гуманитарные науки. 2017. № 3. С. 40–49; Он же. Ч. Ч. Валиханов и правовые преобразования в Казахстане в середине XIX в. // Страны и народы Востока. Вып. XXXIV. 2013.

При этом весьма интересно отметить, что происхождение и вероисповедание Ш. М. Ибрагимова никак не отразились на содержании его записок. При характеристике тех или иных сторон религиозной жизни он выступает как бы сторонним наблюдателем, совершенно не идеализируя религиозную ситуацию в Русском Туркестане и, напротив, порой даже критично относясь к сведениям, сообщенным ему информантами. Причины подобного подхода мы намерены проанализировать ниже, а сейчас обратимся к конкретным фрагментам записок, которые как раз и посвящены характеристике религиозных объектов, деятелей и памятников Туркестана, встреченных автором «Заметок туриста» по пути его следования.

Ш. М. Ибрагимов о мусульманских реалиях в Русском Туркестане

Ш. М. Ибрагимов достаточно подробно описывает находящиеся в городах и селениях, где он побывал, мусульманские учреждения — мечети и медресе. При этом он указывает даты их основания (когда располагает такими сведениями), особенности их функционирования, принадлежащие им владения, преподавательский состав медресе и т. п. На основании типичности таких данных можно сделать вывод, что сбор информации подобного рода мог входить в его должностные обязанности в рамках описываемой командировки.

В частности, о мусульманских учреждениях Ходжента он сообщает следующее:

«Так, в Ходженте считают самую древнюю Медресу¹ Шейх Маслехетдин. Время основания этого высшего училища, а не постройки настоящего здания считают 500 лет назад, и это одно только древнее здание. Кроме этого медресе и места, еще два медресе, но не так старые<: 1)> медресе Ак-Бугиэ строят 115 лет, говорят, начало этому <строительству положил> прадед Гафар (владельца), а окончил Изат Аим. В нем строится 28 комнат для студентов, и 2) медресе Ак-Бугиэ беги построен поколением перво<поселенцев> города Ходжента, имеет 23 комнаты, 2 профессоров. Эти три медресе построены из жженого кирпича, но, кроме того, есть еще три медресе из сырца.

С. 333–342; Abdurasulov U., Sartori P. Mirza Abd al-Rahman's Vernacular Ethnography // Journal of Central Asian History. 2023. No. 2. Pp. 83–132.

¹ Так в тексте. Документ переписывался начисто, по-видимому, кем-то из служащих и изобилует орфографическими вариациями при написании одних и тех же терминов. В примерах мы старались максимально сохранить эти особенности. Некоторые знаки препинания добавлены нами по смыслу. — Примеч. наше. — М. К., Р. П.

Говоря о зданиях Ходжента, замечу, что в городе имеется 6 медрес, до 30 мектебханэ (школ) и до 15 бибиатун (гувернантки, или, точнее, учительниц), дающих уроки девочкам у себя на дому» (л. 37–38).

А вот как он описывает аналогичные учреждения в Ура-Тюбе:

«В городе считается до 71 гузара (участков), составляющих около 1200 <...>, от 2 <до> 30 школ, 15 бзатун и 4 медресэ. Из них самым старым медресэ считается Кок-Кумбяз, основ<анное> 8 <...> Мухамед Абдул-Мешяр Султаном 366 лет тому назад. Это большое четырехугольное здание.

Посреди довольно просторного двора стоит пруд. Кругом его <...> идет ряд дверей с решетчатыми окнами вверху, называемыми худжриэ (<...> студентов). Прямо против ворот такая же арка, как входная, с дверью в мечеть. Купол этого здания в настоящее время полуобрушился¹. При медресэ считается 6 мудершей (преподавателей) и 42 студента. Почти все стены <...> были выложены надписями изразцов: Мухамед, Али, Осмон, Омар и Абубе<кир>. В самой <...> арки 8 <...> Стены же купола были выложены надписью “Бог Магомед”. Второе здание, принадлежащее к ближайшему времени, — это медресэ Рустем-Бека, самостоятельного правителя Ура-тенэ. Медресэ это построено, довольно хорошо сохранилось. Внешний и внутренний вид его весьма мало отличается от только что описанного. Над воротами по бокам арки вверху сложено из изразцов нечто вроде <...> не то леопардов с восходящим солнцем <...> зверей. Изнутри двора два пруда, между ними стоит таратханэ. При медресэ состоит мудершей 4, 5 мутавалиев и около 50 мулла батчей (студентов), остальные медресэ — Намаза и Сенд Газы, весьма мало отличающиеся по внешнему виду от современных туземных построек» (л. 72 об. — 74 об.).

Ряд фрагментов «Заметок туриста» посвящен представителям мусульманского духовенства. Примечательно, что Ш. М. Ибрагимов не выказывает к ним какого-либо особого пиетета, фактически приравнивая их к представителям других «отраслей» и «ремесел»:

¹ Не только Ш. М. Ибрагимов, но и другие русские чиновники и путешественники обращали внимание на бедственное состояние мусульманских учреждений в Туркестане. Причем речь идет не только о зданиях, являвшихся историческими памятниками, но и функционировавших. Например, другой туркестанский чиновник и исследователь, Н. А. Маев, отмечает, что могила Кара-хана в Аулие-Ата, представлявшая собой место сбора верующих, практически превратилось в руины, и сами же мусульмане не предпринимают шагов по ее сохранению, см.: *Маев Н.* От Ташкента до Верного // *Материалы для статистики Туркестанского края.* 1873. Вып. II. С. 339–340. Е. Л. Марков сообщает то же самое о «трех великих медресе Регистана» в Самарканде, находящихся в «большом запустении», при этом подчеркивая: «Однако запустение это началось далеко не в последнее время и не может быть поставлено на счет русскому владычеству. Напротив того, русская власть гораздо более содействует поддержанию этих исторических реликвий, чем это делали правоверные эмиры Бухары», см.: *Марков Е.* Россия в Средней Азии. Очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге. Т. II. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1901. С. 239.

«Каждая отрасль производства, напр., хоть седельное, имеет нескольких мастеров, один prepares уздечки, подпруги и т. п. вещи, другой — потники, третий — орчаги и т. д. При этом, по воззрению туземца-усты (мастера), ремесло составляет исключительную родовую собственность его потомства, переходящую от сына к сыну. Обычай этот так крепко вошел в жизнь и родовой быт их, что трудно отыскать здесь исключения. Эта преемственность ремесла ведется не только между одними промышленниками, но и между грамотным людом: улемами и духовенством. Отец — мирза или улем, и потомство идет тем же путем. Насколько глубоко пустил корни этот обычай в народе, можно судить из того, что почти каждый среднеазиатский ремесленник кроме имени имеет еще прозвище по роду ремесла» (л. 25 об. — 26 об.).

Любопытным представляется сообщение автора записок о происхождении ходжей и их роли как представителей «белой кости», т. е. привилегированного сословия среди населения Средней Азии:

«Город получил название Ходжакенд, т. е. Ходжи-деревни, и это название города должно быть отнесено ко времени распространения здесь мусульманства. Предположение мое подтверждается еще следующими историческими и расспросными данными. По письменным <...> и по сохранившимся в Ходженте могилам первых проповедников ислама на этой окраине Ходжа-Бакиргана и Ходжа-Сонк, мусульманство укрепилось здесь во второй половине первого столетия гиджры, и их последователи приняли звание ходжей и <...> в этом месте от них город и получил свое название. То же самое говорят туземцы. По их словам, ходжентцы — потомки приведенных <...>, и до покорения города тюркским народом каждый из жителей носил титул ходжи, с этого же времени те из них, которые заняли придворные должности при дворах тюркских владетелей и с ними породнились, вместо титула ходжей получили другое — ак-суек, т. е. белая кость»¹ (л. 35–36).

Весьма информативными представляются сообщения Ш. М. Ибрагимова о рабатах — станциях, на которых могли останавливаться торговые караваны и отдельные путники. Толкование их значения в глазах

¹ Любопытно отметить, что такая же версия происхождения названия города Ходжента присутствует и у вышеупомянутого Н. А. Маева: «Название же города Ходжент, по мнению некоторых, есть искаженное Ходжакент, то есть город ходжей, и утвердилось уже в последствии, когда, по распространении мусульманства в Средней Азии, многие из сметливых жителей Ходжента, желая выказать себя ревностными мусульманами, назвали себя ходжами. Все это, конечно, одна гипотеза, не основанная ни на чем, кроме весьма близкого созвучия имен: Ходжент и Ходжакент», см.: *Маев Н.* От Ташкента до Каты-Кургана // *Русский вестник.* 1870. № 3. С. 254. По всей видимости, «некоторые», на чье мнение ссылается Маев, — это и есть Ш. М. Ибрагимов, несомненно, делившийся с коллегами своими наблюдениями. Столь осторожная характеристика происхождения и роли ходжей, вероятно, объяснялась достаточно противоречивым отношением туркестанской администрации к этой социально-религиозной группе. Подробнее см.: *Malikov A.* Russian Policy toward Islamic "Sacred Lineages" of Samarkand Province of the Turkestan Governor-Generalship in 1868–1917 // *Acta Slavica Iaponica.* Т. 40. 2020. Pp. 193–216.

туркестанских мусульман в какой-то мере дает представление о специфике «регионального варианта» ислама:

«Когда и кем построен этот Мурза-Рабат¹, по развалинам сказать весьма трудно, нет никаких следов надписей. Судя по кладке здания, сложенного из жженого кирпича, ему можно дать лет триста, если не более. Обычай таджиков строить на караванных дорогах Рабаты, встречаемый почти по всему Туркестану, привился и к кочевому населению края, составляющему совсем другую расу — тюркскую. Мне нередко приходилось встречать в степи между Оренбургом и Чимкентом рядом с кладбищем небольшую саклю с двором или без оногo и тут же колодезь. Гостеприимство кочевников в этих странноприимных домах доходит еще дальше. В каждой сакле, состоящей на лето из одной комнаты, я находил в углу небольшой очаг с вмазанным в него чугунным небольшим котлом и тут же вблизи полуразвалившийся шкафчик около аршина вышины с несколькими деревянными ложками и таковой же посудой. Правда, что все это нечисто, но всякий путник и за это уж благодарит правоверного. Нередко приходилось видеть, что пилигримы и др. путники по несколько дней проводили в этих приютах. Постройки эти весьма уважаемы в народе. Они почитаются наравне с мечетями, и осквернение их считается великим грехом» (л. 15–16 об.).

Любопытно, что, завершая характеристику рабатов, Ш. М. Ибрагимов рассматривает их как весьма полезный опыт местного населения и призывает российские власти учесть его:

«Как ни возносились мы над простою Средне-Азией, над грубостью ее нравов, а не грешно было бы и нам в этом случае взять пример с полудикого степняка Средней Азии, в особенности ввиду самого безотрадного положения люда, проезжающего степь Оренбургского ведомства. Не басни, сказки пишет бедный русский люд, проезжающий на службу в Туркестанский край — зимой негде отогреть оочевенших от холода рук, просушить мокрое платье» (л. 16 об. — 17).

Правда, тут же автор выказывает свое скептическое отношение к тому, что рабаты, столь почитаемые в мусульманской Средней Азии, являются изобретением исламского времени:

«Мурза-Рабат построен до прихода русских в край и, как указывает самое название, с целью доставить отдых и воду проходящему каравану. Еще и поныне у станционного двора сохранилось четырехне то восьмиугольное здание в виде башни, в котором вместо дверей по сторонам четыре стрельчатые арки. В Средней Азии и вообще на всем мусульманском Востоке по большим караванным дорогам всегда можно встретить не один Рабат, а бесчисленное множество, и большая

¹ Мурза-Рабат в рассматриваемое время являлся почтовой станцией в Голодной степи на пути из Ташкента в Самарканд, т. е. как раз по пути следования Ш. М. Ибрагимова. Согласно преданиям, его строительство приписывалось бухарскому хану Абдаллаху II (1557–1598).

часть из них построена частными лицами для проезжающих. Корень этого обычая лежит в духе самой религии Ислама. По его учению, каждый правоверный обязан между своими делами не забывать и богоугодных дел, в числе которых считается добрым делом постройка по караванным дорогам для проезжающих постоянных дворов, колодцев и т. п. Мне кажется, что обычай строить подобные здания, хотя и освящен мусульманским законом, но он не ему принадлежит. Начало его надо искать в языческой религии семитических и арийских народов. Постройка рабатов была у персиян, евреев и арабов, у них она вызвана географическим положением их страны, изобилующей безводными и безлюдными степями. Мусульманство, поглощая все бесследно, приписало и себе это дело¹» (л. 14–15).

Продолжая эту тему, нельзя не отметить, что и в дальнейшем Ш. М. Ибрагимов не упускает случая критично отозваться о чрезмерной доверчивости местного населения к мусульманским преданиям, историчность которых ничем не подтверждается. И здесь на помощь автору приходят его собственные знания, благодаря которым подобного рода предания характеризуются им как фантазии. Так, он дает весьма яркое и выразительное описание некоего священного дерева на пути к Ходженту:

«В ожидании паррома мы подъехали к дереву, у которого находится мазарка и родник. Громадное дерево, в обхват сажени четыре, однако, по словам туземцев, более ста лет растет у подошвы голого Могул-тау. Народная фантазия, говоря, что это дерево было посажено зятем пророка, связало вместе с ним довольно интересную легенду о самых горах Могул-тау, приписываемых к гранитной формации. Говорят, что давно, несколько лет назад, пожалуй, и 1000-летьи эти горы были покрыты самой тучной травой, скот, побывавший здесь дня три, возвращался до безобразия потолстевшим; говорят, что у пророка Алиа, жившего в Ходженте, была замечательнейшая лошадь. На ночь привязывал ее у этого дерева. Некоторое время Алиа стал замечать, что его лошадь постоянно ночью, срываясь от коновязи, убегала в ближайшие горы пастись. Али, разгневанный тем, что нет ни на кого возложить удержать лошадь, стал молить Бога о наставлении его, как поступить в данном случае. <...> Аллах внял молитве Али и приказал горам перевернуться каменной стороной к дереву и вообще Ходженту. Хотя легенда эта несообразна с историей, так как Али никогда не был в этих местах, но

¹ И в дальнейшем исследователи туркестанских древностей даже мусульманского периода обращали внимание на то, что изначально эти объекты могли появиться еще до проникновения ислама в Среднюю Азию. См., напр.: Отчет о поездке в Самарканд летом 1904 г. командированного Русским Комитетом проф. В. В. Бартольда // Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении. № 4. 1904. С. 22; *Смирнов Е.* Древности в окрестностях г. Ташкента // Среднеазиатский вестник. 1896. С. 121.

все-таки привели ее по двум обстоятельствам. Первое, она ясно доказывает, что в <...> народе еще свежа и не забыта эпоха сильных земных переворотов, и, второе, мусульманства, которое оно имело и имеет на все народности, им поглощаемое. Эта черта мусульманской религии везде и всюду <...> все, чем один народ отличается от другого, еще ярче представилась мне в Сайраме и др<угих> среднеазиатских городах, считаемых <...>. Помню, как теперь, в Сайраме и следуя за вожаком-мусульманином, мне пришлось вспомнить имена всех святых, взошедших в Коран из Ветхого и Нового Завета. Уверенность моего вожака в непреложности его рассказов была показательна. Мой путеводитель в Сайраме показал мне могилу Иисуса Христа, место проповеднической жизни Матерь Божией и других святых. Все мои доводы в нелепости рассказываемых басен были бесполезны. Мысль <...> меня <...> ему всю нелепость прошу вести рассказчика» (л. 50 об.—53 об.)¹.

Российский чиновник или мусульманин?

Не будет преувеличением утверждать, что вышеприведенные фрагменты «Заметок туриста» представляют собой весьма интересный пример взглядов российского имперского чиновника, при этом являющегося турком и мусульманином. С одной стороны, они содержат интересную и небесполезную фактическую информацию о мусульманской инфраструктуре в населенных пунктах, которые посетил Ш. М. Ибрагимов, а также о местных религиозных практиках и бытовых реалиях «регионального варианта» туркестанского ислама. С другой стороны, в них нашли отражение критическое отношение автора к некоторым сведениям, полученным от местных жителей, попытка рационализировать их объяснения и, как следствие, отсутствие чрезмерного пиетета к среднеазиатским религиозным памятникам, учреждениям, представителям духовенства. Это позволяет говорить о том, что автор «Заметок туриста», будучи представителем восточной культуры, сумел погрузиться в мусульманские реалии исследуемого им региона, но при этом не стал на позиции своих информантов и представил собственное мнение относительно их сведений — уже как российский чиновник, получивший соответствующее образование.

Нельзя не провести сравнение взглядов Ш. М. Ибрагимова с позицией другого чиновника-мусульманина на службе Российской империи — Ч. Ч. Валиханова, который был также и близким другом автора

¹ Здесь также в качестве параллели можно привести сообщение Н. А. Маева: «Муллы утверждают, что часовня над могилою Кара-хана построена Тамерланом; но здесь, в Средней Азии, каждое, более или менее выдающееся из ряда обыкновенных сооружений, приписывается обыкновенно Тамерлану», см.: *Маев Н.* От Ташкента до Верного. С. 340.

«Заметок туриста»¹. Ярким примером подхода Валиханова является хорошо известная его работа «О мусульманстве в Степи», в которой этот казахский султан, воспитанный в мусульманских традициях, но затем получивший российское образование, достаточно взвешенно оценивает роль ислама среди казахов. С одной стороны, он заявляет, что распространение этой религии не способствует интеграции казахов в состав России и препятствует их приобщению к благам российской цивилизации (в частности, к преимуществам европейской медицины). С другой же стороны, он совершенно обоснованно указывает на то, что гонения на мулл и притеснение мусульман в Степи могут придать дополнительный стимул усилению ислама среди казахов и вызывать их защитную реакцию в виде сопротивления антимусульманским действиям имперской администрации².

Сходная позиция находит отражение и в записках Ш. М. Ибрагимова: даже высказывая критические замечания по поводу тех или иных мусульманских реалий Русского Туркестана, он делает это достаточно деликатно, не впадая в крайний радикализм. Позволяет ли такая его позиция говорить о том, что он был «плохим» мусульманином и что при составлении записок российский чиновник в нем взял верх над верующим человеком?

Полагаем, что нет, поскольку ряд фактов из биографии Ибрагимова свидетельствует как раз о том, что он являлся, в т. ч. в глазах российских властей, именно мусульманином и в качестве такового представлял для них ценность. Неслучайно в 1885 г. именно его рассматривали в качестве наиболее подходящей кандидатуры на должность чиновника, ответственного за взаимодействие Министерства народного просвещения с мусульманским духовенством. Но известный просветитель и миссионер Н. И. Ильминский убедил обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева, что назначение на этот пост столь талантливого человека, к тому же прекрасно разбирающегося в исламе, не будет соответствовать интересам православных кругов³. Да и смерть Ш. М. Ибрагимова произошла во время совершения им хаджа в Мекку⁴. Почему же, в таком случае, его отзывы о религиозных учреждениях, памятниках и деятелях Туркестана столь критичны? По нашему мнению, причин, объясняющих позицию автора «Заметок туриста», может быть несколько.

¹ Масанов Э. А. Ш. М. Ибрагимов — друг Ч. Ч. Валиханова // Вестник Академии наук Казахской ССР. 1964. № 9. С. 53–60.

² Валиханов Ч. Ч. О мусульманстве в Степи // Чокан Валиханов. Избранные произведения. М.: Наука, 1986. С. 294, 296, 297–298.

³ Письма Николая Ивановича Ильминского. Казань: Типолиитография Императорского ун-та, 1895. С. 176–177, см. также: Лунин Б. В. Среднеазиатский этнограф Шахимардан Ибрагимов // Общие науки в Узбекистане. 1966. № 7. С. 41–42; Козинцев М. А., Почекаев Р. Ю. «Заметки туриста» Ш. М. Ибрагимова. С. 90–91.

⁴ См.: Лунин Б. В. Среднеазиатский этнограф Шахимардан Ибрагимов. С. 42–43.

Во-первых, как уже отмечалось, Ибрагимов был не только чиновником, но и исследователем-этнографом. Его интерес к мусульманским реалиям региона во многом носил именно научный характер, поэтому собственно религиозная составляющая изучаемых объектов не заняла значительного места в его записках.

Во-вторых, не стоит забывать, что в период пребывания Ш. М. Ибрагимова на службе в Туркестанском крае его начальник, генерал-губернатор К. П. фон Кауфман (1867–1882) проводил политику так называемого игнорирования ислама, которая сводилась к ограничению участия мусульманского духовенства в контактах с российской администрацией и невмешательству имперских властей во внутренние дела мусульманского населения (при сохранении, однако, достаточно жесткого контроля над религиозными кругами)¹. Рассчитывая, что потенциальной читательской аудиторией «Заметок туриста» станут как раз представители имперской администрации, Ибрагимов выбрал соответствующий подход к описанию мусульманских реалий.

Наконец, в-третьих, автор заметок, как уже не раз отмечалось, являлся представителем туркестанского научного общества и, в частности, членом Туркестанского отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Его шеф, К. П. фон Кауфман, стремился предстать в глазах властных кругов и современников в целом не только «завоевателем и строителем» Туркестанского края, но и покровителем науки². Однако и наука, по его замыслу, должна была служить интересам власти и управления, что в полной мере осознавали и практиковали также и его преемники на посту генерал-губернатора. Совершенно справедливо историки, исследовавшие деятельность научных обществ Туркестана, отмечают, что целью их исследований была не только наука, но и геополитика³. Не зря в составе обществ было немалое число «случайных» на первый взгляд членов — чиновников, близких к генерал-губернаторам, которые были далеки от науки, но весьма четко представляли себе генеральную политическую линию и старались способствовать ее реализации в процессе исследований⁴.

¹ Россия — Средняя Азия. Т. 1. Политика и ислам в конце XVIII — начале XX в. / гл. ред. А. А. Кокошин; рук. авт. коллект. Ф. М. Мухаметшин. М.: ЛЕНАНД, 2011. С. 126–128.

² См.: Лунин Б. В. Научные общества Туркестана и их прогрессивная деятельность. Конец XIX — начало XX в. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1962. С. 25.

³ Россия — Средняя Азия. С. 184–185. В 1901 г. в Ташкенте создается Ташкентское отделение Общества востоковедения, политические цели деятельности которого были сформулированы в его программных документах: «не касаясь вопросов религиозных и политических, содействовать сближению России с восточными странами и служить проводником русской культуры и производительности среди восточных народов как в пределах России, так и вне ее», цит. по: Лунин Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский кружок любителей археологии (1895–1917 гг.). Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР, 1958. С. 48.

⁴ См.: Лунин Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР, 1958. С. 50.

Политика «игнорирования ислама» обусловила отсутствие интереса властных кругов Туркестанского края к мусульманским историческим памятникам, нежелание прилагать усилия по их сохранению. Путешественник В. Н. Гартевельд, посетивший Туркестан уже во втором десятилетии XX в., приводит высказывание «очень высокопоставленного лица из чинов туркестанской администрации», которое прямо заявляло: «Чем скорее разрушится все это, тем лучше для русской государственности»¹.

Неудивительно, что многие исследователи туркестанских памятников старины, в т. ч. однозначно относившихся к мусульманскому периоду и представлявших собой религиозные объекты, старались при их описании в большей степени делать упор на том, что они являются прежде всего памятниками старины, архитектуры и лишь во вторую очередь — мусульманскими святынями². Только при таком подходе они имели возможность привлечь внимание к состоянию этих культурных объектов и убедить административные круги принять меры для их сохранения и восстановления. Ш. М. Ибрагимов, как видим, достаточно органично вписался в такой стиль научной работы в Туркестане.

Заключение

Анализ сведений, содержащихся в «Заметках туриста», показывает, что они представляют собой не уникальное явление среди сочинений ученых-туркестанцев рассматриваемого периода (что подтверждают и вышеприведенные параллели между данными Ибрагимова и сообщениями других авторов) и тем более не вызов туркестанскому исламу. Скорее, это типичный образец исследовательского подхода, который применяли представители науки, действовавшие в Туркестанском крае с учетом местной конъюнктуры. Вместе с тем нельзя не подчеркнуть, что происхождение и религиозная принадлежность Ш. М. Ибрагимова обусловили его более широкие возможности для получения сведений от местных информантов, по сравнению с теми, которыми обладали многие его современники.

¹ Гартевельд В. Н. Среди сыпучих песков и отрубленных голов. Путевые очерки Туркестана (1913). М.: Изд-во И. А. Маевского, 1914. С. 131. Б. В. Лунин полагает, что эти слова принадлежали «одному из туркестанских генерал-губернаторов», см.: Лунин Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. С. 166. Однако это не следует из записок В. Н. Гартевельда, который характеризует автора фразы как «простого администратора».

² См., напр.: Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. / подгот. текста, вступ. ст. Т. Г. Емельяненко. М.: Фонд Марджани, 2021. С. 440–450; Лунин Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. С. 104–118, 165 и след.

Литература

Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 224. 248 л.

Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 225. 92 л.

Валиханов Ч. Ч. О мусульманстве в Степи // *Чокан Валиханов.* Избранные произведения. М.: Наука, 1986. С. 293–298.

Гартевельд В. Н. Среди сыпучих песков и отрубленных голов. Путевые очерки Туркестана (1913). М.: Изд-во И. А. Маевского, 1914. 160 с.

Козинцев М. А., Почекаев Р. Ю. «Заметки туриста» Ш. М. Ибрагимова как источник по истории и географии Туркестанского края // *Письменные памятники Востока.* 2022. Т. 19. № 2(49). С. 86–98.

Козинцев М. А., Почекаев Р. Ю. Шахимардан Ибрагимов о дипломатическом церемониале в русско-кокандских отношениях 1870-х годов // *Кунсткамера.* 2022. № 3(17). С. 20–30.

Лунин Б. В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский кружок любителей археологии (1895–1917 гг.). Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР, 1958. 320 с.

Лунин Б. В. Научные общества Туркестана и их прогрессивная деятельность. Конец XIX — начало XX в. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1962. 344 с.

Лунин Б. В. Среднеазиатский этнограф Шахимардан Ибрагимов // *Общественные науки в Узбекистане.* 1966. № 7. С. 38–49.

Маев Н. От Ташкента до Каты-Кургана // *Русский вестник.* 1870. № 3. С. 243–271.

Маев Н. От Ташкента до Верного // *Материалы для статистики Туркестанского края.* 1873. Вып. II. С. 336–350.

Марков Е. Россия в Средней Азии. Очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге. Т. II. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1901. 516 с.

Масанов Э. А. Ш. М. Ибрагимов — друг Ч. Ч. Валиханова // *Вестник Академии наук Казахской ССР.* 1964. № 9. С. 53–60.

Отчет о поездке в Самарканд летом 1904 г. командированного Русским Комитетом проф. В. В. Бартольда // *Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях.* 1904. № 4. С. 21–25.

Отчет С. М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. / подгот. текста, вступ. ст. Т. Г. Емельяненко. М.: Фонд Марджани, 2021. 560 с.

Письма Николая Ивановича Ильминского. Казань: Типолитография Императорского ун-та, 1895. 414 с.

Почекаев Р. Ю. Роль российских чиновников татарского происхождения в изучении государственности и права ханств Средней Азии (М. Бекчурин, М. Аитов, И. Батыршин) // Научный Татарстан. Гуманитарные науки. 2017. № 3. С. 40–49.

Почекаев Р. Ю. Ч. Ч. Валиханов и правовые преобразования в Казахстане в середине XIX в. // Страны и народы Востока. Вып. XXXIV. М.: Вост. лит., 2013. С. 333–342.

Россия — Средняя Азия. Т. 1. Политика и ислам в конце XVIII — начале XX в. / гл. ред. А. А. Кокошин; рук. авт. коллект. Ф. М. Мухаметшин. М.: ЛЕНАНД, 2011. 472 с.

Смирнов Е. Древности в окрестностях г. Ташкента // Среднеазиатский вестник. 1896. С. 112–136.

Abdurasulov U., Sartori P. Mirza Abd al-Rahman's vernacular ethnography // *Journal of Central Asian History*. 2023. No. 2. Pp. 83–132.

Malikov A. Russian Policy toward Islamic "Sacred Lineages" of Samarkand Province of the Turkestan Governor-Generalship in 1868–1917 // *Acta Slavica Iaponica*. 2020. T. 40. Pp. 193–216.

References

Abdurasulov, U., Sartori, P. (2023). Mirza Abd al-Rahman's vernacular ethnography. *Journal of Central Asian History*. No. 2. Pp. 83–132.

Arkhib vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisei RAN [The Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of RAS]. Fonds 33. Inventory 1. Item 224. 248 f.

Arkhib vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisei RAN [The Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of RAS]. Fonds 33. Inventory 1. Item 225. 92 f.

Gartvel'd, V. N. (1914). *Sredi sypuchikh peskov i otrublennykh golov. Putevye ocherki Turkestana (1913)* [Among the Loose Sands and Cut Heads. Traveler's Essays of Turkestan (1913)]. Moscow: Izdatel'stvo I. A. Maevskogo. 160 p.

Kozintcev, M. A., Pochekaev, R. Yu. (2022). «Zametki turista» Sh. M. Ibragimova kak istochnik po istorii i geografii Turkestanskogo kraia [“Tourist's Notes” by Sh. M. Ibragimov as a Source on History and Geography of the Turkestan Region]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*. Vol. 19. No. 2 (49). Pp. 86–98.

Kozintcev, M. A., Pochekaev, R. Yu. (2022). Shakhimardan Ibragimov o diplomaticheskom tseremoniale v russko-kokandskikh otnosheniakh 1870-kh godov [Shahimardan Ibragimov on Diplomatic Ceremonial and Protocol in the Russian-Khoqand Relations of the 1870s]. *Kunstkamera*. No. 3 (17). Pp. 20–30.

Lunin, B. V. (1958). *Iz istorii russkogo vostokovedeniia i arkheologii v Turkestane. Turkestanskii kruzhok liubitelei arkheologii (1895–1917 gg.)* [On History of Russian Oriental and Archeological Studies in Turkestan. Turkestan

Society of Amateurs of Archeology (1895–1917)]. Tashkent: Izdatel'stvo AN Uzbekskoi SSR. 320 p.

Lunin, B. V. (1962). *Nauchnye obshchestva Turkestana i ikh progressivnaia deiatel'nost'. Konets XIX — nachalo XX v.* [Scientific Societies of Turkestan and Their Progressive Activity. From the Late 19th to the Early 20th c.]. Tashkent: Izdatel'stvo AN UzSSR. 344 p.

Lunin, B. V. (1966). Sredneaziatskii etnograf Shakhimardan Ibragimov [Central Asian Ethnographer Shakhimardan Ibragimov]. *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane*. No. 7. Pp. 38–49.

Maev, N. (1870). Ot Tashkenta do Katy-Kurgana [From Tashkent to Katy-Kurgan]. *Russkii vestnik*. No. 3. Pp. 243–271.

Maev, N. (1873). Ot Tashkenta do Vernogo [From Tashkent to Vernyi]. *Materialy dlia statistiki Turkestanskogo kraia* [Materials for Statistic of the Turkestan Region]. Vol. II. Pp. 336–350.

Malikov, A. (2020). Russian Policy toward Islamic “Sacred Lineages” of Samarkand Province of the Turkestan Governor-Generalship in 1868–1917. *Acta Slavica Iaponica*. T. 40. Pp. 193–216.

Markov, E. (1901). *Rossiiia v Srednei Azii. Ocherki puteshestviia po Zakavkaz'iu, Turkmenii, Bukhare, Samarkandskoi, Tashkentskoi i Ferganskoi oblastiam, Kaspiiskomu moriu i Volge* [Russia in the Central Asia. Essays of Travel o Transcaucasia, Turkmeniia, Bukhara, Samarqand, Taskent and Fergana Provinces]. Vol. 2. St. Petersburg: Tipografiia M. M. Stasiulevicha. 516 p.

Masanov, E. A. (1964). Sh. M. Ibragimov — drug Ch. Ch. Valikhanova [Sh. M. Ibragimov — a Friend of Ch. Ch. Valikhanov]. *Vestnik Akademii nauk Kazakhskoi SSR*. No. 9. Pp. 53–60.

Otchet o poezdke v Samarkand letom 1904 g. komandirovannogo Russkim Komitetom prof. V. V. Bartol'da (1904). *Izvestiia Russkogo Komiteta dlia izucheniia Srednei i Vostochnoi Azii v istoricheskom, arkheologicheskom, lingvisticheskom i etnograficheskom otnosheniakh*. No. 4. Pp. 21–25.

Otchet S. M. Dudina o poezdkakh v Sredniuiu Aziiu v 1900–1902 gg. [S. M. Dudin's report on travels to the Central Asia in 1900–1902] (2021). Publ. by T. G. Emel'ianenko. Moscow: Fond Mardzhani. 560 p.

Pis'ma Nikolaia Ivanovicha Il'minskogo [Letters of Nikolai Ivanovich Il'minskiy] (1895). Kazan: Tipolitografiia Imperatorskogo universiteta. 414 p.

Pochekaev, R. Yu. (2017). Rol' rossiiskikh chinovnikov tatarskogo proiskhozhdeniia v izuchenii gosudarstvennosti i prava khanstv Srednei Azii (M. Bekchurin, M. Aitov, I. Batyrshin) [Role of Tatar-born Russian Officials in Study of State and Law of Central Asian Khanates (M. Bekchurin, M. Aitov, I. Batyrshin)]. *Nauchnyi Tatarstan. Gumanitarnye nauki*. No. 3. Pp. 40–49.

Pochekaev, R. Iu. (2013). Ch. Ch. Valikhanov i pravovye preobrazovaniia v Kazakh-stane v seredine XIX v. [Ch. Ch. Valikhanov and Legal Reforms in Kazakhstan in the mid of the 19th c.]. *Strany i narody Vostoka*. Vol. 34. Moscow: Vostochnaya Literatura. Pp. 333–342.

Rossia — Sredniaia Aziia. T. 1. Politika i islam v kontse XVIII — nachale XX vv. [Russia and Central Asia. Vol. 1. Politics and Islam from the Late 18th to the Early 20th cc.] (2011). Ed. by A. A. Kokoshin; Head of the group of authors F. M. Mukhametshin. Moscow: LENAND. 472 p.

Smirnov, E. (1896). Drevnosti v okrestnostiakh g. Tashkenta [Antiquities in the Vicinity of Tashkent]. *Sredneaziatskii vestnik*. P. 112–136.

Valikhanov Ch. Ch. (1986). O musul'manstve v Stepi [On Islam in the Steppe]. In: Chokan Valikhanov. *Izbrannye proizvedeniia* [Selected Works]. Moscow: Nauka. Pp. 293–298.

Islam in Social and Political Life of Countries and Peoples

ISLAMIC HERITAGE IN RUSSIAN TURKESTAN AS SEEN BY THE IMPERIAL MUSLIM OFFICIAL (BASED ON THE “TOURIST’S NOTES” BY SH. IBRAGIMOV)

Abstract. The article analyzes the unfinished and unpublished work “Travel Sketches. ‘Tourist’s Notes’” by Shakhimardan M. Ibragimov kept at the Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS (St. Petersburg, Russia). The text reflects the results of Ibragimov’s trip to the Russian Turkestan during the performance of his official duties and his observations on the daily life of the local population. Being a Turk and a Muslim, Ibragimov paid much attention to the objects of Muslim historical heritage in Turkestan, the state of Islamic institutions (mosques, madrasahs, rabats) and the status of representatives of the clergy (khojas, faqihs), etc. At the same time, he sometimes critically examined the information he received about the local antiquities and even questioned the Muslim origin of some historical monuments and folk customs. According to the authors, this position of Ibragimov can be explained by the fact that he was not only a Muslim, but also an official in the service of the Russian Empire. Perhaps he also took into account the preferences of potential readers of his “Notes”. At the same time, there is no reason to believe that Ibragimov was skeptical about Islam — on the contrary, his interest in historical monuments and religious sites, as well as a number of circumstances of his life and career indicate the opposite. The analyzed “Notes” are of considerable

interest as a source on the history, ethnography and religious life of Turkestan. They also reflect the level of development of Russian Oriental studies in Turkestan in the second half of the 19th century, combining elements of a travelogue and a research.

Keywords: Shahimardan Ibragimov, Turkestan Region, Islamic heritage in Turkestan, Russian Oriental studies in the 19th c., travelers' notes.

Mark A. KOZINTCEV,

junior researcher of the Serindica Laboratory
of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS
(18, Dvortsovaya Emb., St. Petersburg, 191186, Russian Federation);
senior lecturer of the Institute of Asian and African
Studies of HSE University — St. Petersburg
(123, Griboyedov Canal Emb., St. Petersburg, 190068, Russian Federation).
E-mail: m.kozintcev@mail.ru

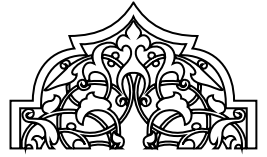
Roman Yu. POCHEKAEV,

Dr. Sci. (History), Cand. Sci. (Law), Associate Professor.
Professor of Saint Petersburg School of Law of HSE University — St. Petersburg
(3A, Kantemirovskaya Str., St. Petersburg, 194100, Russian Federation).
E-mail: rpochekaev@hse.ru





РЕЦЕНЗИИ



ДАМИР МУХЕТДИНОВ ИСТОРИЯ ИСЛАМА РОССИИ



ДАМИР МУХЕТДИНОВ

ИСТОРИЯ ИСЛАМА РОССИИ

ИСТОРИЯ ИСЛАМА ПРЕДСТАВЛЕНА КАК ЕДИНАЯ
И НЕРАЗРЫВНАЯ ЧАСТЬ ОБЩЕГО ПРОЦЕССА
СКЛАДЫВАНИЯ И РАЗВИТИЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ
НА ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ





Михаил Пиотровский

Восточный факультет СПбГУ, Государственный Эрмитаж, г. Санкт-Петербург

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ:
МУХЕТДИНОВ Д. В. ИСТОРИЯ ИСЛАМА
РОССИИ: МОНОГРАФИЯ. — М.: ИД
«МЕДИНА», 2023. — 304 С.: ИЛ. — СЕРИЯ:
«ИСТОРИЯ ИСЛАМА РОССИИ».**

ПИОТРОВСКИЙ Михаил Борисович,

академик РАН и РАХ,

декан Восточного ф-та СПбГУ

(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11);

ген. дир. Государственного Эрмитажа

(190000, Россия, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 34).

Для цитирования: *Пиотровский М.Б.* Рецензия на книгу: *Мухетдинов Д.В.* История ислама России: монография. М.: ИД «Медина», 2023. 304 с.: ил. — Серия: «История ислама России» // Ислам в современном мире. 2023; 3: 199–200;

Книга Д. В. Мухетдинова «История ислама России» Издательского дома «Медина» представляет собой новое и актуализированное развитие его предыдущих работ и будет широко востребована в сегодняшнем обществе, разрывающемся между «войнами памяти» и «диалогами культур».

Книга хорошо сочетает доступность изложения с продуманностью аргументации. По существу — она, кроме изложения собственно исторических событий, представляет рассказ о сложении уникального «русского рецепта» взаимоотношений ислама и власти, в нашей стране. Книга убедительно повествует о том, как в ходе бурных и кровавых

событий произошло превращение Орды в часть России и какую роль играл в этом ислам.

Интересно рассказано о том, как именно ислам способствовал сохранению многих базовых национальных черт народов, включенных в Российскую империю. Одновременно и наглядно иллюстрируется и известный тезис о том, что религия может использоваться политиками для разных целей, часто к духовной жизни отношения не имеющих. Мы видим «ислам» в качестве знамени контрреволюции, революции, Коминтерна, освободительной борьбы и даже — попытки использования его нацистской Германией. Сложнейший вопрос о политической детерминированности религии продолжает быть очень острым, и предложенная историческая картина может помочь в понимании того, что происходит сегодня в мусульманском мире вообще и как на это «сегодня» реагировать.

Важной частью книги является анализ процесса развития мусульманского богословия в России. Различные течения российской исламской мысли внесли и продолжают вносить серьезный вклад в то, что называется «европейский ислам». Оценка деятельности отечественных востоковедов и многолетнего опыта взаимодействия науки и религиозных институтов в России не только интересна, но и является важным вкладом в актуальную современную полемику об идеологических бурях постколониального мира.

Очень важным является богатый материал о мусульманских аспектах русской культуры и дипломатии — о тамгах русских царей и царских шлемах с арабскими надписями. Эта тема ждет своего дальнейшего развития.

Предстоит еще продолжить экспериментирование с терминологией — «ислам в России», «ислам России», «российский ислам», «русский ислам». Впрочем, тем для дискуссий эта книга оставляет и даже создает немало, что тоже является ее достоинством.

Буду рад, если эта книга получит широкое распространение.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Главный редактор:
Заместители
главного редактора:

Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:

Д. Мухетдинов

Вс. Золотухин, И. Зарипов

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
«Медина»» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: inf@idmedina.ru

Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), И. Зарипов (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона No 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире.

Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редколлегия журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Сдано в производство: 15.09.2023. Подписано к печати: 30.09.2023. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 10000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2023 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2023 ООО «Издательский дом «Медина»»



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



Editor-in-Chief:
Deputy Editor-in-Chief:

Founder&Publisher:

General manager:
The editorial staff:

Registration:



SLAMI

IN THE MODERN WORLD

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)
Islam Zaripov (Moscow, Russian Federation)
Medina Publishing Ltd.
12, Kirov Lane, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru

Ildar Nurimanov
Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), I. Zaripov (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), P. Khoroshilov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (designer, Crafty coder).

Islam in the modern world is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor).

PI certificate number FS 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

Islam in the modern world promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process.

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — **94107**.

Put into production: 15.09.2023. Signed in print: 30.09.2023.
10000 copies

© 2023 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2023 "Medina" Publishing House LLC



UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND
«FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION»

