

2020, Vol. 13, N 3

# MINBAR

ISLAMIC STUDIES

Журнал Minbar. Islamic Studies уделяет особое внимание исламу в России и современным вопросам исламской мысли, тем самым содействуя развитию отечественной мусульманской богословской школы и в целом исламского образования в Российской Федерации, а также участвуя в выполнении государственной программы Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики» и плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 гг., утвержденного распоряжением Правительства Российской Федерации от 18 ноября 2016 г. № 2452-р, с изменениями от 20 декабря 2017 г. № 2878-р и от 8 июня 2018 г. № 1148-р.

Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Журнал с 12.02.2019 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный Министерством науки и высшего образования Российской Федерации на основании рекомендаций Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>) по следующим группам научных специальностей/научным специальностям и соответствующим им отраслям науки, по которым присуждаются ученые степени:

- 07.00.02** – Отечественная история (исторические науки),
- 07.00.03** – Всеобщая история (соответствующего периода) (исторические науки),
- 07.00.07** – Этнография, этнология и антропология (исторические науки),
- 07.00.09** – Историография, источниковедение и методы исторического исследования (исторические науки),
- 07.00.15** – История международных отношений и внешней политики (исторические науки),
- 19.00.01** – Общая психология, психология личности, история психологии (психологические науки),
- 19.00.05** – Социальная психология (психологические науки),
- 26.00.01** – Теология (теология)

**Minbar. Islamic Studies** is a peer reviewed international scholarly journal dedicated to the study of all aspects of Islam and the Islamic world. Particular attention is paid to works dealing with history, science, anthropology, religion, philosophy and international relations, as well as ethical questions related to scientific research. The journal is committed to the publication of original research on Islam as a culture and a civilization. It particularly welcomes work of an interdisciplinary nature that brings together religion, history, psychology and theology. The journal has a special focus on Islam in the Russian Federation and contemporary Islamic Thought.







Contributions that display theoretical rigor, especially works that link the particularities of Islamic discourse to knowledge and critique in the humanities and social sciences, will find *Minbar. Islamic Studies* receptive to such submissions.

The journal creates a space where historically, psychologically and theologically grounded research into all aspects of Islam – from the birth of Islam to modern times – can be publicized, reviewed and discussed. *Minbar. Islamic Studies* is open to theoretical and critical contributions and is indexed in CrossRef, the Directory of Open Access Journals (DOAJ) and Google Scholar.

Each paper published in the journal is assigned a DOI® number, which appears with the author's affiliation in the published paper.

*Minbar. Islamic Studies* founded in 2008 by the Russian Islamic Institute and has been published by the RII under the title *Minbar* (2008–2018), and under the current title since August 2018. The journal is published four times a year.

It is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications. Registration Certificate ПИИ № ФС77-73567 issued August 24, 2018.

Founders		Partners	
	Private higher education institution Russian Islamic Institute (RII) Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation Website: <a href="http://www.kazanriu.ru">http://www.kazanriu.ru</a>		Bulgarian Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: <a href="https://bolgar.academy">https://bolgar.academy</a>
	Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS) Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation Website: <a href="https://www.ivran.ru">https://www.ivran.ru</a>		Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Pyatigorsk State University» Address: 9 Kalinina ave, 357532, Pyatigorsk, Stavropol Krai, Russian Federation Website: <a href="http://pglu.ru">http://pglu.ru</a>
	Kazan (Volga Region) Federal University (KFU) Address: 15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation Website: <a href="https://kpfu.ru/imoiv">https://kpfu.ru/imoiv</a>		The State Museum of Oriental Art Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation Website: <a href="http://www.orientmuseum.ru">http://www.orientmuseum.ru</a>

### Publishers

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)

Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Website: <https://www.ivran.ru>

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation

Website: <http://islamobr.ru>

### Contact information

420049, Russian Islamic Institute

Address: 19, Gazovaya str., Kazan, Russian Federation

Website: <http://www.minbar.su>

Phone: +7 (943) 277-55-36, mob. +7 (843) 277-55-36

E-mail: [minbar\\_russia@mail.ru](mailto:minbar_russia@mail.ru)

*The cover features a drawing of the Minbar seal by R. R. Nasybullov*

© RII, 2020  
© IOS RAS, 2020  
© KFU, 2020



Published with the assistance of the  
Fund for Support of Islamic Culture,  
Science and Education

### **Editor-in-Chief**

*Rafik M. Mukhametshin*, Dr. Sci. (Polit.), Professor, Russian Islamic Institute, Council for Islamic Education, Kazan, Russian Federation

### **Chairman of the Board of Advisors**

*Vitaliy V. Naumkin*, Academician of the Russian Academy of Sciences, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

### **International Board of Advisors**

*Valery P. Androsov*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Sevinj I. Aliyeva*, Dr. Sci. (Hist.), Institute of History of Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan

*Bakhtiyar M. Babadjanov*, Dr. Sci. (Hist.), The Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Tashkent, Republic of Uzbekistan

*Igor V. Bazilenko*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, St. Petersburg State University; St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russian Federation

*Magomed M. Dalgatov*, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Dagestan State Pedagogical University, Mahkachkala, Russian Federation

*Angela S. Damadaeva*, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Dagestan Institute of Education Development, Mahkachkala, Russian Federation

*Rail R. Fakhrutdinov*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Tawfik Ibrahim*, Dr. Sci., Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Faisalkhan G. Islayev*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

*Alexander Sh. Kadyrbayev*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

*Svetlana V. Khrebina*, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

*Ibrahim Marash*, Dr. Sci. (Theol.), Professor, Ankara University, Ankara, Republic of Turkey

*Alexander V. Martynenko*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Mordovian State Pedagogical Institute, Saransk, Russian Federation

*Dmitry V. Mikulski*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Ashirbek K. Muminov*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Republic of Kazakhstan

*Maria M. Mchedlova*, Dr. Sci. (Polit.), Professor, RUDN University; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Vladimir V. Orlov*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Lomonosov Moscow State University; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Mikhail B. Piotrovsky*, Academician of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Arts, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Saint Petersburg State University; The State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation

*Vyacheslav S. Polosin*, Dr. Sci. (Philos.), Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education, Moscow, Russian Federation

*Bagus Riyono*, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Gadjah Mada University, Jakarta, Indonesia

*Radik R. Salikhov*, Dr. Sci. (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

*Marina A. Sapronova*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

*Alexander V. Sedov*, Dr. Sci. (Hist.), State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Fisura O. Semenova*, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Umar Aliev Karachai-Cherkess State University, Karachaevesk, Russian Federation

*Airat G. Sitdikov*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University; A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

*Dilyara M. Usmanova*, Ph. D. habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Ramil M. Valeev*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Gulnara N. Valiakhmetova*, Dr. Sci. (Hist.), Associate professor, The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation

*Svetlana D. Gurieva*, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

*Valentina D. Laza*, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russian Federation

*Mustafa I. Bilalov*, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Dagestan State University, Makhachkala, Russian Federation

*Ilya V. Zaytsev*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation

*Emi Zulaifah*, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia Editorial Board

*Ramil K. Adygamov*, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Russian Islamic Institute, Kazan; Bulgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation

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

*Apollinaria S. Avrutina*, Dr. Sci. (Philol.), Associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

*Natalia V. Efremova*, Cand. Sci. (Philos.), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Ibrahim J. Ibragimov*, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

*Shamil R. Kashaf*, Cand. Sci. (Politol.) applicant, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan; Branch of UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the Northern Caucasus, Derbent, Russian Federation

*Aidar G. Khayrutdinov*, Cand. Sci. (Philos.), Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

*Ramil R. Khayrutdinov*, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Kazan (Volga region) Federal University; A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

*Oleg E. Khukhlaev*, Cand. Sci. (Psychol.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

*Kamil I. Nasibullov*, Cand. Sci. (Psychol.), Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Vladimir N. Nastich*, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Olga S. Pavlova*, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

*Islam A. Zaripov*, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

*Tatyana E. Sedankina*, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

*Nikolaj I. Serikoff*, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Alexey N. Starostin*, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Ural State Mining University; The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation

*Damir A. Shagaviev*, Cand. Sci. (Hist.), Center of Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences; Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

2020, Vol. 13, N 3

# MINDAR

ISLAMIC STUDIES

Every publication in the Minbar. Islamic Studies periodical is peer-reviewed and approved for publication by a search committee.

Since 12.02.2019 the periodical Minbar. Islamic Studies is included in the list of peer reviewed journals, which are specially selected for publication of research results for those who wish to submit their PhD and PhD (habil.) thesis. This list is suggested by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation following the advice from the Commission of Higher Certification at the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>) for the academic divisions as follows:

- 07.00.02** – National History (Hist.),
- 07.00.03** – Universal History (of the corresponding period) (Hist.),
- 07.00.07** – Ethnography, Ethnology and Anthropology (Hist.),
- 07.00.09** – Historiography, Source study and Methods of historical research (Hist.),
- 07.00.15** – History of international relations and foreign policy (Hist.),
- 19.00.01** – General Psychology, Personal Psychology, History of Psychology (Psychol.),
- 19.00.05** – Social Psychology (Psychol.),
- 26.00.01** – Theology (Theol.)

**Minbar. Islamic Studies** – международный рецензируемый научный журнал, посвященный изучению важных аспектов ислама и исламского мира. Журнал создает пространство для публикации и обсуждения результатов оригинальных исследований в области истории, психологии и теологии, посвященных всем аспектам ислама, – от возникновения мировой религии до настоящего времени. Приветствуются работы, для которых характерны строго научный теоретический и критический анализ и соединение особенностей исламского дискурса с приращением новых знаний в гуманитарных и общественных науках.

Научный рецензируемый журнал. Издается с 2008 г., выходит 4 раза в год.

Minbar. Islamic Studies основан в 2008 г. Российским исламским институтом и выходил под названием «Минбар», параллельное название «Минбар. Исламские исследования» (2008–2018), под текущим названием издается с августа 2018 г.

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:

ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,

номер ISSN: 2618-9569 (Print)

Учредители	Партнеры
 <p>Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ) Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19 сайт: <a href="http://www.kazanriu.ru">http://www.kazanriu.ru</a></p>	 <p>Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия» Адрес: 422840, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1А сайт: <a href="https://bolgar.academy">https://bolgar.academy</a></p>
 <p>Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН) Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. сайт: <a href="https://www.ivran.ru">https://www.ivran.ru</a></p>	 <p>Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пятигорский государственный университет». Адрес: 357532, Российская Федерация, Ставропольский край, г. Пятигорск, просп. Калинина, д. 9 сайт: <a href="http://pglu.ru">http://pglu.ru</a></p>
 <p>Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет» (КФУ) Адрес: 420008, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55 сайт: <a href="https://kpfu.ru/imoiv">https://kpfu.ru/imoiv</a></p>	 <p>Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусств народов Востока». Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а сайт: <a href="http://www.orientmuseum.ru">http://www.orientmuseum.ru</a></p>

### Издатели

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
«Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН)  
Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12,  
сайт: <https://www.ivran.ru>

Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»  
Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,  
г. Казань, ул. Газовая, д. 19, сайт: <http://islamobr.ru>

### Редакция

Адрес: 420049, Российская Федерация, г. Казань, ул. Газовая, д. 19  
сайт: <http://www.minbar.su>

Тел.: +7 (843) 277-55-36, Моб.: +7 (843) 277-55-36

E-mail: [minbar\\_russia@mail.ru](mailto:minbar_russia@mail.ru)

*В оформлении использован рисунок тугры, автор – Р. Р. Насыбуллов*

© ЧУВО РИИ, 2020  
© ФГБУН ИВ РАН, 2020  
© КФУ, 2020



Издается при содействии  
Фонда поддержки исламской культуры,  
науки и образования



## **Главный редактор**

*Мухаметшин Рафик Мухаметшиевич*, д-р полит. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

## **Председатель редакционного совета**

*Наушкин Виталий Вячеславович*, академик РАН, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

## **Редакционный совет**

*Андросов Валерий Павлович*, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Алиева Севиндж Исрафил-гызы*, д-р ист. наук, Институт истории Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджанская Республика

*Бабаджанов Бахтияр Мираимович*, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, г. Ташкент, Республика Узбекистан

*Базиленко Игорь Вадимович*, д-р ист. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Санкт-Петербургская духовная академия, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Билалов Мустафа Исаевич*, д-р филос. наук, профессор, Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Российская Федерация

*Валеев Рамиль Миргасимович*, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Валиахметова Гульнара Ниловна*, д-р ист. наук, доцент, Уральский гуманитарный институт; Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

*Гуриева Светлана Дзахотовна*, д-р психол. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Далгатов Магомед Магомедминович*, д-р психол. наук, профессор, Дагестанский государственный педагогический университет, г. Махачкала, Российская Федерация

*Дамадаева Анжела Сергеевна*, д-р психол. наук, профессор, Дагестанский институт развития образования, г. Махачкала, Российская Федерация

*Зайцев Илья Владимирович*, д-р ист. наук, профессор РАН, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

*Эми Зулайфа*, Ph. D (Psychol.), профессор, Индонезийский исламский университет, г. Джакарта, Индонезия

*Ислаев Файзулхак Габдулхакович*, д-р ист. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

*Ибрагим Тауфик*, д-р филос. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Кадирбаев Александр Шайдатович*, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

*Лаза Валентина Дмитриевна*, д-р филос. наук, профессор, Московский государственный лингвистический университет, г. Москва, Российская Федерация

*Мараш Ибрагим*, профессор, д-р Анкарского университета, г. Анкара, Республика Турция

*Мартыненко Александр Валентинович*, д-р ист. наук, профессор, Мордовский государственный педагогический институт, г. Саранск, Российская Федерация

*Микульский Дмитрий Валентинович*, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Муминов Аширбек Курбанович*, д-р ист. наук, профессор, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва, г. Астана, Республика Казахстан

*Мчедлова Марина Мирановна*, д-р полит. наук, профессор, Российский университет дружбы народов; Институт социологии РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Орлов Владимир Викторович*, д-р ист. наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Пиотровский Михаил Борисович*, академик РАН, академик Российской академии художеств, д-р ист. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Государственный Эрмитаж, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Полосин Вячеслав Сергеевич*, д-р филос. наук, Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация

*Рийоно Багус*, д-р психологии, профессор, Университет Гаджах Мада, г. Джакарта, Индонезия

*Салихов Радик Римович*, д-р ист. наук, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

*Сапронова Марина Анатольевна*, д-р ист. наук, профессор РАН, Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, г. Москва, Российская Федерация

*Седов Александр Всеволодович*, д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

*Семенова Файзура Ореловна*, д-р психол. наук, профессор, Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева, г. Карачаевск, Российская Федерация

*Ситдигов Айрат Габитович*, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

*Усманова Дилра Миркасымовна*, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Фахрутдинов Раиль Равилович*, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Хребина Светлана Владимировна*, д-р психол. наук, профессор, Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

### **Редакционная коллегия**

*Адыгамов Рамиль Камирович*, канд. ист. наук, доцент, Институт истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; Российский исламский институт, г. Казань; Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

*Аликберов Аликбер Калабекович*, д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Аврутина Аполлинария Сергеевна*, д-р филол. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Ефремова Наталья Валерьевна*, канд. филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Заринов Ислам Амирович*, зам. гл. редактора, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Ибрагимов Ибрагим Джавпарович*, канд. пед. наук, доцент, Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

*Кашаф Шамиль Равильевич*, Институт востоковедения РАН, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань; Отделение кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу, г. Дербент, Российская Федерация

*Насибуллов Камиль Исхакович*, канд. психол. наук, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Настич Владимир Нирович*, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Павлова Ольга Сергеевна*, зам. гл. редактора, канд. пед. наук, доцент, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

*Седанкина Татьяна Евгеньевна*, канд. пед. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

*Сериков Николай Игоревич*, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Старостин Алексей Николаевич*, канд. ист. наук, Уральский государственный горный университет; Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

*Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович*, канд. филос. наук, доцент, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

*Хайрутдинов Рамиль Равилович*, канд. ист. наук, доцент, Казанский федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

*Хухлаев Олег Евгеньевич*, канд. психол. наук, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

*Шагавиев Дамир Адгамович*, канд. ист. наук, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация



## CONTENTS

### HISTORY

<i>Zaytsev I.V., Kotyukova T.V.</i> “Sheikh” and “mugallim-ustad”: letters from Ismail Gasprinsky to Alexander Samoylovich .....	513
<i>Seitmemetova S.A.</i> Public Health Service in works of Ismail Gasprinsky .....	538
<i>Makhmutova M.I.</i> Features of the <i>Sharia</i> Courts in Israel .....	559
<i>Albogachieva M.S-G.</i> <i>Hijab</i> of modern Muslims: tradition or fashion?.....	578

### THEOLOGY

<i>Ibrahim T., Efremova N.V.</i> Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part One.....	605
<i>Polosin V.S.</i> The concept of <i>fitra</i> in Epistemology .....	637
<i>Salakhov A.M.</i> Husein al-Kargali (d. 1857): Tatar <i>hadith</i> scholar from Bukhara.....	663
<i>Shagaviev D.A., Idrisov R.I.</i> ‘Ata Allah al-Qursawi and his sub-comment “Mukhtasar al-maqal” .....	676
<i>Ziyakaev R.Sh.</i> Performing Friday and Holiday Prayers in the Volga-Ural Region: a view of Abu-al-Nasr al-Qursawi (1776–1812) .....	690

### PSYCHOLOGY

<i>Ganieva R.H.</i> Consulting in the client’s ethno cultural and spiritual context (case analysis).....	703
<i>Efremov D.S.</i> Asymmetric legitimacy of possession healing in Islam .....	727

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Зайцев И.В., Котюкова Т.В.</i> «Шейх» и «мугаллим-устад»: письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу .....	513
<i>Сеитмететова С.А.</i> Проблемы здравоохранения в изданиях Исмаила Гаспринского.....	538
<i>Махмутова М.И.</i> Особенности функционирования шариатских судов в Израиле .....	559
<i>Албогачиева М.С.-Г.</i> Хиджаб современной мусульманки: традиция или мода? .....	578

### ТЕОЛОГИЯ

<i>Ибрагим Т., Ефремова Н.В.</i> Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть первая .....	605
<i>Полосин В.С.</i> Понятие <i>фитры</i> в эпистемологии.....	637
<i>Салахов А.М.</i> Хусейн аль-Каргали (ум. 1857): Татарский хадисовед в Бухаре .....	663
<i>Шагавиев Д.А., Идрисов Р.И.</i> 'Ата-Аллах Курсави и его субкомментарий «Мухтасар аль-макаль» .....	676
<i>Зиякаев Р.Ш.</i> Совершение пятничной и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе: взгляд Абу-н-Насра Курсави (1776–1812) .....	690


### ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Ганиева Р.Х.</i> Консультирование в этнокультурном и духовном контексте клиента (разбор случая) .....	703
<i>Ефремов Д.С.</i> Асимметричная легитимность лечения «одержимости» в исламе.....	727

**HISTORY**

**ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ**



- 
- ◆ «Шейх» и «Мугаллим устад»: письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу
  - ◆ Проблемы здравоохранения в изданиях Исмаила Гаспринского
  - ◆ Особенности функционирования шариатских судов и Израиле
  - ◆ Хиджаб современной мусульманки: традиция или мода?



Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-улад»:   
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-3-513-537

УДК 9. 908/929 93/930

*Original paper*

*Оригинальная статья*

## «Шейх» и «мугаллим-улад»: письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

**И.В. Зайцев<sup>1а</sup>, Т.В. Котюкова<sup>2,3б</sup>**

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup> Институт всеобщей истории РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>3</sup> Институт научной информации по общественным наукам РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9862-8511>, e-mail: [ilyaAugust@yandex.ru](mailto:ilyaAugust@yandex.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5741-7905>, e-mail: [kotyukovat@mail.ru](mailto:kotyukovat@mail.ru)

**Резюме:** Ниже публикуются два письма, написанных в 1912–1913 г. интеллектуальным лидером мусульманского движения в Российской империи И. Гаспринским востоковеду-тюркологу, будущему академику А.Н. Самойловичу. Статья сопровождается археогрaфической справкой. Авторы публикации, проведя краткий источниковедческий анализ писем, дают комментарий по наиболее важным вопросам, затронутым И. Гаспринским в переписке с А.Н. Самойловичем.

**Ключевые слова:** И. Гаспринский; А.Н. Самойлович; переписка; тюркизм; Балканские страны; Османская империя; Российская империя; Ю. Акчурин; «Тюрк юрду»

**Для цитирования:** Зайцев И.В., Котюкова Т.В. «Шейх» и «мугаллим-улад»: письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):513-537  
DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-513-537



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## “Sheikh” and “mugallim-ustad”: letters from Ismail Gasprinsky to Alexander Samoylovich

I.V. Zaytsev<sup>1a</sup>, T.V. Kotyukova<sup>2, 3b</sup>

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation

<sup>2</sup> Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation

<sup>3</sup> Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9862-8511>, e-mail: [ilyaaugust@yandex.ru](mailto:ilyaaugust@yandex.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5741-7905>, e-mail: [kotyukovat@mail.ru](mailto:kotyukovat@mail.ru)

**Abstract:** The article deals with two letters written in 1912-1913 by I. Gasprinsky, who was an intellectual leader of a Muslim Movement in the Russian Empire. They both were addressed to A.N. Samoylovich, an orientalist and a specialist in Turkic Philology and later an academician. The publication is provided with an archeographic reference. The authors of the publication implement source study of the letters and comment on the most important questions raised by I. Gasprinsky in his correspondence with A.N. Samoylovich.

**Keywords:** I. Gasprinsky; A.N. Samoilovich; correspondence; Turkism; Balkan countries; Ottoman Empire; the Russian Empire; Y. Akchurin; “Turk Yurdu”

**For citation:** Zaytsev I.V., Kotyukova T.V. “Sheikh” and “mugallim-ustad”: letters from Ismail Gasprinsky to Alexander Samoylovich. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):513-537 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-513-537

### Введение

В 2008 г. в свет вышел второй том книги А.А. Непомнящего «Подвижни-ки крымоведения», который был посвящен востоковедам и назывался *Taurica Orientalia*. Именно в этом труде впервые в исследовательской литературе была затронута тема дружеских связей И. Гаспринского и А.Н. Самойловича [1, с. 319]. А.А. Непомнящий отмечает, что Исмаил-бей и Александр Николаевич познакомились в Бахчисарае в 1912 г. во время командировки последнего в Крым. Гаспринский и Самойлович переписывались, «обменивались научной информацией, спорили о проблемах туркологии».

Действительно, Гаспринский хорошо знал Самойловича. В собрании Отдела национальных литератур Российской Национальной библиотеки (РНБ) хранится экземпляр книги Гаспринского «Рехбер-и муаллимин» («Путеводитель учителя»), изданной в типографии газеты «Терджиман» в 1898 г.





Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-улад»:   
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

На титульном листе этой книги имеется дарственная надпись автора на тюрки арабским шрифтом: «уважаемому востоковеду и другу Самойловичу»<sup>1</sup>. Таким образом, можно предположить, что знакомство (заочное?) двух деятелей состоялось ранее 1912 г.

Первое упоминание А.Н. Самойловича на страницах «Терджимана» относится к 20 апреля 1912 г., когда газета сообщила, что профессор турецкого языка Петербургского университета Самойлович приглашен уездным земством читать лекции на курсах татарского языка для учителей-татар [2, с. 222].

В этот же год под патронатом Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии А.Н. Самойлович совершил научную поездку по Ставрополью и Крыму [3, с. 54–74]. В Крыму (Симферополь, Бахчисарай, Карасубазар) он пробыл недолго, с 12 мая по 9 июня.

«Трижды я посетил Бахчисарай, – читаем мы в отчете Самойловича о поездке, – где приобрел много знакомств среди местной татарской интеллигенции во главе с Исмаил-мурзой Гаспринским; этот «шейх» современной татарской журналистики и практической педагогики подарил мне большинство своих печатных трудов и изданий как исторических, так и педагогических» [3, с. 56].

19 мая 1913 г. в «Терджимане» была помещена заметка о том, что 15 мая профессор Санкт-Петербургской академии наук Самойлович в Симферополе прочел мусульманским учителям лекцию об особенностях преподавания татарского языка [2, с. 239]. Крым вообще занимал важное место в научных исследованиях Самойловича [Подробнее см.: 4, 5, 6].

### **Краткая характеристика источника**

Сохранилась достаточно обширная переписка Самойловича. В основной своей массе она представлена в двух личных фондах А.Н. Самойловича: в Отделе рукописей РНБ<sup>2</sup> и в С.-Петербургском филиале Архива РАН<sup>3</sup>. Однако значительная часть документов продолжает храниться в семейном архиве Самойловичей [7, с. 81–93].

В 1966 г. был издан обзор рукописного наследия А.Н. Самойловича в РНБ [8, с. 206–211], в 2008 г. – часть сохранившейся переписки [9].

<sup>1</sup> Шифр Кр.тат. 3-1015. Благодарим заведующую этим отделом Шушану Симикинову Жабко за предоставленную копию титульного листа этой книги.

<sup>2</sup> ОР РНБ Ф. 671 (Отдел рукописей Российской Национальной Библиотеки).

<sup>3</sup> СПбФА РАН Ф. 782. (Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии наук).



С изданием документального, в том числе эпистолярного, наследия И. Гаспринского ситуация выглядит хуже, однако за последнее время был опубликован ряд неизвестных ранее документов [10, 11, 12].

В нашем распоряжении имеются два письма И. Гаспринского А. Самойловичу, датированные 21 ноября 1912 г. и 31 октября 1913 г. Первое письмо написано на двух языках (тюркском и русском). Русскую часть этого письма в 2019 г. в качестве приложения к своей кандидатской диссертации опубликовала Н.Е. Тихонова [13, с. 202–203]. Однако нам представляется крайне важным опубликовать его полностью, в том числе устранив некоторые неточности в публикации Н.Е. Тихоновой. Факсимиле второго письма (без расшифровки и комментариев) было приведено в книге А.А. Непомнящего в качестве иллюстрации [1, с. 319]. Поэтому мы сочли необходимым подготовить его научную публикацию.

Письма Гаспринского, наряду с другой перепиской Самойловича, сохранились в его личном фонде в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН (СПбФА РАН), в деле с «говорящим» названием: «Гаспринский, Исмаил-мирза, крымский татарин, пантуркист, издатель газеты Тарджуман, один из руководителей национального пробуждения мусульман России и др. стран». Мы предполагаем, что такое название было сформулировано самим Самойловичем. Архивное дело содержит всего два письма, хотя очевидно, что переписка между Самойловичем и Гаспринским могла носить более длительный и интенсивный характер. Кроме того, ничего не известно об ответных письмах Самойловича к Гаспринскому.

В 1937 г. Самойлович был арестован, а в 1938 г. расстрелян. Арест производился во время его отдыха в Кисловодске. Был произведен обыск, изъяты личные документы, привезенные в санаторий [14, с. 153–162]. Могли ли среди этих документов оказаться письма Гаспринского, впоследствии утраченные? Ответ на этот вопрос мы вряд ли узнаем. Позже изъятое было передано сотрудниками НКВД в Отдел рукописей РНБ. В годы Великой Отечественной войны во время блокады Ленинграда П.А. Самойлович, сын Самойловича, продал некоторые документы и часть библиотеки отца. После войны эти вещи оказались в Архиве востоковедов Института востоковедения АН СССР. В 1949 г. при организации архива АН СССР рукописные материалы были переданы из института туда [7, с. 86]. Необходимо отметить, что в личном фонде Самойловича в РНБ хранится комплект записных книжек ученого, изъятых у



Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-улад»:   
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

него при аресте, охватывающих период с 1902 по 1911 гг. и с 1927 по 1935 гг.<sup>4</sup> Возможно, их детальное изучение прольет больше света и на взаимоотношения Гаспринского и Самойловича.

## Первое письмо

Особенностью первого письма является написание первой страницы из четырех арабским шрифтом на тюрки. В этой части письма речь идет о ситуации на Балканах в начале Первой Балканской войны (1912–1913 гг.). Здесь Гаспринский достаточно откровенно рассуждает на серьезные политические темы. Далее, уже на русском, Гаспринский размышляет о роли и месте журнала «Тюрк Юрду» в Османской империи.

Почему письмо написано на двух языках? Вероятно, написанное в начале письма Гаспринский считал настолько важным, что хотел минимизировать круг лиц, которому было бы доступно прочтение и понимание этого. Можно предположить, что и на страницах «Терджиман» он допускал такое «засекречивание» информации, т.е. не полную идентичность русского и тюркского вариантов текста даже в рамках перевода одной статьи. Делалось это, на наш взгляд, прежде всего, по политическим соображениям. Такую практику отмечают и современные исследователи газеты «Терджиман» [Подробнее см.: 13].

«Единство в языке, мыслях, делах» – под таким лозунгом газета «Терджиман» выходила с 1912 г. Этот призыв к всемирному тюркскому единству был очень популярен в рамках тюркского интеграционного проекта. Однако у идеолога всемирного тюркского единства были и другие идеи относительно перспектив интеграции в Евразии. В работах «Русское мусульманство» и «Русско-восточное соглашение» речь идет о необходимости славяно-тюркского союза внутри России и военно-политического союза России с Турцией.

Гаспринский выдвинул идею объединения мусульман России на основе общей культурно-исторической традиции [15, с. 17–58]. Эта новая общность была, по его мнению, тесно связана своей исторической судьбой и стратегическими интересами как с мировой исламской уммой, так и с Россией, в том числе с русским народом. Это было возможно лишь в рамках «русско-восточного соглашения» – исторического союза и солидарности православных и мусульманских народов в масштабах Российской империи [16, с. 59–78]. Идея бесконфликтного существования была сформулирована на фоне стол-

<sup>4</sup> ОР РНБ. Ф. 671. Оп. 487. Ед. хр. 77–81.



кновения в общественно-политическом дискурсе Российской империи в конце XIX в. двух идей – пантюркизма и панславизма. Необходимо отметить, что взгляды Гаспринского во многом предвосхитили более поздние концепции евразийцев.

Теоретически «бесконфликтное существование» в рамках «русско-восточного соглашения» могло усилить Российскую империю изнутри. В начале XX в. она как никогда нуждалась в таком внутреннем единстве.

Однако идея «русско-восточного соглашения» была враждебно воспринята российским консервативно-охранительным лагерем, поскольку могла стать альтернативой государственной модели нацистроительства, формулируемой как «обрусение до полного слияния с господствующей народностью». Охранительные идеи формировались как реакция на развитие национального самосознания у «инородцев», в том числе мусульманских народов Российской империи. По мнению И.Л. Алексева, идея Гаспринского о «русско-мусульманском соглашении» отсылает нас к двунациональной модели Австро-Венгерской империи [Подробнее см.: 17, с. 75–88].

Эксперты из «охранительного лагеря», например М.О. Меньшиков (с которым мы встречаемся в первом письме), приводили аргументы прямо противоположные аргументам Гаспринского: «враждебный России подъем русского ислама», активная татаризация/исламизация «тюрко-финских племен» Поволжья и т.д. «О воспаленной ненависти к нам поляков, евреев, финнов, латышей, армян (а последнее время и грузин), – писал М.О. Меньшиков, – я напоминать не стану, но даже сравнительно мирные инородцы татары, разве они «объединены с нами общими идеалами»? Совершенно напротив, они объединены с нами не больше, чем Коран с Евангелием» [18, с. 90].

И даже «умеренные» эксперты, которых считали «проинородческими», например В.П. Наливкин, практически воспроизводили аргументы «охранителей»: «Радетели мусульманского дела могут уверить лишь лиц, не знакомых с исламом, в том, что Евангелие и Коран чуть ли не родные братья. Каждому, сколько-нибудь знакомому с религиозной и юридической сторонами мусульманского законоучения, именуемого шариатом, известно, что в силу многих особенностей последнего ... мусульманская культура, оставаясь мусульманской, никогда не может не только ассимилироваться, но даже и вполне примириться со всем вообще укладом жизни европейских народов» [19, с. 558].



По мнению М.А. Батунского, империя, как системное целое, для своего усиления требовала преодоления противопоставления христианство/нехристианство и православие/неправославие. В официальном мировоззрении позднеимперского периода, считал он, начинало постепенно складываться представление о том, что все монотеистические религии образуют некую единую систему, в которой есть прямые связи и взаимодействия, очень важные для управления социальными процессами в империи [20, с. 401–402].

В случае окончательного формирования такой системы, она могла стать одним из основных компонентов «имперской идеологии» в рамках «интеграционной модернизации». Однако эта система в Российской империи так и не сформировалась.

Свой проект Гаспринский выдвигал как альтернативу государственной политике русификации и христианизации. Однако идеи Гаспринского не нашли отклика ни в русском обществе, ни во властных кругах империи. Еще меньше внимания и понимания эти идеи вызвали в среде самих российских мусульман. Они были утопичны и неосуществимы. И вот почему: идея соглашения нуждалась в расширении списка участников, ведь за ее пределами оставались евреи, финны, армяне, поляки и др. народы. Империю не могли спасти «двусторонние соглашения». Для модернизации и развития она нуждалась в «коллективном соглашении».

Письмо от 21 ноября 1912 г. было написано в год начала Первой Балканской войны 1912–1913 гг., в результате которой государства Балканского союза – Болгария, Греция, Сербия и Черногория – потеснили Османскую империю с ее европейских территорий. Гаспринский признает национальные требования балканских народов, однако подчеркивает, что на Балканах вот уже пять столетий живут несколько миллионов мусульман, которые считают полуостров своей Родиной, и с этой данностью правительствам и народам балканских государств придется считаться.

На наш взгляд, этот тезис демонстрирует нам последовательную приверженность Гаспринского своей идее совместного «бесконфликтного существования» православных и мусульман и не только в рамках Российской империи.

Рассуждая в письме Самойловичу о нескольких миллионах тюрок на Балканах, Гаспринский, вероятно, считал возможным, видя определенные параллели, распространить принципы «русско-восточного соглашения» и на



Балканские государства. Об этом свидетельствуют строки из письма о тюрко-балканской унии и о том, что тюркам и балканским народам «необходимо сообща сохранить свое бытие».

Что хотел сказать Гаспринский, когда писал: «Я думаю не как «кадет», а как националист, но я не Меньшиков»? Почему он не хотел сравнения с Михаилом Осиповичем Меньшиковым, одним из главных идеологов русского национального движения, основателем и лидером Всероссийского Национального Союза? Меньшиков был убежденным сторонником идеи, что для России со стороны национальных «измов» – пангерманизма, пантюркизма, панмонголизма и других подобных течений – исходит реальная опасность. «Противостояние засилью инородцев» было одной из главных тем публицистики Меньшикова [Подробнее см.: 18].

По своим убеждениям Гаспринский и Меньшиков были антагонистами. Если Меньшиков – один из ведущих философов «русской идеи», то Гаспринский – ведущий философ «тюркской идеи». Однако насколько непримиримым, исключаяющим компромиссы и некоторое сближение позиций был этот антагонизм? По мнению Н.Е. Тихоновой, некоторые точки соприкосновения существовали. В 1908 г. между Гаспринским и Меньшиковым велась переписка, которая отражала их солидаризацию на фоне усиления балканского кризиса в контексте продвижения идеи российско-турецкого сближения [Подробнее см.: 19].

В частности, М.О. Меньшиков писал по поводу позиции И. Гаспринского: «Что со стороны турок нет к России фанатичной ненависти, доказывает то, что идея русско-турецкого сближения приветствуется в Константинополе. По-видимому, она нашла бы сочувственный отклик и среди наших мусульман» [19].

В статье «Восточный вопрос и русская пресса» в 1908 г. И. Гаспринский процитировал заметку Меньшикова о неготовности России участвовать в разрешении балканского кризиса и выразил с ним солидарность: «Господин Меньшиков сказал без прикрас. Коль уж мы не готовы, коль уж от нас не будет зависеть, то лучше было бы, если бы нам не напоминали, что «Мы должны взять Стамбул!» [Цит. по: 21, с. 163].

Н.Е. Тихонова отмечает, что, например, статья «Спасение Турции» в тюркском варианте называлась «Состояние Восточного вопроса». В ней Гаспринский критиковал предложенное в газете «Новое Время» решение «Вос-





Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-улад»:   
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

точного вопроса» путем отказа Османской империи от значительной части ее владений. При этом в русском варианте отмечалось: «Самый оригинальный из сотрудников «Нового Времени» г. Меньшиков дает Константинопольскому правительству оригинальнейший совет», а в турецком: «Некоторые из нескончаемых заметок одного из постоянных авторов «Нового времени» Меньшикова ведут к кризису и обращают на себя внимание» [Цит. по: 21, с. 160].

Все вышесказанное, на наш взгляд, позволяет сделать вывод, что некоторое сближение позиций между Гаспринским и Меньшиковым действительно было возможно, но лишь «на внешнем контуре». Проблемы внутренней политики остались за границами этого сближения. Кроме того, сближение в вопросе русско-турецких соглашений мы наблюдаем до начала Первой Балканской войны и тем более Первой мировой войны. С 1911 г., когда в «Новом времени» все чаще стали появляться критические заявления по поводу Турции и высказываться возможность ее раздела, «Терджиман» начинает обвинять «Новое время» и ее авторов в провокациях [21, с. 163]. Гаспринский умер накануне начала Первой мировой войны, а тон высказываний Меньшикова с ее началом стал еще жестче и уже, на наш взгляд, не предполагал никакого компромисса.

Далее в письме речь идет о журнале «Тюрк Юрду» («Тюркский мир») [Подробнее см.: 22, 23, 24, 25], издание которого было начато в Стамбуле в 1911 г. в том числе при участии эмигранта из России Юсуфа Акчурина [Подробнее см.: 21, 26], родственника Гаспринского по линии жены. Об этом Гаспринский пишет по-русски, не скрывая своих оценок деятельности Акчурина и задач основанного им журнала. Эти задачи Гаспринскому очевидны – пропаганда тюркизма и борьба с османизмом, подготовки почвы для «чисто турецких националистов». Война на Балканах могла стать фактором, облегчающим эти задачи.

Акчурин хорошо известен как один из главных идеологов турецкого национализма и пантюркизма. На страницах «Тюрк Юрду» ситуация в Российской и Османской империях освещалась примерно в равных пропорциях. Почти половина всех статей журнала была написана авторами российского происхождения. Акчурин был редактором журнала, однако в период, к которому относятся публикуемые ниже письма, он принимал участие в Первой Балканской войне 1912–1913 гг. и выпускающим редактором журнала был Мехмет Эмин [Подробнее см.: 23].



К сожалению, мы не знаем, какими мыслями относительно «Тюрк Юрду» поделился с Гаспринским Самойлович.

Сам Гаспринский начал печататься в «Тюрк Юрду» с момента основания журнала в 1911 г. При этом, по мнению Н.Е. Тихоновой, в своих публикациях в журнале Гаспринский придерживался более острой, чем в газете «Терджиман», риторики по внутрироссийским вопросам, продолжая выступать за необходимость российско-турецкого сближения [13, с. 38]. Важный вопрос, безусловно заслуживающий отдельного изучения, – что могло дать России такое сближение, насколько, с точки зрения большой геополитики или экономики, оно было ей необходимо?

Интересна характеристика, данная Гаспринским Акчуруну: «занимает среди турок видное положение по знанию, а главное по честности, убежденности и упорству». Сотрудник немецкого МИД Себастьян Бек, сопровождавший Акчурина и членов Комитета защиты тюркских народов России<sup>5</sup> в поездке по Германии зимой 1915–1916 гг., описывал Акчурина как бесспорного лидера, крайне высокомерного и амбициозного человека. Бекон были отмечены такие его персональные качества, как быстрая реакция и расчетливость, вспыльчивость и несдержанность [27, с. 70–76].

Гаспринский был прав, он не был «Меньшиковым». «Меньшиковым» от тюркизма был Юсуф Акчурин.

В самом конце письма Гаспринский с сожалением сообщает, что в Оренбурге МВД не дало разрешения на сбор средств для оказания помощи раненым турецким солдатам. Несмотря на это, пожертвования все же были собраны и отправлены в Турцию, видимо, в обход действовавших в Российской империи законов.

Действительно, с началом Первой Балканской войны во многих регионах России был организован сбор денег для раненых турецких солдат [Подробнее см.: 28, 29, 30]. Сбор средств шел по всей стране. Эта деятельность в России была воспринята неоднозначно. Мусульманские печатные издания в России, в том числе оренбургская газета «Вақыт», о которой предположительно идет речь в письме, выпускали специальные номера, где открыто публиковали фамилии жертвователей в пользу раненых турецких солдат. Это

---

<sup>5</sup> Накануне Первой мировой войны в Стамбуле эмигранты из России тюркского происхождения основали Комитет защиты тюркских народов России (или Комитет в защиту прав магометанских тюрко-татарских народов России), главой которого являлся Ю. Акчурин.



Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-устанд»:  
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

явление было вполне закономерным, и формально правительство не могло его запретить, так как Османская Турция в это время воевала не с Россией.

## Второе письмо

Второе письмо носит сугубо частный характер. Несмотря на небольшой объем, оно сообщает нам о нескольких важных событиях как в жизни Гаспринского, так и в жизни Самойловича.

Начнем с того, что заметное изменение претерпело само обращение Гаспринского к Самойловичу – «дорогой мугаллим-устанд» («дорогой учитель-наставник»), вместо прежнего «уважаемый товарищ». Это можно расценивать, на наш взгляд, либо как откровенное признание авторитета Самойловича, либо как желание еще больше усилить ту атмосферу благодарности, которой пронизано все письмо. Хотя, возможно, за прошедший год отношения Гаспринского и Самойловича претерпели некие существенные изменения, которые видоизменили и форму обращения друг к другу.

Неслучайно, на наш взгляд, Гаспринский начинает письмо с фразы «Мы все тут здравствуем, благодарим за память, избрание и медали». В этом предложении особое внимание необходимо обратить на слова: «память», «избрание» и «медали». Начнем с последнего – «медали». В 1913 г. группа из трех деятелей крымскотатарского просвещения (Исмаил Гаспринский, Али-эфенди Боданинский и Яхья-эфенди Байбуртлы) получила именные бронзовые медали от этнографического отделения Императорского русского географического общества (ИРГО), о чем в октябре 1913 г. сообщила на своих страницах газета «Терджиман» [13, с. 64]. Гаспринский благодарил Самойловича от имени всех награжденных.

Очевидно, Самойлович составил всем троим определенную протекцию. В отчете о поездке в Крым за 1912 г. мы читаем: «Постоянным спутником в моих крымских экскурсиях был учитель земской школы в Бахчисарае Яхья-эфенди Байбуртлы, который самым доброжелательным образом помогал мне в моих этнографических разысканиях и который продолжает собирать для меня образцы народной словесности, и после моего отъезда из Крыма; он подарил мне старый, наполовину уже разорванный, сборник крымскотатарских песен..., просматривал вместе со мной «Опыт словаря тюркских наречий» ак. В.В. Радлова, пополняя его по части крымскотатарских слов, записывал для меня и диктовал мне мелкие произведения народного словесного твор-



чества ..., сообщил сведения о крымскотатарских кушаньях, личных именах, терминах родства и т.д. ...» [3, с. 56–57].

Третий награжденный Али Боданинский начинал свою деятельность в качестве сотрудника редакции газеты «Терджиман», а после смерти Гаспринского в 1914 г. фактически стал лидером крымскотатарского национального движения. В 1919 г. он станет управляющим делами СНК Крымской ССР. В 1914 г. в Симферополе выйдет сборник пословиц, поговорок и примет крымских татар под редакцией Самойловича, собранных при участии Боданинского [4].

На фоне всего перечисленного награждение Байбуртлы и Боданинского бронзовыми медалями выглядит совершенно заслуженным. Поэтому Гаспринский благодарил Самойловича «за память».

Мы не смогли найти сведений, подтверждающих избрание Гаспринского или других награжденных, например, членами ИРГО, что выглядело бы логично. С другой стороны, такое важное событие наверняка нашло бы отражение на страницах «Терджимана». Однако рискнем предположить, что если не сам Гаспринский, то, например, Байбуртлы мог стать членом ИРГО, ведь благодарил Гаспринский «за избрание» от третьего лица, употребляя местоимение «мы».

Далее Гаспринский выражает признательность Самойловичу за «50 руб. для вдовы Керема». Хабибулла-Керем был одним из бахчисарайских знакомых А.Н. Самойловича. Он скончался 20 июля 1913 г. [О нем см.: 31, с. 205–221]. Письмо, очевидно, свидетельствует, что Самойлович помогал его вдове деньгами. Сабри Айвазов 5 сентября 1913 г. поместил в «Терджимане» некролог Абибуллы Керема, в котором упоминал о присланных Самойловичем деньгах [2, с. 248–249].

В постскрипуме Гаспринский сообщает Самойловичу, что «тоже сообщено» академику С.Ф. Ольденбургу. По всей видимости, речь идет о благодарственном письме Гаспринского Ольденбургу в связи с награждениями бронзовыми медалями ИРГО.

Письма публикуются полностью по автографам. Часть письма от 21 ноября 1912 г. (Документ № 1) приводится в оригинальном варианте с переводом на русский язык (выделено курсивом). Во всех случаях правописание приближено к современному. Пунктуация исправлена.



## Документ № 1

бахچه سراى

نویابری ۲۱

۱۹۱۲

كوب و على محیب پروفیسور سامویلویچ جنابلرینه

دوغری سوزی حرمتلو قاردم!

چین کوهدن صاف قلمدن یازلیش مکتوبلریکی غایت کیفلیت اوقودم ؛

تیز جواب ویرمدیکی ایچون لکن عفو بیورکتر چونکه کونه لک

غزته چیقاروب و فتمی شاشردم! کونده ۱۶ - ۱۷ ساعت ایشلمک لازم

هنوز بویله چوق اما شمیدیلک « نیچه غو» یاردیچی چاغردم

هه میور هورسه بر آزراحت ایده حکم

کوندردیکک کوزل رساله لر وشیبانی نامه ایچون عرض تشکر

ایدیورم. حقیقت پک قیمتلی ونازک هدیه لرسزدسته سنی اله

الدقه کندیمی تورانده بولیورم تورانی سودیکم اسه سزه

ملمدم

بالقان ایشلرینه دائر ۱ نجی ۲ نجی نومرولی "ترجمان" ده یازدکلریم پک

قوی نظر و اعتقادمدر. بلغارلرک صربلرک یونانیلرک ملی جریانلرینی

حقلی کوریورم فقط دینی اولمین حرکتلرینه دین رنکی وردیکلری

هیچ یاراتمیور با خصوص چارفردیناندک دین ایله مناسبتی اولسه کرکدر

بالقانلرده بوکون اوچ میلون قدر تورک وار؛ بش یوز سنه لک

اقامتلی وار؛ بش عصرلک وطنیت حسبی وار؛ بوده فرانسزان

حقی دیکرینک دیدیکی کی «کلکوشوز» در. اعتقادیمه حکومتلر پک

یه لر یونلر(?) لکن ملتلر ، خلقلر ، انسانلر برپرینه حرمت ایتمالیدر

اما ملتلریاقیدن زمانمز ؛ حقلرینه کچما ملیدر حکومتلرک کچدر



حکمت ملیہ زمانیدر ملتلرک ذکل برشمس اقتضادر  
بونک خلافنه حرکت هرشیدن دها یوکسه ک مدنیته حیانتدر  
بن «قادت» ظن ایتمه م ملتچی کی لکن منشیقوف ذکلم

*Бахчисарай*

*21 ноября 1912 г.*

*Много и высоко почитаемый господин профессор Самойлович!*

*Доброе слово, мой уважаемый товарищ!*

*С чрезвычайным наслаждением прочитал Ваши письма из китайских гор<sup>6</sup>, написанные [таким] ясным пером! Извините, пожалуйста, что не ответил быстро, потому что, выпуская ежедневную газету, я теряю много времени! В день надо работать по 16–17 часов. Но пока «ничего». Позвал помощника и немного отдохну.*

*Хочу поблагодарить за присланные Вами прекрасные статьи и «Шейбани-наме»<sup>7</sup>. Поистине, это очень ценные и хорошие подарки.*

*Написанное по поводу балканских дел в 1 и 2-м номерах «Герджимана» - мое твердое убеждение и взгляд. Болгарские, сербские и греческие национальные требования я считаю оправданными, однако их движение не является религиозным, религия [лишь] придает ему окраску и ничего не создает. В особенности – в отношении религии царя Фердинанда<sup>8</sup>. На Балканах сейчас до трех миллионов турков, пятьсот лет они живут там, пять столетий считают это своей Родиной. Это, как говорят французы, «келькешуз»<sup>9</sup>. По моему убеждению, правительства [могут быть] различных направлений [...] <sup>10</sup>, впрочем, нации, народы, люди должны уважать друг друга. Поздно передавать национальные права правительствам, но с точки зрения наций наше время – время национального*

<sup>6</sup> Неясно, о каких китайских горах идет речь. Поездки А.Н. Самойловича в Туркестан были в 1906–1907 и 1908 гг.

<sup>7</sup> Речь может идти о двух публикациях А.Н. Самойловича: Мухаммед Салих. *Шейбани-наме. Джагатайский текст*. Посмертное издание проф. П.М. Мелиоранского. Под наблюдением и с предисловием А.Н. Самойловича. СПб., 1908; или: Шейбани-наме. Персидский «уникум» библиотеки хивинского хана. ЗВОРАО. 1910;19(4):064-0176.

<sup>8</sup> «Царь Фердинанд» – Фердинанд I (Фердинанд Максимилиан Карл Мария Саксен-Кобург-Готский; 26 февраля 1861 – 10 сентября 1948) – князь Болгарии в 1887–1908 гг., затем царь Болгарии (основатель Третьего Болгарского царства) в 1908–1918 гг., из Саксен-Кобург-Готской династии. Здесь Гаспринский имеет в виду его принадлежность к католицизму.

<sup>9</sup> Фр. *quelque chose* – «нечто», «кое-что».

<sup>10</sup> Неразборчиво.





Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-улад»:   
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

*господства. Для наций [...]»<sup>11</sup> больше чем необходимость солнца. Движение противоположное этому – ко всему прочему это предательство высокой цивилизации. Я думаю не как «кадет», а как националист, но я не Меньшиков.*

Я очень благодарен Вам за то, что поделились со мною взглядами на Тюрк Юрду<sup>12</sup>. Вы правы и не правы. Это бывает. «Юрду» не научный журнал, а потому предъявлять к нему научную мерку надо в малой мере. Достаточно сказать, что турки и Турция не имеют ни одного тюрколога и живут за счет западных и маджарских<sup>13</sup> тюркологов. Тюрк Юрду основан для популяризации, если можно – пропаганды тюркизма в Турции. Его главная задача – борьба с османизмом, а потому многое из его писаний имеет не научный, а тактический, подготовительный характер. Тюрк Юрду был встречен «блестящими османскими литераторами» с снисходительным презрением[м], как грубый пришелец в сад османской эстетики, а потому он не мог и не должен был развернуться вовсю сразу. Вы говорите – идеалы будущего! У нас вновь ничего более не осталось. Св. София для ново-турок не стоит выеденного яйца. Но с идеалами надо повременить, подготовляя почву для их восприятия. При всех своих недостатках Тюрк Юрду произвел большой переполох среди патриотов османизма. Успех журнальчика, сразу приобретшего 5000 подписчиков, – успех и тираж невиданный в Турции в отношении журналов – показывает, что Юрду уже тронул тюркское сердце и доберется до его ума. Юрдчилар уже составляют влиятельную литературную группу, а в будущем составят группу народников и чисто турецких националистов. Балканские события, вероятно, облегчат их работу и задачи.

Акчурина я близко знаю. Как питомец военного училища [в Стамбуле]<sup>14</sup>, его научный багаж, конечно, небогат, но он начитан и читает, занимал среди турок видное положение по знанию, а главное – по честности, убежденности и упорству. Быть может, я немного преувеличиваю, ибо Акчурин двоюродный брат моей покойной жены. Но помимо всего, он хороший малый и вызвал среди османов народническое.

<sup>11</sup> Неразборчиво.

<sup>12</sup> Турецкий журнал, издающийся с 1911 г. по сей день. Основателем журнала был родственник Гаспринского по жене Юсуф Акчурин (Акчура).

<sup>13</sup> Т.е. венгерских.

<sup>14</sup> В оригинале письма «mekteb-i harbiye» написано арабской графикой.



Вся турецкая молодежь группируется ныне вокруг Тюрк Юрду. Вы правы, ибо в Тюрк Юрду мало научного, и неправы, если будете смотреть на него как на научный журнал.

Вы видите, мой дорогой, что я откровенен, Ваше откровенное обращение ничего иного вызвать не может, ибо Вы хороший человек.

Я буду писать и говорить о тюрко-балканской унии, о том, чтобы быть подальше от эксплуатирующих, о том, чтобы сообща сохранить свое бытие. И Тюрк Юрду, надеюсь, меня поддержат.

У меня сейчас маленькое горе: оренбуржцы<sup>15</sup> просили МВД разрешить им сбор на турецких раненых. Следовало дозволить и послать несчастным через русское посольство. Великая Россия от сего ничего бы не потеряла. Но г. министр отказал. Пожертвования, говорят, все-таки пошли, но в сердцах мусульман осталась горечь, не нужная им и не нужная для России.

Политика, мой господин, политика!<sup>16</sup>

Что поделаешь!

*И. Гаспринский*

*СПбФА РАН. Ф.782. Оп. 2. Д. 14. Л. 1–2об.*

---

<sup>15</sup> Вероятно, под «оренбуржцами» Гаспринский понимал сотрудников редакции татарской газеты «Вақыт».

<sup>16</sup> Написано на тюркском языке арабской графикой.



Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-устад»:  
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

## Документ № 2

[БЛАНК]

XXXI год

Редакция газеты

«Терджиман»

Бахчисарай, Тавр. губ.

Октябрь 31 дня 1913 г.

Редакция газеты «Терджеман».

Бахчисарай, Крым <sup>17</sup>.

Дорогой мугаллим-устад<sup>18</sup>,

Мы все тут здравствуем, благодарим за память, избрание и медали. Я очень обрадовался 50 руб. для вдовы Керема. Деньги пришли на канун байрама<sup>19</sup> и свалились на ее голову, порядочно больную, как с неба. Конечно, она благодарит Вас особенно. Прилагаю ее расписку, подписанную русским буквами «бош бурюлу»<sup>20</sup> за ее неграмотностью. Будьте все здоровы. [...]<sup>21</sup>

*И.М. Гаспринский*<sup>22</sup>

P.S. Г-ну Ольденбургу<sup>23</sup> тоже сообщено.

*СПбФА РАН. Ф.782. Оп. 2. Д. 14. Л. 4.*

<sup>17</sup> Последние две строки написаны на тюркском языке арабской графикой.

<sup>18</sup> «Учитель-наставник».

<sup>19</sup> Т.е. курбан-байрама – праздника окончания хаджа в память о жертвоприношении пророка Ибрахима. 10 зуль-хиджа 1331 г.х. приходилось на 9 ноября 1913 г., т.е. через 9 дней после написания письма Гаспринским.

<sup>20</sup> «Пустое место».

<sup>21</sup> Неразборчиво.

<sup>22</sup> Подпись И. Гаспринского.

<sup>23</sup> Ольденбург С.Ф. (1863-1934) – русский и советский востоковед, индолог. В момент написания письма академик и неперменный секретарь Академии наук.



## Литература

1. Непомнящий А.А. *Подвижники кримоведения. II Taurica Orientalia*. Симферополь: СГТ; 2008. 600 с.
2. Керим Исмаил Асан-огълу. *Гаспринскийнинъ «Джанлы» тарихи. 1883-1914 (къырымтатар тили, эдебияты ве медениетинден малюмат дестеги)*. Акъмесджит: Тарпан; 1999. 407 с.
3. Среди Ставропольских туркмен, ногайцев и у крымских татар (Отчет о командировке в 1912 г. прив. – доц. А.Н. Самойловича). *Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. Серия II*. 1913;2:54–74.
4. *Пословицы, поговорки и приметы крымских татар, собранные А.А. Боданинским, Э.Л. Мартино и О. Мурасовым*. Под ред. Самойловича А.Н. и Фалева П.А. Симферополь: Типография Таврического губернского земства; 1914. 67 с.
5. Самойлович А.Н. *Опыт краткой крымско-татарской грамматики*. Петроград, 1916. 104 с.
6. Самойлович А.Н. *Избранные труды о Крыме*. Сост. Эмирова Е.Г., ред. серии Эмиров А.Р., вступ. статья и коммент. Непомнящего А.А. Симферополь: «Доля»; 2000. 290 с.
7. Исханов А. Трансмиссия знаний о работах А.Н. Самойловича: факторы неформальностей и горизонтальных связей в интеллектуальной истории Центральной Азии. *Вестник МИЦАИ*. 2020;29: 81–93.
8. Дмитриева Л.В. Материалы к описанию рукописного наследия А.Н. Самойловича. *Народы Азии и Африки*. 1966;3:206–211.
9. Александр Николаевич Самойлович: *Научная переписка*. Биография. Сост., автор статей и биографии Благова Г.Ф. М.: Восточная литература; 2008. 590 с.
10. Зайцев И.В. Новые документы об Исмаиле Гаспринском. *Гасырлар авазы – Эхо веков*. 2014;3–4:126–133.
11. Загидуллин И.К. «Докладная записка» И. Гаспринского 1894 г. *Гасырлар авазы – Эхо веков*. 2017;3–4:71–83.
12. Загидуллин И.К. «Записка» Исмаила Гаспринского 1910 г. *Гасырлар авазы – Эхо веков*. 2019;1:29–41.
13. Тихонова Н.Е. *Роль крымскотатарской газеты «Переводчик – Терджиман» в этнокультурном и политическом дискурсе в России в 1880–1910-е гг. Дис. ... канд. ист. наук*. СПб., 2019. 203 с.



Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-улад»:   
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

14. Ашнин Ф.Д., Алпатов В.М. Архивные документы о гибели акад. А. Н. Самойловича. *Восток*. 1996;5:153–162.

15. Гаспринский Исмаил-бей. Русское мусульманство. Исмаил-бей Гаспринский. *Россия и Восток*. Казань: Татарское книжное издательство; 1993. С. 17–58.

16. Гаспринский Исмаил-бей. Русско-восточное соглашение. Исмаил-бей Гаспринский. *Россия и Восток*. Казань: Татарское книжное издательство; 1993. С. 59–78.

17. Алексеев И.Л. *Ислам в общественно-политической жизни России (XIX – начало XX)*. Дис. ... канд. ист. наук. М., 2002. 214 с.

18. Меньшиков М.О. *Письма к русской нации*. Б.и., 1916. 267 с.

19. Наливкин В.П. Записка о возможных соотношениях между последними событиями в Китае и усилением панисламистского движения. *Полвека в Туркестане*. В.П. Наливкин: биография, документы, труды: [сборник]. Ред.-сост.: Абашин С.Н. и др. М.: ИД «Марджани»; 2015. С. 554–564.

20. Батунский М.А. *Россия и ислам*. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция; 2003. 600 с.

21. Юсуф Акчура и симбирские купцы Акчурины: сб. статей. Под ред. Загидуллина И.К. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2017. 336 с.

22. Нурдан А., Быков А.Ю. А. Парвус в “Turk Yurdu” (1912–1914): взгляд на русскую революцию и влияние на турецкий национализм. *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна. Серия 3: Экономические, гуманитарные и общественные науки*. 2011;4:29–32.

23. Рамеева И. Татарские авторы и материалы о татарах на страницах журнала «Тюрк юрду» (1911-1931 гг.) *Гасырлар авазы – Эхо веков*. 2014;1–2:206–220.

24. Рамеева И. Парвус: турецкая публицистика. *Гасырлар авазы – Эхо веков*. 2016;1–2:225–227.

25. Салихов А.Г. Отражение в газете «Терджиман» материалов турецкого журнала «Тюрк Юрду» о Габдулле Тукае. *Габдулла Тукай и тюркский мир. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 130-летию выдающего поэта Габдуллы Тукая*. Казань, 2016. С. 335–337.

26. Жуков К.А. Политическая и интеллектуальная атмосфера Стамбула в 1911–1912 гг. (По журналистским материалам А. В. Тырковой-Вильямс). *Балканистика. Алтаистика. Общее языкознание: Памяти Альбины Хакимовны*



Гирфановой (1957–2018). Под ред. Домосилецкой М.В., Дониной Л.Н. СПб.: Нестор-История; 2019. С. 459–507.

27. Исраилова-Харъехузен Ч., Котюкова Т. Деятельность «Комитета в защиту прав магометанских тюрко-татарских народов России» как попытка политической дестабилизации ситуации в Российской империи в годы Первой мировой войны (по документам Политического архива МИД Германии). *Восстания 1916 г. в Азиатской России: неизвестное об известном (к столетию Высочайшего повеления 25 июня 1916 г.)*. М.: Русский стиль; 2017. С. 58–88.

28. Сенюткина О.Н. *Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.)*. Нижний Новгород: ИД «Медина»; 2007. 518 с.

29. Сибгатуллина А.Т. *Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв.* М.: Фонд исследований исламской культуры; 2010. 264 с.

30. Котюкова Т.В. *Окраина на особом положении... Туркестан в преддверии драмы*. М.: Научно-политическая книга; 2016. 391 с.

31. Самойлович А.Н. Бахчисарайский певец, поэт, летописец и метеоролог, Хабибулла-Керем. *Известия Таврической ученой архивной комиссии*. 1913;50:205–221.

## References

1. Nepomnyashchiy A.A. *Podvizhniki krymovedeniya. II Taurica Orientalia* [Ascetics of Crimean Studies. II Taurica Orientalia]. Simferopol: Simferopol City Press; 2008. 600 p. (In Russian)

2. Kerim Ismail Asan-og'lu. *Gasprinskijnin' «Dzhanly» tarihi. 1883-1914 (k'yrymtatar tili, edebiyaty ve medenietinden malyumat destegi)* [History of “Dzhanly” by Gasprinsky. 1883-1914 (informative support to the Crimean Tatar language, literature and culture)]. Ak'mesdzhit: Tarpan; 1999. 407 p. (In Crimean Tatar)

3. Sredi Stavropol'skih turkmen, nogajcev i u krymskih tatar. Otchet o komandirovke v 1912 g. priv. – dots. A.N. Samojlovicha [Among the Stavropol Turkmen, the Nogai and the Crimean Tatars. Report on a business trip in 1912. Introductory words by an Associate Professor A.N. Samoilovich]. *Izvestiya Russkogo Komiteta dlya izucheniya Srednej i Vostochnoy Azii v istoricheskom, arheologicheskom, lingvisticheskom i etnograficheskom otnosheniyah. Seriya II*. [Proceedings of the Russian



Committee for Study of Central and Eastern Asia in Historical, Archaeological, Linguistic and Ethnographic relations. Series II]. 1913;2:54–74. (In Russian)

4. *Poslovice, pogovorki i primety krymskih tatar, sobrannye A.A. Bodaninskim, E.L. Martino i O. Murasovym* [Proverbs, sayings and omens of Crimean Tatars collected by A.A. Bodaninsky, E.L. Martino and O. Murasov]. Samojlovicha A.N., Faleva P.A. (eds). Simferopol: Tavrichesky Provincial Zemstvo Press; 1914. 67 p. (In Russian)

5. Samojlovich A.N. *Opyt kratkoy krymsko-tatarskoy grammatiki* [The brief experience of the Crimean Tatar Grammar]. Petrograd, 1916. 104 p. (In Russian)

6. Samojlovich A.N. *Izbrannye trudy o Kryme* [Selected works about Crimea]. Jemirova E.G. (comp.), Jemirov A.R. (ed.), Nepomnjashhij A.A. (introductory article and comments). Simferopol: «Dolya» publ., 2000. 290 p. (In Russian)

7. Iskhanov A. Transmissiya znanij o rabotah A.N. Samojlovicha: faktory neformalnostej i gorizontalnyh svyazej v intellektualnoj istorii Centralnoj Azii [Transmission of knowledge about the works of A.N. Samoilovich: factors of informality and horizontal connections in the intellectual history of Central Asia]. *Vestnik Mezhdunarodnogo instituta Centralnoaziatskih issledovanij* [Bulletin of International Institute for Central Asia Studies]. 2020;29:81–93. (In Russian)

8. Dmitrieva L.V. Materialy k opisaniyu rukopisnogo naslediya A.N. Samojlovicha [Materials for the description of a manuscript heritage by A. N. Samoilovich]. *Narody Azii i Afriki* [Peoples of Asia and Africa]. 1966;3:206–211. (In Russian)

9. *Aleksandr Nikolaevich Samojlovich: Nauchnaya perepiska. Biografiya* [Aleksandr Nikolaevich Samojlovich: Scientific correspondence. Biography]. Blagova G.F. (author of articles and biographies). Moscow: Oriental literature publ.; 2008. 590 p. (In Russian)

10. Zajcev I.V. Novye dokumenty ob Ismaile Gasprinskom [New documents about Ismail Gasprinsky]. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov* [Gasyrlar avazy – Echo of the Centuries]. 2014;3–4:126–133. (In Russian)

11. Zagidullin I. K. «Dokladnaya zapiska» I. Gasprinskogo 1894 g. [“Report” by I. Gasprinsky, 1894]. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov* [Gasyrlar avazy – Echo of the Centuries]. 2017;3–4:71–83. (In Russian)

12. Zagidullin I. K. «Zapiska» Ismaila Gasprinskogo 1910 g. [“Note” by Ismail Gasprinsky, 1910]. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov* [Gasyrlar avazy – Echo of the Centuries]. 2019;1:29–41. (In Russian)





13. Tihonova N.E. *Rol krymskotatarskoj gazety «Perevodchik – Terdzhiman» v etnokulturnom i politicheskom diskurse v Rossii v 1880–1910-e gg. Dis. ... kand. ist. nauk* [The role of a Crimean Tatar newspaper “Translator-Terjiman” in ethno-cultural and political discourse of Russia in the 1880 and 1910. Candidate of Historical Sciences Thesis]. St. Petersburg, 2019. 203 p. (In Russian)

14. Ashnin F.D., Alpatov V.M. Arhivnye dokumenty o gibeli akad. A.N. Samojlovicha [Archival documents about the death of an academician A.N. Samoilovich]. *Vostok* [Orient] press. 1996;5:153–162. (In Russian)

15. Gasprinskij Ismail-bej. Russkoe musulmanstvo [Russian Mohammedanism]. Ismail-bej Gasprinskij. *Rossiya i Vostok* [Russia and the East]. Kazan: Tatar Press; 1993, pp. 17–58. (In Russian)

16. Gasprinskij Ismail-bej. Russko-vostochnoe soglashenie [Russian-Eastern agreement]. Ismail-bej Gasprinskij. *Rossiya i Vostok* [Russia and the East]. Kazan: Tatar Press; 1993, pp. 59–78. (In Russian)

17. Alekseev I.L. *Islam v obshchestvenno-politicheskoj zhizni Rossii (XIX – nachalo XX). Dis. ... kand. ist. nauk.* [Islam in social and political life of Russia (XIX-early XX). Candidate of Historical Sciences Thesis]. Moscow, 2002. 214 p. (In Russian)

18. Menshikov M.O. *Pisma k russkoj nacii* [Letters to the Russian Nation]. 1916. 267 p. (In Russian)

19. Nalivkin V.P. Zapiska o vozmozhnyh sootnosheniyah mezhdru poslednimi sobytiami v Kitae i usileniem panislamistskogo dvizheniya [A note on possible connections between recent events in China and the rise of a Pan-Islamist movement]. *Polveka v Turkestane. V.P. Nalivkin: biografiya, dokumenty, trudy: [sbornik]* [Half a century in Turkestan. V.P. Nalivkin: biography, documents, works: [collection]]. Abashin S.N. et al. (eds). Moscow: ID “Mardzhani”; 2015, pp. 554–564. (In Russian)

20. Batunskij M.A. *Rossiya i islam* [Russia and Islam]. Vol. 2. Moscow: Progress-Tradiciya; 2003. 600 p. (In Russian)

21. *Yusuf Akchura i simbirskie kupcy Akchuriny: sb. statey* [Yusuf Akchura and Simbirsk merchants Akchuriny: collection of articles]. Zagidullin I.K. (ed.). Kazan: Sh. Mardzhani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; 2017. 336 p. (In Russian)

22. Nurdan A., Bykov A.Yu. A. Parvus v “Turk Yurdu” (1912–1914): vzglyad na russkuyu revolyuciyu i vliyanie na tureckij nacionalizm [Parvus in Turk Yurdu (1912-1914): a view on the Russian Revolution and its impact on Turkish





Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-уstad»:  
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

nationalism]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta tekhnologii i dizajna. Seriya 3: Ekonomicheskie, gumanitarnye i obshchestvennye nauki* [Bulletin of Saint Petersburg State University of Technology and Design. Series 3: Economic, Humanitarian and Social Sciences]. 2011;4:29–32. (In Russian)

23. Rameeva I. Tatarskie avtory i materialy o tatarah na stranicah zhurnala “Tyurk yurdu” (1911-1931 gg.) [Tatar authors and materials about Tatars on the pages of a “Turk Yurdu” magazine (1911-1931)]. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov* [Gasyrlar avazy – Echo of the Centuries]. 2014;1–2:206–220. (In Russian)

24. Rameeva I. Parvus: tureckaya publicistika [Parvus: Turkish journalism]. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov* [Gasyrlar avazy – Echo of the Centuries]. 2016;1–2:225–227. (In Russian)

25. Salihov A.G. Otrazhenie v gazete «Terdzhiman» materialov tureckogo zhurnala “Tyurk Yurdu” o Gabdulle Tukae [Materials of a Turkish “Tyurk Yurdu” magazine about Gabdulla Tukai reflected in a “Terjuman” newspaper]. *Gabdulla Tukaj i tyurkskiy mir. Materialy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferencii, posvyashchennoy 130-letiyu vydayushchego poeta Gabdully Tukaya* [Gabdulla Tukay and a Turkic World. Materials of an International Scientific and Practical Conference dedicated to the 130th anniversary of an outstanding poet Gabdulla Tukay]. Kazan, 2016, pp. 335–337. (In Russian)

26. Zhukov K. A. Politicheskaya i intellektual'naya atmosfera Stambula v 1911–1912 gg. (Po zhurnalistskim materialam A.V. Tyrkovo-Vilyams) [Political and intellectual atmosphere of Istanbul in 1911-1912 (Based on the journalistic materials of A.V. Tyrkova-Williams)]. *Balkanistika. Altaistika. Obshchee yazykoznanie: Pamyati Albiny Khakimovny Girfanovoi (1957–2018)* [Balkan Studies. Altai Studies. General linguistics: in Memory of Albina Khakimovna Girfanova (1957-2018)]. Domosiletskaya M.V. and. Donina L.N (eds). St. Petersburg: Nestor-Istoriya press; 2019, pp. 459–507.

27. Israilova-Harekhuzen Ch., Kotyukova T. Deyatelnost “Komiteta v zashchitu prav magometanskih tyurko-tatarskih narodov Rossii” kak popytka politicheskoy destabilizacii situacii v Rossijskoj imperii v gody Pervoj mirovoj vojny (po dokumentam Politicheskogo arhiva MID Germanii) [The activity of a “Committee to protect the rights of Mohammedan Turkic-Tatar peoples of Russia” as an attempt to destabilize the political situation in the Russian Empire during World War the First (on the basis of documents from Foreign Ministry of Germany’s Political Archives)]. *Vosstaniya 1916 g. v Aziatskoy Rossii: neizvestnoe ob izvestnom*



(*k stoletiyu Vysochajshogo poveleniya 25 iyunya 1916 g.*) [Uprisings of 1916 in Asian Russia: the unknown about the known (on the Centenary of a Supreme Command on June 25, 1916)]. Moscow: Russkiy stil publ.; 2017, pp. 58–88. (In Russian)

28. Senyutkina O.N. *Tyurkizm kak istoricheskoe yavlenie (na materialah istorii Rossijskoy imperii 1905–1916 gg.)* [Turkism as a historical phenomenon (based on the materials of the Russian Empire History in the years of 1905-1916)]. Nizhnij Novgorod: ID "Medina"; 2007. 518 p. (In Russian)

29. Sibgatullina A.T. *Kontakty tyurok-musulman Rossijskoy i Osmanskoy imperij na rubezhe XIX–XX vv.* [Contacts of Muslim Turks of the Russian and Ottoman empires at the XIX-XX centuries]. Moscow: Ibn Sina Islamic Culture Research Foundation publ.; 2010. 264 p. (In Russian)

30. Kotyukova T.V. *Okraina na osobom polozhenii... Turkestan v preddverii dramy* [The outskirts are in a special position ... Turkestan on the eve of the drama]. Moscow: Scientific and Political Book press; 2016. 391 p. (In Russian)

31. Samojlovich A.N. Bahchisarajskiy pevec, poet, letopisec i meteorolog, Habibulla-Kerem [Bakhchisaray singer, poet, chronicler and meteorologist, Habibullah-Kerem]. *Izvestiya Tavricheskoy uchenoy arhivnoy komissii* [Proceedings of Tauride Scientific Archive Commission]. 1913;50:205–221. (In Russian)

#### Информация об авторе

**Зайцев Илья Владимирович**, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

**Котюкова Татьяна Викторовна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, г. Москва, Российская Федерация; старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, г. Москва, Российская Федерация.

#### About the author

**Ilya V. Zaytsev**, PhD (History), Institute of Oriental Studies, Senior Research Fellow, Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

**Tatiana V. Kotyukova**, Cand. Sci. (History), Senior Research Fellow, Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation; Institute of Scientific Information on Social Sciences Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.



Зайцев И.В., Котюкова Т.В.  
«Шейх» и «мугаллим-улад»:   
письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 23 апреля 2020

Одобрена рецензентами: 1 июня 2020

Принята к публикации: 15 июля 2020

### **Article info**

Received: April 23, 2020

Reviewed: 1 June, 2020

Accepted: July 15, 2020



## Проблемы здравоохранения в изданиях Исмаила Гаспринского

С.А. Сеитметова<sup>1, 2а</sup>

<sup>1</sup> Государственное бюджетное учреждение Республики Крым «Бахчисарайский историко-культурный и археологический музей-заповедник», г. Бахчисарай, Российская Федерация

<sup>2</sup> Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

<sup>а</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9812-5308>, e-mail: [selvina11@rambler.ru](mailto:selvina11@rambler.ru)

**Резюме:** Статья посвящена обзору публикаций на тему здравоохранения в изданиях выдающегося просветителя российских мусульман Исмаила Гаспринского (1851–1914) – газете «Переводчик-Терджиман» и издаваемых в её типографии брошюрах медицинской тематики. Публикации имели целью довести до мусульманского населения передовые достижения европейской медицины, направленные на профилактику и лечение получивших в тот период в регионе эпидемиологическое распространение инфекционных заболеваний. В работе также представлено краткое описание эпидемиологической ситуации в мусульманской общине Бахчисарая в конце XIX – начале XX в.

**Ключевые слова:** Исмаил Гаспринский; газета «Переводчик-Терджиман»; мусульмане России; медицинское просвещение; научно-просветительская журналистика; Бахчисарай

**Для цитирования:** Сеитметова С.А. Проблемы здравоохранения в изданиях Исмаила Гаспринского. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):538-558 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-538-558

**Благодарности:** Автор выражает признательность старшему научному сотруднику Крымского научного центра Института истории им. Ш. Марджани АН РТ Сейтумерову Ш.С. за оказанную помощь при написании статьи.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



## Public Health Service in works of Ismail Gasprinsky

**S.A. Seitmemetova**<sup>1, 2a</sup>

<sup>1</sup> *Bakhchisaray Historical, Cultural and Archaeological Museum-Reserve, Bakhchisaray, the Russian Federation*

<sup>2</sup> *Institute of History after Sh. Marjani of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*

<sup>a</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9812-5308>, e-mail: [selvina11@rambler.ru](mailto:selvina11@rambler.ru)

**Abstract:** The article is devoted to the review of publications on health care in the works of an outstanding educator of Russian Muslims Ismail Gasprinsky (1851–1914) published in the “Tercuman-Interpreter” newspaper and in medical brochures of its printing house. The publications were intended to bring to Muslim population the advanced achievements of European medicine aimed at prevention and treatment of infectious diseases that had received an epidemiological spread in the region at that time. The paper also provides a brief description of epidemiological situation in Muslim community of Bakhchisaray in the late XIX – early XX centuries.

**Keywords:** Ismail Gasprinsky; newspaper Tercuman-Interpreter; Muslims in Russia; Medical education; Scientific and Educational Journalism; Bakhchisaray

**For citation:** Seitmemetova S.A. Public Health service in works of Ismail Gasprinsky. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):538-558 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-538-558

**Acknowledgements:** The author expresses gratitude to Sh. S. Seitumerov, Senior Researcher at the Crimean Scientific Center of the Institute of History after Sh. Marjani, for the assistance in writing the article.

### Введение

Несмотря на то, что XIX столетие вошло в историю эпидемий как время сравнительного затишья после приведших к массовой гибели людей и даже разрушению империй масштабных заболеваний в предыдущие века, эта проблема продолжала оставаться достаточно острой. В Российской империи в этот период было зарегистрировано 15 эпидемий чумы, к началу XX века страна занимала одно из первых мест среди европейских стран по уровню заболеваемости и смертности. Вспышки различных инфекций наблюдались в это время и в местах компактного проживания мусульманского населения, в том числе в Крыму. Так, например, в 1902 г. в Таврической губернии наблюдалось наибольшее количество зарегистрированных случаев заболевания брюшным ти-



фом (в сравнении со всей Российской империей) [1, с. 40]. Санитарные меры, предпринимаемые властями в таких случаях – оцепление зараженных населенных пунктов военными, всеобщий медицинский осмотр, вакцинация, принудительное лечение и госпитализация заболевших, дезинфекция, сжигание трупов умерших от болезней и т.п. [2, с. 226], не всегда находили понимание среди местного населения. Поэтому важную роль в принятии и соблюдении этих мер здесь играло не только своевременное информирование людей на их родном языке, но и авторитетное подтверждение их целесообразности. Эту миссию (просвещение российских и особенно крымских мусульман по данным вопросам) взяли на себя издания выдающегося просветителя Исмаила Гаспринского (1851–1914).

### **Газета «Переводчик-Терджиман»**

Издаваемая с 1883 г. И. Гаспринским газета «Переводчик-Терджиман», освещавшая на своих страницах различные стороны социальной, политической, экономической, культурной и духовной жизни мусульман, для многих тюркоязычных народов Российской империи стала важнейшим источником информации. Особое место она уделяла вопросам общей гигиены, лечения различных болезней, размещала рецепты лекарств, советы по уходу за больными, а также содержала информацию по мерам, которые должны были быть применены органами городского общественного управления во избежание распространения заразных болезней.

Одной из значимых проблем, беспокоивших редактора газеты «Терджиман», являлось распространение инфекционных заболеваний, эпидемий кишечных инфекций, паразитарных тифов, оспы и пр., которые приносили большой урон не только здоровью населения, но и благосостоянию государства.

Освещая вопросы охраны здоровья и профилактики эпидемий, И. Гаспринский особое внимание уделял родному Бахчисараю. Так, в 1885 г. газета «Терджиман» писала, что с некоторого времени население городка страдает от тифа. Так как болезнь эта принадлежала к числу опасных и заразных, издание советовало каждому человеку быть осторожным и соблюдать предохранительные меры, рекомендуемые врачами и медицинской наукой, и писало: «Пока существует тифозная эпидемия, следует особенно внимательно относиться к пище и питью. Отнюдь не следует употреблять в пищу испор-



ченную муку, мясо, овощи и фрукты. Пить воду непременно свежую, чистую, отнюдь не употребляя мутную или залежалую <...><sup>1</sup> [3, с. 1]. Газета советовала содержать в полной чистоте дворы и дома, не оставляя не вывезенными за город или, в крайнем случае, не закопанными глубоко в землю продукты гниения. Если же в каком-либо семействе кто-то заболел тифом, то «Терджиман» рекомендовал первым делом поместить такого больного в отдельную, по возможности светлую комнату. И. Гаспринский детально описывал, какой уход нужно обеспечить больному и чего стоит опасаться другим членам семьи. В комнату больного советовалось не впускать посторонних, особенно детей, так как всякое беспокойство могло навредить больному, а сама болезнь была очень заразна. За больным должен был ухаживать кто-то один из членов семейства, учитывая то, что для взрослых, крепких людей опасность заразы была невелика. Комнату больного требовалось топить несильно, раз в день, минут на 5–10, проветривать, хорошенько прикрыв больного, чтобы не простудить его. Запрещалось смешивать посуду и бельё больного с вещами прочих членов семьи. Пищу больному рекомендовалось давать свежую и лёгкую, как-то: крепкий бульон, молоко, печёные яблоки, а пить чистую воду и вино (для мусульман прокипячённое). Весьма полезным, по мнению издания, было три раза в день обтирать всё тело больного уксусом, разбавленным с водой. Также указывалось, что главная причина распространения тифа крылась в испражнениях, поэтому их следовало обливать карболовой кислотой и раствором железного купороса и, не сливая в общее отхожее место, закапывать в землю, подальше от колодцев и воды [3, с. 1].

Следует отметить, что лишь незначительная часть больных тифом мусульман России обращалась за врачебной помощью, ввиду чего столь подробная инструкция по уходу за тифозными больными, опубликованная в авторитетнейшей мусульманской газете, была крайне полезна. Вместе с этим редактор советовал не бояться и обращаться в случае заболевания к докторам: «При тифозном больном непременно следует обратиться к врачу и следовать его указаниям в точности, а затем, не боясь последствий, уповать на милость Аллаха» [3, с. 1]. Издание также указывало, что в случае смерти больного все вещи, которыми он пользовался во время болезни (бельё, постель, деревянная посуда и прочее), следовало сжечь, так как самая тщательная мойка часто

---

<sup>1</sup> Здесь и далее была использована русскоязычная версия страниц газеты «Переводчик-Терджиман».



не очищала их от тифозного яда и могла заразить других людей, пользующихся ими. И. Гаспринский утверждал, что «продавать эти вещи преступно и грешно, ибо это значит продавать яд и отравлять неповинных людей. За такое деяние Аллах строго накажет виновного. Добрые мусульмане должны это помнить» [3, с. 1].

Статьи также содержали информацию по санитарным и противоэпидемическим мероприятиям. В одной из них И. Гаспринский утверждал, что от общественного управления требовалось: не жалеть средств вычистить улицы, переулки и площади; осмотреть водопроводы, чтобы в них не проникли стоки нечистых вод, особенно со стороны кладбищ, не позволять никому хоронить близ водопроводов; общественные ретирады вычистить и дезинфицировать самым серьёзным образом; за тифозными больными установить наблюдение и в случае смерти содействовать сжиганию оставшихся вещей, выдавая беднейшим семьям вознаграждение; за торговлей старыми вещами следовало установить контроль и не допускать продажи вещей, оставшихся от больных.

Крайне неблагоприятной была эпидемическая ситуация по туберкулезу. «Горим, – пишет И. Гаспринский 2 марта 1890 г. – Не думайте, что я говорю о пожаре: наши имущества целы, но мы горим сами; горим незаметно, но быстро и неуклонно!» [4, с. 1]. Приводя записи бахчисарайского городского врача Раковщика за 1889 г., И. Гаспринский указывал, что среди татарского населения было 247 смертей от разных болезней, в том числе 50 смертей от чахотки. Редактор «Терджимана» отмечал, что в Бахчисарае число мусульман едва ли превышает 8 тысяч душ обоего пола, а это значит 32 смертных случая на тысячу и 6 смертей на тысячу душ от чахотки. Учитывая тот факт, что не все смертельные случаи известны врачу, так как не все больные обращаются за медицинской помощью, И. Гаспринский допускал возможность 40 смертных случаев на тысячу в общем, и 8-9 летальных исходов от чахотки. Причину бедствия просветитель видел в невежестве, в равнодушном отношении к медицине и гигиене, в предрасположенностях. «Неосторожный с водой – тонет; неосторожный с огнём – горит», – писал он в своем издании, сообщая читателям, что чахотка не менее заразна и более губительна, чем холера и чума, так как она не знает пощады [4, с. 1].

Спустя восемь месяцев в № 40 своей газеты И. Гаспринский с радостью сообщал, что в 1308 году хиджры (1890 г.) «Аллах допустил прусского доктора Коха найти средство против этого бича рабов Божьих». В статье под





названием «Величие» газета «Терджиман» сообщала о первом пациенте из высшего общества Берлина, которого доктор Роберт Кох излечил от бугорчатки. «Все политические события заглушаются в Берлине вестью об открытии Коха, – пишет И. Гаспринский. – Великая весть, что бугорчатка исцелима, признается в Берлине событием, какому в медицине со времен Гиппократата не было равного ни по важности, ни по практической пользе» [5, с. 1].

Оспа уносила в могилу десятки тысяч человеческих жизней на территории России. В европейской её части в конце XIX века на каждые 10 000 населения в среднем оспой заболело от 6 до 10–11 человек, а смертность составляла от 30 до 40–48% [2, с. 288]. Успешной борьбе с оспой препятствовали плохая организация и отсутствие законов об обязательном оспопрививании. В № 17 от 8 мая 1892 года И. Гаспринский размещает на страницах своей газеты публикацию «Кое-что об оспе» – письмо мусульманки, выпускницы Ташкентской гимназии Амины Батыршиной. Автор письма подробно рассказывала о пользе вакцинации детей с детальным изложением благоприятного времени проведения вакцинации, возраста ребенка, его самочувствия, с точной инструкцией проведения оспопрививания, а также схемой ухода за ребенком после данной процедуры [6, с. 1]. Главными задачами подобных публикаций было донесение до читателей пользы от оспопрививания и уменьшение страха перед такими медицинскими манипуляциями.

В 1892–1893 гг. 77 губерний России охватила страшная эпидемия холеры, проникшая из Персии и унесшая более 300 000 жизней. И. Гаспринский пишет, что холера появилась в пределах границ Закаспийской области и вскоре проникла вдоль железной дороги в Бухару, Самарканд, Джизак, Ташкент, а также морским путем в Баку. Многие жители Баку, пытаясь спастись от опасной болезни, направились в другие города Закавказья, тем самым распространяя холерный яд во многих местах края. С бакинскими беглецами и приезжими холера появилась в Шуше, Сальянах, Тифлисе и в уездах Бакинской и Елисаветпольской губерний. Постоянные пароходные сообщения между Баку и Астраханью способствовали распространению холеры в этом регионе и дальше по Волге: в Саратове, Царицыне и Симбирске [7, с. 1]. Со стороны правительства был принят ряд мер. В целях предотвращения заразы по сухопутным и водным дорогам были учреждены санитарно-карантинные осмотры. Пароходы, идущие в Крым из Кавказа, тщательно досматривались в Новороссийске и далее в следующих портах. Для очистки и оздоровления



городов и сёл, для помощи больным в случае заражения холерой властями и общественными управлениями были приняты все меры, «рекомендуемые наукой и опытом»: организовывались очистки территорий и дезинфекции, публиковались на русском и татарском языках и распространялись среди населения правила индивидуального предохранения от холеры.

Следующий номер «Терджимана» от 30 июня 1892 г. был полностью посвящен этой болезни и содержал объемную статью «О холере и предохранении от неё», которая была составлена И. Гаспринским по официальным источникам [8, с. 1–2]. В статье размещалась информация о самой болезни, её симптомах и течении, профилактические указания, схемы лечения, а также подробные инструкции по дезинфекции.

И. Гаспринский писал, что Медицинским советом МВД Российской империи были предложены меры, согласно которым трупы умерших от холеры не должны были быть обмываемы. Умерший, завернутый в простыню, смоченную в дезинфицирующем растворе, должен был быть немедленно доставлен на холерное кладбище для предания земле. Опасаясь, что из-за этого распоряжения участвят сокращения случаев холерных заболеваний со стороны мусульманского населения, бахчисарайский городской голова Мустафа Мурза Давидович<sup>2</sup> обратился к начальнику губернии, и вскоре по телеграфу последовало разрешение министерства обмывать умерших от холеры мусульман на кладбище, при надлежащей дезинфекции [9, с. 2].

В № 25 газеты этого же года вновь был поднят вопрос об обмывании тел умерших от холеры мусульман. Так как похороны необмытых покойников недопустимы мусульманским законом, И. Гаспринский сообщал, что умершие от холеры должны быть немедленно доставлены на кладбище, где в приспособленном помещении должно было совершиться их обмывание и дезинфекция воды. Таким образом, не нарушались ни правила гигиены, ни религиозные требования мусульман.

И. Гаспринский с сожалением отмечал большой приток мусульман из Ашхабада в Мешхед, где эпидемия была намного сильнее. Виной этой нездоровой миграции было недовольство мусульманского населения практикуемыми в Ашхабаде санитарно-гигиеническими правилами [10, с. 1]. И. Гаспринский указывал, что именно по этой причине в ожидании холеры в Крыму

---

<sup>2</sup> Мустафа Мурза Давидович (1851–1914) – российский общественный и политический деятель, городской голова Бахчисарая и Алушты.



был заблаговременно поднят вопрос о способе похорон заразившихся холерой мусульман.

И. Гаспринский освещал на страницах своего издания и беспорядки, вызванные ложными слухами. Так, из-за уличных слухов, что «нет никакой холеры, а в холерных больницах живых людей кладут в гробы и обсыпают известью», в народе начались волнения. В Астрахани была разгромлена и сожжена холерная больница, убит доктор, сожжён фельдшер и выбиты стёкла губернаторского дома. В Саратове также была разгромлена холерная больница, разбиты и разгромлены жилища врачей. Был убит ещё один доктор в Хвалынске. Эти грустные обстоятельства вынудили начальство прибегнуть к военной силе, и упорствующие толпы людей, потерявшие разум, были рассеяны войском, притом не обошлось без убитых и раненых среди буйствующих [11, с. 1]. «Слава Богу, – пишет И. Гаспринский, – что нет пока сведений о том, что в этих бесчинствах принимали участие и мусульмане, проживающие в Астрахани, Саратове и Хвалынске, это делает высокую честь их благоразумию». Далее редактор «Переводчика» отмечал, что не следует верить уличным, трактирным вестям: все меры борьбы с холерой и её течение описываются в газетах, а о способах предохранения от неё и лечения сообщается медицинской наукой, к которой прислушиваются все народы и государи. И. Гаспринский убедительно сообщал читателям, что врачи и начальство действуют по указаниям науки, их следует слушать и быть благодарными. Муллы же, по его мнению, должны были объяснять народу, что лечение от всякой болезни обязательно по шариату, а выбор мер и средств – дело врачей [11, с. 1].

И. Гаспринский следил за подробностями протекания болезни на территории Российской империи и предоставлял читателям точную информацию о ходе заболевания в различных губерниях, хотя Главное управление по делам печати долгое время запрещало газетам сообщать какие-либо известия о заболеваниях холерой. Рассказывая о случаях болезни в Крыму, редактор «Терджимана» призывал жителей Крыма не поддаваться панике из-за случаев заболевания и смерти приезжих из Батума рабочих в Феодосийском карантине. Однако настаивал на соблюдении мер предосторожности, напоминая о том, что с неослабевающей энергией надо чиститься и ждать нехорошую гостью [12, с. 1].

И. Гаспринский с удовольствием писал, что благодаря энергии властей и участию граждан деятельно чистится и дезинфицируется его родной город –



Бахчисарай [13, с. 1]. В нём были продезинфицированы все отхожие места; сор, навоз и т.п. были вывезены за город и сожжены; русло реки Чурук-Су вычищено; ежедневно подметались и чистились дворы и садики жителей. Сам город был разделён на 13 попечительств, а каждый приход в лице муллы имел своего ближайшего надзирателя. На случай выявления заболевания холерой было подготовлено особое помещение со всеми принадлежностями. Из местных жителей была начата подготовка специальных «дезинфекторов» для работы при врачах и фельдшере. Установлены меры возможной, по местным условиям, изоляции заболевших. Гладкое и более или менее осмысленное исполнение мер санитарной комиссии и полиции было значительно облегчено распространением в городе печатных наставлений и указаний для татар. В многочисленных кофейнях и других местах постоянно можно было видеть группы читающих и обсуждающих такого рода статьи мусульман. Подобная популяризация сведений о сущности болезни и мероприятий против неё, по мнению И. Гаспринского, была лучшим средством для подготовки борьбы с холерой [14, с. 1].

В № 29 от 14 августа 1892 г. И. Гаспринский опубликовал список благодетелей из 45 человек, пожертвовавших 393 р. на постройку мусульманских холерных барачков [15, с. 2].

В № 31 от 31 августа газета «Терджиман» сообщала, что с 17 по 23 августа в пределах Крыма заболели холерой 22 человека, умерли 17 и выздоровели 4 человека [16, с. 2].

В Бахчисарае первый случай заболевания был зафиксирован «Терджиманом» в № 38 от 1893 г. В ноябре в предместье Бахчисарая – местечке Азиз – были констатированы несколько холерных случаев. Доктора, полиция, городское управление, санитарная комиссия столь смело, умело и энергично набросились на «врага» и на помощь заболевшим или подозреваемым в болезни, что население ободрилось, прониклось доверием к врачам, стало обращаться к ним при малейшем сомнении и нездоровье. Во всех домах, где было нужно, производилась самая тщательная дезинфекция и сжигание зараженных вещей. Санитарная комиссия, состоявшая в большинстве из мусульман, знакомясь тут же с основами гигиены и санитарии, дружно поддерживала всем своим влиянием учёных коллег. Один из них, учитель (мудеррис) Аджи Абибулла эфенди<sup>3</sup>, доложил комиссии, что по шариату лучшая борьба с эпи-

<sup>3</sup> Аджи Абибулла эфенди (1825–1895) – один из самых известных педагогов Крыма конца XIX в. В 1890-х гг. вместе с И. Гаспринским реформировал систему образования в медресе Зынджырлы.



демией – поддержка неимущих и предложил помимо городских сумм сделать частные пожертвования бедным, указывая на значение хорошего питания в борьбе с болезнью. После чего в считанные минуты члены комиссии собрали между собой несколько десятков рублей [17, с. 1].

Исходя из архивных документов<sup>4</sup>, список умерших от холеры мещан в Бахчисарае состоял из 14 человек (Таблица 1).

Таблица 1. / Table 1.

**Поквартальный список умерших от холеры мещан в Бахчисарае**  
**Quarterly list of burghers who died of cholera in Bakhchisaray**

Имя и фамилия	Число душ	Время смерти в 1893 г.
Приход Азиз		
Умер Челеби Шеихов	1	1 ноября
Абдувели Селимша оглу	1	тоже
Абибулла Гафар оглу	1	3 ноября
Сайде Шерфе	1	тоже
Умер Галий оглу	1	тоже
Приход Кады Мале		
Фатма, жена Смаила паша	1	
Мерзие, Аджи Шериф Ибрагим оглу	1	1 ноября
Приход Абит эфенди		
Селиме -//-	1	5 ноября
Тефиде -//-	1	тоже
Байрам Сетгар оглу	1	9 ноября
Приход Исмихан		
Сельмий Халил оглу	1	4 ноября
Приход Асма Кую		
Азиме -//-	1	13 ноября
Приход Шабан		
Иван Мурачев	1	23 ноября
Приход Осман Ага		
Сеит Асан Бекир оглу	1	28 ноября

<sup>4</sup> Государственное казённое учреждение Республики Крым «Государственный архив Республики Крым» (ГКУ РК ГАРК) Ф. 64, Оп. 1, Д. 631, Л. 267.



Исполняя поручения об указании мест под кладбища для постоянного времени и на случай появления холеры, Бахчисарайская городская санитарная комиссия во главе с М. Давидовичем определила места для возможного погребения холерных трупов. В определении мест под кладбища комиссией принималось в расчёт местонахождение и расстояние до населённых мест и водопроводов. Для части города Салачик была выделена земля в местности Намазгах, дорога куда проходила около сада Асана Усеина и вверх по балке. Для части города Орта-Медресе, Сулу-Коба и состоящих в местности Калас около дома Германа – на существующем кладбище, с запретом хоронить на старых кладбищах, находящихся по левую сторону дороги из города в предместье Салачик на склонах, а также на существующих кладбищах, расположенных на крутых склонах гор на дороге в Мангуш. На кладбище Кичик-Аккаш разрешалось хоронить с южной стороны по направлению к речке Кача, а на кладбище Буюк-Аккаш, находящемся вблизи первого, у верхней дороги на юго-восток. На случай появления холеры для погребения умерших у балок Сары-Балчик возможно было отвести место недалеко от кладбища Буюк-Аккаш, близ старого вала, насыпанного для стрельбы, для частей города начиная от Орта-Медресе до Яны-Маале включительно. Для приходов Азиз, Эски-Юрт, Акчокрак на случай появления холеры под кладбище можно было отвести место на западе от кладбища прихода Эски-Юрт. Хоронить евреев и караимов, умерших в обычное время и во время холеры, без всякого риска допускалось на их существующих кладбищах, расположенных на большом расстоянии и совершенно отдаленно от населённых мест. Затруднительным для комиссии оказалось найти место для погребения умерших от заразных болезней христианского вероисповедания, так как христианское кладбище в приходе Яны-Маале для такого случая не подходило ввиду проходившего выше этого кладбища Азизского водопровода<sup>5</sup>.

Последней публикацией И. Гаспринского об эпидемии холеры в 1892–1893 гг. была заметка, в которой выражалась благодарность от имени Таврического губернатора бахчисарайскому городскому голове М. Давидовичу, полицмейстеру Иваненко, врачу крымского дивизиона Тупицину и санитарному смотрителю Аджи Мурза Балову. И. Гаспринский сообщил, что полицмейстеру Иваненко также была выражена письменная благодарность от имени татарского населения за неусыпную личную распорядительность во время

<sup>5</sup> ГКУ РК ГАРК Ф. 64, Оп. 1, Д. 631, Л. 17 – 18.



холерных заболеваний [18, с. 2]. Также редактором «Терджимана» были отмечены труды бахчисарайского врача Раковщика, который, помимо текущих обязанностей службы и врачебной практики, принимал близкое участие во всех занятиях санитарной комиссии и по наружному осмотру города в гигиеническом отношении. «Нет сомнения, – пишет И. Гаспринский, – что общество помянет добрым словом также многих санитарных попечителей и заведовавших полицейскими участками города» [18, с. 2].

Хотелось бы отметить ещё один печальный факт быстрого распространения инфекционных болезней – уже упомянутую выше практику продажи вещей, оставшихся от людей, инфицированных заразными заболеваниями. Этот вопрос неоднократно поднимался И. Гаспринским на страницах газеты «Терджиман». Продажа подержанных вещей была широко распространена, и наличие данного явления в Бахчисарае не было исключением.

И. Гаспринский пишет в № 8 от 2 марта 1890 г., что вещи чахоточных, бывшие в употреблении, нужно немедленно предать огню без исключений, так как заразная болезнь – это враг общий и общественный. По его мнению, на помощь беднякам должна была прийти общественная касса, которая вознаграждала бы беднейших людей за сжигаемые вещи. В отсутствие нужных средств в городе просветитель предлагал платить особый налог на предмет предупреждения, пресечения и охраны от заразы [4, с. 1]. И. Гаспринский предупреждал, что без решительных административных мер весь Бахчисарай «быстро перегорит на медленном огне чахотки», не говоря уже о других болезнях. В пример он приводит историю двух семейств, где при совершенно здоровых родителях от чахоточной заразы друг за другом сошли в могилу три сестры в одном семействе и два брата в другом [4, с. 1].

Уже в августе того же года газета «Терджиман» сообщала, что полицеймейстер Бахчисарая возбудил в местной Думе вопрос о запрещении продажи в городе старой одежды больных и урегулировании торговли старьём. Этот вопрос И. Гаспринский считал, действительно, весьма серьёзным с точки зрения как гигиены, так и общественного здравия. «Никто из потребителей толкучих рынков не гарантирован от покупки тифозной, чахоточной и иной заразы, – пишет «Переводчик» [19, с. 1].

Местная Дума, обсудив предложение полицеймейстера, постановила собрать сведения, как было сделано в этом случае в других городах губернии, и поручила Управе переговорить по данному вопросу с другими городскими





Управами. Поддерживая Думу, И. Гаспринский указывал, что первоочередной задачей решения проблемы является согласование действий с мерами, принимаемыми в близлежащих городах и волостях, поскольку если этот торг там ничем не ограничен, то какие бы попытки не предпринимались в Бахчисарае, они цели не достигнут. Установление предварительных соглашений с другими городами была многообещающей задачей. И. Гаспринский считал, что регулирование и контроль торгового старья – вопрос весьма сложный, а потому должен быть разрешён более или менее единообразно во всей губернии, иначе то, что нельзя будет продать или купить в Бахчисарае, можно будет приобрести вне городской черты или в Симферополе [19, с. 1].

Спустя два года в № 45 от 16 декабря 1892 г. И. Гаспринский писал, что Медицинским департаментом был выработан проект правил, касающихся продажи подержанных вещей, особенно старого платья. Согласно этому проекту должна была быть проведена обязательная дезинфекция всех поступающих в продажу подержанных вещей, вне зависимости от того, принадлежали ли эти вещи заведомо больным или нет. Ни одна подержанная вещь, не продезинфицированная и не снабжённая соответствующим ярлыком, не могла быть допущена к продаже. Контроль и ревизия магазинов, торгующих подержанными вещами, должны были быть возложены на полицейских врачей, которым предоставлялось право конфисковать и уничтожить вещи, не подвергнутые обеззараживанию, и привлекать виновных за несоблюдение правил к судебной ответственности [20, с. 2].

«Переводчик-Терджиман» неоднократно освещал проблемы санитарного состояния города, занимающие значительное место в заседаниях Бахчисарайской городской думы и управы. В № 21 от 29 ноября 1885 г. сообщалось, что, согласно постановлению Думы, после нового года будет открыт в Бахчисарае приёмный покой [21, с. 1]. В № 1 от 8 января 1889 г. значилось, что в центре города, в прежнем помещении Управы и Полиции будет открыта амбулаторная лечебница с пуском даровых лекарств [22, с. 1].

Однако помимо похвальных начинаний Бахчисарайская городская дума допускала и ряд упущений, что не осталось незамеченным для редактора «Терджимана». Так, при обсуждении сметы на 1889 г., Дума, имея в виду недостаток денег и значительный дефицит, для уравнивания прихода и расхода определила прекратить выдачу содержания в 500 руб. женщине-врачу [23, с. 1]. И. Гаспринский отмечал, что насколько разумно и похвально стрем-





ление гласных к экономии, настолько же нерасчётливо желание лишить город с большим мусульманским населением женщины-врача, тем самым оставляя почти всех мусульманок без медицинской помощи, так как они очень неохотно обращаются к медику-мужчине. В завершение публикации И. Гаспринский напоминает гласным города о потраченных 20 тыс. руб. на постройку нового здания Управы и выражает надежду, что Управа передумает о своём решении. Будучи в прошлом городским головой Бахчисарая И. Гаспринский советует властям города сократить 500 руб. за счёт других расходов города [23, с. 1].

Немного позже газета с удовольствием сообщала, что жители подали прошение на имя Думы с просьбой не прекращать выдачи жалованья женщине-врачу, чтобы удержать в городе эту особенно полезную для женского населения труженицу [24, с. 1]. А в № 9 от 10 марта того же года И. Гаспринский уже писал, что значительная часть гласных подали городскому голове заявление о созыве экстренного заседания по вопросу о назначении содержания женщине-врачу [25, с. 1]. В № 11 от 24 марта 1889 г. отмечалось, что в последнем заседании Дума постановила продолжать выдачу жалованья [26, с. 1]. Таким образом, благодаря активному освещению этой проблемы на страницах газеты И. Гаспринского и вызванному общественному резонансу бахчисарайцам удалось сохранить для города должность женского врача.

### **Брошюры о болезнях**

Освещение проблем здравоохранения нашло свое отражение не только на страницах периодики, издаваемой И. Гаспринским, но и в отдельных брошюрах: «Манкъа маразынынъ инсанлара сурет-и сераиты яни юкъмасы» («Виды [способы] заражения людей сапом», 1902 г.) и «Таун маразы недир ве бу мараздан насыл мухафаза олунмалыдыр» («Что такое чума и как уберечься от неё», 1902 г.). Последняя представляет собой перевод И. Гаспринского на крымско-татарский язык работы Я.А. Боткина. В предисловии также содержалась информация от Таврической губернской управы, в которой значилось, что книжка издана «с целью ознакомления с мерами предосторожности на случай появления чумы». Управа просила читателей не только ознакомиться с её содержанием, но и по мере возможности передать для прочтения соседям и знакомым. «Мусульмане должны обратить внимание на то обстоятельство, что указания Магомета (хадисы) вполне подтверждают советы медицинской науки в борьбе с болезнями. В сборнике изречений «Сагир» сказано: «О люди,



лечите ваших больных, ибо для каждой болезни сотворено соответствующее лекарство. Аллах есть Лечитель, а потому он любит врачующих, Он чист и любит чистоту, Он милостив и любит милостивых. О люди, не идите туда, где объявилась чума; не разбегайтесь в разные стороны, если она появилась между вами»<sup>6</sup> [27].

В том же году в типографии И. Гаспринского была издана брошюра «Манкъа маразыныенъ инсанлара сурет-и сераиты яни юкъмасы» («Способы заражения людей сапом») [28]. При изучении личной библиотеки просветителя, в фондах научной библиотеки Бахчисарайского музея-заповедника нами была выявлена брошюра «О сапе на людях», составленная земским врачом Д.Л. Педьковым. Интересно, что на страницах этого издания присутствуют пометки на полях синим карандашом, как и во многих книгах, имеющих в личном собрании просветителя, – перевод на крымскотатарский язык арабографичным шрифтом эпитафия: «На бога надейся, а сам не плошай. Береженного – Бог бережет» [29, с. 1 (5)]. Эти строки можно найти в эпитафии брошюры «Манкъа маразыныенъ инсанлара сурет-и сераиты яни юкъмасы» [28, с. 3 (5)]. В обеих брошюрах была дана общая информация о сапе, статистика заболевания этой болезнью на территории Таврической губернии, случаи заболевания у людей различных народов, разновидности проявления и протекания лошадиной болезни у людей и пр. Эти факты дают нам основание полагать, что брошюра И. Гаспринского была составлена на основе перевода брошюры земского врача Д.Л. Педькова.

### **Уроки о здоровье и медицине**

Помимо издания переводов брошюр медицинской тематики, И. Гаспринский считал обязательным преподавание элементарной гигиены во всех начальных школах и мектебах на всех языках и наречиях, чтобы дети наряду с догматами о спасении души узнавали и правила спасения тела: они столь зависимы друг от друга. По мнению просветителя, после азбуки и первой книжки для чтения было бы благоразумно дать в руки детям книгу о здоровье и болезнях, откуда бы они узнали о значении воздуха, воды, пищи, света, чистоты тела, значении пота, о влиянии сырости, гнили, жары, о жилище и изоляции больных и т.п. Знания эти не дали бы моментального видимого практического результата, но если десять человек из ста прислушаются к указаниям,

<sup>6</sup> Информация дана на русском языке во вклейке на последнем листе брошюры.



приобретённым в школе, то, возможно, через одно поколение народный опыт и наблюдательность признают и узаконят гигиену и санитарию [30, с. 1]. И. Гаспринский считал, что нужно начинать с того, что возможно в данный момент. Он полагал, что по хорошо составленному учебнику начало гигиены может преподавать не только учитель из семинарии, но и обычный преподаватель – ходжа и мектебдар, который сумеет разъяснить детям, что вредно и что полезно для здоровья. Просветитель указывал, что нужны лишь руководства, написанные просто и понятно, а обязать их преподавание и чтение в мектебах и медресе имеется в изречениях Пророка, что наука о теле должна предшествовать науке о душе [30, с. 1]. Примером таких учебников могут служить «Беден-и-инсан» («Анатомия») [31], «Насихат-ы-тыббие» («Наставления по медицине») [32], составленные И. Гаспринским в 1901 г.

Отдельно хотелось бы отметить, что к закреплению в сознании людей необходимости соблюдения правил личной гигиены способствовала и социальная реклама. На страницах газеты «Терджиман» присутствовала разнообразная реклама лекарственных препаратов, косметических и гигиенических средств.

## **Заключение**

Информируя читательскую аудиторию об эпидемиологической ситуации в стране и регионе, И. Гаспринский знакомил их и с современными мерами профилактики и лечения наиболее распространенных болезней, обучал правилам личной гигиены и особенностям карантина. Издания великого просветителя стали мощным информационным оружием в деле борьбы с эпидемиями, благодаря которым были сохранены жизни десятков и сотен людей. Надеемся, что в современную эпоху коронавирусной пандемии пример «отца российских мусульман» поможет вдохновить нынешних лидеров мусульманства усилить свои действия в деле медицинского просвещения верующих.

## **Литература**

1. *Отчет о состоянии народного здравия и организации врачебной помощи в России за 1902 год. Упр. гл. врач. инспектора М.В.Д.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/42629-za-1902-god-1904> (дата обращения: 06.08.2020).



2. Васильев К.Г., Сегал Л.Е. *История эпидемий в России (материалы и очерки)*. Под ред. проф. Метелкина А.И. М.: Государственное издательство медицинской литературы; 1960. 399 с.

3. Тиф. *Переводчик-Терджиман*. 1885;(21):1.
4. Исмаил [Гаспринский]. Горим. *Переводчик-Терджиман*. 1890;(8):1.
5. Величие. *Переводчик-Терджиман*. 1890;(40):1.
6. Батыршина А. Кое-что об оспе. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(17):1.
7. О холере. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(23):1.
8. О холере и предохранении от нее. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(24):1-2.
9. В советах преподанных медицинским департаментом по случаю холеры <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(24):2.
10. По случаю холеры. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(25):1.
11. По сведениям газет, после Астрахани <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(25):1.
12. Ход холеры. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(25):1.
13. Мы с удовольствием должны заметить <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(25):1.
14. Очистка Бахчисарая. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(26):1.
15. Список жертвователей на постройку мусульманских холерных барачков <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(29):2.
16. Из сообщений г. Таврического губернатора видно <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(31):2.
17. На прошлой неделе в предместье Бахчисарая «Азизе» были констатированы несколько холерных случаев <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1893;(38):1.
18. Господин Таврический губернатор за высокодобросовестный и осмысленный труд <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1893;(44):2.
19. Бахчисарай. *Переводчик-Терджиман*. 1890;(27):1.
20. Медицинский департамент выработал проект правил <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1892;(45):2.
21. Согласно постановлению Думы <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1888;(33):1.
22. В последнее время наша городская дума <...>. *Переводчик-Терджиман*. 1889;(1):1.
23. Бахчисарай. *Переводчик-Терджиман*. 1889;(7):1.



24. Бахчисарай. *Переводчик-Терджиман*. 1889;(8):1.
25. Бахчисарай. *Переводчик-Терджиман*. 1889;(9):1.
26. Дума. *Переводчик-Терджиман*. 1889;(11):1.
27. *Таун маразы недир ве бу мараздан насыл мухафаза олунмалыдыр*. Сост. Боткин Я.А., пер. на тат. яз. Гаспринский И.М. Бахчисарай; 1902. 22 с.
28. *Манкъа маразынынъ инсанлара сурет-и сераиты яни юкъмасы*. Бахчисарай; 1902. 20 с.
29. *О сапе на людях*. Составлено земским врачом Д.Л. Педьковым. Симферополь; 1902. 28 с.
30. Школа и здоровье. *Переводчик-Терджиман*. 1894;(7):1.
31. *Беден-и-инсан. Багъчасарай: Матбаа-и-«Терджиман»*; 1901. 18 с.
32. *Насихат-ы-тыббие*. Бахчисарай; 1901. 28 с.

## References

1. *Otchet o sostoyanii narodnogo zdraviya i organizatsii vrachebnoy pomoshchi v Rossii za 1902 god. Upr. gl. vrach. inspektora M.V.D.* [1902 Report on the State of Public Health and the organization of medical care in Russia. Compiled by the Chief Medical Inspector of the Ministry of Internal Affairs]. [Electronic source]. Available at: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/42629-za-1902-god-1904> (Accessed: 06.08.2020). (In Russian)
2. Vasilev K.G., Segal L.E. *Istoriya epidemiy v Rossii (materialy i ocherki)* [History of epidemics in Russia (materials and essays)]. Metelkina A.I. (ed.). Moscow: State Publishing House of Medical Literature; 1960. 399 p. (In Russian)
3. Tif [Typhus]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1885;(21):1. (In Russian, In Turkic)
4. Ismail [Gasprinsky]. Gorim [Burn]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1890;(8):1. (In Russian, In Turkic)
5. Velichie [Greatness]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1890;(40):1. (In Russian, In Turkic)
6. Batyrshina A. Koe chto ob ospe [Something about smallpox]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(17):1. (In Russian, In Turkic)
7. O kholere [About cholera]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(23):1. (In Russian, In Turkic)
8. O kholere i predokhranении ot nee [About cholera and its prevention]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(24):1–2. (In Russian, In Turkic)



9. V sovetakh prepodannykh meditsinskim departamentom po sluchayu kholery <...> [In the advice given by the Department of Healthcare on the case of cholera <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(24):2. (In Russian, In Turkic)

10. Po sluchayu kholery [On the occasion of cholera]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(25):1. (In Russian, In Turkic)

11. Po svedeniyam gazet, posle Astrakhani <...> [According to the newspapers, after Astrakhan <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(25):1. (In Russian, In Turkic)

12. Khod kholery [The course of cholera]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(25):1. (In Russian, In Turkic)

13. My s udovolstviem dolzhny zametit <...> [We are pleased to note <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(25):1. (In Russian, In Turkic)

14. Ochistka Bakhchisaraya [Clearing Bakhchisaray]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(26):1. (In Russian, In Turkic)

15. Spisok zhertvovateley na postroyku musulmanskikh kholernykh barakov <...> [List of donors for the construction of Muslim cholera barracks <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(29):2. (In Russian, In Turkic)

16. Iz soobshcheniy g. Tavricheskogo gubernatora vidno <...> [From the reports of Taurida Governor we observe <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(31):2. (In Russian, In Turkic)

17. Na proshloy nedele v predmeste Bakhchisaraya «Azize» byli konstatirovany neskolko kholernykh sluchaev <...> [Last week, several cholera cases were detected in “Aziz” that is among the suburbs of Bakhchisarai <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1893;(38):1. (In Russian, In Turkic)

18. Gospodin tavrisheskiy gubernator za vysokodobrosovestnyy i osmyslennyy trud <...> [Mr. Taurida Governor for highly conscientious and intelligent work <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1893;(44):2. (In Russian, In Turkic)

19. Bakhchisaray [Bakhchisaray]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1890;(27):1. (In Russian, In Turkic)

20. Meditsinskiy departament vyrabotal proekt pravil <...> [The medical Department has drafted the rules <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1892;(45):2. (In Russian, In Turkic)



21. Soglasno postanovleniyu Dumy [According to the resolution of the Duma <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1888;(33):1. (In Russian, In Turkic)
22. V poslednee vremya nasha gorodskaya дума [Recently our City Council <...>]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1889;(1):1. (In Russian, In Turkic)
23. Bakhchisaray [Bakhchisaray]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1889;(7):1. (In Russian, In Turkic)
24. Bakhchisaray [Bakhchisaray]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1889;(8):1. (In Russian, In Turkic)
25. Bakhchisaray [Bakhchisaray]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1889;(9):1. (In Russian, In Turkic)
26. Duma [the Duma]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1889;(11):1. (In Russian, In Turkic)
27. *Taun marazy nedir ve bu marazdan nasyl mukhafaza olunmalydyr* [What is plague and how to protect yourself from it]. Botkin Y.A. (comp.), Gasprinsky M.I. (tr.). Bakhchisarai; 1902. 22 p. (In Turkic)
28. *Mank" a marazynyn" insanlara suret-i seraiyyani yuk" masy* [The ways how people catch glanders]. Bakhchisarai; 1902. 20 p. (In Turkic)
29. *O sape na ljudjah* [About the disease of glanders on humans]. Composed by a country doctor Pajkovym D.L. Simferopol; 1902. 28 p. (In Russian)
30. *Shkola i zdorove* [School and health]. *Perevodchik-Terdzhiman* [The Interpreter]. 1894;(7):1. (In Russian, In Turkic)
31. *Beden-i-insan* [Anatomy]. Bakhchisaray: Publishing House "Terdzhiman"; 1901. 18 p. (In Turkic)
32. *Nasihati-tybbie* [Instructions on medicine]. Bakhchisaray; 1901. 28 p. (In Turkic)





### **Информация об авторе**

**Сельвина Алиевна Сеитмеметова**, старший научный сотрудник ГБУ РК «Бахчисарайский историко-культурный и археологический музей-заповедник» г. Бахчисарай, Российская Федерация; младший научный сотрудник Крымского научного центра Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Российская Федерация.

### **About the author**

**Selvina A. Seitmemetova**, Senior Researcher of Bakhchisaray Historical, Cultural and Archaeological Museum-Reserve, Bakhchisaray, the Russian Federation; Research Assistant of Crimean Scientific Center after Sh. Marjani of the Institute of History of Academy of Sciences of Tatarstan Republic, Kazan, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 27 июня 2020  
Одобрена рецензентами: 3 августа 2020  
Принята к публикации: 15 августа 2020

### **Article info**

Received: June 27, 2020  
Reviewed: August 3, 2020  
Accepted: August 15, 2020





## Особенности функционирования шариатских судов в Израиле

М.И. Махмутова<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9681-7071>, e-mail: [makhmutova.maria@yandex.ru](mailto:makhmutova.maria@yandex.ru)

**Резюме:** В статье рассматривается история формирования и трансформации системы шариатских судов в Израиле. Воссозданная по османскому образцу, она постепенно стала включать многие элементы современной судебной системы страны и использовать в своей практике не только мусульманское право, но и израильское законодательство. Долгое время наиболее острой проблемой оставался порядок назначения мусульманских судей – *кади*, которая в итоге была решена путем создания специального Комитета, включающего как официальных мусульманских юристов, так и израильских министров-немусульман. Особое внимание в работе также уделяется анализу функционирования шариатского суда в Западном Иерусалиме, который, имея официальный статус израильского судебного учреждения, рассматривает дела не только граждан страны, но и тех палестинцев, которые проживают в городе без гражданства.

**Ключевые слова:** шариатский суд; Израиль; *кади*; мусульманское право; Западный Иерусалим; мусульмане; религиозные меньшинства

**Для цитирования:** Махмутова М.И. Особенности функционирования шариатских судов в Израиле. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):559-577 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-559-577

**Благодарности:** Ключевые положения и выводы статьи были подготовлены в рамках работы над кандидатской диссертацией в Институте востоковедения РАН.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## Features of the Sharia Courts in Israel

**M.I. Makhmutova**<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9681-7071>, e-mail: [makhmutova.maria@yandex.ru](mailto:makhmutova.maria@yandex.ru)

**Abstract:** The article examines the history of formation and transformation of the system of Sharia Courts in Israel. Recreated according to the Ottoman model, it gradually began to include many elements of the country's modern judicial system and to use in its practice not only Muslim law, but also Israeli law. For a long time, the most acute problem was the procedure for appointing Muslim judges known as qadi, which was eventually resolved through the creation of a special Committee, which would include both official Muslim lawyers and Israeli non-Muslim ministers. Particular attention is also paid to the analysis of the functioning of the Sharia Court in West Jerusalem, which, having the official status of an Israeli judicial institution, hears cases not only of citizens of the country, but also of those Palestinians who live in a stateless city.

**Keywords:** Sharia court; Israel; qadi; Muslim law; West Jerusalem; Muslims; religious minorities

**For citation:** Makhmutova M.I. Features of the Sharia Courts in Israel. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):559-577 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-559-577

**Acknowledgements:** The key propositions and conclusions of the article were prepared as part of the work on the candidate dissertation at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.

### Введение

Шариатские суды в Израиле представляют собой уникальный пример функционирования официального исламского религиозного правового института под надзором немусульманских властей. Необходимость создания данного органа была вызвана наличием мусульман арабов, которые не покинули свои дома после 1948 г. Их брачные и семейные дела не могли решаться на основе израильского или иудейского права, поэтому для удовлетворения потребностей этого меньшинства правительством страны было принято решение о создании специального органа. Это также позволило властям контролировать настроения в мусульманской среде, что было особенно важно в периоды арабо-израильских войн, Исламской революции в Иране и всплеска палестинского национализма в израильской среде после подписания соглашений в Осло.



Наиболее сложным вопросом в первое десятилетие после создания государства Израиль оставалось назначение судьи в шариатском суде – *кади*, поскольку с точки зрения классического мусульманского права немусульмане сделать этого не могли. На практике в первые годы министерство по делам религий решало этот вопрос самостоятельно, не советуясь со старейшинами мусульманской общины. Со временем было принято решение о создании специального комитета для назначения *кади*, куда привлекли мусульман, но их присутствие долгое время оставалось формальным.

Несмотря на свою самобытность и сохранение османской основы делопроизводства, шариатские суды в Израиле были вынуждены адаптироваться к новым реалиям. Так, трансформировался их подход к ранним бракам, многоженству, разводам, опекунству, наследованию имущества. В начале XXI в. стало очевидным, что шариатские суды стали прибегать к израильскому законодательству при вынесении решений не только в связи с навязыванием этого со стороны официальных властей, но и по причине устаревания османских законов, которые не могли дать ответа на современные вопросы. Особый интерес представляет шариатский суд в Западном Иерусалиме, который нацелен на удовлетворение потребностей не только мусульман с израильском гражданском, но и палестинцев, получивших статусы резидентов.

В целом шариатские суды в Израиле стали неотъемлемой частью его судебной системы, которые к настоящему времени представляют собой удивительный гибрид, впитавший устои османского законодательства и израильского права и сохранивший систему связей «патрон-клиент».

### **Формирование шариатских судов в Израиле**

Современная израильская правовая система частично унаследовала структуру, заложенную в период Османской империи. В частности, это касается «личного статуса»<sup>1</sup>, который изначально подразумевал распространение шариатского права только на мусульман, в то время как меньшинства (христиане, евреи, друзы и другие) пользовались культурной и религиозной автономией. Во второй половине XIX в. в Османской империи началась волна реформ, которая затронула и судебную сферу. Тогда полномочия шариатских

<sup>1</sup> Вопрос о «личном статусе» касается семейных отношений (браков, разводов, опекунства, алиментов, наследства и т.д.).



судов в уголовной и гражданской областях сократились. Незадолго до окончания Первой мировой войны в 1917 г. был опубликован Указ о семейном праве, составленный на базе нескольких правовых школ и характеризовавшийся своим модернистским подходом, поскольку он касался не только мусульман, но и немусульман. Однако власти быстро отменили Указ в связи с жесткой оппозицией мусульманских консервативных кругов, а также старейшин немусульманских общин [1, р. 184]. Так, была предпринята попытка отменить «личный статус» и ввести единый судебный закон, касающийся семейных вопросов, на всей территории империи. В период британского протектората на территории Палестины Указ о семейном праве (1917 г.) был внедрен только в мусульманской среде, в то время как меньшинства сохранили автономию. В результате шариатские суды оставили османское законодательство и стали использовать положения Указа о семейном праве 1917 г., а в делопроизводстве они по-прежнему опирались на ханафитский *мазхаб* [2, р. 86].

После создания Государства Израиль новые власти решили сохранить «личный статус» [3, с. 15] в законодательной сфере, благодаря чему институциональная и процессуальная системы, а также структура религиозных судов не изменились. Но после 1948 г. шариатские суды де-факто оказались уничтожены, а многие мусульманские юристы и *кади* мигрировали за рубеж [4, р. 15–16]. Первые несколько месяцев руководство страны еще не планировало восстанавливать исламскую судебную систему, поскольку в стране осталось не более 150 тыс. мусульман. В 1948 г. было создано министерство по делам национальных меньшинств во главе с политиком Бехором-Шаломом Шитритом<sup>2</sup>, который был единственным представителем сефардской общины в правительстве. Задача института состояла в удовлетворении потребностей меньшинств, защите их прав и укреплении духа равенства, как это было прописано в Декларации независимости [5]. В скором времени разгорелись дебаты относительно будущего мусульманских *вакфов*<sup>3</sup>. Шитрит настаивал на политике, нацеленной на защиту прав меньшинств и автономии общины, предлагая формирование отдельной мусульманской коммуны. Министр по делам религий Хаим Хиршберг<sup>4</sup> высту-

<sup>2</sup> Бехор-Шалом Шитрит (1895-1967) – израильский политик сефардского происхождения, занимал посты министра по делам меньшинств и министра полиции.

<sup>3</sup> *Вакф* – в мусульманском праве движимое или недвижимое имущество, переданное на религиозные или благотворительные цели.

<sup>4</sup> Хаим Хиршберг (1903-1976) – раввин, ученый, первый министр по делам религий.



пил за сохранение доходов мусульман от *вакфов*, но без автономии общины [6, р. 93–98].

Пока Шитрит стоял во главе министерства, он рассматривал три варианта разрешения вопроса о назначении *кади*: 1) возрождение органа, подобного Верховному мусульманскому совету; 2) предоставление министру по делам религий полномочий на назначение *кади*; 3) расширение прав мусульман в Израиле и предоставление им возможности избирать своего *кади*. Поскольку Шитрит был готов прибегнуть к третьему варианту, это повлекло серьезные возражения высших израильских чиновников. Среди них был Наоми Соломон<sup>5</sup> из министерства юстиции, отметивший, что британские власти с самого начала не изучали вопрос, как назначать *кади*. Он рекомендовал внести поправки в действующий закон о чрезвычайном положении, чтобы наделить власти полномочиями самим назначать *кади*. Это бросало тень на заявления об автономном положении мусульман. Согласно императивному праву, только Верховный мусульманский совет имел полномочия назначать мусульманских судей. Поскольку этот институт прекратил свое существование, то ни один конкретный орган в Израиле не имел юридического права выполнять эту функцию, поэтому данная проблема оказалась в центре дискуссий в последующие годы. Шитрит сомневался в лояльности местных арабов и настаивал на их интеграции, что привело к его столкновению с военной администрацией, которой руководил первый премьер-министр Давид Бен-Гурион<sup>6</sup>. Он наложил право вето на создание арабского консультативного совета и ликвидировал в июле 1949 г. Министерство по делам меньшинств [7, с. 100]. Вместо него появилась должность советника премьер-министра по арабским делам. Министерство по делам религий получило власть над всеми делами мусульманских общин, за исключением религиозного образования, ответственность за которое была возложена на Министерство образования.

Уже в 1948 г. Хиршберг самостоятельно назначил первого *кади* в Акко – Мусу ат-Табари<sup>7</sup>, который во времена британского мандата был *кадием* в Твэрии. Тогда же появился шариатский суд в Назарете, а в 1950 г. данный орган

<sup>5</sup> Наоми Соломон (конец XIX – вторая пол. XX в.) – израильский чиновник, юрист.

<sup>6</sup> Давид Бен Гурион (1986-1973) – первый премьер-министр Израиля, один из крупнейших деятелей сионизма.

<sup>7</sup> Муса ат-Табари (конец XIX – вторая пол. XX в.) – мусульманский богослов и *кади* в Палестине и Израиле.



был открыт в Яффо и Тайбе. Заработную плату *кади* получали от министерства по делам религий. В обязанности официальных мусульманских судей входило делопроизводство шариатских судов и разрешение споров по делам *вакфов*.

Однако мусульманские сообщества этих городов просили назначить на эти должности своих выдвиженцев. Так, например, они выдвигали Тахира Хамада из Лода на место *кади*, поскольку ранее он входил в состав Верховного мусульманского совета в Яффо. Кроме того, еще во времена британского мандата муфтий Иерусалима Мухаммед Амин аль-Хуссейни<sup>8</sup> издал фетву, в которой говорилось, что мусульманину не разрешается принимать назначение *кади* от немусульманской власти. Тем не менее британские власти проигнорировали ее. В 1948 г. ат-Табари напомнил о фетве, но Хиршберг не принял ее во внимание.

Впоследствии Джош Палмон<sup>9</sup>, советник премьер-министра по арабским делам, неоднократно обращался в Министерство по делам религий и указывал, что оно назначает неквалифицированных *кади*. В свою очередь Хиршберг защищал четырех действующих *кади*, назначенных им и лояльных Израилю, утверждая, что все они имели достаточную квалификацию, поддержку общины и одобрение со стороны властей. Система Министерства по делам религии по назначению кади была довольно простой: правительство ссылалось на пункт 9 Чрезвычайного положения 1948 г., который давал право любому министру правительства вносить изменения в Чрезвычайное положение, если он сочтет это целесообразным для обеспечения безопасности общества и государства. Вопрос о положении меньшинств также регулировался этим закон. В 1950 г. вышел законопроект, который предоставлял министру по делам религий полноту власти над шариатскими судами, но министерство по делам религий и министерство юстиции решили приостановить его действие в отношении назначения *кади* в связи с щекотливостью данного вопроса [8, p. 245–247].

В 1951 г. Пальмон одобрил сохранение статус-кво шариатских судов, но уже в конце 1952 г. он был против каких-либо мер, способных привести к появлению Верховного мусульманского совета или иного автономного орга-

---

<sup>8</sup> Мухаммед Амин аль-Хуссейни (1895–1974) – муфтий Иерусалима и лидер арабских националистов в Палестине.

<sup>9</sup> Джош Палмон (1913–1994) – израильский политик, советник Давида Бен Гуриона.



на мусульман. Также он хотел создать единую систему гражданских, административных и уголовных наказаний, которая бы применялась в израильских и шариатских судах. В результате Пальмон выступил за передачу полномочий по назначению *кади* от министра по делам религий министру юстиции. Согласно его предложениям, все назначения теперь должны были основываться на двух ключевых положениях: квалификации в области мусульманского права и преданности Израилю. Данный законопроект был представлен им как всеобъемлющий Закон о судьях. В ответ на его идею Хиршберг подготовил проект закона, по которому назначение *кади* отводилось министру по делам религий, но он предлагал расширить права мусульманской общины и учитывать ее рекомендации при выборе своего судьи. В 1953 г. Пальмон стал отходить от своих идей о жестком государственном влиянии на мусульманскую общину для противодействия коммунистической и националистической волне со стороны арабской христианской общины. Однако довольно быстро он столкнулся с арабским национализмом и выступил за переход шариатских судов под руководство министерства по делам религий. Помимо этого, шариатская судебная система практически не имела никакой силы, поскольку многие мусульмане стали обращаться в гражданские суды. Например, если женщина после развода обращалась в гражданский суд по вопросу об опекунстве ребенка, то она выигрывала дело. Попытки оспорить это в шариатских судах признавались на практике недействительными.

Вскоре Пальмон решил подготовить новый законопроект и предложил уполномочить министерство по делам религий консультироваться с мусульманской общиной и создать отдельный комитет, который стал бы рассматривать назначение *кади*. Предполагалось, что этим займется апелляционный суд, состоящий из двух основных судей, а третий судья вызывался бы для урегулирования разногласий. Только председатель апелляционного суда получил бы постоянную должность, в то время как двое других *кади* постоянно бы менялись. Кнессет рассмотрел Закон о *Кади* 8 декабря 1953 г., но окончательно утвердил его только в 1961 г. [9]. Согласно нему, все *кади* назначались президентом по предложению комитета от министерства по делам религий, состоящего из 9 членов: два *кади*, министр по делам религий, другой представитель правительства, три депутата Кнессета (два мусульманина), два адвоката-мусульманина. На практике мнение мусульман практически не учитывалось, однако израильские *кади* с 1950-х гг. стали новыми лидерами





мусульманской общины. Таким образом, созданный комитет стал наиболее оптимальным решением в вопросе назначения *кади* немусульманскими властями, что также позволило властям сохранить контроль над мусульманской общиной.

### **Адаптация шариатских судов к израильскому законодательству**

Роль *кади* ат-Табари постепенно росла благодаря доверию со стороны мусульман. В июне 1950 г. он потребовал, чтобы государство разрешило лидерам мусульманской общины написать исламскую конституцию, которая включала бы положения израильских законов, что было серьезным вызовом для правительства. Израиль ответил небольшими уступками. Пальмон предложил создание местных мусульманских комитетов, выполняющих функции связи между местными жителями и Министерством по делам религий. Однако на практике они обладали только консультативной ролью и, как правило, занимались поддержкой социального обеспечения, проводили образовательные курсы по религии. В 1953 г. мусульманские комитеты были открыты в Яффо и Хайфе, а в 1960 г. – в Лоде и Акко. Кроме того, Израиль разрешил общественные форумы *кадиев*: конференции, на которых можно было обсудить проблемы, связанные с системой шариата [10, р. 245–257]. 7-8 августа 1950 г. министерство по делам религий созвало первую израильскую конференцию мусульманских судей в Иерусалиме. Основная дискуссия была посвящена тому, как согласовать израильские законы с шариатом по такому вопросу, как минимальный возраст для вступления в брак. Конференция решила, что брак с несовершеннолетним (-ей) не может быть аннулирован в соответствии с предписаниями шариата, однако санкции могут быть наложены на нарушителя. Этот прецедент ознаменовал первое применение уголовных санкций Израиля для поощрения модернистских реформ, при этом не ставил под сомнение шариат.

В марте 1952 г. *кади* из Яффо совместно с двумя арабскими членами Кнессета организовал форум для обсуждения противоречий между принципами шариата и недавним израильским законодательством, предоставляющим женщинам и мужчинам равные права на наследство, согласно закону о равных правах от 1951 г. [11]. Чтобы успокоить мусульман, правительство сделало дополнение в пункт 7, в котором говорилось, что закон не будет при-



меняться, если все стороны добровольно решат судиться в соответствии с положением о «личном статусе».

Правительство продолжило проводить серию реформ, касающихся вопросов брака и развода. Во-первых, государство объявило полигамию вне закона и повысило минимальный возраст для вступления в брак до 17 лет, а заключение брака с несовершеннолетним лицом стало уголовным преступлением и наказывалось лишением свободы до двух лет. *Кади*, опираясь на ханафитский *мазхаб*, проигнорировали этот закон [12, р. 233], а бедуины из пустыни Негев нашли много способов обойти его. Их браки стали заключаться по взаимному согласию сторон, без волеизъявления официального регистратора суда [13, р. 117–120]. Что касается многоженства, то шариатский суд фактически дозволил это, так как при поступлении исковых заявлений по данному вопросу отказывал удовлетворять требования истцов. На практике браки со второй, третьей или четвертой женой просто перестали регистрироваться, что привело к увеличению сожителства, а матерью всех детей по документам становилась первая жена [14, р. 31]. Израильские реформы в отношении развода вызвали массовые протесты в мусульманском сообществе. Согласно статье 181 Уголовного кодекса Израиля, расторжение брака силой против воли жены и без решения религиозного суда расценивается как уголовное преступление, наказуемое лишением свободы на срок до пяти лет [15]. На практике *кади* предупреждали об этом мусульман, подающих на развод. В большинстве случаев женщины не знали о нововведениях в стране, а в суде подделывались их подписи. В этой связи обращения мусульманок в Верховный израильский суд с целью пересмотра дела были крайне редки. Как правило, Верховный суд признавал решение шариатского суда, но при этом выносил решение о сроке заключения мужчины на пять лет [16, р. 72]. В последние годы в подобных случаях на мусульман накладывают только штраф. Что касается дела об опекунстве, то по закону о равных правах в Израиле мужчина и женщина имеют одинаковые права на опеку над ребенком, однако согласно шариату женщина может получить опеку над ребенком, если не выходит замуж за другого мужчину и доказывает свое благосостояние. На практике же многое зависит от решений шариатского суда. Если мусульмане обращаются в Верховный суд после вынесения приговора в шариатском суде, то он старается признавать вынесенные решения.



После Исламской революции в Иране в 1979 г. и роста исламизма в мусульманском секторе был ужесточен надзор за мечетями и религиозным образованием, а *имамы*<sup>10</sup> не раз смещались со своих должностей. Израиль старался назначать наиболее лояльных по отношению к государству *кади*, которые не поддерживали исламистские течения на Ближнем Востоке. За период с 1948 г. по 1990 г. были назначены 14 *кади*, двое из них оказались сыновьями служащих Министерства по делам религий, семеро до назначений были чиновниками в Министерстве или *имамами*, двое проходили подготовку в израильской судебной системе. Из всех перечисленных только двое имели высшее образование, что давало многим основания обвинять государство в назначении неквалифицированных лиц. Кроме того, в 1987 г. для улучшения положения священнослужителей был подготовлен законопроект по увеличению финансирования арабского сектора. Поддерживая официальные религиозные организации, Израиль стремился предотвратить радикальный исламизм палестинских группировок в стране.

В ответ на рост популярности исламистских движений в 1994 г. в Палестине Израиль повысил статус шариатского апелляционного суда, который стал именоваться Верховным шариатским апелляционным судом. Его глава получил статус президента суда и полномочия по дисквалификации других *кади*. Европейская одежда многих служащих в судах была заменена на традиционную арабскую. Апелляционный суд усилил надзор за шариатскими судами, установил обязательную систему прецедентов и запретил применение основных законов Израиля в юрисдикции шариата.

С 2001 г. шариатский суд в Израиле подчиняется министерству юстиции, где был сформирован орган по управлению шариатскими судами [17]. При этом изменился состав комитета по назначению *кади*: в него входят министр юстиции, министр по делам религий, два депутата Кнессета, два представителя Ассоциации адвокатов, председатель шариатского суда и директор шариатских судов [18]. Во многом данное решение было обусловлено введением закона о семейных судах 14 ноября 2001 г. [19]. Граждане страны получили возможность передавать свои дела в новые суды по семейным делам и обходить систему шариатских судов. Для того чтобы справиться с этим вызовом, апелляционный суд установил новые положения, на основе которых выносил решения. При вопросе об опеке ребенка

<sup>10</sup> Имам – духовное лицо, которое заведует мечетью.



шариатский суд постановил, что все решения должны выноситься исходя из интересов ребенка, в то время как этот посыл не является основным в мусульманском праве. Суд снизил планку требований к доказательствам о необходимости развода для женщин. На практике это привело к внедрению светских норм в шариатский суд. Эмансипированные законы Израиля также не обошли стороной саму шариатскую судебную систему: наиболее показательным стало назначение женщины Ханы Мансур Хатиб<sup>11</sup> на должность *кади* в мае 2017 г. [20].

К настоящему времени подготовкой *кади* занимаются колледжи по изучению шариата, находящиеся в Хайфском округе – в Бака-аль-Гарбия и Умм-эль-Фахм, последний не признан официально государством [21, р. 249]. На 2019 г. в Израиле существуют 8 шариатских судов [22, р. 29] в арабских и арабо-еврейских городах, а также один апелляционный шариатский суд в Западном Иерусалиме, созданный в 1950 г. После вхождения в состав Министерства юстиции шариатские суды занимаются гражданскими и семейными вопросами мусульманских граждан, в частности, рассматривают бракоразводные дела, дела о содержании членов семьи, об опеке над детьми, установлении отцовства, о насилии в семье, наследовании, финансовых отношениях между супругами и др. [23].

В целом на многие эмансипированные законы шариат смог найти ответы, однако эти положения крайне редко применялись во времена Османской империи и в период Британского протектората. Часть израильских законов была проигнорирована мусульманской общиной, а некоторые граждане арабского происхождения стали использовать светские израильские суды для того, чтобы решение было вынесено в пользу женщин. Так израильские шариатские суды стали постепенно адаптироваться к новым реалиям, поскольку не желали потерять свою легитимность в глазах мусульман и войти в конфликт с израильским законодательством.

### **Шариатский суд в Западном Иерусалиме**

Особый интерес в израильском судопроизводстве представляет шариатский суд в Западном Иерусалиме, который был учрежден в 1988 г. и изначально представлял собой альтернативу иорданскому шариатскому суду в восточной части города, продолжавшему действовать после аннексии данной

<sup>11</sup> Хана Мансур Хатиб (1973 – по наст. вр.) – израильский адвокат, первая женщина *кади* в Израиле.



территории в 1967 г. Первоначально Израиль пытался вписать иорданский шариатский суд на Храмовой горе в израильскую систему координат, однако эти усилия оказались бесплодными, и было принято решение о сохранении шариатского делопроизводства только в израильском суде. Шариатский суд в Западном Иерусалиме отличается от других тем, что обслуживает население, которое не имеет израильского гражданства (но имеет статус резидента), что делает его исключением в израильской системе шариата [24, р. 130]. *Кади* и все его подчиненные являются палестинцами с израильским гражданством. Интересы обратившихся в суд могут представлять только израильские адвокаты.

Когда в Западном Иерусалиме был открыт шариатский суд, ему выделили здание в арабском квартале недалеко от Джаффа-стрит, рядом с шариатским апелляционным судом. На его здании не было вывешено никаких опознавательных знаков ни на арабском, ни на иврите. Помещение состояло из трех комнат: зал приема, кабинет *кади* и кабинет его помощников. В 1998 г. государство перенесло шариатский суд в Гиват Шауль по причине большого потока людей, которые нередко были вынуждены ожидать своей очереди на улице. Новое здание полностью копировало внешний интерьер любого израильского учреждения с его символикой, что на деле стало вызывать отторжение и у израильских палестинцев, и у самого *кади*, воспринимающих это как свидетельство «подчиненного» положения палестинцев. В ответ персонал делал попытки «арабизации» института в бытовых мелочах, начиная с курения внутри здания суда и соблюдения *намаза*<sup>12</sup>, заканчивая развешиванием мусульманской символики [25, р. 69].

Шариатский суд в Западном Иерусалиме ежедневно рассматривает множество дел. Рекордное количество составило 93 дела за один день. Большинство из них решаются по «конвейерному» типу. Обсуждение дела состоит из протокольной и непротокольной речи его участников. Именно *кади* обладает правом открыть предметную дискуссию, он записывает детали рассматриваемого дела и отмечает присутствующих. Весь процесс должен осуществляться на литературном арабском языке. Рассмотрение обычного дела, как правило, занимает около 10 дней.

В связи с тем, что суд впитал и мусульманские устои, и израильскую бюрократию, он не работает в мусульманские праздники, а также в официальные выходные дни Израиля, включающие и иудейские праздничные

<sup>12</sup> Намаз – один из столпов ислама, пятиразовое совершение молитвы каждый день.



и траурные дни. Во время рамадана суд открывается в 12 часов дня. Влияние двух культур отмечено и в делопроизводстве. В определенной степени израильское законодательство оказало частичное влияние на шариатские суды по гражданским делам. В связи с устареванием османских законов по ряду вопросов, а также необходимостью мусульман действовать в рамках израильских законов, именно *кадию* отводится последнее слово при принятии решений по спорным и запутанным делам. Благодаря этому шариатские суды получили большую степень автономии. В то время как в обычном шариатском суде приглашенные свидетели могут приходиться без документов, обладая доверием со стороны мусульманской уммы, в Израиле они обязаны предъявлять их. Интерес также представляет процедура клятвы. В обычных шариатских судах человека просят просто дать клятву, а в Израиле – положить руку на Коран, что коррелируется с гражданской присягой. Более того, в своих постановлениях *кади* должен основывать решения на мусульманском праве, в то время как в Израиле он может обратиться к его законодательству или постановлениям Верховного суда. При этом в 1990-е гг. ряд региональных шариатских судов получали выговоры, если они не использовали в своих решениях обращения к израильским законам [26, с. 131].

Таким образом, шариатский суд в Западном Иерусалиме является уникальным, поскольку туда обращаются не только граждане Израиля, но и палестинские резиденты. С формальной точки зрения мусульмане приняли «подчиненное» положение, однако попытки преобразования внутреннего убранства и внедрения исламской символики свидетельствуют о попытке мусульман сохранить свою самобытность.

## **Заключение**

После создания государства Израиль его власти были вынуждены сохранить шариатские суды в связи с наличием мусульманской общины на своей территории. Крайне острый и щекотливый вопрос о назначении *кади* первое время не мог быть решен не только по причине отсутствия такого прецедента в стране, но и наличия трений внутри израильского руководства. Попытки дать мусульманам автономию вызывали опасения, поскольку они могли довольно быстро стать проводниками идей о палестинском национализме. После издания Закона о *Кади* данный аспект был урегулирован, а му-



сульманская община осталась под пристальным надзором властей благодаря тому, что назначаемые *кади* всегда были наиболее лояльными к израильскому государству.

По причине внедрения светских законов в Израиле шариатские суды были вынуждены адаптироваться к ним. *Кади* стали находить ответы на новые вызовы в шариате, дабы не входить в конфликт с израильской законодательной системой. Представители мусульманской общины перестали регистрировать браки с несовершеннолетними и браки со второй и последующими женами, что привело к увеличению сожительства. Пока система шариатских судов еще только искала способы балансирования между шариатом и законами Израиля, многие мусульманки стали обращаться в израильские суды, зная, что они удовлетворят их иски.

Шариатский суд в Западном Иерусалиме является примером того, как реалии внесли поправки не только в саму систему шариатских судов, находящихся в Израиле, но и в процесс усиленной «израилизации». Суд вынужден удовлетворять заявления не только израильтян, но и палестинцев. Кроме того, внешне был сохранен израильский стиль здания, но внутри была дозволена мусульманская символика, персонал смог носить арабскую одежду, курить, иметь право на выходные в мусульманские праздники и укороченный рабочий день в рамадан.

В целом шариатские суды в Израиле представляют собой гибрид нескольких культурных устоев: исламской правовой культуры, современной бюрократической системы Израиля и системы связей «патрон-клиент». Их уникальность отмечена тем, что они действуют в немусульманском государстве, а система назначения *кади* только мусульманами была окончательно сломлена путем учреждения специального комитета назначений, представляющего собой легитимный орган. Так Израиль смог соблюсти баланс между своими принципами и интересами мусульманской общины, создав отдельный судебный орган для меньшинств с целью нивелирования негативного отношения израильских мусульман к самому государству.





## Литература

1. Touraj Atabaki. *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*. London: I.B. Tauris Publishers; 2007. 256 p.
2. Moussa Abou Ramadan. Notes on the Anomaly of the Shari'a Field in Israel. *Islamic Law and Society. Shifting Perspectives in the Study of Shari'a Courts: Methodologies and Paradigms*. 2008;15(1):84–111.
3. Сюкияйнен Л.Р. Исламское право как юридический феномен и его перспективы в России. *Правовой мир Кавказа: прошлое, настоящее, будущее. Материалы международной научно-практической конференции*. Ростов н/Д.: СКАГС; 2011. С. 14–23.
4. Yitzhak Reiter. Judge reform: facilitating divorce by Shari'a courts in Israel. *Journal of Islamic Law and Culture*. 2009;11:13–38.
5. *Declaration of Establishment of State of Israel*. [Electronic source]. Available at: <https://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/declaration%20of%20establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx> (Accessed: 22.07.2019).
6. Rubin Peled Alisa. The Other Side of 1948: The Forgotten Benevolence of Bechor Shalom Shitrit and the Ministry of Minority Affairs. *Israel Affairs*. 2002;8(3):84–103.
7. Карасова Т.В. Политика в отношении арабского этнического меньшинства в Государстве Израиль. *Вестник Томского Государственного Университета*. 2010;340:99–103.
8. Rubin Peled Alisa. «Shari'a» under Challenge: The Political History of Islamic Legal Institutions in Israel. *Middle East Journal*. 2009;63(2):241–259.
9. *Qadis Law, 5721 – 1961*. [Electronic source]. Available at: [http://www.knesset.gov.il/review/data/eng/law/kns4\\_qadis\\_eng.pdf](http://www.knesset.gov.il/review/data/eng/law/kns4_qadis_eng.pdf) (Accessed: 22.07.2019).
10. Layish Aharon. Qadis and Shari'a in Israel. *Asian and African Studies*. 1971;7: 237–272.
11. *Шувей закуйот ха-иша 1951*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://fs.knesset.gov.il//1/law/1\\_ls1\\_288463.PDF](https://fs.knesset.gov.il//1/law/1_ls1_288463.PDF) (дата обращения: 22.07.2019).
12. Eisenman R. *Islamic Law in Palestine and Israel: A History of the Survival of Tanzimat and Sharī'a in the British Mandate and the Jewish State*. Grave Distractions Publications; 2015. 366 p.



13. Ibrahim Ibtisam. The status of Arab women in Israel. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. 1998;7(12):107–120.

14. Zeina Ghandour. Religious Law in a Secular State: The Jurisdiction of the Shari'a Courts of Palestine and Israel. *Arab Law Quarterly*. 1990;5(1):25–48.

15. *Пкудат ха-хок ха-плили*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.nevo.co.il/law\\_word/law21/PG-0652-1.pdf](https://www.nevo.co.il/law_word/law21/PG-0652-1.pdf) (дата обращения: 22.07.2019).

16. Layish Aharon. Muslim Religious Jurisdiction in Israel. *Asian and African Studies*. 1965;1:182–187.

17. *Бтей ха-дин ха-шар'ин. Ханхалат бтей ха-дин ха-шар'ин*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.gov.il/he/departments/general/sharia\\_courts\\_management\\_people](https://www.gov.il/he/departments/general/sharia_courts_management_people) (дата обращения: 22.07.2019).

18. *Хистория: иша мутана лэ-кдият бе-бейт ха-дин ха-шар'и'*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4953581,00.html> (дата обращения: 22.07.2019).

19. *Решутот. Сэфэр ха-хоким*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.nevo.co.il/Law\\_word/law14/LAW-1810.pdf](https://www.nevo.co.il/Law_word/law14/LAW-1810.pdf) (дата обращения: 22.07.2019).

20. Lidman Melanie. *Israel Appoints First Female Judge to Sharia Court*. [Electronic source]. Available at: <https://www.timesofisrael.com/israel-appoints-first-female-judge-to-sharia-court/> (Accessed: 22.07.2019).

21. Moussa Abou Ramadan. Divorce Reform in the Shari'a Court of Appeals in Israel (1992-2003). *Islamic Law and Society*. 2006;13(2):242–274.

22. Rami Zeedan. *Arab-Palestinian Society in the Israeli Political System: Integration versus Segregation in the Twenty-First Century*. Rowman & Littlefield; 2019. 166 p.

23. *The Sharia Courts*. [Electronic source]. Available at: <https://www.justice.gov.il/En/Units/ShariaCourts/Pages/default.aspx> (Accessed: 22.07.2019).

24. Krishnan Jayanth, Galanter Marc. Personal Law and Human Rights in India and Israel. *Israel Law Review*. 2000;34(1):101–133.

25. Michael Romann, Alex Weingrod. Living Together Separately: Arabs and Jews in Contemporary Jerusalem. *Comparative Civilizations Review*. 2017;76:173–175.

26. Шахар Идо. Кавим лэ-дмуто шель бейт ха-дин ха-шари' ха-исраили бе-ма'арав Ирушалаим. Меир Хатина и Мухаммед Аль-Атона (ред.). *Мусли-*



*мим бэ-мединат ха-яхудим: дат, политика, хэвра*. Ра'анана, Ха-кибуц ха-мэу-хад; 2018. С. 125–144.

## References

1. Touraj Atabaki. *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*. London: I.B. Tauris; 2007. 256 p.

2. Moussa Abou Ramadan. Notes on the Anomaly of the Shari'a Field in Israel. *Islamic Law and Society. Shifting Perspectives in the Study of Shari'a Courts: Methodologies and Paradigms*. 2008;15(1):84–111.

3. Syukiyajnen L.R. Islamskoe pravo kak yuridicheskiy fenomen i ego perspektivy v Rossii [Islamic law as a legal phenomenon and its prospects in Russia]. *Pravovoy mir Kavkaza: proshloe, nastoyashchee, budushchee. Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [The legal world of the Caucasus: past, present, future. Materials of the International Scientific and Practical Conference]. Rostov-on-Don: North Caucasian State Service Academy Publishing House; 2011, pp. 14–23. (In Russian)

4. Yitzhak Reiter. Judge reform: facilitating divorce by Shari'a courts in Israel. *Journal of Islamic Law and Culture*. 2009;11:13–38.

5. *Declaration of Establishment of State of Israel*. [Electronic source]. Available at: <https://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/declaration%20of%20establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx> (Accessed: 22.07.2019).

6. Rubin Peled Alisa. The Other Side of 1948: The Forgotten Benevolence of Bechor Shalom Shitrit and the Ministry of Minority Affairs. *Israel Affairs*. 2002;8(3):84–103.

7. Karasova T.B. Politika v otnoshenii arabskogo etnicheskogo men'shinstva v Gosudarstve Izrail' [Policy regarding the Arab ethnic minority in the State of Israel]. *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Tomsk State University Bulletin]. 2010;340:99–103. (In Russian)

8. Rubin Peled Alisa. «Shari'a» under Challenge: The Political History of Islamic Legal Institutions in Israel. *Middle East Journal*. 2009;63(2):241–259.

9. *Qadis Law, 5721 – 1961*. [Electronic source]. Available at: [http://www.knesset.gov.il/review/data/eng/law/kns4\\_qadis\\_eng.pdf](http://www.knesset.gov.il/review/data/eng/law/kns4_qadis_eng.pdf) (Accessed: 22.07.2019).

10. Layish Aharon. Qadis and Shari'a in Israel. *Asian and African Studies*. 1971;7: 237–272.



11. *Shuvej zakujot ha-isha 1951* [Woman's Equal Rights Act, 1951]. [Electronic source]. Available at: [https://fs.knesset.gov.il//1/law/1\\_ls1\\_288463](https://fs.knesset.gov.il//1/law/1_ls1_288463). PDF (Accessed: 22.07.2019). (In Hebrew)
12. Eisenman R. *Islamic Law in Palestine and Israel: A History of the Survival of Tanzimat and Shari'a in the British Mandate and the Jewish State*. Grave Distractions Publications; 2015. 366 p.
13. Ibrahim Ibtisam. The status of Arab women in Israel. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*. 1998;7(12):107–120.
14. Zeina Ghandour. Religious Law in a Secular State: The Jurisdiction of the Shari'a Courts of Palestine and Israel. *Arab Law Quarterly*. 1990;5(1):25–48.
15. *Pkutad ha-hok ha-plili*. [Criminal Law Ordinance]. [Electronic source]. Available at: [https://www.nevo.co.il/law\\_word/law21/PG-0652-1.pdf](https://www.nevo.co.il/law_word/law21/PG-0652-1.pdf) (Accessed: 22.07.2019). (In Hebrew)
16. Layish Aharon. Muslim Religious Jurisdiction in Israel. *Asian and African Studies*. 1965;1:182–187.
17. *Btej ha-din ha-shar'iin. Hanhalat btej ha-din ha-shar'iin*. [Sharia Courts. The management of Sharia Courts]. [Electronic source]. Available at: [https://www.gov.il/he/departments/general/sharia\\_courts\\_management\\_people](https://www.gov.il/he/departments/general/sharia_courts_management_people) (Accessed: 22.07.2019). (In Hebrew)
18. *Historiya: isha mutana le-kdiyot be-bejt ha-din ha-shari'*. [History: A woman was appointed to Qadi in Sharia Court]. [Electronic source]. Available at: <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4953581,00.html> (Accessed: 22.07.2019). (In Hebrew)
19. *Reshutot. Sefer ha-hokim* [Records. The Law Book]. [Electronic source]. Available at: [https://www.nevo.co.il/Law\\_word/law14/LAW-1810.pdf](https://www.nevo.co.il/Law_word/law14/LAW-1810.pdf) (Accessed: 22.07.2019). (In Hebrew)
20. Lidman Melanie. *Israel Appoints First Female Judge to Sharia Court*. [Electronic source]. Available at: <https://www.timesofisrael.com/israel-appoints-first-female-judge-to-sharia-court/> (Accessed: 22.07.2019).
21. Moussa Abou Ramadan. Divorce Reform in the Shari'a Court of Appeals in Israel (1992-2003). *Islamic Law and Society*. 2006;13(2):242–274.
22. Rami Zeedan. *Arab-Palestinian Society in the Israeli Political System: Integration versus Segregation in the Twenty-First Century*. Rowman & Littlefield; 2019. 166 p.



23. *The Sharia Courts*. [Electronic source]. Available at: <https://www.justice.gov.il/En/Units/ShariaCourts/Pages/default.aspx> (Accessed: 22.07.2019).

24. Krishnan Jayanth, Galanter Marc. Personal Law and Human Rights in India and Israel. *Israel Law Review*. 2000;34(1):101–133.

25. Michael Romann, Alex Weingrod. Living Together Separately: Arabs and Jews in Contemporary Jerusalem. *Comparative Civilizations Review*. 2017;76:173–175.

26. Shahar Ido. Kavim le-dmuto shel beit ha-din ha-shari 'ha-israili be-ma'arav Yrushalayim [Lines to the Image of the Israeli Sharia Court in West Jerusalem]. Meir Khatina and Muhammad Al-Aton (eds). *Muslimim be-medinat ha-yahudim: dates, politics, hevra* [Muslims in the Jewish State: religion, politics, society]. Ra'anana, Ha-kibbutz ha-meuhad; 2018, pp. 125–144. (In Hebrew)

#### Информация об авторе

**Махмутова Мария Игоревна**, эксперт Российского института стратегических исследований; соискатель Института востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация.

#### About the author

**Maria I. Makhmutova**, Expert in Russian Institute for Strategic Studies; Post-graduate student in Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Информация о статье

Поступила в редакцию: 3 октября 2019  
Одобрена рецензентами: 20 декабря 2019  
Принята к публикации: 17 февраля 2020

#### Article info

Received: October 3, 2019  
Reviewed: December 20, 2019  
Accepted: February 17, 2020.



## Хиджаб современной мусульманки: традиция или мода?<sup>1</sup>

М.С.-Г. Албогачиева<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9746-1820>, e-mail: [albmac@mail.ru](mailto:albmac@mail.ru)

**Резюме:** В статье анализируется роль и место хиджаба в повседневной жизни мусульманок в контексте модных направлений ведущих мировых брендов. Рассматриваются виды головных уборов мусульманок в различных регионах мира. Отмечается главное сходство и противоречие с нормами классического ислама, предусмотренными в Коране и Сунне. Показаны модные направления в линейках мировых брендов, выпускающих одежду, соответствующую нормам ислама. Раскрываются внутренние противоречия, возникающие в обществе из-за ношения хиджаба, а также протестные движения, зародившиеся в мире ислама в связи с необходимостью соблюдать дресс-код с учетом не только норм традиционного ислама, но и норм местных традиций (адатов), влияющих на одежду женщин в мусульманских регионах мира. Рассмотрены права женщин на ношение религиозной атрибутики и одежды для представителей любой конфессии. Показаны особенности ношения хиджаба и неоднозначное отношение мусульманок к этой проблеме.

**Ключевые слова:** хиджаб; мода; традиция; женщина; одежда; обычай; менталитет; культура; костюм; политика

**Для цитирования:** Албогачиева М.С.-Г. Хиджаб современной мусульманки: традиция или мода? *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(3):578-602 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-578-602



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

<sup>1</sup> Статья написана в рамках темы НИР МАЭ РАН: «Межцивилизационное взаимодействие, этническая история и многообразие культурного наследия исламских народов мира в исторической динамике».



## Hijab of modern Muslims: tradition or fashion?

**M.S-G. Albogachieva<sup>1a</sup>**

<sup>1</sup>*Museum of Anthropology and Ethnography after Peter the Great (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9746-1820>, e-mail: [albmac@mail.ru](mailto:albmac@mail.ru)

**Abstract:** The article analyzes the role and place of hijab in the daily life of Muslims. The types of head dresses of Muslim women from various regions of the world are considered within the framework of the article. The paper highlights the most distinctive similarities and contradictions of the head dresses worn with the norms of classical Islam described in the Quran. It also discloses the fashion trends of world brands' special series producing clothes complying with Islamic standards. It reveals domestic contradictions arising in a society because of wearing a hijab, as well as mentions protest movements that arose in the Islamic world in connection with the need to comply with the dress code, taking into account not only the norms of traditional Islam, but also the norms of local traditions (adates) that affect the clothes of women in Muslim regions of the world. The research also considers the rights of women to wear religious paraphernalia and clothing for representatives of any faith. It reveals the peculiarities of hijab wearing and Muslim women's mixed attitude towards this problem.

**Keywords:** hijab; fashion; tradition; woman; clothes; custom; mentality; culture; costume; politics

**For citation:** Albogachieva M.S-G. Hijab of modern Muslims: tradition or fashion? *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):578-602 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-578-602

### Введение

Мода – это хорошо забытое старое. Как правило, предметы одежды всегда возвращаются в обиход через определенный промежуток времени, однако возвращаются обновленными, с учетом веяний современного мира, включая новые элементы. «Моду мы можем рассматривать с различных позиций: как способ одеваться, как социально-психологическую функцию культуры и как способ действия. Наряду с этим моду можно трактовать как подражание определенному образу, как выражение собственного вкуса и неординарности и, наконец, как образ жизни» [1, с. 55]. С годами одна и та же одежда может иметь разное назначение. Меняется ее смысловая и эмоциональная нагрузка в зависимости от модных течений и веяний эпохи. Всем этим тенденциям подверже-





на и национальная одежда, которая является своего рода зеркалом, отражающим различные аспекты культурного развития народа, воссоздавая этапы его исторического пути. Если обратиться к истории женского костюма, можно заметить, что традиционная одежда многих народов мира включала длинные (в пол) юбки и платья, а головные уборы всегда прикрывали волосы – даже если они и не закрывались полностью, в области макушки волосы обязательно были прикрыты. Эта зона считалась сакральной, и представительницы всех народов ее прикрывали – кто платком, кто шапочкой, кто тюбетейкой, кто кокошником и т.д. Но в результате процессов культурной глобализации, прокатившихся по всему миру, женщины получили определенную долю свободы. Начался процесс эмансипации и заимствования ценностей западноевропейского общества на все регионы мира, что ознаменовалось раскрепощением женщин и утратой национальных обычаев, касающихся как этнических традиций, так и костюма. В период перестройки в СССР началось возрождение национальной идентичности, включающей в том числе и возврат к некоторым элементам одежды. Этот период охарактеризовался и массовой реисламизацией общества. Женщины разных национальностей стали носить платки-хиджабы и шить длинную, максимально закрывающую одежду. В последние десятилетия исламская мода набирает обороты, все чаще и чаще мы видим на улицах сел и городов Российской Федерации женщин в хиджабах. Однако за четверть века тема мусульманской женской одежды не нашла должного освещения в научной литературе. В интернете встречается небольшое количество статей, написанных в публицистическом стиле, выполняющих рекламную функцию, и незначительное количество научных статей, в которых так или иначе затронута тема хиджаба, других головных уборов и иных покрывал женщин-мусульманок. К числу наиболее интересных можно отнести статьи Г.В. Балтановой, И.А. Бочаровой, Д. Гараева, Л.Р. Вахиуллиной, Т.А. Позднякова, Р.Ю. Рахматуллина, Г.В. Сайфутдиновой, В.Ю. Смаргуновой и др., в которых с разной степенью полноты рассмотрены различные аспекты жизни и быта мусульманок, связанные с ношением хиджаба, но целостного и разностороннего исследования данная тема до настоящего времени не нашла. Нами не ставится цель всестороннего изучения этой сложной и многогранной темы, но на обсуждение предлагается свой вариант видения данной проблемы.



## Методы исследования

Методологической основой данного исследования стали методы визуальной антропологии, которая направлена на изучение объекта анализа через визуальные образы кино и фотоматериалов. Использование этого метода позволяет рассмотреть объект с различных сторон, сделать те или иные выводы, касающиеся модных трендов и направлений моды. В качестве отдельного и важного блока исследования необходимо рассмотреть интернет-ресурсы, позволяющие заглянуть в различные уголки мира, отследить происходящие там изменения и в моде, и в повседневной жизни обычных людей. С годами растет влияние виртуальной жизни на все слои общества, мнения которых по той или иной проблеме позволяют рассмотреть интересующий объект с разных сторон и позиций. Визуальный метод исследования позволяет изучать изменения, происходящие в обществе, путем наблюдения и анализа поведения людей, дресс-кода и других материальных элементов культуры, из которых состоит одежда. Также для изучения различных аспектов рассматриваемой темы автор использовал исследовательский метод, который можно рассматривать как совокупность исследовательских приемов, позволяющих получить из имеющегося знания новое. Первый прием — источниковый, «приведение в известность», «установление этнографического факта»; второй — упорядочивание фактов; третий — аналитический [2, с. 20]. Комплекс указанных методов позволил структурировать статью и осветить основные стороны рассматриваемой темы.

## Хиджаб: шариат и адат

Исследователь Р.Ю. Рахматуллин, проанализировав переводы Корана И.Ю. Крачковского, М.-Н. Османова, В.М. Пороховой, Э. Кулиева, Г.С. Саблукова, Ш. Аляутдинова, а также перевод А. Садецкого тафсира Мухаммада Али с английского языка на русский, пришел к выводу, что в айатах Священного Писания ислама о женщинах есть одна объединяющая мысль: женщина своим взглядом и телом не должна вызывать у чужих мужчин чувство своей доступности для них. И из частей тела нужно обязательно прикрывать от постороннего мужского взгляда вырез на груди и не показывать свои украше-



ния, скрытые под одеждой. Но что конкретно, кроме этого, относится к объектам вожделения, может быть истолковано по-разному» [3, с. 73].

В переводе Корана, сделанного В.М. Пороховой [4, с. 285] сказано:

«Скажи и девам, что уверовали (в Бога),

Чтоб потупляли свои взоры, и целомудрие хранили,

И чтобы не выставляли напоказ свои красоты<sup>2</sup>,

Помимо лишь того, чему обычно надлежит быть видным<sup>3</sup>.

И пусть набрасывают шаль на голову и грудь

И напоказ свои красоты не являют,

Кроме своим мужьям, отцам и сыновьям» (Коран, 24:31).

В хадисах пророка Мухаммада также есть множество изречений относительно скромности и стыдливости женщин, которые интерпретируются как ношение хиджаба. Так, в одном из них сообщается, что «В Раю люди будут искать Господнего присутствия, а Аллах удостоит особой чести тех женщин, которые соблюдали нормы одежды мусульманки в земной жизни (хиджаб)» [5]. Вместе с тем этот вопрос остается весьма дискуссионным даже в работах известных исламских богословов. Так, например, известный татарский философ-богослов Муса Бигиев считал, что «Хиджаб, который несколько раз упоминается в аятах благородного Корана, хоть в переносном, хоть в прямом смысле, ни в каком своем значении не является известным нам материальным хиджабом. Один вид хиджаба, и самый важный его вид, согласно священным аятам благородного Корана, является необходимым и законным. Этот хиджаб не относится к лицу или телу женщины, но подразумевает ее честь и права. Этот хиджаб не материальный кусок ткани, а ее достоинство, честь, невинность» [6]. М. Бигиев в своих исследованиях уделял очень пристальное внимание женскому вопросу. В своем труде «Женщина в свете священных аятов благородного Корана» (1933) М. Бигиев говорит: «Если женщина не ценится и не пользуется почитанием в обществе, то накидки для лица бесполезны, а хиджаб и вовсе неуместен. Хиджаб, ниспосланный и узаконенный в качестве покрова уважения и почитания озаренных семейным счастьем жи-

---

<sup>2</sup> «Зинун» — и природная красота, и ее украшения. Всему, что может возбудить сексуальное желание мужчины, надлежит быть закрытым. (Примечания В.М. Пороховой)

<sup>3</sup> Лицо, кисти рук и ступни ног. (Примечания В.М. Пороховой)



лиц Пророка (мир ему!), не может означать лишь накидку для лица» [7, с. 182]. Речь идет о «внутреннем хиджабе», то есть душевных качествах человека, таких как скромность, чистота, целомудрие и т.д. Но так как внутренний мир человека не материален, он не бросается в глаза и не вызывает вопросов, споров. Жаркие дискуссии вызывает вопрос материальной стороны женского облика мусульманок мира, на разнообразие нарядов которых влияли и географические условия среды обитания, и местные адаты, и политика государства. Так, в 30-х годах XX в. во многих странах мусульманского мира под влиянием политики государства меняется образ мусульманки. Впервые официальный запрет на ношение хиджаба в мусульманской стране был введен в 1925 г. в Турции и Иране, в 1928 г. – в Афганистане, а в 1929 г. – в Тунисе. На волне этих перемен многие женщины изменили свое отношение к женскому костюму и стали носить европейскую одежду вместо национальной.

В конце XX века начались процессы реисламизации общества. Стал происходить возврат к мусульманскому дресс-коду, но с учетом региональных особенностей. Одежда мусульманок имеет свои нюансы, поэтому, несмотря на предписания Корана и Сунны, женская одежда меняется от региона к региону с учетом традиционной национальной одежды – где-то все каноны ислама строго соблюдаются, а где-то от них, насколько это возможно, отходят.

Для наглядности рассмотрим самые распространенные мусульманские комплекты одежды, бытующие в мире.

- Абайя – это верхняя женская одежда жительниц стран Персидского залива для ношения на улице. В покрое чаще всего распашное платье с длинными рукавами, преимущественно черного цвета, но встречаются платья и других цветов в зависимости от вкуса обладательницы.

- Паранджа – это верхняя женская одежда жительниц Центральной Азии и Ближнего Востока. Она представляет собой длинный халат с ложными рукавами, который скрывает все тело, оставляя открытым лишь лицо. В Афганистане и Пакистане паранджа имеет сетку на месте глаз для обзора. Такой вариант паранджи называется бурка. В некоторых регионах Персидского Залива женщины носят золотые бурки. Золотистые бурки кажутся металлическими, но на самом деле это накрахмаленная ткань, покрытая блестящей



краской. «Золотые» маски – самые нарядные и носятся девушками на выданные. А черные надевают взрослые женщины.

- Никаб – головной убор женщин Сирии, Ирана, закрывающий лицо, с узкой прорезью для глаз. Самым распространенным цветом, используемым для изготовления никаба, является черный.

- Шейла – головной убор женщин в странах Персидского залива. Он представляет собой шарф прямоугольной формы, который покрывает голову и плечи.

- Хиджаб, или русари – небольшой платок, который, оставляя открытым лицо, прикрывает голову и шею женщины. Распространен в регионах Российской Федерации и Турции.

- Хиджаб-амира – платок, под который надета шапочка *бони*, скрывающая волосы. Распространен в регионах Российской Федерации и Турции.

- Химар – это большой платок, похожий на накидку, распространен на Ближнем Востоке и Турции. Он прикрывает не только голову и часть плеч, как хиджаб, а плечи, спину, грудь и живот полностью. Разнообразных вариантов драпировок здесь нет – повязывается химар традиционно, просто облекая лицо и свободно ниспадая.

- Чадра – женское покрывало белого, синего или чёрного цвета, распространена в Иране. Надевается при выходе из дома и закрывает фигуру женщины с головы до ног.

Здесь же отметим, что никаб и паранджа не относятся к каноническим предписаниям ислама, а соответствуют адатным нормам народа.

Халед Омран, генсекретарь Совета по фетвам Каирского университета аль-Азхар, дал разъяснение относительно требований к одежде мусульманок: «Одежда не должна подчеркивать фигуру, быть открытой и тесно прилегать к телу, не должна закрывать руки и лицо» [8]. Также мусульманке нежелательно носить яркие и броские украшения, следует избегать прозрачных и ярких тканей. Если мусульманка надела платье, но при этом одежда облекает тело и отражает очертания фигуры, то такая одежда недопустима.

Общепринято, что хиджаб – это любая одежда, соответствующая нормам шариата, но в большинстве стран мира именно платок, скрывающий волосы, шею, уши, ассоциируется с мусульманской одеждой.



«Мусульманские платки и хиджабы становятся основными модными трендами зимнего и весенне-летнего сезона-2019», – утверждал известный российский историк моды Александр Васильев. Все дело в том, что политика всегда играла не последнюю роль в моде, и особенно очевидным это становилось в эпоху политических перемен. Не случайно, что именно сейчас мусульманская одежда набирает все большую популярность в модной индустрии – ведущие мировые бренды один за другим озаботились созданием специальных коллекций к рамадану, а на подиумы вышли модели в объемных платках и хиджабах [9]. Выступление А. Васильева вызвало много нареканий и негодований в его адрес, но, как показывает время, он был прав. Теперь скромность – это больше чем требование, предъявляемое к одежде религиозных женщин. Это мода сегодняшнего дня. Исследовательницы Г.Б. Сайфутдинова, Л.Р. Вахиуллина, изучившие особенности ношения хиджаба в полиэтничном Татарстане, пишут: «Исламская составляющая стала острой формой самоидентификации среди рядовых граждан, в частности женщин-татарок, часто очень молодых. Этническая самоидентификация татар Поволжья более тысячи лет связана с исламом, однако ислам татар, как, собственно, и православие русских, зачастую носит декларативный характер (советское атеистическое наследие). К тому же хиджабы активно продаются в Татарстане, и женщины относят хиджаб к „модному аксессуару“ современной мусульманки» [10, с. 107]. Такая же ситуация наблюдается и в других регионах страны, в частности, в последние годы и в Ингушетии можно встретить женщин, облаченных в хиджаб, хотя их матери никогда не носили ничего, кроме обычного головного платка, не скрывающего волосы. Подобное явление характерно для незначительной части современной молодежи, проживающей не только в городах и селах Республики Ингушетии, но и за ее пределами. Вместе с тем нужно отметить, что это явление все-таки более характерно для сельских районов Ингушетии, нежели для городских [11, с. 309]. Старшее поколение женщин, родившихся в СССР, хорошо знакомо с повальным спросом на короткие вещи советской эпохи, сейчас мы стали свидетелями новой волны, когда на смену мини-юбкам и мини-платьям пришли длинные юбки и платья в пол.



Так или иначе, но женщин, одетых в хиджаб, становится больше из года в год. Мы видим, как происходят изменения внешнего облика мусульманок не только сел, поселков, но и мегаполисов страны и мира, где женщины носят одежду, соответствующую канонам ислама. И необходимо отметить, что многие девушки одеты не просто по нормам ислама, но со вкусом, в ногу со временем. В этом, безусловно, помогает развитие модных линеек одежды для мусульманок. Моду можно рассматривать как подражание определенному образу, который женщина выбрала как более актуальный в том или ином сезоне, но, конечно, это и выражение вкуса модельера, который стремится создать свой собственный, узнаваемый стиль одежды. Нередко модельеры посещают выставки и изучают музейные коллекции, прежде чем создать новый костюм, который может быть интересен публике.

Мода на хиджаб изменила внешний облик мусульманки и отразилась во многих элементах женского гардероба, будь то национальный костюм или повседневная фабричная одежда, купленная в магазине. Иными словами, национальный костюм в той или иной степени испытывает на себе влияние процесса, который можно назвать социокультурным замещением основных элементов традиционного костюма новыми.

Во многих регионах страны были модными ювелирные украшения, состоящие из серег, колец и кулона, которые были важным и значимым атрибутом женщин. Тщательно подобранные украшения гармонично дополняли весь женский гардероб. В советский период женщины покупали красивые серьги или различные ювелирные комплекты, которые имели широкий спрос на местном рынке, так как их преподносили как предбрачный дар невесте или подарок близким родственницам [12, с. 109]. Но в последние годы мода на украшения изменилась: все больше и больше женщины, одетые по исламским канонам (когда волосы и шея полностью прикрыты, а, значит, серьги им мешают, их никто не видит), стали надевать кулоны, браслеты, часы, цепочки и массивные кольца на два или три пальца, по типу арабских украшений. Исламская мода диктует свои законы, к которым прислушивается часть мусульманок.





Нужно отметить, что тяга к мусульманской моде начала проявляться в регионах Российской Федерации с конца 90-х годов. Это было связано не только с реисламизацией, но и с модными тенденциями в мире моды. Самые известные мировые бренды начали адаптировать свою линейку одежды с учетом мусульманской одежды.

Так, например, DKNY (Donna Karan International Inc.) – дом моды в Нью-Йорке, специализирующийся на модных товарах для мужчин и женщин, основанный в 1984 году Донной Каран, в 2014 году впервые представил свою коллекцию длинных платьев из струящихся тканей, длинных юбок, спортивных костюмов, блузок с длинными рукавами, плащей и кожаных жакетов к мусульманскому посту и назвал коллекцию «Рамадан». Через год их примеру последовал мировой бренд Mango, который представил коллекцию из курток, кафтанов, рубашек, а также нарядных платьев в пол и длинных юбок. Известный испанский бренд Zara также выпустил свою коллекцию к рамадану, которая включала нежно-голубые принты. В 2016 году дом моды Dolce & Gabbana выпустил коллекцию хиджабов и абайи, украшенных цветочными мотивами, изящными кружевами и даже принтами с лимонами. Эстафету принял в 2017 году популярный британский бренд класса «люкс» Burberry, выпустив коллекцию из гламурных легких и скромных платьев и модных сумочек. Спортивный бренд Nike представил спортивный хиджаб из пористой ткани с хорошей проницаемостью воздуха. Коллекцию мусульманской одежды также выпускал японский бренд Uniqlo. Американский бренд класса «люкс» предлагает своим покупателям длинные яркие кафтаны, украшенные узорами. Мировой шведский бренд H&M не стал выпускать отдельную коллекцию «Рамадан» или «Modest Fashion», но снял в своем рекламном ролике мусульманку, представляющую их одежду, – таким образом они дали понять, что их одежда учитывает интересы и вкусы всех потребителей. Гигантский универмаг США Macy в сотрудничестве с Verona Collection выпустил коллекцию одежды из длинных платьев, свободных кардиганов и брюк для мусульманок [13].

Специализируются на пошиве и выпуске модной мусульманской одежды и отечественные модельеры, число которых из года в год растет, как и



растет число «покрытых» женщин в стране и мире в целом. Спрос порождает предложение, растет и число популярных российских мусульманских марок – Sahara, Irada, Nayat, Sabr и др. Не отстают и кавказские модельеры, которые теперь известны в регионе, стране и даже в мире. Их популярность связана во многом с выпуском одежды, соответствующей нормам ислама. Они устойчиво занимают лидирующие позиции в этом кластере мусульманской моды. К числу последних относятся Аида Арашукова, Айша и Мадина Аршаевы, Заира Гетагажева, Лейла и Фатима Оскановы, Айшат Кадырова, Фатима Хачилаева и многие другие.

Особое место в этой индустрии моды стали занимать свадебные салоны по изготовлению нарядов, соответствующих канонам ислама. Это направление весьма актуально сегодня, так как растет число женщин, одетых по нормам ислама и желающих быть стильными и красивыми в день свадьбы.

Исламская мода стала для обладательниц таких салонов частью их творческого пути. Они участвуют в самых известных неделях моды, внося национальный колорит своими моделями одежды.

Большой популярностью на Кавказе пользуются модные дома Чечни, такие как Firdaws и Aset. Лидером в этом кластере стал торговый дом Firdaws, основанный первой леди Чеченской Республики – Медни Кадыровой, возглавляемый ее дочерью Айшат. Firdaws – чеченский бренд, в его коллекциях очень выражены народные мотивы. Исторически сложилось, что местные девушки носили платки и длинные платья, поэтому коллекции бренда – это еще и возрождение национального стиля. Декор на одежде, приталенные силуэты – современная интерпретация образа горянки. Но в коллекциях Firdaws есть и летящие силуэты, нежные оттенки. «Мода, попадая в условия полиэтничного общества, проходит сквозь некую призму этнического своеобразия региона. Несомненно, происходит взаимообмен между собственно модой, имеющей массовый характер, и на первый взгляд закрытой для нововведений традицией» [14, с. 118].

Очень популярен и модный дом Aset, основанный Айзой Джабраиловой, наряды из коллекций которой носят и саудовские принцессы.



В 2015 г. в Санкт-Петербурге ингушский дизайнер Сета Яндиева создала свой собственный бренд YAND. Она специализируется на пошиве платьев для намаза. Значительная часть одежды шьется вручную. Шелк не стесняет движений и практически не мнется. Завершает утонченный образ, расставляя деликатные акценты, тончайшее кружево. В отделке мастера используют также стеклярус, бисер, драгоценные камни. На работу над таким изделием может уйти до трех месяцев. Основными покупателями нарядов С. Яндиевой являются жительницы стран ближнего зарубежья, Турции, ОАЭ и др. Дизайнерские работы автора были представлены на Французской неделе моды в Париже и Islamic Fashion Week в Дубае. В 2018 году С. Яндиева освоила новое направление и стала выпускать уличную одежду для мусульманок – YAND Wear. Это «повседневная одежда для женщин, которая одновременно отвечает и предписаниям религиозных традиций, и требованиям жизни в современном городе» [15].

Многие дизайнеры считают, что правильно сшитый мусульманский наряд может быть стильным и красивым и будет интересен даже девушкам «не в исламе».

Прослеживается этнический компонент моды на хиджаб и модные направления сезона. Так, например, на Северном Кавказе девушки украшают свои наряды стразами, пайетками, кружевами. Активно используют для пошива платьев ткани и яркие однотонные, и с цветочным принтом. Такие наряды характерны и для жительниц Татарстана, но здесь превалирует местная вышивка. Мы видим, что к требованиям ислама добавляется этнический компонент и создается неповторимый местный колорит.

Глава представительства Международной палаты исламской моды и дизайна в России Диляра Садриева отмечает, что рынок в России неоднородный: для каждого региона характерна своя мода на одежду. «Покупательницы из Поволжья и Татарстана предпочитают растительный и цветочный орнаменты, яркие цвета, а девушкам из Чечни и Дагестана больше нравятся роскошные ткани, летящие силуэты, обилие украшений, насыщенные цвета» [16].



Женщины арабских стран не могут себе позволить отклонение от общепринятых норм в отличие от мусульманок, живущих в Российской Федерации. Самые жесткие требования к одежде женщин в тех странах, где законы шариата признаны в качестве государственных, прежде всего в Саудовской Аравии, Иране, Судане, Пакистане и др., где женщины вынуждены надевать исключительно черную абайю. Платье чаще всего черного цвета, украшено вышивкой, бисером, стразами, пайетками. Абайи могут быть и из цветных тканей, но обязательно с длинными рукавами и достигающими в длину ступней ног. На голову женщины надевают никаб – мусульманский женский головной убор, закрывающий лицо, с узкой прорезью для глаз. Как правило, он изготавливается из ткани черного цвета.

В регионах мусульманского мира существует большое разнообразие женских головных уборов и покрывал. Как правило, общие нормы подгоняются под обычаи страны и региона и могут делаться то строже, то свободнее.

Здесь же отметим, что в некоторых странах, таких как Иран, Саудовская Аравия, Пакистан и др., все женщины, независимо от вероисповедания, должны носить хиджаб.

В каждом регионе мира существует своя мода на тот или иной вид одежды. Так, «женщины, жившие во времена Пророка, выходя из дома, обыкновенно надевали джилбаб (плащ, верхняя одежда) и химар (головную накидку). Со временем в различных частях мусульманского мира возникли и распространились разные виды верхней женской одежды, такие как абайя в арабских странах, чадор в Иране, бурка в Пакистане, чадра в Дагестане и пр.» [17, с. 5]. Многоликий мусульманский мир создал разнообразную одежду, характерную для каждого региона. Но вместе с тем выбор одежды в огромной мере зависит и от индивидуальности, и от вкуса каждой женщины, и от веяния моды. Однако известно, что «в разных религиозных конфессиях общие требования к одежде для женщины во многом схожи. Главное, пожалуй, правило – одежда не должна быть вызывающей, явно напоказ» [18].

Но не все так однозначно. Под влиянием информационных технологий и процессов глобализации, которым подвержено все человечество в послед-



ние десятилетия, недовольство традиционной женской одеждой в мусульманских регионах растет.

Отношение к хиджабу у женщин разных стран очень противоречивое. Одни радеют за хиджаб и выступают за то, чтобы его носить, другие протестуют против него, считая, что их лишают индивидуальности и шарма. Многие женщины готовы носить хиджаб, но он должен соответствовать не только нормам шариата, но и современным модным тенденциям.

Не осталась в стороне от этих процессов и самая консервативная страна – Саудовская Аравия, колыбель ислама, где располагаются основные святыни ислама. Вопрос о необходимости реформирования ислама был вынесен на повестку дня в 2004 году. «Король Саудовской Аравии Фахд Ибн Абд Аль-Азиз Аль Сауд заявил: «Мусульманский мир надо реформировать во имя прогресса и преодоления трудностей». В том же году в городе Джидда начал работу Международный экономический форум, в котором приняли участие 300 женщин, занимающихся бизнесом. Женщин от мужчин отделял специальный экран, но женщины с непокрытой головой свободно перемещались на мужскую половину. Не считаясь с мнением консерваторов, в 2004 году на Олимпийских играх в Афинах страну представляла женщина в национальной одежде [19]. Некоторые женщины Саудовской Аравии выразили протест против ношения абайи. «Активистка движения против традиционной одежды Нора Абдулкарим сообщила, что представительницы феминистского движения в стране придумали носить ненавистные одеяния, вывернув их наизнанку. Они публикуют в сети фотографии себя в вывернутых платьях, снабжая их тегом #наизнанку. Пользовательницы Twitter заявили, что продолжают протестовать таким образом до тех пор, пока им не позволят носить на людях понравившуюся одежду» [20].

«Иранская молодежь, „развращенная“ западной культурой, сопротивляется „полиции нравственности“, следящей за исполнением дресс-кода. Радикально настроенные женщины ходят без платка с наголо обритыми головами, чтобы их нельзя было обвинить в демонстрации волос на публике...». Мы видим, как женщины становятся социальной силой даже в таком консервативном арабском обществе [21].



Но самым ярким, запоминающимся и неординарным событием последних лет стала первая в истории Саудовской Аравии Неделя моды Arab Fashion Week с участием арабских и иностранных дизайнеров, собравшая полторы тысячи гостей (мужчины на показы не допускались). Она прошла в марте 2018 года в столице Эр-Рияде под патронатом принцессы Нуры бинт Фейсал Аль Сауд, почетного президента Арабского совета моды (Arab Fashion Council).

В других мусульманских регионах мира наблюдается быстрый рост сегмента мусульманской моды. Так, турецкая компания Modanisa, основанная в 2011 году, уже в 2016 году стала инициатором проведения Недели исламской моды – Modest Fashion Week – в Стамбуле. В арабских странах и Иране тоже есть свои дизайнеры, работающие для местной аудитории. Дизайнеры из Индонезии Анниса Хасибуан и Ханни Хананто показывали свои коллекции на Неделе моды в Нью-Йорке. Модельер иранского происхождения Фарназ Абдоли (Farnaz Abdoli), основавшая марку Poosh (позже – Pooshema), живет в Канаде, но делает одежду, отвечающую шариатским нормам, даже участвовала в Неделе моды в Ванкувере. Другая иранка, Ануше Ассефи (Anousheh Assefi), в 2006 году основала бренд Anar. Одевает она, естественно, только женщин и только в хиджаб [22].

### **Женщины за хиджаб**

В мусульманском мире сложилось неоднозначное отношение к хиджабу. В консервативных мусульманских странах женщин без хиджаба штрафуют, а в западных и светских странах им грозит штраф за ношение хиджаба [23, с. 56].

Всплеск протестных настроений по отношению к хиджабу начался по всему миру в конце 1990-х гг. «Дело о платках» началось с обсуждения ситуации, возникшей во Франции в 1989 году, когда трех школьниц, носивших хиджаб, лишили возможности получать образование. Спустя семь лет во Франции снова повторилась та же ситуация. Из школы по той же причине были исключены еще 23 ученицы. Исключение было мотивировано тем, что они своим видом нарушают светскую систему образования [24, с. 3]. В 1998 году в университете Стамбула был издан циркуляр, запрещающий ношение хиджаба в стенах учебного заведения. Подобная ситуация стала наблюдаться



и в нашей стране: в 2002 году в Татарстане женщинам в платках не разрешили делать фотографии на паспорт.

В учебных заведениях Ингушетии, Дагестана, Адыгеи в начале 2000-х гг. возникали конфликты с преподавателями школ, колледжей и вузов, которые выступали против ношения хиджабов. Это было связано с тем, что в тот период женщины в хиджабах участвовали в террористических актах. «Молодых девушек в хиджабах стали клеймить, причем ложные и опасные стереотипы складывались и в отношении верующей молодежи, не связанной с экстремизмом. Явно недоброжелательное отношение выражалось во всем (например, им отказывали в трудоустройстве)» [1, с. 59]. Страх вызывали и жены боевиков, погибших в боевых действиях. В целом создавался довольно негативный образ женщины в хиджабе, связанный с радикализацией общества. Вскоре с этой группой людей стали работать комиссии по реабилитации боевиков [25, с. 310–311], и постепенно обстановка в стране и в регионе стала нормализоваться. Со временем образ женщины в платке перестал носить негативный характер и вызывать тревогу и опасение у окружающих. Сегодня хиджаб лишь указывает на то, что женщина-мусульманка соблюдает законы ислама.

В поликонфессиональном российском обществе нужно относиться толерантно к приверженцам всех религий [3, с. 75]. В статье 28 Конституции Российской Федерации и федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» определены права граждан<sup>4</sup>. Анализ международных актов позволяет четко установить, что ношение религиозной атрибутики и одежды не содержит в себе никаких противоправных действий, а, наоборот, является реализацией одного из основных прав человека – права на свободу совести и вероисповедания.

Исследование международного опыта в решении вопроса о запрете ношения хиджаба в образовательных организациях позволило обнаружить интересную тенденцию: Европейский суд по правам человека частично ограничивает ношение хиджаба во Франции, Бельгии и даже Турции, где ислам является господствующей религией. Во многих республиках Содружества не-

<sup>4</sup> Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102049359> (дата обращения: 29.03.2020).





зависимых государств существует запрет на ношение хиджаба в государственных учреждениях и светских учебных заведениях [26, с. 176]. В то же время в Российской Федерации есть регионы, где введены ограничения для женщин без платка. Мода на хиджаб стала актуальна для Чечни, которая стала одним из первых российских регионов, где сотрудницы государственных учреждений обязаны приходить на работу, соблюдая определенный дресс-код. «На работу теперь нужно надевать хиджаб, то есть обязательно налобную повязку и большой платок, чтобы волос не было видно. Раньше можно было носить просто платки и косынки, а вот теперь разрешается только хиджаб. Это касается всех женщин, работающих в госучреждениях и бюджетных организациях» [27]. С 2017 г. в Чечне школьницам разрешено ходить в учебное заведение в хиджабе – в соответствии «с национальными традициями и религиозными верованиями учащихся». Как считают депутаты парламента, воспитательная политика в образовательных организациях Чеченской Республики должна проводиться без ущемления национальных традиций и религиозных верований учащихся. Разрешение, одобренное парламентариями, основано на необходимости соблюдения прав граждан, которые гарантированы Конституцией РФ и Конституцией Чечни [28].

### **Результаты исследования**

В комплексе одежды мусульманки одним из самых важных элементов, несущих смысловую нагрузку, является платок. Некоторые исследователи считают, что таким образом женщины преследуют не только религиозные, но и секулярные цели [29, с. 42]. Безусловно, есть разные взгляды на это явление. Одни женщины считают, что хиджаб – обязательный атрибут мусульманки. Уроженка Республики Бангладеш Назмы Кхан (Nazma Khan) учредила 1 февраля 2013 г. Всемирный день хиджаба. Этот праздник набирает обороты во всех уголках мира, где проживают мусульмане.

Наряду с поклонницами хиджаба есть и его противники из числа женщин-мусульманок, которые считают, что не обязательно привлекать внимание окружающих. Можно носить одежду, соответствующую нормам ислама, которую носят и не мусульманки. Это в основном относится к женщинам, живущим в мегаполисах и принимающим активное участие в общественной



жизни или работающим в офисах. Подобной точки зрения придерживаются и женщины, которые боятся агрессии со стороны населения, выступающего против исламского дресс-кода. Так или иначе, женщин, одетых стильно и модно, но по нормам ислама, мы встречаем в стране и в мире все чаще и чаще. Одни придают огромное значение своей религиозной принадлежности, другие считают это частью личной жизни и не стремятся посвящать всех окружающих в вопросы своего вероисповедания. Проведенное исследование позволяет сделать вывод о том, что у мусульманок сформировалось неоднозначное отношение к хиджабу. Некоторые из них считают, что не головной убор, а истинная и глубокая вера должна быть у каждой мусульманки. В этом контексте хочется отметить, что часть современных мусульманок разделяет мнение исследовательницы Г.Р. Балтановой: «Для многих женщин головной убор в любой его форме является доказательством и демонстрацией их религиозности, для других, не менее убежденных мусульманок, одежда и внешний вид не имеют никакого значения, религия является их частным делом, состоянием души и не должна никаким образом выставляться напоказ» [30, с. 268]. Мусульманки с таким мироощущением отмечают частое несоответствие внешнего вида внутреннему содержанию тех, кто демонстрирует свою религиозную принадлежность через одежду. Среди женщин, одевающихся в соответствии с нормами ислама, встречаются и такие, которые не выполняют пять столпов ислама в должной мере и не соответствуют этическим нормам мусульманки, но ярко демонстрируют свою религиозную и национальную принадлежность.

Предпринятый анализ роли и места хиджаба в повседневной жизни мусульманок является предварительным. Бесспорно, при более углубленном изучении заявленной темы и активном междисциплинарном продолжении исследования картина станет более полноценной и насыщенной значимыми сведениями по этой еще малоизученной теме. Имеющийся материал позволяет показать виды и типы традиционных мусульманских головных уборов, а также влияние на традиционный костюм веяний модной индустрии. Многие мусульманки, как и все женщины, желают одеваться стильно и модно, но в соответствии с требованиями шариата.



## Литература

1. Соблирова З.Х. Женская мода как элемент локальной городской культуры (на примере г. Нальчика). *Женщина в российском обществе*. 2016;(3):54–62.
2. *Этнология (Этнография): учебник для бакалавров*. Под ред. Козьмина В.А., Бузина В.С. М.: Юрайт; 2014. 438 с.
3. Рахматуллин Р.Ю. Страсти по хиджабу в контексте мусульманской идентичности. *Исламоведение*. 2018;9(1):65–79.
4. Порохова В.М. *Понятийный подстрочник к Корану*. 2-е изд., дополненное. М.: РИПОЛ классик; 2018. 352 с.
5. *10 хадисов ко Всемирному дню хиджаба*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://islam-today.ru/zhenshhina\\_v\\_islame/10-hadisov-ko-vsemirnomu-dnu-hidzaba/](https://islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/10-hadisov-ko-vsemirnomu-dnu-hidzaba/) (дата обращения: 04.05.2020).
6. *Муса Бигиев: Хиджаб в благородном Коране*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/medina/?6382> (дата обращения: 04.05.2020).
7. Бигиев М. Женщина в свете священных аятов благородного Корана. *Избранные труды в двух томах. Антология татарской богословской мысли*. Т. 2. Казань, 2006. 256 с.
8. *Эксперт: ношение никаба традиция, а не норма шариата*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.dw.com/ru/эксперт-ношение-никаба-традиция-а-не-норма-шариата/a-19531750> (дата обращения: 04.05.2020).
9. Васильев А. *Нас ждет засилье мусульманской моды – победа платков*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://fashionunited.ru/novostee/moda/aleksandr-vasilev-nas-zhdet-zasile-musulmanskoj-mody-pobeda-platkov/2018121724266> (дата обращения: 12.12.2019).
10. Сайфутдинова Г.Б., Вахиуллина Л.Р. Хиджаб как этноконфессиональный индикатор в полиэтничном пространстве. *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2015;(11):106–108.
11. Албогачиева М. С.-Г. Ингушская женщина в городской и сельской среде. *Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде*. СПб.: МАЭ РАН; 2013. С. 290–330.



12. Махмудова З.У. Серебро и золото в женских ювелирных украшениях на Кавказе во второй половине XX века: проблема социокультурного замещения. *Этнографическое обозрение*. 2011;(4):100–114.

13. *10 мировых модных брендов, которые выпускают коллекции специально для мусульманок*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://ummamag.kg/ru/articles/interesting/1734\\_10\\_mirovyh\\_modnyh\\_brendov\\_kotorye\\_vypuskayut\\_kollekcii\\_specialno\\_dlya\\_musulmanok](http://ummamag.kg/ru/articles/interesting/1734_10_mirovyh_modnyh_brendov_kotorye_vypuskayut_kollekcii_specialno_dlya_musulmanok) (дата обращения: 02.03.2020).

14. Позднякова Т.А. Мода в полиэтничном обществе: этнорелигиозное влияние. *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1*. 2010;2:117–122.

15. *Петербургский бренд «YAND»*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.brend-lacoste.ru/YAND.php> (дата обращения: 23.03.2020).

16. *Хиджаб haute couture. Сколько приносит пошив модной мусульманской одежды*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rbc.ru/newspaper/2017/03/24/58d23e0a9a7947c211985166> (дата обращения: 14.03.2020).

17. Бочарова И.А. Хиджаб как особенность мусульманской одежды. *Исламоведение*. 2010;(2):4–8.

18. Леонова О. *Основные требования к женской одежде в разных конфессиях*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.samddn.ru/etointeresno/osnovnye\\_trebovaniya\\_k\\_zhenskoj\\_odezhde\\_v\\_raznyh\\_konfessijah/?type=pda](https://www.samddn.ru/etointeresno/osnovnye_trebovaniya_k_zhenskoj_odezhde_v_raznyh_konfessijah/?type=pda) (дата обращения: 23.03.2020).

19. Саидбаев Т. Саудовская Аравия меняет свой имидж. *Независимая газета*. 2004; 15 сентября. С. 2.

20. *Саудовские мусульманки взбунтовались против закрытой одежды*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://versia.ru/saudovskie-musulmanki-vzbuntovalis-protiv-zakrytoj-odezhdy> (дата обращения: 14.03.2019).

21. Гудкова В. *Под покрывалом*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://lenta.ru/articles/2019/09/10/islamic\\_fashion/](https://lenta.ru/articles/2019/09/10/islamic_fashion/) (дата обращения: 22.12.2019).

22. Гудкова В. *Шейхам тут не место*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://lenta.ru/articles/2018/04/28/arabic\\_fashion](https://lenta.ru/articles/2018/04/28/arabic_fashion) (дата обращения: 23.04.2020).



23. Балтанова Г.Р. Хиджаб в школе: надо ли будить спящего льва? *Высшее образование сегодня*. 2017;(5):56–62.

24. Сморгунова В.Ю. «Дело о платках» в контексте современного мультикультурализма. *Философия права*. 2008;(5):1–4.

25. Албогачиева М. С-Г. Радикальный ислам в Ингушетии: основные этапы и специфика распространения. *Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ*. М.: Институт Африки РАН; 2017. 608 с.

26. Юсипова И.В. Проблемы ограничения права на вероисповедание и образование на примере запрета ношения хиджаба в Российской Федерации. *Вестник Владимирского юридического института*. 2018;3(48):176.

27. *Сотрудницы госучреждений Чечни заявили о принуждении работать в хиджабе*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/294463/> (дата обращения: 13.04.2020).

28. *Новости*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://regnum.ru/news/society/2256992.html>. (дата обращения: 23.03.2020).

29. Гараев Д. Хиджаб в Казани: исламские ценности в мусульманской молодежной субкультуре. *Россия и мусульманский мир*. 2008;(9):42–46.

30. Балтанова Г.Р. *Мусульманка*. М.: Логос; 2005. 376 с.

## Reference

1. Soblirova Z.H. Zhenskaya moda kak element lokal'noy gorodskoy kultury (na primere g. Nalchika) [Women's fashion as an element of local urban culture (on example of the city of Nalchik)]. *Zhenshchina v rossiyskom obshchestve* [Woman in Russian society]. 2016;(3):54–62. (In Russian)

2. *Etnologiya (Etnografiya): uchebnik dlya bakalavrov* [Ethnology (Ethnography): a textbook for bachelors]. Kozmina V.A., Buzina V.S. (eds). Moscow: Yurajt publ.; 2014. 438 p. (In Russian)

3. Rahmatullin R.Yu. Strasti po hidzhabu v kontekste musul'manskoj identichnosti [Passion for Hijab in the context of Muslim Identity]. *Islamovedenie* [Islamic studies]. 2018;9(1):65–79. (In Russian)

4. Porohova V.M. *Ponyatiynyy podstrochnik k Koranu* [Conceptual interlinear for the Quran]. Second edition, additional. Moscow: RIPOl klassik publ.; 2018. 352 p. (In Russian)



5. *10 hadisov ko Vsemirnomu dnyu khidzhaba* [10 hadiths for World Hijab Day]. [Electronic source]. Available at: [https://islam-today.ru/zhenshhina\\_v\\_islame/10-hadisov-ko-vsemirnomu-dnu-hidzaba](https://islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/10-hadisov-ko-vsemirnomu-dnu-hidzaba) (Accessed: 04.05.2020). (In Russian)

6. Musa Bigiev: *Khidzhab v blagorodnom Korane* [Hijab in the Noble Quran]. [Electronic source]. Available at: <http://www.idmedina.ru/medina/?6382> (Accessed: 04.05.2020). (In Russian)

7. Bigiev M. *Zhenshchina v svete svyashchennykh ayatov blagorodnogo Korana* [A woman in the light of the sacred ayats of the Noble Quran]. *Izbrannye trudy v dvuh tomah. T. 2. Antologiya tatarskoy bogoslovskoy mysli* [Anthology of Tatar theological thought]. Kazan, 2006. 256 p. (In Russian)

8. *Ekspert: noshenie nikaba tradiciya, a ne norma shariata* [Expert: wearing a niqab is a tradition, not a sharia norm]. [Electronic source]. Available at: <https://www.dw.com/ru/ekspert-noshenie-nikaba-tradiciya-a-ne-norma-shariata/a-19531750> (Accessed: 04.05.2020). (In Russian)

9. Vasilev A. *Nas zhdjot zasil'e musulmanskoj mody – pobeda platkov* [We expect the dominance of Muslim fashion – the victory of shawls]. [Electronic source]. Available at: <https://fashionunited.ru/novostee/moda/aleksandr-vasilev-nas-zhdet-zasile-musulmanskoj-mody-pobeda-platkov/2018121724266>. (Accessed: 12.12.2019). (In Russian)

10. Sajfutdinova G.B., Vahiullina L.R. *Khidzhab kak etnokonfessional'nyy indikator v polietnichnom prostranstve* [Hijab as an ethno-confessional indicator in a multi-ethnic space]. *Aktualnye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [Urgent problems of Humanities and Natural Sciences]. 2015;(11):106–108. (In Russian)

11. Albogachieva M.S.-G. *Ingushskaya zhenshchina v gorodskoy i sel'skoy srede* [Ingush woman in urban and rural environment]. *Kavkazskiy gorod: potencial etnokul'turnykh svyazey v urbanisticheskoy srede* [The Caucasian city: the potential of ethnocultural ties in an urban environment]. St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography after Peter the Great (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences; 2013, pp. 290–330. (In Russian)

12. Mahmudova Z.U. *Serebro i zoloto v zhenskikh yuvelirnykh ukrasheniyah na Kavkaze vo vtoroy polovine XX veka: problema sociokulturnogo zameshcheniya* [Silver and gold in women's jewelry in the Caucasus in the second half of the 20th century: the problem of sociocultural substitution]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2011;(4):100–114. (In Russian)



13. *10 mirovykh modnykh brendov, kotorye vypuskayut kollekcii specialno dlya musulmanok* [10 world fashion brands producing collections specifically for Muslim women]. [Electronic source]. Available at: [http://ummamag.kg/ru/articles/interesting/1734\\_10\\_mirovykh\\_modnykh\\_brendov\\_kotorye\\_vypuskayut\\_kollekcii\\_specialno\\_dlya\\_musulmanok](http://ummamag.kg/ru/articles/interesting/1734_10_mirovykh_modnykh_brendov_kotorye_vypuskayut_kollekcii_specialno_dlya_musulmanok). (Accessed: 02.03.2020). (In Russian)

14. Pozdnyakova T.A. *Moda v polietnichnom obshchestve: etnoreligioznoe vliyanie* [Fashion in a multi-ethnic society: ethno-religious influence]. *Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 1* [Bulletin of Adyghe State University]. 2010;2:117–122. (In Russian)

15. *Peterburgskiy brend „YAND”* [St. Petersburg brand “YAND”]. [Electronic source]. Available at: <http://www.brend-lacoste.ru/YAND.php>. (Accessed: 23.03.2020). (In Russian)

16. *Khidzhab haute couture. Skol’ko prinosit poshiv modnoy musul’manskoy odezhdy* [Hijab haute couture. How much profit sewing fashionable Muslim clothes brings]. [Electronic source]. Available at: <https://www.rbc.ru/newspaper/2017/03/24/58d23e0a9a7947c211985166> (Accessed: 14.03.2020). (In Russian)

17. Bocharova I.A. *Khidzhab kak osobennost’ musul’manskoy odezhdy* [Hijab as a feature of Muslim clothing]. *Islamovedenie* [Islamic studies]. 2010;(2):4–8. (In Russian)

18. Leonova O. *Osnovnye trebovaniya k zhenskoy odezhde v raznykh konfessiyakh* [Basic requirements for women’s clothing in different faiths]. [Electronic source]. Available at: [https://www.samddn.ru/etointeresno/osnovnye\\_trebovaniya\\_k\\_zhenskoj\\_odezhde\\_v\\_raznykh\\_konfessijah/?type=pda](https://www.samddn.ru/etointeresno/osnovnye_trebovaniya_k_zhenskoj_odezhde_v_raznykh_konfessijah/?type=pda) (Accessed: 23.03.2020). (In Russian)

19. Saidbaev T. *Saudovskaya Araviya menyaet svoj imidzh* [Saudi Arabia is changing its image]. *Nezavisimaya gazeta* [Independent newspaper]. 2004; 15 September. P. 2. (In Russian)

20. *Saudovskie musul’manki vzbuntovalis’ protiv zakrytoy odezhdy* [Saudi Muslims rebelled against closed clothing]. [Electronic source]. Available at: <https://versia.ru/saudovskie-musulmanki-vzbuntovalis-protiv-zakrytoj-odezhdy> (Accessed: 14.03.2019). (In Russian)

21. Gudkova V. *Pod pokryvalom* [Under the veil]. [Electronic source]. Available at: [https://lenta.ru/articles/2019/09/10/islamic\\_fashion/](https://lenta.ru/articles/2019/09/10/islamic_fashion/) (Accessed: 22.12.2019). (In Russian)





22. Gudkova V. *Sheykham tut ne mesto* [Sheikhs don't belong here]. [Electronic source]. Available at: [https://lenta.ru/articles/2018/04/28/arabic\\_fashion](https://lenta.ru/articles/2018/04/28/arabic_fashion). (Accessed: 23.04.2020). (In Russian)

23. Baltanova G.R. *Khidzhab v shkole: nado li budit' spyashchego l'va?* [Hijab at school: is it necessary to wake a sleeping lion?]. *Vysshee obrazovanie segodnya* [Higher education today]. 2017;(5):56–62. (In Russian)

24. Smorgunova V.Yu. „Delo o platkakh” v kontekste sovremennogo multikulturalizma [„The Shawl Case” in the Context of Modern Multiculturalism]. *Filosofiya prava* [Philosophy of Law]. 2008;(5):1–4. (In Russian)

25. Albogachieva M.S-G. *Radikal'nyy islam v Ingushetii: osnovnye etapy i specifika rasprostraneniya* [Radical Islam in Ingushetia: the main stages and specifics of dissemination]. *Islamskie radikalnye dvizheniya na politicheskoy karte sovremennogo mira. Vyp. 2. Severnyy i Yuzhnyy Kavkaz* [Islamic radical movements on the political map of the modern world]. Moscow: Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences; 2017. 608 p. (In Russian)

26. Yusipova I.V. *Problemy ogranicheniya prava na veroispovedanie i obrazovanie na primere zapreta nosheniya hidzhaba v Rossijskoy Federacii* [Problems of restricting the right to religion and education on the example of a ban on wearing hijab in the Russian Federation]. *Vestnik Vladimirskogo yuridicheskogo instituta* [Bulletin of Vladimir Law Institute]. 2018;3(48):176. (In Russian)

27. *Sotrudnicy gosuchrezhdeniy Chechni zayavili o prinuzhdenii rabotat' v khidzhabe* [Employees of state institutions in Chechnya have reported about being forced to work in hijabs]. [Electronic source]. Available at: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/294463/> (Accessed: 13.04.2020). (In Russian)

28. *Novosti* [News]. [Electronic source]. Available at: <https://regnum.ru/news/society/2256992.html>. (Accessed: 23.03.2020). (In Russian)

29. Garaev D. *Khidzhab v Kazani: islamskie cennosti v musulmanskoj molodezhnoy subkulture* [Hijab in Kazan: Islamic values in Muslim Youth subculture]. *Rossiya i musul'manskiy mir* [Russia and the Muslim world]. 2008;(9):42–46. (In Russian)

30. Baltanova G.R. *Musulmanka* [A Muslim woman]. Moscow: Logos publ.; 2005. 376 p. (In Russian)



### **Информация об авторе**

**Албогачиева Макка Султан-Гиреевна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Кавказа Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Заслуженный деятель науки Республики Ингушетия, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

### **About the author**

**Albogachieva Makka Sultan-Gireyevna**, Cand. Sci. (History), Senior Researcher in the Caucasus Ethnography Department of the Museum of Anthropology and Ethnography after Peter the Great (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**


Поступила в редакцию: 16 мая 2020  
Одобрена рецензентами: 22 июня 2020  
Принята к публикации: 31 августа 2020

### **Article info**

Received: May 16, 2020  
Reviewed: June 22, 2020  
Accepted: August 31, 2020

**ТЕОЛОГИЯ**  
**THEOLOGY**



- 
- ◆ *Ибн Рушд (Аверроэс). Несостоятельность несостоятельности. Часть первая*
  - ◆ Понятие *фитры* в эпистемологии
  - ◆ Хусейн аль-Каргали (ум. 1857): Татарский хадисовед в Бухаре
  - ◆ 'Ата-Аллах Курсави и его субкомментарий "Мухтасар аль-макаль"
  - ◆ Совершение пятничной и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе: взгляд Абу-н-Насра Курсави



## **Ибн-Рушд (Аверроэс).**

### **Несостоятельность Несостоятельности. Часть первая**

**Т. Ибрагим<sup>1а</sup>, Н.В. Ефремова<sup>2б</sup>**

(Перевод с арабского, предисловие и комментарии)

<sup>1</sup>Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup>Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Резюме:** Трактат «Несостоятельность Несостоятельности» (*Tahāfūt at-Tahāfūt*) философа-аристотелика Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198) написан в опровержение книги теолога-мутакаллима аль-Газали (ум. 1111) «Несостоятельность учений философов» (*Tahāfūt аль-фалъсифа*), в которой с позиции ашаритов критикуется мусульманская перипатетическая школа – *фальсафа*, преимущественно в лице аль-Фараби (ум. 950) и особенно Ибн-Сины (Авиценны, ум. 1037). Данный цикл публикаций представляет перевод соответствующих глав трактата, посвященных трём атрибутируемым фальсафе положениям, выделенным аль-Газали в качестве «еретических» (*куфр*) – об извечности мира, о Божьем знании единичных вещей лишь общим образом и о невозможности телесного воскрешения.

В настоящую часть вошёл ответ философа на первый из двух газалийских возражений против главного фальсафского обоснования извечности Божьего творения – аргумента «от полной причины». Парируя данное возражение, Ибн-Рушд разбирает и доводы оппонентов в пользу темпорального креационизма.

**Ключевые слова:** Аверроэс; аргумент от полной причины; ашариты; аль-Газали; Ибн-Рушд; извечность мира; калам; трактат аль-Газали «Несостоятельность учений философов»; трактат Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности»; темпорализм; фальсафа; этернализм

**Для цитирования:** Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть первая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605-636 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## ***Ibn-Rushd (Averroes).***

### **The Incoherence of the Incoherence. Part One**

**T. Ibrahim<sup>1a</sup>, N.V. Efremova<sup>2b</sup>**

*(Translation from Arabic into Russian, introduction and comments)*

<sup>1</sup>*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

<sup>2</sup>*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Abstract:** the book “The Incoherence of the Incoherence” (*Tahafut at-Tahafut*) by a peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 1198) is written in response to the work of the theologian-asharite al-Ghazali (d. 1111) “The Incoherence of the Philosophers” (*Tahafut al-Falasifa*), in which he criticizes Muslim philosophical school *Falsafa*, mainly represented by al-Farabi (d. 950) and especially by Ibn Sina (Avicenna, d. 1037). This series of publications presents a translation of the chapters dedicated to three theses attributed to *Falsafa* and qualified by al-Ghazali as “heretical” (*kufir*), which are about the eternity of the world, about the mere universal character of God’s knowledge of individual things and about the impossibility of body resurrection.

This part includes Ibn Rushd’s answer to the first of two objections raised by al-Ghazali to the main proof for the pre-eternity of God’s creation – “from complete cause”. Parrying this objection, Ibn Rushd also examines the arguments of his opponents in favour of temporal creationism.

**Keywords:** asharites; Averroes; complete cause, argument from; eternalism; *Falsafa*; al-Ghazali; Ibn-Rushd; the Incoherence of the Incoherence; the Incoherence of the Philosophers; Kalam; temporalism

**For citation:** Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part One. (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605-636 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636

### **Предисловие к переводу**

1. Своего рода введением к настоящему переводу призвана служить наша статья, опубликованная в предыдущем номере журнала, – «Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии» [1]. Среди прочего в ней проанализированы возможные мотивы этой критики и её влияние на дальнейшую судьбу *фальсафы* в мусульманской культуре. Освещается также связь трактата Ибн-Рушда с более ранними его теолого-полемическими сочинени-



ями, прежде всего «О соотношении философии и религии» и «О методах обоснования принципов вероучения».

Если в отношении вопросов о Божьем знании и телесном воскрешении Ибн-Рушд упрекает аль-Газали в неадекватном изложении учения философов, то в случае с тезисом об извечности творения автор «Несостоятельности Несостоятельности» не только подтверждает атрибуцию данного тезиса философам, но и сам заявляет о своей приверженности этому тезису, хотя порой и отзывается критически о том или ином его обосновании у предшественников. Представление о фальсафской картине мира, на фоне которой развёртывается дискуссия по указанному вопросу, было дано во вводной статье [1, рубрики 6–7]. В книге аль-Газали приводятся четыре таких аргумента; и фактически все они принадлежат Ибн-Сине. Первый из них апеллирует к природе самого Бога / Творца, остальные три – к природе мира / творений. Обычно они обозначаются как аргументы: (1) «от полной / совершенной причины (*аль-‘илля ат-тāмма*)»; (2) «от извечности времени» (*қыдам аз-замāн*); (3) «от извечности возможности (*аль-‘имкāн*)»; (4) «от извечности материи (*аль-хайуля*)».

2. Главным из означенных аргументов является первый. Согласно ему, совершенный во всех аспектах делатель (*фā‘иль*) либо извечно проявляет себя в качестве делателя, либо вообще ничего не делает. Если он становится делателем только начиная с некоторого момента времени, то до этого сам он не был бы полной, совершенной причиной. В нём непременно появилось бы нечто новое – мотив к действию, стремление к совершенствованию, какое-то знание, воля или способность (включая то или иное надлежащее средство); и именно благодаря такому новому обстоятельству он стал бы делателем после того, как извечно не был таковым.

Но ведь Бог – извечно совершенен и абсолютно неизменен, Его воля одинаково относится ко всем возможностям (в частности – бытие мира или его не-бытие), а все моменты времени равны для Него. Посему если Он откладывает творение мира до некоего конкретного момента, если Его воля привязывается к этому моменту, то сие возможно только при наличии фактора, склонившего [чаши весов] в пользу одной из двух альтернатив (бытия или не-бытия). Отсюда наименование этой авиценновской разновидности дока-





зательства как аргумент «от склонителя / перевесодателя (*мурджжих*)<sup>1</sup>», или «от склонения / перевешивания (*тарджйх*)».

В газалийской формулировке он звучит так: «невозможно исхождение (*судур*) темпорального / временного (*хадис*) от абсолютно извечного (*кадйм*)». Речь здесь идёт о невозможности исхождения темпорального без появления в самом извечном чего-то темпорального или без какого-то посредника (о таком посреднике – круговом движении неба – см.: [1, рубрика 7]).

3. Критикуя данный аргумент, аль-Газали приводит против него два возражения. Во-первых, мир возник согласно извечной Божьей воле, которая предопределила его появление именно в тот момент, в каковой он собственно и появился. Во-вторых, вопреки заявлению философов о невозможности исхождения темпорального от вечного, сами они допускают такую возможность, поскольку возникающие в мире частные события имеют причины, которые, по признанию философов, не могут образовать бесконечную регрессию (темпоральное – от темпорального), а должны заканчиваться на чём-то извечном (Бытийно-необходимом, Боге).

В настоящей публикации представлен ответ Ибн-Рушда на первое возражение.

4. Перевод выполнен по изданию М.А. аль-Джабири [2]. Имеются два русских перевода: частичный (выполненный А.И. Рубиным и А.В. Сагадеевым; изд. в сб. «Избрание произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока; под ред. С.Н. Григоряна; М.: Издательство социально-экономической литературы (Соцэкгиз), 1961; с. 399–554; переизд.: Ибн-Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности»; в: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*; Т. 3; М.: Изд. дом Марджани; 2010; с. 141–272) и полный (Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения*; перевод под ред. С.И. Еремеева; Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб: Алетейя; 1999).

Рубрикация текста подразделов о том или ином из двадцати вопросов, а также соответствующие заголовки – от переводчиков. При нумерации рубрик рубрике с газалийским текстом и последующей рубрике с ответным текстом Ибн-Рушда присваивается один и тот же номер, но с соответствующей меткой: (r) – аль-Газали; (p) – Ибн-Рушд.

---

<sup>1</sup> В переводах на английский часто употребляется термин *determinant*.



В угловых скобках даётся номер страницы арабского текста; в фигурных – недостающее из газалийского текста, воспроизведённого Ибн-Рушдом в сокращённом виде (нередко при указании им только начала и конца соответствующего фрагмента).

5. Напомним сказанное во вводной статье о том, что помимо общепринятых сокращений нами употребляются следующие два: (ед.) – для единственного числа, (г.) – для глагола. При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: **ع** (алиф максура) – *а/я*; **ة** (та марбута) – *а/я* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха; в остальных случаях эта буква передаётся как просто *т*); **ا** (произносимая, но не пишущаяся буква алиф, как в слове *'иллях/الله*) – *а/я*. Комбинация **وا** (в конце глагола мн. числа) передаётся как *у*. Формула благословения Бога «*субхāна-Ху*» (преславлен / превознесён Он!) обозначается меткой <sup>(с)</sup>, формула «*та'āля*» (всевышен Он!) – меткой <sup>(т)</sup>.

### «Несостоятельность Несостоятельности»

Именем Бога всемилостивого, всемилосердного<sup>2</sup>;

благодарение должное да будет Богу; благословение да будет всем Его посланникам и пророкам!<sup>3</sup>

Цель настоящего рассуждения – выяснить, насколько правдоподобны и убедительны положения, приведённые аль-Газали<sup>4</sup> в «Несостоятельности», и [показать] недостаточную достоверность и доказательность большинства их.

### Раздел<sup>5</sup> первый: теологические<sup>6</sup> [вопросы]

#### [1]. Вопрос<sup>7</sup> первый: [об извечности мира]

<109> Излагая доказательства (ед. *далйль*) философов в пользу извечности (*кыдам*) мира, аль-Газали говорит: «Из их доказательств на сей счёт

<sup>2</sup> Араб.: .(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

<sup>3</sup> Араб.: (بعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه)

<sup>4</sup> Здесь и далее в оригинале аль-Газали фигурирует под куньей-прозвищем *Абу-Хамид* (أبو حامد)

<sup>5</sup> *Кысм*.

<sup>6</sup> Или: метафизические; араб. *аль-'илляхиййāt*.

<sup>7</sup> *Мас'аля*.



мы ограничимся теми, что действительно западают в душу»<sup>8</sup>. [Далее] у него сказано: «Таких доказательств суть три»<sup>9</sup>.

### [1.1. Первое доказательство философов – от склонителя]<sup>10</sup>

#### [1.1.1<sup>г</sup>. Газалийская формулировка доказательства]

«Первое доказательство гласит: невозможно исхождение (*судур*) временного (*хадис*) от абсолютно извечного (*кадим*)<sup>11</sup>. Ибо если предположить [бытие] Извечного, а, например, мир (*аль-‘алям*) [ещё] не изошёл от Него, то он не изошел из-за отсутствия склонителя (*мураджжих*)<sup>12</sup> [в пользу его] бытия (*вуджуд*); и бытие мира было бы лишь чистой возможностью (*‘имкан сарф*). <110> Если же мир возник (*хадаса*) потом, то либо появился (*таджаддада*) некий склонитель, либо не появился. Если не появился, то мир остался бы в том же состоянии чистой возможности. А если означенный склонитель появился, то относительно него можно было бы задать тот же вопрос: “Почему он склонил именно в данный момент (*аль-‘ан*), а не раньше?” И такой [поиск очередного склонителя] либо продолжался бы до бесконечности<sup>13</sup>, либо дошёл бы до некоторого склонителя, каковой извечно был (*лям йазаль*) склонителем»<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> См.: [3, с. 22; 3<sup>а</sup>, с. 89; 3<sup>б</sup>, с. 45]. Арабский текст книги аль-Газали обычно будет цитироваться по второму источнику [3<sup>а</sup>].

<sup>9</sup> Ниже излагаются четыре доказательства. Цифра «три» фигурирует и в газалийском сочинении [3, с. 22; 3<sup>а</sup>, с. 89; 3<sup>б</sup>, с. 45]. В некоторых рукописях и книги аль-Газали, и книги Ибн-Рушда обозначены «четыре» аргумента (см.: [3; 2]), что скорее является поздней правкой. Если дело с версией о трёх аргументах не сводится к простой описке, то, видимо, близкие друг к другу третьи и четвёртое доказательства рассматриваются аль-Газали как одно.

<sup>10</sup> См. рубрику 2 в Предисловии к переводу.

<sup>11</sup> Араб.: (يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقاً); см. рубрику 2 в Предисловии к переводу. В некоторых рукописях обеих «Несостоятельности» вместо наречия *мутлак*<sup>ан</sup> / «абсолютно» фигурирует прилагательное *мутлак*, чему соответствует данный нами перевод. При первом чтении наречие грамматически может соотноситься со словом «невозможно» («абсолютно/никак невозможно...»).

Как было отмечено (во вводной статье, примечание 16), глагол первой породы *хадаса* (имя действия – *худус*) мы переводим как «возникать, являться», соответствующее действит. причастие *хадис* – «возникшее, явившееся, временное, темпоральное»; переходная же форма глагола (четвертая порода) *‘ахдаса* (имя действия – *‘ихдас*) передаётся как «являть [к бытию], [даровать] возникновение», действит. причастие *мухдис* – «явитель, [даритель] возникновения», страд. причастие *мухдас* – «явленное».

<sup>12</sup> Фактор, склоняющий чашу весов в пользу одной из двух альтернатив (в данном случае – бытия или не-бытия). В случае с возникновением мира таковым, как будет указано ниже, скорее выступает Божья воля.

<sup>13</sup> Что нелепо, ибо невозможна бесконечная регрессия.

<sup>14</sup> Вместо последней фразы «И такой...был склонителем» у самого аль-Газали фигурирует фраза «И вопрос встаёт уже о возникновении этого склонителя» [3<sup>а</sup>, с. 90; 3<sup>б</sup>, с. 46]; далее следует разъяснение, воспроизведённое в круглых скобках.



{Одним словом: раз состояния (ед. *хāль*) Извечного схожи между собой, то или от Него ничего вообще не исходит (г. *вуджида*), или же таковое исходит перманентно (*'аля ад-давām*) – невозможно, чтобы состояние [при] воздержании [от действия] отличалось от состояния [в момент] приступления [к нему].

В самом деле, спрашивается: “Почему мир не возник ещё раньше [момента] его возникновения?” [В ответ] нельзя ссылаться ни на Его неспособность (*'аджз*) [прежде] являть [мир к бытию] (*'ихдāс*), ни на невозможность [для мира] являться [к бытию] (*исихāлят аль-худӯс*), ибо сие приводит к [полаганию] перехода Извечного из неспособности к способности (*кудра*), а мира – от невозможности к возможности (*'имкāн*), так как и то, и другое абсурдно.

Нельзя также сказать, что прежде не было мотива (*гарад*), а потом таковой возник<sup>15</sup>. И нельзя ссылаться на отсутствие какого-то инструмента (*'āля*), каковой потом наличествовал.

Правдоподобнее всего выглядит предположение: “Прежде Извечный не хотел (г. *'арāда*) появления мира к бытию” Но отсюда необходимо следует (г. *лязима*) утверждение, что бытие мира реализовалось, потому что Извечный стал волящим (*мурīд*) его бытия, прежде не будучи волящим [того], а значит, возникла воля (*'ирāда*)<sup>16</sup>. Но таковой не возникнуть в Его самости (*зāt*), ибо самость Извечного не может служить субстратом (*махалль*) для возникших<sup>17</sup>; возникновение же этой воли не в Его самости не делает Его волящим!

Даже если оставить в стороне рассуждения о субстрате возникновения означенной воли, разве не проблематично само её возникновение: “Откуда же она возникла?! Почему именно сейчас, а не раньше?! Возникла ли она сейчас не со стороны Бога?!” Если [предположить] возможным, чтобы возникшее появилось без явителя (*мухдис*), то пусть и мир будет возникшим без наличия у него создателя (*сāни'*) – какая же разница между данным возникшим и другим?! А коли воля возникла со стороны Бога, то почему возникла именно сейчас, а не раньше?! – Из-за отсутствия [у Него] какого-то инструмента, спо-

<sup>15</sup> Как мутакаллимы-ашариты, так и философы-перипатетики отрицают наличие у Бога какого-либо мотива (*гарад*), под которым понимается цель, доставляющая делающему какое-то совершенство (*камāль*), выгоду (*манфа'а*).

<sup>16</sup> Акт воли.

<sup>17</sup> Такой тезис – общий для мутакаллимов и философов.



способности, мотива или природы (*табй'а*)<sup>18</sup>, по обретении такового та возникла?! Ведь тогда мы упираемся в ту же проблему<sup>19</sup>! Или из-за отсутствия воли [творить]?! – тогда данная воля нуждалась бы в другой воле, та – в третьей, и дело регрессировало бы до бесконечности!

Итак, неопровержимым рассуждением (*би-ль-каўль аль-мутлақ*) установлена невозможность исхождения темпорального от извечного без того, чтобы произошло некоторое изменение (*тагаййур*) в извечном – в [аспекте] способности, инструмента, времени (*вақт*), мотива или природы (*таб'*); полагание изменения [в извечном] также невозможно, ибо в отношении этого возникшего изменения встаёт тот же вопрос о любом другом [возникшем]. Всё это невозможно; и раз мир – сущий, а темпоральность его невозможна, то его извечность (*қыдам*) непременно установлена<sup>20</sup>.

### [1.1.1<sup>р</sup>. Комментарий Ибн-Рушда: такое доказательство не выше диалектического]

Я говорю: это рассуждение – в высшей степени диалектическое, не приводит к тому [достоверному следствию], к каковому приводит [аподиктическое] доказательство (*бурхāн*)<sup>21</sup>. Ибо его посылки суть общие (*'āмма*)<sup>22</sup> [суждения], т.е. их предикаты не служат самостоятельными (*зāтиййа*) атрибутами (ед. *сыфа*) для соответствующих субъектов<sup>23</sup>, а общие [суждения включают в себя термины, которые] близки к омонимическим (*муштарак*); посылки же [апо-

<sup>18</sup> Естественного (не волевого) фактора.

<sup>19</sup> Почему именно сейчас, а не раньше.

<sup>20</sup> См.: [3<sup>а</sup>, с. 90–92; 3<sup>б</sup>, с. 45–47]. Близкая формулировка доказательства имеется в авиценновском «Исцелении» [4, с. 383–388]; см. также: [5, с. 474–476].

<sup>21</sup> Об этих и других типах аргументации см.: [6, рубрика 4].

<sup>22</sup> Скорее всего, здесь *'āмма* имеет смысл *машхӯра* / «распространённые» – суждения, которые признаны всеми (или большинством) в данном обществе, но принимаются именно в силу их распространённости (например, почитание родителей, порицание несправедливости), а посему необязательно достоверные, истинные; не путать таковые с аксиоматическими положениями (о них см. примечание 75). Возможно также, что *'āмма* / «общие» подразумевает суждения, общие для нескольких дисциплин/наук.

<sup>23</sup> В таком контексте «самостное» имеет два смысла. (1) конституирующее (*мукаввим*): например, в суждении «Сократ есть человек» предикат / сказуемое (*маҳмӯль*) «человек» – самостоятельный для субъекта / подлежащего (*маўдӯ'*) «Сократ», ибо «человек» служит родом для него, конституируя его сущность (*мāхиййа*); предикат же «белый» – акцидентальный (*'арафь*). (2) предикат, который прилагается к субъекту как таковому, т.е. без полагания его с дополнительной характеристикой: например, мужскость-женскость и волетивное движение присущи животному как таковому; движение-покой и локализованность (занятие места в пространстве) присущи ему не самому по себе, а поскольку оно есть тело (т.е. благодаря включению в более широкое понятие), а разумность – поскольку оно есть человек (т.е. благодаря сужению понятия, конкретизации его).



диктических] доказательств [составлены] из вещей самостных, субстанциальных-релевантных (*джаўхариййа мунāсиба*)<sup>24</sup>.

<111> Ведь наименование «возможное» (*мумкин*) омонимически (*би-иштирāк*) сказывается и о «возможном, [которое] более [вероятное] (*'аксарй*)», и о «возможном, [которое] менее [вероятное] (*'ақаллй*)», и о «[возможном], которое равно [вероятное] (*'аля ат-тасāвй*)». Нужда же в склонителе не проявляется одинаково во всех них. Ибо относительно «возможного, [которое] менее [вероятное]» можно полагать, что склонителя оно имеет в самом себе, а не вовне, в отличие от «возможного, [которое] равно [вероятное]».

Иещё: «возможность» (*'имкāн*) находится или в действителе (*фā'иль*)<sup>25</sup> – таковая есть возможность действовать; или в претерпевающем (*мунфа'иль*) – таковая есть возможность подвергаться действию. Нужда же в склонителе не проявляется одинаково в обоих случаях. Ведь всеми скорее принимается (*машхур*), что находящаяся в претерпевающем возможность нуждается в склонителе извне, ибо это наблюдается в искусственных (*сынā'иййа*)<sup>26</sup> вещах и многих естественных (*табй'иййа*) вещах. Но в отношении естественных вещей может возникнуть определенное сомнение, поскольку в большинстве таковых принцип (*мабда'*) их изменения (*тагаййур*) [присущ] им же самим; посему о многих из них полагают, что движущее у них и есть движимое: ведь не само собой разумеется, что у всякого движущегося имеется [внешний] двигатель и что здесь нет таких вещей, которые сами себя движут; все это требует разъяснения, посему им и занимались древние [философы].

Что касается возможности, которая имеется в действителе, то о многих таковых можно думать, что для перехода [из потенции] в акт они не ну-

<sup>24</sup> В некоторых рукописях отсутствуют слово «субстанциальные» или «самостные». По-видимому, слово «субстанциальные» – поздняя вставка, призванная разъяснить слово «самостные» (в таком контексте употребление эпитета «субстанциальное»-*джаухарй* не типично для философов-перипатетиков).

Здесь термин «релевантное» скорее функционирует как синоним «самостному». Вообще этот термин подразумевает, что посылки, исходя из которых ведётся доказательство в данной науке / дисциплине, должны «соответствовать» объекту данной науки; посему, говорит Аристотель, «нельзя геометрические [положения] доказать при помощи арифметики» [7, с. 270]. В качестве примера нерелевантного Ибн-Сина приводит случай, когда медик доказывает, что круглая рана излечивается труднее всего, поскольку [из геометрии известно, что при данном периметре] из всех фигур круг имеет самую большую площадь [8, с. 106].

<sup>25</sup> Или (здесь и далее): делателе; соответственно, *фи'ль* передаётся нами как «действие» или «делание».

<sup>26</sup> Произведённых [людьми].





ждаются в склонителе извне, так как в отношении многих случаев переход действителя из не-действия может не считаться изменением, которое нуждается в изменяющем [внешнем факторе]. Таков, например, переход геометра от не-занятия геометрией к занятию ею или переход учителя от не-обучения к обучению.

Далее, те изменения, о коих говорят как о нуждающихся в изменяющих [факторах], таковы, что некоторые из них происходят в субстанции, другие – в качестве, третьи – в количестве, четвёртые – в отношении «где»<sup>27</sup>.

Кроме того, «извечное» (*қадім*) многие прилагают и к извечному-самому-по-себе (*би-зāти-х*), и к извечному-благодаря-другому (*би-ғайри-х*)<sup>28</sup>.

<112> Среди изменений есть такие, каковые порой допускаются по отношению к извечному: например, временная воля – к Извечному, согласно каррамитам<sup>29</sup>; возникновение и уничтожение – к первоматерии (*мāдда 'ўля*), согласно некоторым древним [философам], хотя таковая [считается] извечной<sup>30</sup>; интеллигибелии (*ма'қўлят*)<sup>31</sup> – к потенциальному разуму (*аль-'ақль аллязй би-ль-қўвва*), каковой, по мнению большинства [философов], извечен<sup>32</sup>. Но есть и такие изменения, которые никак не допускаются [по отношению к извечному], особенно у некоторых древних, хотя и не у всех.

Действители также таковы, что одни действуют по [своей свободной] воле<sup>33</sup>, другие – по [своей] природе<sup>34</sup>. И манер исхождения действия, которое

<sup>27</sup> Таковы четыре разновидности изменения (движения) согласно аристотелевской натурфилософии; примером изменения в субстанции (*джаўхар*) служит превращение воды в воздух; в качестве (*кайф*) – из белого в черное; в количестве (*камм*) – из короткого в длинное; изменение в отношении «где» (*айн*) есть пространственное перемещение, т.е. движение в обычном смысле слова. См.: [9, с. 160–163].

<sup>28</sup> Примерами служат, соответственно, Бог и его атрибуты у мутакаллимов, Бог и мир – у аристотеликов.

<sup>29</sup> Каррамиты – последователи богослова Мухаммада ибн Каррама (ум. ок. 869); для их учения характерно антропоморфное представление о Боге и особенно тезис о пребывании (*хулўль*) темпорального в Божьей самости: в частности, творение данной вещи обусловлено появлением соответствующего воления в этой самости.

<sup>30</sup> Первоматерия лежит в основе четырёх элементов / стихий (земля, вода, воздух и огонь), из которых образуются тела в подлунном мире; в ней сменяют друг друга формы этих тел, когда одно превращается в другое (например, при нагревании вода снимает с себя форму водности и облекается в форму воздушности); о её извечности учит, в частности, Аристотель.

<sup>31</sup> Ментальные понятия.

<sup>32</sup> У философов-перипатетиков этот разум, именуемый также «материальным, гилическим» (*хайўляни*) разумом, выражает способность / потенцию людей к умопостижению и служит субстратом для знаний – ментальных форм, интеллигибелей. Об извечности означенного разума учили Теофраст (ум. 288–285 гг. до н.э.), Фемистий (ум. после 388 г.) и сам Ибн-Рушд.

<sup>33</sup> Например, человек пишет.

<sup>34</sup> Как в случае с огнём, когда он сжигает. Действие по природе – неосознанно.





может исходить от того и другого<sup>35</sup>, не один и тот же – я имею в виду нужду в склонителе. И ещё: является ли это деление на два [означенных разряда] действительностей исчерпывающим? Или же доказательство [может] привести к такому действителю, который не похож ни на действующего по природе, ни на того [действующего] по воле, каковое имеется в видимом [мире] (*аш-шāхид*)<sup>36</sup>.

Вот какие многочисленные принципиальные вопросы [встают здесь], и каждый из них требует отдельного исследования и его, и сказанного древними о нём. Замена же множества вопросов одним – известный приём из числа семи софизмов<sup>37</sup>. Ошибка в [аспекте] какого-либо из этих [семи] принципов послужит причиной большой ошибки при исследовании сущих.

### [1.1.2<sup>г</sup>. Первое газалийское возражение: извечная воля может предопределить конкретный момент возникновения мира]

<113> Аль-Газали говорит: «[На означенный аргумент] имеется двоякое возражение.

Во-первых, спрашивается: как вы (философы) можете опровергать того, кто скажет, что мир возник благодаря извечной воле, которая определила, чтобы мир возник именно в тот момент, когда он возник, [т.е.] чтобы небытие [мира] длилось до той самой поры, когда оно прекратилось, а [его] бытие начиналось тогда, когда оно собственно и началось: прежде этого бытие [мира] не было волимо (*мурād*), посему тот и не возник, но в момент его возникновения он волим извечной волей, посему и возник. Что же мешает так полагать?! Что в этом нелепого?!»<sup>38</sup>

### [1.1.2<sup>р</sup>. Ответ Ибн-Рушда на газалийское возражение:

**а) делаемое может отставать от воления делателя, но не от его делания]**

Я говорю: это – софистическое рассуждение. Будучи не в состоянии допустить возможность отставания появления<sup>39</sup> делаемого (*маф'уль*)<sup>40</sup> от де-

<sup>35</sup> Волительного и естественного.

<sup>36</sup> Под «видимым» (*аш-шāхид*) подразумевается здешний, наблюдаемый мир (прежде всего – человек), в противоположность «невидимому» (*аль-гā'иб*), обычно – Богу.

<sup>37</sup> О них см.: [10, с. 540–544]. Как сказано здесь, ошибка при означенном софизме возникает, когда «не замечают, что задают больше чем один вопрос, и дают один ответ, как будто был один вопрос».

<sup>38</sup> [3<sup>а</sup>, с. 96; 3<sup>б</sup>, с. 48].

<sup>39</sup> В основном тексте: *фи'ль* («делание, действие»); в одной рукописи: *вудж'уд*, «осуществление, появление».

<sup>40</sup> Результат делания / действия.



лания<sup>41</sup> его делателя и от его намерения ('азм) делать, если делатель делает по собственному выбору (*мухтār*), аль-Газали заявляет, что делаемое может отставать от воления ('ирāда) этого делателя<sup>42</sup>. Да, допустимо, чтобы делаемое отставало от воления делателя, но невозможно отставание его от делания его делателя, равно как и отставание делания от намерения делать, коли этот делатель – волящий (*мурīд*). Та же [отмеченная философами] апория (*шакк*) остаётся в силе!<sup>43</sup>

<114> [Чтобы снять её, аль-Газали] должен выставлять одно из двух положений: (1) или делание не вызывает изменения в делателе – тогда не потребуются внешнего изменяющего [фактора]; (2) или же бывают такие изменения, которые [проистекают] от самости изменяющегося, без нужды в приводящем к нему изменяющем [факторе] – тогда к извечному могут приводить некоторые изменения, но без изменяющего [фактора]. Ибо оппоненты [аль-Газали] настаивают здесь на двух вещах: во-первых, на том, что действие непременно обуславливает изменение в действителе и что всякое изменение имеет изменяющий [фактор]; во-вторых, на том, что извечное никак не может изменяться. Но всё это<sup>44</sup> трудно обосновать.

Ашариты неизбежно должны признать или [иного,] первого ('авваль) делателя, или [иное,] первое<sup>45</sup> делание у делателя. Ибо они не могут полагать, что в момент делания состояние<sup>46</sup> делателя [по отношению] к явленному-делаемому есть то же самое его состояние, когда он не делал. Следовательно, здесь непременно появляется новое (*мутаджаддида*) состояние или не имев-

<sup>41</sup> Собственно акта действия.

<sup>42</sup> Заметим, что здесь газалийское оперирование, помимо понятия «воля / воление» ('ирāда), также понятиями «намерение» ('азм) и «устремление» (*қасд*), имеет место не в рамках изложения своего мнения, а в рамках воспроизведения довода, выставленного от имени философов. В обычном употреблении указанные три термина не различаются; в техническом же (особенно в фикхе) они порой различаются: 'ирāда выражает желание вообще, т.е. не направленное на совершение конкретного действия, а не другого (в том числе совершение и не-совершение); 'азм – желание совершить конкретное действие, одно из двух альтернатив; *қасд* – желание приступить к действию прямо сейчас.

<sup>43</sup> Ибн-Рушд различает три модуса, или ступени реализации действия волящего действителя: воление ('ирāда), намерение ('азм) и действие (*фи'ль*). Если действитель волил, но не вознамерился и не действовал, то возможно отставание результата действия (отставание волённого). А если он вознамерился или действовал, но результата действия нет, то возникает вопрос: почему всеосвершающий Бог извечно не вознамерился и не действовал? Могут отвечать, что Он извечно не волил, но такой ответ не снимает вопроса.

<sup>44</sup> Скорее всего, подразумеваются указанные выше положения (1) и (2).

<sup>45</sup> Т.е. предшествующего.

<sup>46</sup> *Хāля*; ниже фигурирует также *хāль*.



шаяся прежде соотносённость (*нисба*); и таковое непременно происходит либо в действителе, либо в претерпевающем, либо в них обоих. А коли так и коли полагать необходимым, чтобы для всякого нового состояния был делатель, то у означенного нового состояния:

(1) или имеется иной делатель – тогда Делатель<sup>47</sup> не был бы [подлинно] первым [делателем], [поскольку] в Своем действии Он не был самодостаточен (*муктафй би-нафси-х*), и [требовался] некий другой делатель;

(2) или же делатель, вызвавший то новое состояние, которое служит условием (*шарт*) для Его действия, есть тот самый Делатель – тогда первым исходящим от Него действием окажется не то действие, каковое полагалось первым Его действием<sup>48</sup>, ибо Его делание состояния, служащего условием для [делания] делаемого<sup>49</sup>, будет предшествовать Его деланию делаемого.

<115> Данный вывод, как видишь, неприменим, если только не допускать, что в делателях [могут быть] явившиеся (*хāдиса*) состояния, каковые не нуждаются в явителе (*мухдис*). Но это невероятно, хотя и не для тех, кто допускает самопроизвольное появление некоторых вещей, как о сём учили древнейшие [философы], отрицавшие Делателя<sup>50</sup>, – учение, чья несостоятельность ясна сама по себе.

### **[б) «Воля» прилагается к Богу и человеку лишь омонимически]**

[Газалийское] возражение страдает следующим пороком. В выражениях «извечная воля» (*'ирāда 'азалиййа*) и временная воля (*'ирāда хāдиса*)<sup>51</sup> [слово «воля»] сказывается омонимически (*би-иштирāk аль-'исм*) и даже контрарно (*мутафāдда*)<sup>52</sup>. Ибо видимая<sup>53</sup> (*фи-ш-шахид*) воля есть сила (*кувва*), в которой имеется потенция (*'имкāн*) делать вещь, равно как и ей противолежащую (*мутақāбилъ*), но вряд ли в ней имеется потенция в равной мере принимать (*хубуль*) два волимых (*мурād*)<sup>54</sup>. Ведь воля – это тяга (*шаўк*) делателя к такому

<sup>47</sup> Произведший мир.

<sup>48</sup> Создание мира.

<sup>49</sup> Мира.

<sup>50</sup> В «Большом Комментарии к “Метафизике”» Ибн-Рушд отождествляет это мнение с учением о скрытом предсуществовании (*кумун*), противопоставляя его учению о творении из чистого небытия и объявляя себя и Аристотеля приверженцами средней между этими двумя крайними точки зрения. См.: [11, с. 486–488].

<sup>51</sup> Божья и человеческая, соответственно.

<sup>52</sup> В двух противоположных смыслах.

<sup>53</sup> Человеческая.

<sup>54</sup> Арабский текст, соответствующий последней фразе («но вряд ли...»), проблематичен и, видимо, дефектен; другой версии чтения соответствует перевод: «а с этим также потенция в равной мере принимать два волимых».



действию, по совершении которого тяга прекращается и хотимое достигается. Сия тяга и сие действие одинаково относятся к обоим противоположащим.

Когда же говорят: «Есть некий волящий, и одно из двух противоположащих [волимо] им извечно (*'азалий*)»<sup>55</sup>, то [указанное] определение (*хадд*) воли перестает работать, поскольку её природа (*табй'а*) перешла из [области] возможности (*'имкән*) в [область] необходимости (*вуджуб*)<sup>56</sup>. И если говорится об извечной (*'азалиййа*) воле, то такая воля не прекращается по наличию волимого<sup>57</sup>. А коли эта воля не имеет начала, то для осуществления волимого не определится этот, а не другой момент времени.

[Именно такова «воля» в отношении Бога], разве только мы не скажем: [аподиктическое] доказательство приводит к наличию делателя, <116> [действующего] силой, которая не есть ни воля, ни природа, но Закон (*аш-шар'*) называет её «волей» – на манер того, как доказательство привело к [наличию] вещей, занимающих среднее положение между вещами, которые на первый взгляд кажутся противоположащими друг другу, не будучи таковыми, как в случае утверждения о «сущем и не внутри мира, и не вне него»<sup>58</sup>.

### **[1.1.3г. Газалийский ответ от имени философов на первое его возражение: невозможно отставание причиненного от полной причины]**

Аль-Газали приводит от имени философов следующий ответ: «Совершенно ясно, что такого не может быть. Ибо всякое возникшее (*хадис*) необходимо [вызвано] (*муджаб*) и причинено (*мусаббаб*) [чем-то]. И подобно тому как [появление] возникшего невозможно без причиняющего (*мусаббиб*) и вызывающего (*муджиб*), так и невозможно, чтобы существовало вызывающее, при коем имелись бы все условия, средства и основы<sup>59</sup> необходимого [взывания] (*'иджйб*), и ничего [из таковых] больше не ожидается, но вызванное запаздывало (г. *та'аххара*) бы. Наоборот, при наличии вызывающего со

<sup>55</sup> В данном случае: извечное воление сотворить мир к соответствующему моменту.

<sup>56</sup> Если извечно создание мира к данному моменту волимо Богом, то его создание в этот момент будет необходимым, а не чем-то возможным, которому противостоит другое возможное (не-создание).

<sup>57</sup> Извечная воля перманентна: и после явления волимого к бытию она (как Божья забота) продолжает воливать его.

<sup>58</sup> Так описывают Бога не только перипатетики, но и мутакалимы (притом как мутазилиды, так и ашариты-матуридиды).

<sup>59</sup> Соответственно: *шар'ит*, *'асбйб* и *'аркйн*.



всеми его условиями, осуществление вызванного будет необходимым; и его запаздывание также невозможно, как без вызывающего невозможно появление вызванного-возникшего.

До появления мира существовали и волящий, и воля, и её соотнесённость (*нисба*) с волимым. И [к моменту создания мира] не обновился (*таджаддада*) волящий; не обновилась и воля; и у воли не появилось какой-либо соотнесенности, каковой прежде не было; ибо всё такое [обновление] есть изменение (*тагаййур*)<sup>60</sup>. Каким же образом обновилось волимое и что помешало этому обновлению случиться раньше?! Ведь состояние (*халь*) обновления<sup>61</sup> не отличается от состояния не-обновления по какой-либо вещи (*шай'*, *'амр*), состоянию или соотнесённости: все таковые были, но не было бытие волимого; и все они остались прежними, а волимое явилось к бытию. Это и есть предельно невероятное!»<sup>62</sup>

### [1.1.3<sup>р</sup>. Комментарий Ибн-Рушда]

<117> Я говорю: сие совершенно ясно всем, за исключением разве тех, кто отрицает одну из [двух] посылок, о которых говорилось выше<sup>63</sup>.

Но от означенного доказательства (*байъан*) аль-Газали переходит к примеру [из области] установленного [права] (*мисъаль вад'и*), которым он [фактически] запутывает (г. *шавваша*) данный от имени философов ответ. Вот его рассуждение.

### [1.1.4<sup>г</sup>. Юридический пример, приводимый аль-Газали в пользу выдвигаемого им от имени философов ответа]

Аль-Газали говорит: «Такого рода невозможность имеет место в отношении не только причинения<sup>64</sup>, которое [из области] необходимого-самостного (*дарурй зәтй*)<sup>65</sup>, но и [из области] конвенционального-позитивного (*'урфй, вад'и*)<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> А изменение невозможно в отношении Извечного / Бога.

<sup>61</sup> Сотворения мира.

<sup>62</sup> [3<sup>а</sup>, с. 96; 3<sup>б</sup>, с. 48–49].

<sup>63</sup> (1) Действие непременно обуславливает изменение в действителе и что всякое изменение имеет изменяющий [фактор]; (2) извечное никак не может изменяться.

<sup>64</sup> В оригинале два слова: *аль-муджиб* и *аль-муджаб*, «необходимо [вызывающее / причиняющее] и необходимо [вызываемое / причинённое]».

<sup>65</sup> Онтологического, естественного.

<sup>66</sup> Здесь: установленного [религиозным] законом или обычным правом.



Так, если бы мужчина произнёс [юридическую формулу] развода с женой, а разлучение не произошло бы сразу, то непостижимо, чтобы разлучение наступило позже. Ибо он сделал произнесение [формулы] причиной ('иля) для решения (хукм), исходя из принятого и [юридически] установленно-го. Посему немисливо отставание причинённого, разве только мужчина не связал развод с наступлением, [например], завтрашнего дня или с [её] вхождением в какой-то дом. В этом случае [развод] не произойдёт сразу, а по наступлении завтрашнего дня или по [её] вхождении в означенный дом; так как муж сделал [произнесение формулы] причиной [развода], привязанной к будущему событию; и поскольку таковое – т.е. наступление завтрашнего дня или вхождение в дом – не присутствует в настоящий момент, то реализация причинённого (муджаб) поставлена в зависимости от присутствия того, чего ещё нет. Причинённое будет реализовываться только при появлении нечто нового – вхождения в дом или наступления завтрашнего дня: если бы некоторый волящий захотел отдалить причинённый [развод] от произнесения [формулы], не обуславливая его реализацией чего-то ещё не-реализующегося, такое было бы немислимым; и это при том, что именно означенный волящий и выступает учредителем [закона], по своему выбору установил его детали. Раз сию [отсрочку] мы не можем по собственному желанию (шахва) установить или представить, то как можно представить таковую в отношении самостных (затиййа) рациональных ('аклиййа) необходимых (даруриййа) причинений ('иджабāt)?!<sup>67</sup>

<118> Обычные [деяния] ('ādāt)<sup>68</sup> таковы, что при наличии намерения (қасд) вещь, реализующаяся по нашему устремлению, может отставать только из-за какого-то препятствия (мāни'). Если есть устремление и способность (қудра) [реализовать], а препятствия устранены, то немисливо отставание объекта устремления (мақсуд 'иляй-х). Можно себе представить отставание только в случае с намерением ('азм)<sup>69</sup>; ибо намерения недостаточно для реализации действия – намерение писать не продуцирует само писание, пока не

<sup>67</sup> «Рациональное» – выведенное разумом на основе реалий мира; такова, например, необходимость горения дров при встрече с огнём.

<sup>68</sup> У аль-Газали «обычные» деяния рядопологаются «культовым» ('ибādāt), но включают в себя также деяния, которые в иных классификациях выделяются в отдельную рубрику – «межличностные» (му'āмалят), в частности – брачные отношения.

<sup>69</sup> Термины қасд и 'азм употреблены на характерный для фикха манер. См. примечание 42.



появится (г. *таджаддада*) устремление, каковое есть побуждение (*инби'а́с*) в человеке, появляющееся в момент действия.

Если извечная воля аналогична (*фй хукм*) устремлению действовать, то отставание объекта вообразимо только из-за препятствия. Невообразимо и [темпоральное] предшествование устремления, ибо немислимо, [например], устремление сегодня встать завтра, [такое возможно лишь] в отношении намерения.

А если извечная воля аналогична нашему намерению, то такового недостаточно для реализации объекта, но требуется появление устремлённого побуждения при реализации [объекта], что и приводит к утверждению об изменении Извечного.

И ещё: в силе остаётся та же самая апория – почему данное побуждение, или устремление, или воление, или как тебе угодно назвать сие, возникло именно теперь, а не раньше? В итоге будем иметь либо явившееся без причины, либо бесконечную регрессию [причин].

Одним словом, имеется причина (*муджиб*), со всеми [требуемыми для] её [действия] условиями, не осталось ничего ожидаемого [из них], однако причинённое (*муджаб*) отстаёт, не реализуется в продолжение такого периода, начало которого недосыгаемо для воображения (*вахм*): отними от него тысячи лет, ничуть его не умалишь. И вот внезапно, без обновления чего-либо [в причине] и без наступления какого-либо [нового] обстоятельства, оно оборачивается сущим. Таковое невозможно!»<sup>70</sup>

#### **[1.1.4<sup>р</sup>. Комментарий Ибн-Рушда: данный пример – лукавый; юридическое причинение несравнимо с онтологическим]**

Я говорю: этим позитивным примером с разводом аль-Газали делает вид, что подкрепляет аргумент философов, <119> в действительности же ослабляя его. Ибо ашариты<sup>71</sup> могут ответить: подобно тому как от [момента] произнесения [юридической формулы] реализация развода отстаёт до момента исполнения соответствующего условия – вхождения в дом или чего-то другого, точно так же от осуществления (*'иджād*) его (мира) Творцом<sup>(с)</sup> (*аль-бāри*) реализация мира отстаёт до момента исполнения условия, с каковым она увязана, – до того момента, в который Он вознамерился осуществить его.

<sup>70</sup> [3<sup>а</sup>, с. 96–98; 3<sup>б</sup>, с. 49–50].

<sup>71</sup> От имени которых выступает аль-Газали.





Но с позитивными [вещами] (*вад'иййāt*) дело обстоит иначе, чем с рациональными (*'ақлиййāt*). Кто из захиритов<sup>72</sup> уподоблял сие позитивное рациональному, тот говорил, что такой развод не следует и что при реализации отсроченного условия он не продуцируется от [произнесения формулы] развода разводящимся, ибо это было бы разводом, случившимся без сочетания (г. *иктарана*) с ним действия разводящегося<sup>73</sup>.

В данной теме нет сходства (*нисба*) между умопостигаемым (*ма'қўль*) от природного<sup>74</sup> (*матбу'*) и позитивным-конвенциональным.

### **[1.1.5. Газалийский ответ на возражение философов: тезис о непривязке извечной воли к временному не очевиден и не доказан]**

Выступая от имени ашаритов, аль-Газали говорит следующее. «Ответ таков: о невозможности привязки (*та'аллюқ*) извечной воли к временному, любому временному, вы знаете на основе ментальной необходимости (*дарўрат аль-'ақль*) или же благодаря теоретической рефлексии (*назар*)<sup>75</sup>?

Или, пользуясь вашей логической терминологией: о связи означенных двух терминов (ед. *ҳадд*)<sup>76</sup> вы знаете благодаря среднему (*'аўсат*) термину или без него?<sup>77</sup>

<120> Если вы утверждаете о среднем термине, в чём и состоит теоретический путь, то должны показать его.

А если вы утверждаете о постижении этой [невозможности] на основе [ментальной] необходимости, то почему же ваши противники не разделяют с вами сие знание?! Ведь группу тех, кто верит в возникновение (*худўс*) мира

<sup>72</sup> Захириты – представители одной из школ фикха, ориентирующиеся на буквальную трактовку текстов Корана и Сунны и отрицающие фикховское заключение по аналогии (*қыйās*).

<sup>73</sup> Не окажется прямым следствием произнесения формулы. Как пишет видный захирит Ибн-Хазм (ум. 1064), если муж объявит жене, что она будет разведена, например, по наступлении следующего месяца, то она не сделается разведённой ни сразу [по произнесении этих слов, как это полагают некоторые правоведы], ни по наступлении указанного месяца, [как это полагают другие] (см.: [12, с. 479]).

<sup>74</sup> Т.е. выражающим природу вещей; см. примечание 67.

<sup>75</sup> Вещь познаётся или первичным образом, как очевидная сама по себе, не нуждающимся в обосновании, или с помощью теоретического, логического доказательства. В первом случае говорят о «ментальной необходимости». Разум сразу принимает такие тезисы, как «целое больше части» или «две вещи, равные третьей, равны между собой».

<sup>76</sup> «Извечная воля» и «временное [творение]» (*'ихдāс*).

<sup>77</sup> В логическом доказательстве из двух посылок (большой – «Всякий человек смертен», меньшей – «Сократ – человек») делается заключение («Сократ смертен»). Предикат заключения называется большим термином («смертен»), субъект заключения – меньшим («Сократ»), термин, который присутствует в обеих посылках и таким образом обеспечивает корректность заключения, – средним («человек»).



посредством извечной воли, ни один край не поместит, ни одно число не охватит<sup>78</sup>; и нет сомнения в том, что таковые не станут противоречить разуму, обладая знанием, [которое вы относите к ментальной необходимости].

Посему в пользу означенной невозможности надо представить такое доказательство, которое соответствует правилам логики. Ведь во всём, что они (философы) приводили на сей счёт, имеется только полагание невероятным (*истиб'ād*) и сравнение с нашим намерением (*'азм*) и волеием (*ирāда*). Но сие порочно: извечная воля не схожа с временными<sup>79</sup> устремлениями, а что касается полагания чего-либо невероятным, то просто такового, без доказательства, недостаточно»<sup>80</sup>.

### **[1.1.5<sup>p</sup>. Критика Ибн-Рушдом Газалийского ответа: общераспространённое – одно, ментально необходимое – другое]**

Я говорю: это рассуждение принадлежит к числу малоубедительных. Ибо суть его состоит в том, что если некто станет утверждать о невозможности отставания действия (*маф'уль*) при наличии делателя со всеми [требуемыми для] его [деятельности] условиями, то таковой претендует на постижение этого либо с помощью силлогизма (*кыйās*), либо поскольку сие знание относится к знаниям первичным (*ма'āриф 'аввалиййа*)<sup>81</sup>. Если с помощью силлогизма, то он должен представить его – а здесь нет такого силлогизма. А если сие постижимо на манер [постижения] первичных знаний, то данное знание должно признаваться всеми людьми – как его противниками, так и другими.

Но это неверно. Ибо для постижимого-самого-по-себе (*ма'рӯф би-нафси-х*)<sup>82</sup> вовсе не обязательно быть признанным со стороны всех людей, поскольку в последнем случае такое знание будет не более чем распространённым (*машиӯр*)<sup>83</sup>. И наоборот: распространённое не обязательно является постижимым-самым-по-себе.

<sup>78</sup> В эту группу входят не только мутакаллимы, но и подавляющая масса богословов христианства и иудаизма.

<sup>79</sup> Людскими.

<sup>80</sup> [3<sup>o</sup>, с. 98; 3<sup>6</sup>, с. 50–51].

<sup>81</sup> К положениям аксиоматического характера, которые сразу принимаемы разумом (см. примечание 75); под силлогизмом подразумевается логическое доказательство.

<sup>82</sup> Т.е. самоочевидного для разума.

<sup>83</sup> См. примечание 22.



### **[1.1.6г. Газалийский ответ на аргумент философов «от ментальной необходимости»: доказательность утверждения о временном творении такая же, как доказательность утверждения философов о единстве Божьего знания и познанного]**

Как бы отвечая от имени ашаритов, аль-Газали далее говорит: «Если [философами] будет сказано: “Благодаря [первичной] обязательности для разума мы знаем, что нельзя себе представить причиняющее (*муджиб*), при котором наличествуют все требуемые для его [деятельности] условия, а самогo причинённого (*муджаб*) нет; и допускающий таковое упрямо оспаривает ментальную необходимость”, <121> то [в ответ] мы говорим следующее.

Какая же разница между вами и вашими оппонентами, если те скажут вам: “И мы также на основе [ментальной] необходимости знаем нелепость слов утверждающего, что есть одна (*вахида*) самость<sup>84</sup>, которая постигает все сущие<sup>85</sup>, притом без того, чтобы это [знание] причинило множественность в самости, без того, чтобы [это] знание служило дополнительным (*заид*) к самости [атрибутом]<sup>86</sup>, и без того, чтобы знание делалось множественным вместе с множественностью познаваемого”? Ведь именно так вы учите о Боге<sup>(т)</sup>, а для нас и с точки зрения наших знаний это учение крайне нелепо. Но потом вы говорите: “Извечное знание несравнимо с временным”. Почувствовав нелепость этого, некоторые<sup>87</sup> из вас заявили: “Бог<sup>(т)</sup> знает только Самого Себя; таким образом Он есть и умопостижение (*акль*), и умопостигающее (*акыль*), и умопостигаемое (*макль*) – это всё одно и то же”. Теперь, если кто-то возразит: “Невозможность единства (*иттихад*) умопостижения, умопостигающего и умопостигаемого известна на основе ментальной необходимости, ибо на её основе известна невозможность полагания какого-то создателя (*сани*)<sup>88</sup>, который не ведаёт созданного им; и если Извечный знает только Себя (преviously

---

<sup>84</sup> Бог.

<sup>85</sup> В одной рукописи: *куллиййат* («универсалии»). По Ибн-Сине, Бог знает о всех единичных вещах (*джуз'иййат*), но общим образом (*аля наху кулли*). Об этом будет сказано в рамках обсуждения вопроса о Божьем знании (13-й вопрос).

<sup>86</sup> Ибн-Сина учит о тождестве Божьих атрибутов с Его самостью; для ашаритов, от имени которых выступает аль-Газали, извечные атрибуты Бога и не тождественны Его самости, и не дополнительные к ней.

<sup>87</sup> О Божьем знании только Себя учит Аристотель.

<sup>88</sup> Араб. *сани* – первоначально означает «мастер, ремесленник».



Он ваших описаний и описаний всех уклонившихся [от истины!]»<sup>89</sup>, то Он никак не знает Своего творения”, – [что бы вы сказали на это?!]»<sup>90</sup>

### [1.1.6<sup>P</sup>. Комментарий Ибн-Рушда: порочная аналогия с порочным]

Я говорю: суть этого рассуждения состоит том, что к утверждению о допустимости противоположного приведённому ими [учению философов] о [ментальной] необходимости [тезиса о] невозможности отставания делаемого от делателя [ашариты] пришли не просто так, не без приводящего к сему силлогизма, а выдвигают это на основе доказательства, приведшего их к [положению о] возникновении (*худу́с*) мира, – на тот самый манер, по которому известную [ментальную] необходимость [положения о] множественности знания-познаваемого<sup>91</sup> философы отвергли, [уча об] их единстве в отношении Творца<sup>(с)</sup> (*аль-бāрй*), <122> не иначе как на основе определённого доказательства, которое, по их утверждению, привело их к этому [учению] в отношении Извечного<sup>92</sup>. В ещё большей мере сие касается тех философов, которые, отрицая [ментальную] необходимость [положения о] непрерывном ведении создателя о создаваемом, стали утверждать о Боге(с), что Он познает только Самого Себя.

Это [ашаритское] высказывание, если оно высказывается [по аналогии с тем высказыванием философов], принадлежит к разряду порочной аналогии с порочным<sup>93</sup>. Ибо любое [положение], познанное достоверным (*йақъīнй*) знанием и общее касательно всех сущих, таково, что не найдётся [аподиктическое] доказательство, которое противоречило бы ему; и любое [положение], для которого найдётся противоречащее ему [аподиктическое] доказательство, таково, что оно полагалось истинным, в действительности не будучи таковым.

Посему, если достоверна и сама по себе известна множественность знания-познаваемого как у видимого (*аш-шāхид*), так и у невидимого (*аль-гā’иб*)<sup>94</sup>, то мы категорически говорим, что у философов нет доказательства их единства в отношении Творца<sup>(с)</sup> (*аль-бāрй*); но если утверждение о множест-

<sup>89</sup> «Превыше» – араб. *تعالى*; аллюзия на аят 17: 43 – *سُبْحَانَكَ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا*).

<sup>90</sup> [3<sup>а</sup>, с. 98–99; 3<sup>б</sup>, с. 51].

<sup>91</sup> Т.е. их отличия друг от друга.

<sup>92</sup> Местами арабский оригинал данного абзаца скорее дефектен.

<sup>93</sup> Араб.: *(مقابلة الفاسد بالفاسد)*.

<sup>94</sup> См. примечание 36.



венности знания-познаваемого только предположительно (*заннӣ*), то у философов может иметься доказательство их единства. Равным образом, если само по себе известно, что делаемое делателем не отстаёт от его делания, а ашариты претендуют на опровержение этого [положения] со ссылкой на имеющееся у них [аподиктическое] доказательство, то мы категорически знаем, что у них нет доказательства на сей счёт.

Эти и подобные им вещи таковы, что при возникновении разногласия по ним спор решается обращением к здоровому врождённому естеству (*аль-фитра аль-фā'иқа*)<sup>95</sup>, не воспитанному на предрассудках и пристрастиях, [или] рассмотрением данной вещи через призму тех признаков и критериев, с помощью которых в книгах по логике достоверное отличают от предположительного – по аналогии с тем, что если два человека спорят относительно какого-то изречения и один из них говорит о нём как о размеренном [стихе] (*маўзӯн*), а другой отрицает это, то решение по нему выносится только обращением к здоровому врождённому естеству (*аль-фитра ас-салӣма*) и к науке о стихотворной метрике (*'ильм аль-'арӯд*).

И подобно тому как постижение постигающего размеренность [изречения] не нарушается из-за отрицания её другим, точно так же достоверность [положения] для человека не нарушается из-за отрицания её другим.

<123> Все указанные рассуждения [аль-Газали] крайне слабы; и ему не следовало бы нагружать свою книгу таковыми, если он вознамерился здесь убедить [учёную] элиту (*хавасс*).

### **[1.1.7<sup>г</sup>. Газалийский контраргумент: был бы мир извечен, мы имели бы бóльшие и меньшие бесконечные количества вращений небесных сфер!]**

#### **[а) сокращённый текст контраргумента]**

Поскольку приведённые им на сей счёт импликации (ед. *'ильзām*)<sup>96</sup> суть внешние и не относящиеся к делу, то аль-Газали далее говорит:

«Но мы не будем выходить за пределы [имманентных] импликаций данного вопроса<sup>97</sup>. И мы спрашиваем их (философов): как вы опровергнете ваших противников, если те скажут: “Извечность мира невозможна, ибо она

<sup>95</sup> К здоровому смыслу.

<sup>96</sup> *'Ильзām* – вывод, сделанный на основе признанных оппонентом посылок; обычно речь идёт о выводах, которые противоречат тому или иному тезису данного оппонента.

<sup>97</sup> Об извечности мира.



приводит к утверждению (*'исбāt*) за [небесной] сферой (*фаляк*) таких оборотов (ед. *даўра*), число которых не имеет предела и не поддаётся счёту, хотя у [множества таких оборотов] есть [части] – одна шестая, одна четверть, половина?»<sup>98</sup> И т.д. до его слов: «Посему вы непременно должны принять, что сие число не является ни чётным, ни нечётным»<sup>98</sup>. Полностью текст мы приведём ниже.

**[б) предварительный комментарий Ибн-Рушда: данное возражение – софистическое]**

Это также является софистическим возражением; ибо суть его заключается в следующем: подобно тому как вы (философы) не способны опровергнуть наше обоснование (*даліль*) возникновения мира, по которому в противном случае [число] оборотов [небесной сферы] не было бы ни чётным, ни нечётным, точно так же мы (ашариты) неспособны опровергнуть ваше утверждение, что если есть делатель, при котором извечно наличествуют все [требуемые для деятельности] условия, то делаемое им не отстает от него.

Данное рассуждение призвано посеять сомнение и утвердить его, что и служит одной из целей софистов. Но ты, читатель этой книги, уже знаком с рассуждениями философов в подтверждение извечности мира – в означенном доводе<sup>99</sup>, а также с рассуждениями <124> ашаритов в опровержение его. Теперь познакомься с доводами ашаритов<sup>100</sup> и с рассуждениями философов в опровержение ашаритских доводов в изложении этого мужа.

**[в) полный текст контраргумента]**

Аль-Газали говорит: «Мы спрашиваем: как вы опровергнете ваших противников, если они скажут: “Извечность мира невозможна, ибо она приводит к утверждению за [небесной] сферой (*фаляк*) таких оборотов (ед. *даўра*), число которых не имеет предела и не поддаётся счёту, хотя у [множества таких оборотов] есть [части] – одна шестая, одна четверть, половина? Ведь сфера Солнца совершает свой кругоборот за один год, а сфера Сатурна – за тридцать лет, так что обороты Сатурна равны тридцатой части оборотов Солнца. Обороты же Юпитера равны одной двенадцатой части оборотов Солнца, ибо он завершает свой круговорот в двенадцать лет. Но число оборотов Сатурна так же бесконечно, как и число оборотов Солнца, хотя оно находится в со-

<sup>98</sup> [3<sup>а</sup>, с. 99; 3<sup>б</sup>, с. 51–52].

<sup>99</sup> Воспроизведённом в последних двух строках предыдущего абзаца.

<sup>100</sup> В опровержение тезиса философов.



отношении один к тридцати. Бесконечно и число оборотов у сферы неподвижных звезд (делающей один оборот в тридцать тысяч лет), а с ним также движение Солнца с востока на запад, делающего один оборот за день и ночь.

Если кто-нибудь скажет, что нелепость этого известна на основе [ментальной] необходимости, то чем ему возразите?

{А что если кто-нибудь спросит, является число этих оборотов чётным, нечётным, тем и другим одновременно или же ни тем, ни другим? Ответ вы, что оно чётное и нечётное одновременно, или ни чётное, ни нечётное, несостоятельность такого ответа будет очевидна. А если вы скажете, что оно – чётное, то чётное таково, что после прибавления к нему единицы становится нечётным, и тогда спрашивается, каким же образом бесконечности не доставалась единица? Будь же оно нечётным, то прибавлением единицы нечётное становится чётным, и снова возникает вопрос, как ему не хватало той единицы, чтобы сделаться чётным? Посему вы непременно должны принять, что сие число не является ни чётным, ни нечётным»<sup>101</sup>.

### **[1.1.7<sup>р</sup>. Ответ Ибн-Рушда: надо различать актуальную и потенциальную бесконечность вращений]**

Я говорю: суть означенного [возражения] такова. Если вообразить два круговых движения, происходящих в один и тот же период времени, и две ограниченные их части, занимающие один и тот же период времени, <125> то соотношение (*нисба*) между частями будет тем же соотношением между самими этими целокупными (*кулль*) движениями. К примеру, если оборот Сатурна в период, который называется годом, составляет одну тридцатую оборота Солнца за тот же период, и если вообразить все обороты Солнца и все обороты Сатурна за любой одинаковый отрезок времени, то соотношение между ними непременно совпадает с соотношением между теми их частями.

Но если между двумя целокупными движениями нет никакой соотнесённости, ибо каждое из них потенциально (*би-ль-қувва*) [бесконечно], т.е. не имеет ни начала, ни конца, и если между частями есть соотнесённость, поскольку каждая из них актуально (*би-ль-фи'ль*) [конечна], то за соотнесённостью частей между собой не обязательно следует соотнесённость между собой и целокупностей (как то полагают оппоненты в указанном их аргументе). Ведь не может быть соотнесённости между двумя величинами, каждая из ко-

<sup>101</sup> [3<sup>а</sup>, с. 99; 3<sup>б</sup>, с. 50–51].





торых полагается бесконечной. Вот почему древние [философы], считавшие, например, что совокупность (*джумля*) движения Солнца не имеет ни начала, ни конца, и что таковой является и [совокупность] движения Сатурна, полагали, что между этими совокупностями нет никакой соотнесённости, ибо из этого [наличия соотнесённости] следовала бы конечность обеих совокупностей, как такая [конечность] следует в случае [наличия соотнесённости между] двумя частями совокупности<sup>102</sup>. Сие очевидно само по себе.

Рассуждение [аль-Газали] создает иллюзию (г. *'аўхама*), что если две части соотносятся друг с другом как большее с меньшим, то и две совокупности соотносятся друг с другом как большее с меньшим. Но так обстоит дело лишь в случае конечных совокупностей. Где нет предела (*нихāйа*), там нет ни большего, ни меньшего.

Кроме того, при полагании соотнесённости таких совокупностей соотнесённостью большего и меньшего создаётся иллюзия ещё другой нелепости – одно бесконечное может оказаться больше другого. Однако такая нелепость возникает лишь применительно к двум актуально бесконечным вещам, ибо между таковыми имеется соотнесённость. Если же брать потенциально бесконечные вещи, то здесь вообще нет никакой соотнесённости.

Таков правильный ответ на означенный вопрос, а не тот, который приводит аль-Газали от имени философов<sup>103</sup>.

### **[1.1.8<sup>p</sup>. Ответы Ибн-Рушда на рассуждение о бесконечном числе прошедших движений:**

#### **а) вещи может предшествовать бесконечное число условий, но не причин]**

Таким же путем снимаются все возражения (ед. *шакк*) [оппонентов] по данному поводу. Наиболее же трудным (*'а'сар*) из них представляется следующее рассуждение, типичное для них (оппонентов): если движения (ед. *харака*), совершившиеся в <126> прошлое время, бесконечны, то какой бы момент времени мы ни брали, окажется, что не существует ни одно из этих

<sup>102</sup> Между частью одной совокупности и частью другой совокупности.

<sup>103</sup> Автор «Несостоятельности [учений] философов» приводит следующий возможный ответ философов: четностью и нечетностью можно квалифицировать только конечное; к бесконечному же неприменимы такие квалификации. На это он возражает: состоящая из единиц совокупность, у которой имеется одна шестая и одна десятая части, как мы сие показали, не может не описываться четностью или нечетностью [3<sup>a</sup>, с. 100; 3<sup>b</sup>, с. 52].



движений, перед которым уже не было завершено (г. *инқадд*) бесконечное число движений<sup>104</sup>.

Это [положение] будет верным и признанным со стороны философов, если только полагать предшествующее движение условием (*шарт*) для наличия последующего, так что для наличия одного из этих движений необходимо, чтобы перед ним существовало бесконечное число причин (ед. *сабаб*). Но ни один мудрец (*хаким*)<sup>105</sup> не допустит существования бесконечного числа причин, как сие допускают дахриты<sup>106</sup>, ибо из этого следует существование причиненного без причины и движущегося без двигателя.

**[б) коли бытие Делателя безначально, то таковым является и Его действие]**

Что до [философов], то [аподиктическое] доказательство привело их к заключению о наличии извечного ('*азали*) движущего Принципа (*мабда*'), бытие Которого не имеет ни начала, ни конца, и о невозможности отставания (*тарāхй*) Его действия от Его бытия. Поэтому необходимо, чтобы Его деятельность не имела начала, также как не имеет начала Его бытие, – в противном случае Его действие было бы [только] возможным (*мумкин*), а не необходимым (*дарурй*), и Он не мог бы быть Первопринципом (*мабда*' '*авваль*). Значит, раз бытие Делателя не имеет начала, то и действие Его не имеет начала. А коли так, то ни одно из Его предыдущих ('*ўля*) действий не может служить [необходимым] условием для возникновения последующего действия, ибо ни одно из них не есть действующее само по себе, и их следование одно за другим – акцидентально. Таким образом философы допускают наличие акцидентальной (*би-ль-'арад*) бесконечности, но не самостной (*би-з-зāт*). Более того, такого рода бесконечность оказывается непременно следствием наличия некоего извечного Первопринципа.

Это верно не только в отношении движений, которые разделены (*мутатāби'а*) или непрерывны (*муттасыла*)<sup>107</sup>, но и касательно вещей, пред-

<sup>104</sup> В этом аргументе исходят из того, что бесконечный ряд вещей / событий не может завершиться [на какой-то вещи или к данному моменту]. Впрочем, такой аргумент в пользу темпоральности мира выдвигает аль-Кинди (ум. ок. 870) [12, с. 34–37] – философ, который считается родоначальником фальсафы в широком смысле слова (как эллинизирующей философии ислама) и творчество которого служит своего рода звеном между [мутазилитским] каламом и фальсафой в собственном смысле (как школой мусульманского аристотелизма, основоположниками которой выступали аль-Фараби и Ибн-Сина).

<sup>105</sup> Т.е. философ.

<sup>106</sup> Этерналисты, отрицающие Первоначало / Творца – см.: [1, рубрика 8].

<sup>107</sup> Т.е. с интервалом или без интервала сменяют одно другое.



шествующая (*мутакаддим*) из коих кажется причиной (*сабаб*) для последующей (*мута'ххир*), как в случае с человеком, который порождает (г. *валяда*) другого, себе подобного. Ибо [фактор], воспроизводящий (*мухдис*) одного человека посредством другого, должен восходить к некоему перводелателю<sup>108</sup>, который извечен, не имеет начала ни в отношении своего бытия, ни в отношении воспроизводства (*'ихдāс*) одного человека от другого. Стало быть, возникновение (*ка'ун*) одного человека от другого, и так до бесконечности – это акцидентальное возникновение; тогда как предшествование-следование (*каблййа* и *ба'диййа*), [при котором регрессия невозможна], есть нечто самостное<sup>109</sup>.

<127> Ведь делатель, не имеющий начала для своего бытия (*вуджūd*), таков, что на манер того как [ряд] произведённых им без инструмента (*'ālя*) действий не имеет начала, точно так же нет начала и для [соответствующего ряда] инструментов, посредством каковых он совершает безначальный [ряд] своих действий, которые нуждаются в инструменте. Но мутакаллимы, принимая акцидентальное за самостное, брались отрицать наличие [подобного бесконечного ряда], поэтому показалось трудным разрешение их возражения, и они возомнили, будто их довод [ментально] необходим.

Мнение же философов вполне ясно. Ещё их глава, Аристотель, заявил, что если бы [всякое] движение имело [другое, произведшее его] движение, то [никакого] движения не было бы; и если бы у [всякого] элемента<sup>110</sup> был свой элемент, то [никакого] элемента не было бы<sup>111</sup>. А того рода бесконечная [серия]<sup>112</sup>, с их (философов) точки зрения, не имеет ни начала, ни кон-

<sup>108</sup> Отец – несамотная, субстанциальная причина сына, но лишь акцидентальная, инструментальная: подлинным производителем выступают движения, души и разумы (на религиозном языке – ангелы) небесных сфер, а таковые в свою очередь восходят к Богу. Как уточняет Ибн-Рушд в другом месте настоящей книги [2, с. 312], по отношению к сыну собственно отец служит необходимым (*дарūrй*) инструментом, а дед, прадед и т.д. – лишь акцидентальным.

<sup>109</sup> В смысле сущностного, субстанциального, как в случае предшествования причины причинённому.

<sup>110</sup> Или: стихии (*'устукс*); термин обычно обозначает тот или иной из четырёх первоэлементов (см. примечание 30); здесь же скорее подразумевает просто материю.

<sup>111</sup> Так Ибн-Рушд понимает, в частности, сказанное Аристотелем во второй главе пятой книги аристотелевской «Физики» о том, что не у каждого движения-возникновения есть движение-возникновение, ибо, среди прочего, иначе мы бы имели регрессию (см.: [9, с. 163–164]). По аверроистской трактовке, Аристотель таким образом показывает невозможность бесконечного ряда движений, самостно (*би-з-зāt*) вызываемых одно другим, но такие ряды могут иметь место при акцидентальном причинении (см.: [14, с. 61–63, 109–111]).

<sup>112</sup> Ряд акцидентальных друг по отношению к другу вещей.



ца; посему ни о какой-либо [части]<sup>113</sup> таковой нельзя сказать, ни что она уже завершилась (*инкада*), ни что она вступила (*дахаля*) в бытие, ни что [она реализовалась]<sup>114</sup> в прошлом времени, ибо всё завершившееся имеет начало, а безначальное не имеет конца. <128> Это явствует и в свете того, что «начало» и «конец» суть соотносительные [понятия] (*мудāф*)<sup>115</sup>.

Значит, кто говорит, что обороты [небесной] сферы не будут иметь конца в будущем, тот не должен утверждать о некоем начале для них. Ибо у имеющего начало есть и конец, а у не имеющего конца нет и начала. Так обстоит дело и в отношении «первого» (*'авваль*) и «последнего» (*'āхир*): у имеющего «первое» есть и «последнее», а у не имеющего «первого» нет и «последнего». И то, у чего нет «последнего», ни одна часть<sup>116</sup> его не имеет завершения (*инкыдā*) в подлинном смысле; а то, чья часть не имеет подлинного завершения, само не имеет завершения.

Вот почему если мутакаллимы спросят у философов: «Завершились ли движения<sup>117</sup>, [совершившиеся] до (*кабль*) настоящего движения», то последние ответят отрицательно, поскольку, по принятому у философов постулату (*вад'*), таковые не имеют начала, а следовательно, у них нет завершения. Посему внушаемая мутакаллинами мысль, будто философы допускают завершение этих [предшествующих движений], неверна, так как для них (философов) завершается лишь начавшееся.

\* \* \*

Итак, тебе уже стало ясно, что ни доводы, от имени мутакаллимов приведённые аль-Газали в пользу возникновения (*худўс*) мира, не дотягивают до степени достоверных (*йақьн*), ни доводы, в означенную книгу внесённые и пересказанные им как принадлежащие философам, не достигают степени [аподиктического] доказательства (*бурхāн*). Собственно это мы и вознамерились показать в настоящей книге.

<sup>113</sup> Здесь подразумевается не любая часть, а такая, когда берётся некоторое звено серии вместе со всеми предшествующими его звеньями.

<sup>114</sup> В арабском тексте подразумевается тот же глагол дахаля, «вступать в».

<sup>115</sup> Соотнесённость (*идāфа*) – это, например, отношение «братство» или «равенство», связь между «отцом» и «сыном» или между «двойным» и «половинным». В рамках такой связи отстранение одного члена влечёт за собой отстранение другого.

<sup>116</sup> См. примечание 113.

<sup>117</sup> Движения небесной сферы.



Лучшим же ответом, который можно дать тому, кто спрашивает, сколько действий [Божьих] уже реализовалось (*дахаля*)<sup>118</sup> в прошлом времени, будет следующий: из Его действий реализовалось столько же, сколько реализовалось из Его бытия, поскольку оба они (действие и бытие) не имеют начала<sup>119</sup>.

## Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378-400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400

2. Ибн-Рушд. *Tahāfut at-Tahāfut*. аль-Джабири М.А. (ред.). Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабиййа; 1998. 600 с.

3. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.

3<sup>а</sup>. аль-Газали. *Tahāfut аль-фалъсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Дар аль-Ма‘ариф; 1972. 371 с.

3<sup>б</sup>. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Пер. с араб. Попова И. М.: Ансар; 2007. 277 с.

4. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.

5. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания: раздел по метафизике. Перевод, комментарии и предисловие Ибрагима Т., Ефремовой Н.В. Часть вторая. *Orientalistica*. 2018;1(3-4):461-488. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-488

6. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553-562. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562

7. Аристотель. Вторая аналитика. *Аристотель. Сочинения в четырёх томах*. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 255–531.

<sup>118</sup> Букв.: «вступало».

<sup>119</sup> Как не вызывает вопроса простираение Его бытия в прошлое до бесконечности, так обстоит дело и с Его действиями.

Далее Ибн-Рушд останавливается на выдвинутом аль-Газали, как бы от имени философов, ответе на каламское возражение, апеллирующее к различию в скоростях небесных движений; затем он переходит к обсуждению газалийских возражений против такого ответа. Данная часть текста будет представлена в последующей, второй части.



8. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-Мантық: 5) аль-Бурхāн*. Каир: Виза́рат ат-тарбийа ва-т-та'ли́м; 1956. 346 с.

9. Аристотель. Физика. *Аристотель. Сочинения в четырёх томах*. Т. 3. М.: Мысль; 1976. С. 61–262.

10. Аристотель. О софистических опровержениях. *Аристотель. Сочинения в четырёх томах*. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 533–593.

11. Ибн-Рушд. *Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля (Тафсир Ма-ба'д ат-таби'а): Раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов*. Перевод, предисловие и примечания Ефремовой Н.В. *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука – Вост. лит.; 2016. С. 482–522.

12. Ибн-Хазм. *Аль-Мухалля би-ль-'ācār*. Т. 9. Бейрут: Да́р аль-Кутуб аль-'ильмийа; 2002. 538 с.

13. аль-Кинди. О первой философии. Ибрагим. Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 20–77.

14. Ибн-Рушд. *Китāб ас-Самā' ат-таби'у*. – *Расā'иль ибн-Рушд*. Хайдабад: Да'ират аль-Ма'ариф аль-'усманийа; 1947. 126 с.

## References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Ob otvete Ibn-Rushda na gazaliyskuyu kritiku filosofii [On Averroes' response to al-Ghazali's critique of philosophy]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378–400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400 (In Russian)

2. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya; 1998. 600 p. (In Arabic)

3. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p. (In Arabic)

3<sup>a</sup>. al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifa*. Cairo: Dar al-Ma'arif; 1972. 371 p. (In Arabic)

3<sup>b</sup>. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers]. Popov I.M. (tr.). Moscow: Ansar; 2007. 277 p. (In Russian)

4. Ibn Sina. Iscelenie (fragments) [The Healing (excerpts)]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). *Musulmanskaya filosofiya (falsafa): antologiya* [Muslim



philosophy (Falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russian)

5. Ibn Sina (Avicenna). *Ukazaniya i napominaniya (Razdel po metafizike)* [Remarks and Admonitions: on metaphysics]. Ibrahim T., Efremova N.V. (translation from Arabic into Russian, comments and introduction). Part 2. *Orientalistica*. 2018;1(3-4):461–486. DOI:10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486 (In Russian)

6. Ibrahim T., Efremova N.V. O kritike Ibn-Rushdom asharitskogo kalama [On Ibn Rushd's criticism of Asharite Kalam]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562 (In Russian)

7. Aristotle. *Vtoraya Analitika [Posterior Analytics]*. *Aristotle. Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 2. [Writings in four volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl press; 1978, pp. 255–531. (In Russian)

8. Ibn Sina. *Ash-Shifa': Al-Mantiq: 5) Al-Burhan*. Cairo: Wizarat at-tarbiya wa-t-ta'lim; 1956. 346 p. (In Arabic)

9. Aristotle. *Fizika [Physics]*. *Aristotle. Sochineniya v chetyryokh tomakh* [Writings in four volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl press; 1976, pp. 61–262. (In Russian)

10. Aristotle. O sofisticheskikh oproverzheniyakh [On Sophistical Refutations]. *Aristotle. Sochineniya v chetyryokh tomakh* [Writings in four volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl press; 1978, pp. 533–593 (In Russian)

11. Ibn Rushd. *Bol'shoy kommentariy k «Metafizike» Aristotelya: Razdel ob obosnovanii bytiya Boga i Ego atributov* [Long Commentary on Aristotle's Metaphysics: Section on the proof of God's existence and His attributes]. Efremova N.V. (translation from Arabic into Russian, comments and introduction). *Ars Islamica: v chest' Stanislava Mikhajlovicha Prozorova* [Ars Islamica: in honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov]. Moscow: Nauka – Oriental literature; 2016, pp. 482–522. (In Russian)

12. Ibn Hazm. *Al-Muhalla bi-l-athar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyya; 2002. 538 p. (In Arabic)

13. al-Kindi. O pervoj filosofii [On the First Philosophy]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). *Musulmanskaya filosofiya (falsafa): antologiya* [Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 20–77. (In Russian)





14. Ibn Rushd. *Kitab as-Sama' at-tab'i*. – *Rasa'il Ibn Rushd*. Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif al-'uthmaniyya; 1947. 126 p. (In Arabic)

### **Информация об авторе**

**Ибрагим Тауфик**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

**Ефремова Наталия Валерьевна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

### **About the author**

**Tawfik Ibrahim**, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Head Research Fellow at the Department of Arabic and Islamic Centre, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the periodical *Minbar. Islamic Studies*, Moscow, the Russian Federation.

**Natalia V. Efremova**, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow at the Division of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Editorial board Member for *Minbar. Islamic Studies* periodical, Moscow, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 3 апреля 2020

Одобрена рецензентами: 19 мая 2020

Принята к публикации: 6 июля 2020

### **Article info**

Received: April 3, 2020

Reviewed: May 19, 2020

Accepted: July 6, 2020



## Понятие *фитры* в эпистемологии

В.С. Полосин<sup>1, 2а</sup>

<sup>1</sup>Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup>Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1301-4965>, e-mail: [polosinsmr@mail.ru](mailto:polosinsmr@mail.ru)

**Резюме:** В статье поставлена цель показать, что понятие *фитра* – врожденная и еще не осознанная вера – лежит в основании эпистемологии (науки о познании). Оно не противоречит концепциям экзистенциализма и когнитивной психологии и дополняет их.

В статье показано, что понятие веры находится не в структуре логических умозаключений, а является актом психики человека как проявление воли к жизни и поиску ее смысла, и потому в процессе познания мира вера является необходимым компонентом. Автор доказывает, что диалектическая пирамида Гегеля основана на ошибочном исключении психического начала из эпистемологии. Экзистенциальная философия и когнитивная психология поставили вопрос о необходимости возвращения к концепции поиска смысла как назначения человека. Учение Ибн Сины об интуиции опередило европейскую науку и стало вновь актуальным. Понятие *фитры* в исламе в ее рациональном истолковании является мостиком, связующим различные науки с теологией. Автор рассматривает появление в эпистемологии феномена веры и анализирует трансформацию гипотетической веры в религиозную, а также соотношение между верой и религией.

**Ключевые слова:** *фитра*; вера; воля; интуиция; бытие; смысл; эпистемология; философия; психология; экзистенциализм

**Для цитирования:** Полосин В.С. Понятие *фитры* в эпистемологии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):637-662 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-637-662



Контент доступен под лицензией Creative Commons  
Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
4.0 License.



## The concept of *fitra* in Epistemology

V.S. Polosin<sup>1, 2a</sup>

<sup>1</sup>Islamic Culture, Scholarship and Education Support Foundation, Moscow, the Russian Federation

<sup>2</sup>Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1301-4965>, e-mail: [polosinsmr@mail.ru](mailto:polosinsmr@mail.ru)

**Abstract:** The aim of the given article is to show that the concept of “*fitra*” known as congenital but not deliberate faith comes as the basics for Epistemology (the science of cognition). It does not contradict the concepts of Existentialism and Cognitive Psychology but complements them. The article reveals that the concept of faith is not just a part of a logical conclusions structure but it is the act of mind which displays the will to live and to seek the purpose of life. That’s why faith is a necessary component of cognition. The author argues that Hegel’s Dialectical Pyramid is based on an erroneous exclusion of mental analysis from the epistemology. Existential Philosophy and Cognitive Psychology advanced the idea of coming back to the concept that sees the purpose of life as a human’s main purpose. Ibn Sina’s teaching about intuition surpassed European science and became relevant again. The concept of “*fitra*” in its rational interpretation is the bridge connecting different sciences and Theology. Author discusses the appearance of phenomenon of faith in epistemology and analyses the transformation of hypothetical faith into a religious one, as well as correlation between faith and religion.

**Keywords:** *Fitra*; faith; will; intuition; being; sense; Epistemology; Philosophy; Psychology; Existentialism

**For citation:** Polosin V.S. The concept of *fitra* in Epistemology. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):637-662 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-637-662

### Введение

Согласно исламскому мировоззрению, вера в существование Создателя мироздания является врождённой. Эту врожденную веру называют *фитра* и обычно определяют как первоначальную природу в людях. Именно *фитра* – та изначальная природа души, которая тянется к добродетели [1, с. 34].

В Коране, в 30-м аяте суры «Ар-Рум» (№30), говорится:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Смысл этого аята, на наш взгляд, в следующем: прими религию как еди-нобожник (*ханиф*), ибо таким сотворил (*фатара*) человека по его природе



(*фитра*) Аллах. Не должно изменять сотворенное Аллахом, и такая религия дана человеку, однако большинство людей этого не знает!

В аяте используются однокорневые слова: *фатара* «сотворил» и производное от него *фитра* «естество, природа», что подчеркивает врожденность данного качества в человеке. Каким образом понятие *фитры* соотносится с рациональной наукой?

Во всех науках есть первое, исходное понятие, собственно, наука – это рациональное построение, которое должно дать объективное, точное, логически выверенное описание и интерпретацию этого первого понятия во всех его аспектах и областях теоретического и практического применения.

Исходное понятие в любой науке – верхушка теоретической пирамиды, от его понимания зависят все другие теоретические тезисы, оно влияет и на методы, и на формы практической науки, хотя в ней многое основывается на эмпирической практике, неизменной при любом мировоззрении. Это понятие в науке всегда носит характер гипотезы, но если в естественных науках это прямо не затрагивает мировоззрения автора, как, например, «множество» в математике или «материальная точка» в физике, то в науках о человеке интерпретации этого понятия делаются сообразно мировоззрению автора. Если автор верующий, он может брать в качестве исходного понятия постулат своей веры, которая гипотетична для тех, кто этой веры не разделяет, а если автор индифферентен к религии, то это просто его собственная гипотеза.

Тем самым, противоречия между верой и наукой не должно быть, так как первое понятие науки есть гипотеза, то есть рациональным путем не доказуемая вещь, и вера в существование самодостаточной материи несколько не научнее веры в самодостаточного Субъекта творения мира.

В настоящей статье мы хотим показать и доказать, что *первое понятие психологии – душа (психика) и первое понятие философии – бытие могут быть совершенно логично и научно интерпретированы на основе монотеистического мировоззрения и в частности – через понятие фитры*. Тем самым найти формулу согласия между этими науками, развивавшимися в последние века преимущественно в оппозиции религии.

Итак, взглянем на исходные постулаты философского рационализма с целью показать, что без понятий природной интуиции, воли и веры логика рационализма распадается.



## Начало познания: интуиция или интеллект?

Каково же первое понятие в философии? «Принцип какого-нибудь философского учения... означает некое начало, но не столько субъективное, сколько объективное начало, начало всех вещей. Принцип есть некое так или иначе определенное содержание – вода, единое, Нус, идея, субстанция, монада и т.д.», – пишет Г.Ф.В. Гегель в «Науке логики» [2, с. 19].

Однако еще до постулирования первого понятия важно сформулировать способ его постижения субъектом, который его постулирует. Ведь исключение факта наличия субъекта из акта его же познания – ошибка. А субъект имеет у себя только два способа: непосредственное созерцание своего бытия «здесь и сейчас» (другое название – интуиция) или рациональная констатация бытия как такового с последующими рациональными умозаключениями. В первый способ гармонично вписывается религия, во втором рассудок пытается сам возвыситься над бытием и заключить его в свои рамки.

В древних культурах в основном уделялось внимание интуиции, вдохновению, созерцанию, озарению. В европейской культуре с античности различались оба способа: 1) интуиция; 2) рациональное, интеллектуальное постижение (о нем можно говорить в научном ракурсе, начиная с Филона Александрийского). Эпикурейцы стали обозначать непосредственное познание без участия логики древнегреческим словом ἐπιβολή («эпиболи»), означающим непосредственное, мгновенное схватывание объекта, созерцательное постижение. В V веке этот термин Боэций перевел на латынь как *intuitus* (от глагола «*intueri*», означающего «всматриваться», «проникать взглядом», «мгновенно постигать»). С XIII века слово «интуиция» вошло в европейскую научную терминологию.

Средневековый философ Рене Декарт высказал на латыни знаменитый афоризм: «*Cogito ergo sum*» – «я мыслю, следовательно, существую». Это есть акт интуиции, открывающей без участия разума истину, не подлежащую сомнению [3, с. 84], однако после констатации двух посылок: «я» и «мыслю», по является разум и делает свой первый логический вывод: «следовательно...».

И.Г. Фихте идет дальше и формулирует понятие *интеллектуальной интуиции*. Российский философ В.Ф. Асмус так описывает его концепцию: «Сознание, раскрывающееся в актах «интеллектуальной интуиции», есть, по Фихте, «особое, а именно непосредственное сознание» (37, с. 465). В отли-



чие от Канта, который допускал для человека только чувственные интуиции и видел в них условие опытного познания, но никак не средство познания вещей самих по себе... Фихте подчеркивает *нечувственный* характер интуиции, ведущей к познанию жизни... Только через эту «интеллектуальную интуицию самодетельного Я» впервые, по Фихте, становится возможным понятие *действия*» [4, с. 69].

Однако Гегель раскритиковал концепцию Фихте: «Интеллектуальное созерцание представляется произвольной точкой зрения или даже одним из эмпирических состояний сознания... так, что один человек преднаходит или может вызывать его в себе, а другой – нет» [2, с. 23].

Из этого Гегель делает вывод: «Стало быть, что бы ни высказывали о бытии или что бы ни содержалось в более богатых формах нашего представления об абсолютном или Боге, это все же в начале – лишь пустое слово, и имеется лишь бытие. Это простое, не имеющее никакого дальнейшего значения, это пустое есть, стало быть, безусловно, начало философии [2, с. 23]».

Однако постулируя в результате своих умозаключений «чистое бытие», Гегель не смог «очистить» его от рефлексии того, *кто* его фиксирует, кто рассуждает о нем. Более того, этот скрывающийся субъект устанавливает еще и метод познания «чистого бытия», хотя вначале, по его же утверждению, не должно быть никаких конкретностей: «Бытие, неопределенное, непосредственное, есть на деле *ничто* и не более и не менее чем ничто. Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же. Истина состоит не в бытии и не в ничто, а в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие» [2, с. 24–25]. Помимо двух понятий: бытия и ничто, у него затем постулируется еще и третье понятие, их связующее: *становление*.

Постулируя методом познания всеобъемлющую логику, он упускает наличие скрытой посылки в суждениях, а именно присутствия в «чистом бытии, ничто и становлении» некоего *нечто*, которое каким-то образом фиксирует, «схватывает» этот факт в своем сознании – рефлексировать его, да еще и выводит необходимость диалектического развития. «Чистое бытие» оказывается далеко не очищенным от всех определенностей, напротив, оно само становится объектом отражения каким-то еще не оговоренным, скрытно присутствующим *нечто*.



Этой ошибки не было бы, если бы первый постулат звучал примерно так: «*Нечто* существует и интуитивно сознает факт существования». Однако Гегель был приверженцем эксклюзивности рационализма, и потому формулирование первого понятия в эпистемологии он стремился «очистить» от субъективных конкретностей исключительно рациональным методом.

Ошибку Гегеля ярко описал другой немецкий философ А. Тренделенбург: «Чистого бытия нет, оно – ничто. Понятие о ничто приобретает здесь единственно благодаря тому, что чистое бытие – это создание отвлекающей мысли – сравнивается втихомолку с тем полным бытием, какое мы обыкновенно созерцаем или знаем по наглядке, и в противоположность ему-то оказывается оно чистым ничто. Но заметим, необходимый член сравнения, *созерцание* действительного бытия, закрался сюда, очевидно, контрабандой, наперекор основному закону диалектики. (...)

Откуда ж, однако, было диалектическому мышлению, имеющему перед собой теперь только нечто сущее, узнать через него о чем-то ином, вне первоначальных его пределов? Не действует ли тут втайне, во-первых – забегающее вперед созерцание, а потом – рефлексивное сравнение?» [5, с. 50–51].

Созвучные аргументы можно найти и у отечественных ученых. В.Ф. Асмус справедливо отмечает, что «под *опосредованием* знания [то есть, интуицией] Гегель понимает главным образом опосредованность одних мыслей другими, предшествующими им по обоснованиям» [6, с. 256]. Интуиция оказывается у него лишь неким видом действия диалектической логики.

Известный советский психолог и философ С.Л. Рубинштейн отмечал: «Бытие как таковое, как сущее – это исходное, первично данное необходимо предполагает мое познание, т.е. человека, существование сущего и познающего» [7, с. 12].

Таким образом, главным упущением эпистемологии Гегеля стало то, что она базировалась на иррациональной вере в эксклюзивность рационального познания, а интуиция была сведена к чему-то вторичному в рамках рациональной диалектики, и с ней де-факто была исключена из онтологии и *воля*, то есть психический компонент познающего субъекта со всей его мотивацией. Волю, включающую мотив действия, у него заменило диалектическое *ста-*





*новление* – самодвижущийся механизм изменения. Гегель, по сути, исключил из эпистемологии как само непосредственное восприятие, так и волевое начало познания и заменил их глобальной логической системой, саморазвивающейся по законам диалектики. Диалектическая пирамида Гегеля стала своего рода «пирамидой Хеопса» в рационализме.

После апогея рационализма в лице Гегеля философская мысль стала искать пути возврата к первичному непосредственному восприятию – к интуиции и к воле субъекта ее использовать. Европейские мыслители, прежде всего Артур Шопенгауэр, ввели иррациональное понятие *воли* (главный труд называется «Мир как воля и представление»), то есть мотивационного начала познания, чем, по сути, уже обозначил место психологии. Философ Фридрих Ницше интерпретировал эту волю в более узком значении – как «*волю к власти*», а психолог Альфред Адлер ввел термин «воля к превосходству» в психологию [8, с. 17].

Принципиальным шагом в развитии философии, а потом и психологии, стало новое осмысление изначальной категории бытия: это направление мысли получило название «экзистенциализм». Мартин Хайдеггер устанавливает в теории познания – эпистемологии – глобальную роль смысла: «Всякая онтология... остается в основе слепой и извращением самого своего назначения, если она прежде достаточно не прояснила смысл бытия и не восприняла это прояснение как свою фундаментальную задачу» [9, с. 11].

Человек воспринимает бытие не как логически чистое или нечистое, а как данное, наличное, «здесь и сейчас» – по-немецки: «*Dasein*» (букв.: «*da*» – здесь, тут, с акцентом на *присутствие сейчас*; «*Sein*» – бытие, существование). Непосредственно воспринимаемое «чистое бытие» и рациональное «нечто», его рефлекслирующее, слились в одно первое созерцаемое понятие наличного бытия – «*Dasein*», которое мыслится уже несколько иначе: оно не является конкретным эмпирическим «я» с индивидуальным эмпирическим содержанием, оно просто отражает факт своего *присутствия* пока еще в качестве абстрактного «я», «некоего я вообще». И далее Хайдеггер вводит понятие времени как смысла «*Dasein*», в чем мы видим понятие необходимой *перспективы будущего* для субъекта, то есть веры, без чего невозможно начинать познание и жизнедеятельность.

«Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, окажется временность. ...Но с этим толкованием вовсе не дан уже и ответ на ведущий



вопрос, который стоит о смысле бытия вообще. Пожалуй, однако, приготовлена почва для получения этого ответа» [9, с. 17].

Первичное осознание бытия своего «я», еще не отделившего самого себя от образа мира, осуществляется не рассудком, не диалектической логикой, а непосредственным *восприятием своего присутствия*, то есть категорией психологии. Поэтому закономерно, что параллельно с экзистенциальной философией появилась и экзистенциальная психология, и де-факто они пересекаются и в определенных отношениях влияют друг на друга.

Основатель логотерапии, корифей когнитивной психологии Виктор Франкл приблизил понятие воли к ее изначальному эпистемологическому значению, введя термин «воля к смыслу», который и стал названием его главной книги [10]. Психолог Ролло Мэй убедительно связал психологию с онтологией: «Я берусь утверждать, что без понятий «бытие» и «небытие» мы не сможем понять даже самые распространенные психологические механизмы,... например, *перенос* и *вытеснение*. (...) Перенос должно понимать как искажение встречи. Встреча – это проявление бытия» [11, с. 19].

Психолог Абрахам Маслоу так подытожил результаты крупнейшей международной психологической конференции 1959 года: «Для психологов чрезвычайно важно, что экзистенциалисты могут предоставить психологии философскую базу, которой сейчас не хватает» [11, с. 49].

Таким образом, гиперрационализм в эпистемологии показал внутреннюю противоречивость своей первичной гипотезы о происхождении бытия, но его заслугой перед наукой стало то, что он через отрицание показал необходимость научного осмысления таких психологических понятий, как интуиция (непосредственно созерцательное восприятие и воля), которые предшествуют рациональному познанию и влияют на него.

Рациональное познание не только не противоречит монотеистическому взгляду на мир, но наоборот – развивает его и делает актуальным для современников. И отсюда эпистемология, основанная на монотеистическом понимании, указывает нам на психологическое восприятие и логику как на два крыла познания мира и человека.

### **Проблемы психологии: психика без души**

Следует сразу же отметить, что психологией, как и философией, называют совокупность самых разных школ и течений, многие из которых не



просто различны, но и несовместимы в определении своего первого, исходного понятия, с которого начинается эта наука – понятия психики.

Религиозная интерпретация психики присуща всем авраамическим («небесным») религиям и доминировала в них на протяжении веков: Тора появилась намного раньше эллинской философии. Психология (арабск.: *ильм ан-нафс*) в исламе практиковалась с IX века. Однако с позднего Средневековья начался бурный рост рационализма, обеспечившего быстрый прогресс естественных наук и техники, необходимых для улучшения жизни общества и защиты обычного человека от деспотизма. Естественно, что рационализм повлиял и на гуманитарные науки.

Не подвергающийся критическому осмыслению консерватизм религиозных элит в вопросах наук о человеке (кроме обслуживающих культ) привел к тому, что гиперрационализм с его механистической либо материалистической интерпретацией психики, а также «ползучий эмпиризм», стали вытеснять из общественного сознания религиозное понимание души. Теологи «небесных религий» не смогли найти адекватные современности формы выражения того, что светская наука назвала «бессознательным», а ставшая архаичной терминология поздней античности и раннего Средневековья уже не воспринималась в новом контексте науки и жизни.

В этом нам видится главная причина того, что современные люди, испытывающие психологические проблемы и желающие добраться до их причин, которые чаще всего связаны с глубинными мотивами их намерений, с бессознательными желаниями, большей частью покинули служителей культа и обратились к нерелигиозным психотерапевтам. Точно так же в целях рационального познания они обратились к рационалистической философии, которая охватила собой как идеалистические теории, так и марксизм, «наполнивший диалектику Гегеля материалистическим содержанием», позитивизм, бихевиоризм и т.д.

В стремительно развивавшейся материалистической по теоретическим установкам психологии психика перестала быть душой и превратилась лишь в «свойство мозга ощущать и оценивать происходящее». Традиционное религиозное сознание, для которого психика есть сотворенная душа, ушло в сторону от развивающейся рациональной науки и стало ссылаться лишь на древние дидактические тексты религиозных авторов без анализа и решения психологических проблем конкретной личности. В итоге опора на эмпириче-



ский опыт, на психоанализ применительно к индивидуальности, толкование снов, страхов и мифологий, борьба с неврозами завоевали популярность в массах именно в материалистической интерпретации. Этим можно объяснить и популярность Зигмунда Фрейда несмотря на очевидные ошибки его теории и методов.

В результате этих двух разнонаправленных процессов рациональное познание стало восприниматься в религиозной среде как «материалистическое», хотя это лишь метод, который с не меньшим успехом (а скорее – большим) может и должен служить и теологическому пониманию психики.

Без применения разума и логики невозможна борьба со своей самостью (нафсом), так как она включает в себя анализ подсознательных желаний и мотивов и на основе этого анализа далее противодействует греху на стадии возникновения желания его совершить. Эта борьба именуется в исламе «великий джихад». Пророк Мухаммад говорил:

«Мы вернулись с малого джихада к большому джихаду». Сподвижники спросили: «Что такое большой джихад?» – и он ответил: «Джихад сердца» (Байхаки).

Что же касается науки психологии, то попытка создать психологическую науку в отрыве от смысла бытия на одних только эмпирических началах изначально бесперспективна. Философ Ж.-П. Сартр изложил изящную критику такой псевдонауки: «Психология является дисциплиной, которая претендует на то, чтобы быть позитивной, т.е. она хочет иметь своим источником исключительно опыт. (...)

В результате оказывается, что психология, поскольку она считает себя наукой, может дать только некую сумму разнородных фактов, по большей части никак не связанных друг с другом. Что может быть более различным, чем учение о стробоскопической иллюзии и о комплексе неполноценности? (...) Ожидать *факт* – это значит, по определению, ожидать нечто изолированное, это значит предпочитать, в соответствии с позитивистской установкой, случайное существенному, возможное необходимому, беспорядок порядку. Это значит принципиально отбросить сущность в будущее: “Это потом, когда мы соберем достаточно фактов”. Психологи действительно не отдают себе отчета в том, что, нагромождая случайности, так же невозможно достигнуть сущности, как невозможно прийти к единице, бесконечно добавляя цифры справа от 0,99. Если их целью является только накопление частичных зна-



ний, то сказать тут нечего; просто не видно, что за интерес в этой работе коллегционера» [12, с.120].

Знаменитый советский психолог академик А.Н. Леонтьев констатирует: «Вот уже почти столетие, как мировая психология развивается в условиях кризиса ее методологии. Расколовшись в свое время на гуманитарную и естественно-научную, описательную и объяснительную, система психологических знаний дает все новые и новые трещины, в которых кажется исчезающим сам предмет психологии» [13].

Христианский психолог С. Воробьев отмечает: «Механизм науки Нового времени, спроецированный на новейшую эпоху, задает психологии секуляризованный и частичный образ человека. Из тримерии «тело-душа-дух» последняя ее часть либо элиминируется вовсе как «метафизическая», либо отождествляется с «умом» и отдается на откуп гносеологии и логике. «Душа» же («психе») наряду с «логосом» – одна из составляющих самого названия психологии – либо вообще исчезает из сферы ее рассмотрения как понятие, не удовлетворяющее рационалистическому идеалу строгости и непротиворечивости, либо остается в виде метафоры для описания эмоциональной сферы человека. Психология становится наукой, изучающей процессы отражения человеком и животными объективной реальности в форме ощущений, восприятий, понятий, чувств и других явлений психики... Психика же определяется как отражение действительности в мозгу человека. Выходит, что и «психология есть наука об отражении действительности в мозгу человека». Но тогда – чем она отличается от любой другой науки, также «отражающей» действительность? (...)

Этот кризис перманентно обостряется на фоне растущей «добротности» конкретных психологических исследований, повышения технической оснащенности лабораторного эксперимента, усовершенствования статистического аппарата... Все это порождает иллюзию самодостаточности эмпирического подхода... Однако рано или поздно необходимость прояснения фундаментальных философско-методологических оснований психологической науки выступает на первый план и в конкретно-психологической практике» [14].

Отсюда вполне логично выглядит вопрос сэра Генри из романа Оскара Уайльда «Портрет Дориана Грея»: «Сможет ли когда-нибудь психология благодаря нашим усилиям стать абсолютно точной наукой, рас-



крывающей малейшие побуждения, каждую сокровенную черту нашей внутренней жизни?» [15].

Мощной трагической встряской для человечества, которая во многом заставила переосмысливать постулаты западной философии и психологии, стала Вторая мировая война. Многие психологи, прежде всего Виктор Франкл, выживший в аду нацистского концлагеря и даже там оказывавший узникам психотерапевтическую помощь, заговорили о необходимости возвращения психологии к концепции смысла бытия. «Мы добрались до третьей аксиомы логотерапии после свободы воли и воли к смыслу – до смысла жизни. То есть мы утверждаем, что в жизни есть смысл, тот самый смысл, в поисках которого человек находился все время, а также что человек обладает свободой приступить к осуществлению этого смысла» [10, с. 86].

Психолог Ролло Мэй видит серьезную опасность «в том, что мы отказываемся... от осознания бытия или онтологического смысла... Одним из следствий подобного отказа от смысла бытия является тот факт, что представление современного человека о себе и его реальный опыт не включают такое понятие, как ответственность» [11, с. 7].

Тем самым многие ведущие психологи поставили вопрос о возвращении к телеологической интерпретации первого понятия своей науки – психики, возвращения в психологию понятий «души», «духа», конечных жизненных целей и смыслов. Примечательно, что многие психологи черпали свои идеи в первоисточниках мировых религий. Так, В. Франкл во многих своих доводах опирается на тексты Танаха (у христиан – первой части Библии), то есть на писания пророков монотеизма. В XX веке получила свое развитие христианская психология. В последние 30-40 лет стала активно развиваться исламская психология, что было ответом на отсутствие у различных направлений светской психологии единых ответов на основополагающие вопросы психологии и на необходимость предоставления мусульманам, испытывающим психологические проблемы, качественной психологической помощи, не противоречащей их религиозно-этическим установлениям.

О.С. Павлова отмечает: «В настоящее время большинство психологов, работающих в мусульманском пространстве, занимаются адаптацией западной психологии к исламскому мировоззрению, что в определенном смысле укладывается в парадигму идеи “исламизации современного знания” (“islamization of knowledge”), которая была предложена малайзийским уче-



ным Сейдом Мухаммадом Накыбом аль-Атласом в книге “Ислам и секуляризм” [Al-Attas Syed Mohammad Naquib. Islam and Secularism], впервые опубликованной в 1978 году» [16, с. 12].

Создатель института, проф. Мухаммад Накыб аль-Атлас, пишет: «Современное знание не нейтрально, оно насквозь пропитано религиозными, культурными и философскими предпосылками, отражающими сознание и опыт западного человека». В связи с этим он настаивает на необходимости «исламизации современного знания через лингвистические символы, передающие исламский взгляд на реальность и истину» [17, с. 329].

Генеральный секретарь ИИТ (Islamic Intellectual Thoughtin) д-р Омар Хасан Касуль отмечает: «Мусульмане должны быть частью общей науки и разрабатывать свои подходы к общему интеллектуальному наследию, то есть необходима интеграция общего цивилизационного наследия и исламских ценностей» [18].

Таким образом, сегодня перед религиозным сознанием встаёт вопрос о первом понятии психологии – психике (*ан-нафс*) – в ее монотеистическом понимании.

### **Воля к смыслу как следование *фитре***

Задолго до немецкой философии и до экзистенциалистов жил и творил знаменитый ученый и врач Ибн Сина (980–1037). Он описывает разницу между мышлением и интуицией следующим образом: «Что касается мышления, то оно есть движение души... В большинстве случаев душа опирается на представления, дабы суметь обозреть то, что хранится во внутренних чувствах или сходно с ним. Интуиция же – это внезапное отражение в разуме» [19, с. 552].

Мышление включается, когда интуицией осознаны внутренние представления своего «я». Ибн Сина «говорил, что любой человек способен интуитивно постигать свое «я». Эта способность является общей для всех людей. ...интуиция (*хадс*), с одной стороны, своя, сугубо внутренняя для любого, поскольку для каждого человека его «я» – самое непосредственное, внутреннее, близкое, ближе чего не бывает; самое неотъемлемое, поскольку потерять свое “я” мы не можем позволить ни в коем случае, даже если потеряем всё остальное. И в то же время это совершенно общее для всех ощущение. Знание своего «я» (*ана*), или “я-йности” (*ана’иййа*) должно быть одинаковым для всех лю-





дей... потому что “я” абсолютно просто, оно исключает какую-либо различённость..., оно необходимо одинаково для любого», – описывает его концепцию российский философ А.В. Смирнов [20, с. 35].

И продолжает: «У Ибн Сины интуиция... это самостоятельный источник знания. Отделенный от всех прочих и не зависящий ни от чего. Интуиция – это такой источник знания, который не может быть заглушен... Интуиция по-прежнему внутренняя, но она становится уже почти объективной. ...если бы мы не знали свое “я”, мы вовсе не могли бы существовать в этом мире как люди. **Мы – люди именно потому, что сохраняем знание о тождественности своего “я”, иначе было бы бессмысленным строить планы на будущее...** [выделено мной – В.П.]» [20, с. 37–38].

Понимание Ибн Синой своего «я» как первоначального образа (арабск. сура) мира и определение интуиции как исходной формы познания своего «я» и через него всего бытия являет собой такое понимание философии и эпистемологии, которое намного опередило время.

Если «я» является началом познания и первой данностью для человека, то оно должно иметь опору своего существования – в себе или вне себя – это следующий вопрос, но это существование должно обладать устойчивостью, иметь прямую или обусловленную чем-то самодостаточность. И первый акт познания – это не рационалистическое построение по законам диалектики, а непосредственное восприятие, интуиция. Но именно из него и возникает *волевое, психическое* начало – требование устойчивости: раз мое «я» возникло и я себя ощущаю, значит, это зачем-то нужно!

Нечто существует и существует устойчиво, если оно не исчезает. «Я» нуждается в подтверждении акта своего существования, в своем бытийном самоутверждении, в самодостаточности. Так из воли к вечному бытию рождается первоначальная *вера* – волевое устремление ощутить основу самодостаточности своего «я» в общем образе мира, чтобы открыть себе самому смысл своего существования. Вера – это эмоциональная *убежденность* в устойчивости бытия. Интуиция как непосредственное восприятие открывает субъекту его существование, но не дает никакой рациональной уверенности в его продолжении. Поэтому только вера, как эмоциональная убежденность в том, что бытие субъекта не исчезнет в ближайший миг, убеждает субъекта в том, что его «я» причастно к некой глобальной самодостаточности, а значит, имеет некий смысл в перспективе.



Эта вера дает необходимую психологическую устойчивость индивиду, при которой он способен что-то планировать, на что-то рассчитывать, что-то затевать. Если животное действует по инстинкту – заложенной в него конкретной и ограниченной программе действий, то человек такой программы не имеет, а имеет только физические и психологические потребности и свободу собственного выбора для их реализации.

«Мысль сама по себе не может открыть нам высшую цель», – как сказал однажды Альберт Эйнштейн. Я бы сказал, что абсолютный смысл... составляет предмет не мысли, но веры. Мы не можем уловить его интеллектуально, мы ищем его экзистенциально, всем своим цельным бытием – то есть в вере. (...) В строгом смысле трансцендентализма Канта вера человека в смысл должна также считаться трансцендентной. ...человек не может даже рукой шелохнуть, если он весь не пронизан фундаментальной верой в абсолютный смысл – до самых оснований своего существования и из глубин бытия. Даже самоубийца должен верить хотя бы в то, что суицид имеет смысл», – пишет Виктор Франкл [10, с. 170, 176].

Немецкий термин «Dasein» в экзистенциализме приобретает рефлексивное, то есть отраженное, самоосознающее значение бытия «здесь и сейчас», «присутствие». Человеческое «я», «эго», впервые осознает свое существование не только как переживаемый акт, но и как свершившийся *факт*, поэтому «Dasein» – это бытие, одновременно осознающее себя здесь и сейчас и желающее (*психика, воля*) видеть в факте своего наличия некую перспективу продолжения своего существования, устойчивость, причастность к самодостаточности.

Следуя несколько иным исходным предпосылкам, к похожим выводам приходит и К.Г. Юнг: «Без сознания ведь практически нет никакого мира, ведь мир существует лишь постольку он сознательно отражается и выражается в душе человека. *Сознание есть условие возможности бытия*», – пишет К.Г. Юнг в работе «Современность и будущее» [21, с. 229].

Таким образом, человек осознает образ мира посредством интуиции через призму своего «я», «эго», в котором сочетаются воля к жизни и к познанию смысла и вера в возможность самоутверждения, поэтому он создает образ мира в своем представлении и выражает в языке изначально «под себя», так что образ мира предстает в его сознании не как зеркальное отражение чего-то



находящегося вовне объективного и не зависящего от его восприятия, а как модель, рожденная своим индивидуальным психологическим восприятием.

Таким образом, происходит соединение 1) непосредственного восприятия, интуиции, с 2) волей самоутверждающейся психики (души), и последующее действие познающего разума базируется *на этих двух посылках* для своего первого умозаключения. – *Это начало рационального, логического познания.* Одновременно соединение восприятия бытия и воли к поиску его смысла приводит и к появлению *эмоциональной убежденности – веры – в наличии самодостаточности бытия*, без которой воля бессмысленна. И эта вера, открывающая путь к смыслу, по умолчанию становится невидимым компонентом образа мира в целом, причем этот компонент становится критерием оценки всего происходящего в образе мира, всего, что находится в сфере сознания и подсознания (бессознательного) индивида.

Этот компонент относится к особенностям восприятия души – психики, и тем самым чувства и разум изначально становятся двумя способами постижения и освоения мира и общества. А конфликт между чувствами и разумом становится постоянным спутником жизни всего человечества, включая самых рациональных прагматиков.

Возьмем известный пример: вокруг города холмы, и с каждого холма на город смотрят художники, которым поставлена задача нарисовать увиденное. Все они прекрасно рисуют, каждый приносит точное, правдивое изображение города, но все картины разные, хотя город один! Онтологически, по природе, все люди одинаковы, а разница восприятий и представлений проистекает из разницы их личностного психологического восприятия объекта, влияющей не только на язык (описания будут разными и по форме), но и на разум, который начинает видеть только со своего холма – «со своей колокольни».

Таким образом, потребность в ощущении собственной психологической устойчивости, самодостаточности наряду с попыткой рационального осмысления образа мира являются двумя источниками мировосприятия и познания, которые становятся основаниями когнитивной психологии и экзистенциальной философии.

Интуиция как непосредственное восприятие, затем воля к жизни и самоутверждению в ней, затем волевое усилие – вера в наличие смысла бытия – эти психологические категории обуславливают появление рационального



мышления с его логическими выводами. Психологическое восприятие мира и себя в нем облекается в форму представлений, убеждений и языка (лингвистика), через язык и через обмен опытом рационального познания оно становится средством социокультурной коммуникации.

Более того, вера в устойчивость бытия и в бесконечность времени, воля к поиску вечного смысла и абсолютной самодостаточности обуславливают и поиск первоисточника самодостаточности бытия, а значит, и всего бытия.

Таким образом, мы приходим к точке встречи первого понятия эпистемологии – бытия с понятием *фитра*. В рационально-научной интерпретации мы можем сказать, что *фитра* является присутствующей в самом начале познания человеком бытия эмоциональной убежденностью в том, что бытие не случайно и имеет вечный смысл, источником же его самодостаточности является не гипотетическая субстанция, а конкретный живой Субъект – Он же и Создатель мира, и Его Повелитель, «этот Бог».

Поэтому необходимым продолжением рассматриваемой темы является тема психологии веры, которая показывает действие *фитры* в интерпретации человеком образа мира и определении норм своего поведения.

## Психология веры

Посредством интуиции человек открывает для себя образ мира, но этот образ может быть исчезающей случайностью, ибо осознаваемое наличное бытие само по себе не говорит о своем продолжении. При этом человек не имеет рациональных знаний о существовании какого-либо источника самодостаточности и возможности приобщиться к нему. Поэтому для достижения психологического равновесия, необходимого для жизнедеятельности, человек должен быть уверен в наличии хотя бы относительной устойчивости своего бытия – хотя бы в том, что завтра вообще наступит. Говоря языком Виктора Франкла, человек должен увидеть смысл осознанного им бытия: «Альберт Эйнштейн так и сформулировал: найти удовлетворительный ответ на вопрос о смысле жизни – значит стать верующим. Если мы разделяем его определение веры, мы вправе признать фундаментальную религиозность человека» [10, с. 175-176].

Единственным способом установить для себя самодостаточное начало и этим открыть себе смысл и волю к жизнедеятельности является *вера* в то, что факт самоосознания не случаен и что абсолютно самодостаточное начало



в принципе существует. А эта вера означает веру в наличие смысла, а значит, и в источник вечного бытия. Тем самым «Dasein» в большей мере становится объектом психологического восприятия – эмоциональной убежденности в его прочности, и представление о нем формируется далее по взаимопересечению законов психики с законами логики. *Фитра и является этой верой, которая, согласно исламу, не возникает откуда-то как нечто придуманное, но изначально заложена в природу человека.*

Человек, стоящий перед выбором, действует, потому что *верит* в то, что дело завершится благополучно или вообще завершится. Надо отметить, что уже в эпоху ниспослания откровений пророкам Израиля «вера» на иврите обозначалась словом *эмуна* «твердость, крепость»: «И укреплю его как гвоздь в твердом месте; и будет он как седалище славы для дома отца своего» (Библия, Синодальный перевод, Книга Исаии, 22:23). А в родственном арабском языке «корневая основа *а-т-п* несет в себе идею пребывания в безопасности, освобождения от страха, а отглагольное от него имя *amana* означает *безопасность, свобода от страха*, который предстает как страх неизвестности, полного одиночества и отсутствия общения, как страх смерти и всего, что находится за ее гранью, как предчувствие грядущего ужаса, одним словом – как страх, связанный с конечной судьбой человека» [17, с. 119].

Таким образом, *amana* и производное от нее *иман* – вера (отсюда же и *амин* – подтверждение истинности сказанного) означают то, что дает *твердость* в наличном бытии в проекции на будущее, то есть *подтверждает* смысл и значимость существования, является истинным.

Итак, при открывшемся человеческому эго существованию, образе мира и при вере в устойчивость этого образа, перед человеком появляется выбор из трех вариантов: 1) вера в то, что основа самодостаточности находится в самом эмпирически воспринимаемом образе мира, частью которого является его «я»; 2) вера в то, что она за пределами этого эмпирически воспринимаемого образа мира, то есть находится в некоем *ином, потустороннем*, скрытом от органов восприятия мире; 3) вера в себя как носителя самодостаточности. Последнее ведет к утрате границ своего «я» и в целом самосознания.

В первом случае возможно как религиозное *пантеистическое* восприятие, к которому обычно относят так называемые «языческие», то есть народ-



ные («народ» – славянск.: «язык») верования и религии, так и материалистическое восприятие.

С точки зрения религиозной феноменологии принципиальную разницу между “трансцендентным” монотеизмом и пантеизмом ярко иллюстрирует Т. Якобсен [22, с. 137]. Цитируя Библию (Исх. 3:1-6) о явлении Бога Моисею “из среды” горящего, но несгораемого куста – символа присутствия Бога, Якобсен описывает разницу в восприятии: «Из приведенного рассказа ясно, что Господь – нечто абсолютно отдельное от куста, из которого Он пожелал говорить с Моисеем. ...Сам Он всецело трансцендентен – и с кустом у Него нет никакой другой связи, помимо чисто ситуационной и эфемерной.

Но житель древней Месопотамии воспринял бы данную встречу с Божеством совершенно иначе. Он точно так же увидел бы и услышал присутствие неземной силы, однако сила эта, по его мнению, не просто находилась бы внутри куста: в его понимании она принадлежала бы самому кусту, находилась бы в средоточии его существа и являлась бы той жизненной силой, которая вызвала куст к жизни, процветанию и благоденствию» [23, с. 15].

При вере на основе материалистического восприятия человек убежден, что объективно существует обособленный субстрат всех эмпирически воспринимаемых вещей в качестве некоей субстанции – *материи* – с имманентными качествами самодостаточности и вездесущия. Более того, эта имперсональная и не осознающая себя субстанция является одновременно автором, носителем и гарантом деятельности всех законов бытия.

Во втором случае речь идет уже только о религиозной вере в реальность *иного*, в той или иной мере трансцендентного мира, где источником вечного бытия является Создатель всего сущего.

Религиозной верой можно назвать эмоциональную убежденность: 1) в реальном существовании иного мира, субъект либо субъекты которого может либо могут по своей воле влиять на бытие данного верующего, общества и всего этого мира; 2) в реальность осуществления устойчивого взаимодействия с иным миром; 3) в необходимость следовать повелениям и нормам поведения, доведенным из иного мира.

Тем самым в восприятии верующего человека образ этого мира обретает непреходящий смысл и цели существования через посредство иного мира, в бытие которого он верит. Иной мир выступает носителем базовых ценностей, мотивов и нормативов поведения, верховным судьей всех людей в отношении



соблюдения установленных им норм морали и поведения и в целом гарантом устойчивости этого мира, включая возможность будущей вечной жизни.

Ввиду отсутствия рациональной основы для выбора веры этот выбор осуществляется посредством чувственного восприятия, то есть по законам психологии. Прежде всего – через воспитание в семье, где ребенка воспитывают «иудеем, христианином или огнепоклонником», как об этом говорится в хадисе пророка Мухаммада: «Каждый младенец рождается в своей *фитре*, однако его родители делают из него иудея, христианина или огнепоклонника!» (Бухари, 1359; Муслим, 2658).

Ибн Касир толкует это так: «Это означает, что человек появляется на свет, уже обладая определёнными врождёнными свойствами и будучи по природе своей готовым к восприятию религии, и если предоставить его самому себе, то он будет неуклонно следовать своему естеству, а отклоняющийся отклоняется от него только под воздействием людей или установившихся традиций» («Ан-Нихайа», 3/457).

Заложенная в человека специфическая модель устройства его души, психики – уникальность его «я», попадают в определенный социокультурный контекст: влияние родителей, друзей, миссионеров. В результате этого пересечения у человека формируется свой верный или неверный критерий выбора того или иного типа веры – как религиозной, так и нерелигиозной и квазирелигиозной.

Поскольку человек – существо социальное, его индивидуальная вера входит во взаимодействие с верой других людей. Поэтому далее стоит говорить уже о многообразных формах и видах этого взаимодействия, в котором участвуют и другие факторы психологии личности, социальной психологии, социальной философии и религиоведения. Термином *религия* мы будем называть систему социальных отношений, регулирующую определенными социальными группами, которые используют для этого факторы индивидуальной веры, личного и коллективного бессознательного. Но это уже иная тема, требующая отдельного обсуждения.





## Заключение

Понятие *фитры* в исламе согласуется с рядом философских учений о бытии – прежде всего экзистенциалистской направленности – и с когнитивной психологией. Более того, понятие *фитры* позволяет дополнить в них важное звено, придающее научной гипотезе логическую определенность.

В статье показано, что понятие врожденной, еще не осознанной веры в наличие смысла и вечного источника самодостаточности бытия находится не в структуре логических умозаключений, как ошибочно думали в Средневековье, когда искали «логические» доказательства бытия Бога. Вера является актом психики – проявлением воли к действию – человека, и в процессе познания мира, который начинается с психологии, вера является необходимым компонентом.

Первоначальным актом осознания своего существования – рефлексии – является интуиция, далее пробуждается воля к самоутверждению в бытии и включается волевая эмоциональная убежденность – вера – в наличие вечного смысла бытия, а уже затем из этих посылок делаются логические умозаключения.

Многие индифферентные к религии ученые пришли к выводу, что без анализа сферы бессознательного, которая так или иначе связана с религиозным фактором, без учета этнорелигиозной специфики, в контексте которой живет человек, невозможно помочь людям разобраться в их психологических проблемах. А значит, и невозможно избавить их от неврозов, агрессии, зависимостей, мотивирующих асоциальное поведение. Понятие *фитры* в исламе в ее рациональном истолковании является мостиком, связующим различные науки с теологией и открывающим путь к пониманию бессознательного.

Труды ученых-мусульман первых веков ислама по философии и психологии намного обогнали свое время и поэтому, возможно, и не были по достоинству оценены своими современниками. Их интеллектуальное наследие, которое переводится на разные языки и открывается и современным мусульманам, и всему человечеству, становится краеугольным камнем в формировании подлинно гуманистической культуры ислама, способной внести свой вклад в решение многих современных проблем.



## Литература

1. Аль-Газали М. *Нравственность мусульманина*. Пер. с арабского Рустамова А.И. Баку: Шамс; 2011. 364 с.
2. Гегель Г.Ф.В. *Наука логики. Объективная логика*. Пер. Столпнера Б.Г. Т. 1. Primedia E-launch LLC; 2017. 540 с.
3. Декарт Р. *Сочинения: в двух томах*. Т. 1. М.: Мысль; 1989. 654 с.
4. Асмус В.Ф. *Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: XVII-начало XX в.* 3-е изд., стереотипное. М.: Едиториал УРСС; 2004. 320 с.
5. Тренделенбург А. *Логические исследования*. Пер. с нем. Ч. 1. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ»; 2020. 376 с.
6. Асмус В.Ф. *Историко-философские этюды*. М.: Мысль; 1984. 318 с.
7. Рубинштейн С.Л. *Человек и мир*. СПб.: Питер; 2012. 224 с.
8. Адлер А. *Индивидуальная психология, ее гипотезы и результаты*. СПб.: Питер; 2020. 256 с.
9. Хайдеггер М. *Бытие и время*. Пер. с нем. Бибихина В.В. М.: Академический проект; 2015. 460 с.
10. Франкл В. *Воля к смыслу*. Пер. с англ. М.: Альпина нон-фикшн; 2020. 228 с.
11. Мэй Р., Маслоу А., Роджерс К. и др. *Теория и практика экзистенциальной психологии*. Пер. с англ. М.: Институт общегуманитарных исследований; 2018. 336 с.
12. Сартр Ж.-П. Очерк теории эмоций: Психология, феноменология и феноменологическая психология. *Психология эмоций*. Под ред. Вилюнаса В.К., Гиппенрейтер Ю.Б. М.: Изд-во Моск. университета; 1984. С. 120–136.
13. Леонтьев А.Н. *Деятельность. Сознание. Личность*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://mir-knig.com/read\\_242278-1](https://mir-knig.com/read_242278-1) (дата обращения: 07.09.2020).
14. Воробьев С.Л. Онтологические образы психологии. Братусь Б.С., Воейков В.Л., Воробьев С.Л. и др. *Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов*. М.: Наука; 1995. С. 80–105.
15. Уайльд О. Портрет Дориана Грея. *Избранные произведения*. В 2-х томах. Т. 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.web-malina.com/getbook.php?bid=4793&page=11> (дата обращения: 07.09.2020).



16. Павлова О.С. *Психология: исламский дискурс*. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность»; 2020. 208 с.

17. Аль-Аттас М.Н. *Введение в метафизику Ислама: изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения*. Пер. с англ. Под редакцией Кямилева С.Х., Ибрагима Т. М., Куала-Лумпур: Институт исламской цивилизации, Международный институт исламской мысли и цивилизации; 2001. 410 с.

18. *Исламская интеллектуальная мысль в странах СНГ: Прошлое, Настоящее и Путь вперед*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iiit.org/en/islamic-intellectual-thought-cis-countries/> (дата обращения: 21.01.2020).

19. Ибн-Сина. Книга о душе. *История арабо-мусульманской философии: Антология*. Под редакцией Смирнова А.В. М.: Академический Проект; 2013. С. 118–122.

20. Смирнов А.В. *Всечеловеческое vs. общечеловеческое*. М.: ООО «Садра»: Изд. Дом ЯСК; 2019. 232 с.

21. Юнг К.Г. Современность и будущее. Одайник В. *Психология политики*. М.: Ювента; 1996. С. 205–265.

22. Полосин В. С. *Религия, нация, государство*. М.: Издательский дом «Нур»; 2015. 504 с.

23. Якобсен Т. *Сокровища тьмы. История месопотамской религии*. М.: Восточная литература РАН; 1995. 293 с.

## References

1. Al-Gazali M. *Nravstvennost' musul'manina* [Morality of a Muslim]. Rustamov A.I. (tr.). Baku: Shams; 2011. 364 p. (In Russian)

2. Gegel` G.F.V. *Nauka logiki. Ob`ektivnaya logika* [Science of logic. Objective logic]. Stolpner B.G. (tr.). Vol. 1. Primedia E-launch LLC; 2017. 540 p. (In Russian)

3. Dekart R. *Sochineniya: v dvukh tomakh* [Works: in two volumes]. Vol. 1. Moscow: Mysl press; 1989. 654 p. (In Russian)

4. Asmus V.F. *Problema intuiicii v filosofii i matematike: ocherk istorii: XVII-nachalo XX v.* [The problem of intuition in Philosophy and Mathematics. Essay on history: XVII early XX century]. 3d edition, stereotype edition. Moscow: Editorial URSS; 2004. 320 p. (In Russian)



5. Trendelenburg A. *Logicheskie issledovaniya* [Logical researches]. Transl. from German. Part 1. Moscow: Knizhnyy dom «LIBROKOM»; 2020. 376 p. (In Russian)
6. Asmus V.F. *Istoriko-filosofskie etyudy* [Historical and Philosophical studies]. Moscow: Mysl press; 1984. 318 p. (In Russian)
7. Rubinshtejn S.L. *Chelovek i mir* [A man and the world]. St. Petersburg: Piter press; 2012. 224 p. (In Russian)
8. Adler A. *Individualnaya psikhologiya, ee gipotezy i rezultaty* [Individual psychology, its hypotheses and results]. St. Petersburg: Piter press; 2020. 256 p. (In Russian)
9. Khaydegger M. *Bytie i vremya* [Entity and time]. Bibikhin V.V. (tr.). Moscow: Akademicheskij proekt; 2015. 460 p. (In Russian)
10. Frankl V. *Volya k smyslu* [The will to meaning]. Transl. from English. Moscow: Alpina non-fikshn publ.; 2020. 228 p. (In Russian)
11. Mey R., Maslou A., Rodzhersk K. et al. *Teoriya i praktika ekzistentsialnoy psikhologii* [Theory and Practice of Existential Psychology]. Transl. from English. Moscow: Institute of General Humanitarian Research publ.; 2018. 336 p. (In Russian)
12. Sartr Zh.-P. *Ocherk teorii emotsiy: Psikhologiya, fenomenologiya i fenomenologicheskaya psikhologiya* [Essay on the theory of emotions: Psychology, Phenomenology and Phenomenological Psychology]. *Psikhologiya emotsiy* [Psychology of emotions]. Vilyunas V.K., Gippenreyter Yu.B. (eds). Moscow: Moscow State University Publ.; 1984, pp. 120–136. (In Russian)
13. Leont`ev A.N. *Deyatelnost. Soznanie. Lichnost.* [Activity. Consciousness. Personality]. [Electronic source]. Available at: [https://mir-knig.com/read\\_242278-1](https://mir-knig.com/read_242278-1) (Accessed: 07.09.2020). (In Russian)
14. Vorobev S.L. *Ontologicheskie obrazy psikhologii* [Ontological images of psychology]. Bratus B.S., Voejkov V.L., Vorobev S.L. et al. *Nachala khristianskoy psikhologii* [Beginnings of Christian Psychology]. Moscow: Nauka; 1995, pp. 80–105. (In Russian)
15. Uajl` d O. *Portret Dorian Greya* [The Picture of Dorian Gray]. [Electronic source]. Available at: <http://lib.web-malina.com/getbook.php?bid=4793&page=11> (Accessed: 07.09.2020). (In Russian)



16. Pavlova O.S. *Psikhologiya: islamskiy diskurs* [Psychology: Islamic Discourse]. Moscow: Association of Psychological Assistance to Muslims, “Al-Vasatyaa – umerennost” publ.; 2020. 208 p. (In Russian)

17. Al`-Attas M.N. *Vvedenie v metafiziku Islama: izlozhenie osnovopolagayushchikh elementov musul'manskogo mirovozzreniya* [Introduction to the Metaphysics of Islam: Outlining the Fundamental Elements of Muslim Worldview]. Transl. from English. Kyamilev S.Kh., Ibrahim T. (eds). Moscow, Kuala-Lumpur: Institute of Islamic Civilization, International Institute of Islamic Thought and Civilization; 2001. 410 p. (In Russian)

18. *Islamskaya intellektual'naya mysl' v stranakh SNG: Proshloe, Nastoyashchee i Put' vpered* [Islamic Intellectual Thought in the CIS Countries: Past, Present and the Way Forward]. [Electronic source]. Available at: <https://iiit.org/en/islamic-intellectual-thought-cis-countries/> (Accessed: 21.01.2020).

19. Ibn Sina. *Kniga o dushe. Istorija arabo-musul'manskoj filosofii: Antologija* [A book about the soul. History of Arab-Muslim Philosophy: an anthology]. Smirnov A.V. (ed.). Moscow: Nauka; 1980, pp. 118–122. (In Russian)

20. Smirnov A.V. *Vsechelovecheskoe vs. obshhechelovecheskoe* [Universal vs. Common to a mankind]. Moscow: OOO “Sadra”: LRC Publishing House; 2019. 232 p. (In Russian)

21. Yung K.G. *Sovremennost` i budushhee* [The Present and the Future]. Odaynik V. *Psikhologiya politiki* [Psychology of Politics]. Moscow: Yuventa Publ.; 1996, pp. 205–265. (In Russian)

22. Polosin V.S. *Religiya, naciya, gosudarstvo* [Religion, nation, state]. Moscow: “Nur” Publishing House; 2015. 504 p. (In Russian)

23. Yakobsen T. *Sokrovishcha t'my. Istoriya mesopotamskoi religii* [The treasures of darkness. History of Mesopotamian religion]. Moscow: “Oriental literature” publishing house of the Russian Academy of Sciences; 1995. 293 p. (In Russian)



### **Информация об авторе**

**Полосин Вячеслав Сергеевич**, доктор философских наук, кандидат политических наук, заместитель директора Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация, профессор Болгарской Исламской Академии, г. Болгар, Российская Федерация.

### **About the author**

**Vyacheslav S. Polosin**, Dr. Sci. (Philosophy), Cand. Sci. (Political), Deputy Director of Islamic Culture, Scholarship and Education Support Foundation, Moscow, the Russian Federation, Full Professor of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 23 апреля 2020

Одобрена рецензентами: 8 июня 2020

Принята к публикации: 17 августа 2020

### **Article info**

Received: April 23, 2020

Reviewed: June 8, 2020

Accepted: August 17, 2020



Салахов А.М.  
Хусейн аль-Каргали (ум.1857): Татарский хадисовед в Бухаре

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-3-663-675

УДК 2. 472

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Хусейн аль-Каргали (ум. 1857): Татарский хадисовед в Бухаре

**А.М. Салахов**<sup>1, 2а</sup>

<sup>1</sup>Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

<sup>2</sup>Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6873-7955>, e-mail: [abdullasalakhov@yandex.ru](mailto:abdullasalakhov@yandex.ru)

**Резюме:** Статья посвящена описанию рукописи татарского богослова XIX в. Хусейна аль-Каргали «Маакид аль-марджан мин масанид ан-Ну'ман» (Привязи перл из муснадов ан-Нумана). Этот трактат представляет собой сокращенную версию сборников хадисов (*муснадов*) эпонима традиционной для тюркско-мусульманских народов богословско-правовой школы – имама Абу-Ханифы «Джами' аль-масанид», составленную средневековым багдадским ученым Мухаммадом аль-Хаваризми (1197–1257). В работе проводится сравнение сокращенной версии с оригиналом, а также описывается история появления книги в Бухаре и краткая биография аль-Каргали. На основе этих фактов делаются выводы о тесных духовных связях мусульман Волго-Уралья, Центральной Азии и Османской империи, объединенных ханафитской богословской традицией, а также отмечается важная роль в этих процессах бухарского эмира Насраллаха Бахадур Хана (1827–1860).

**Ключевые слова:** Хусейн аль-Каргали; Бухара; хадисоведение; Мухаммад аль-Хаваризми; муснады Абу-Ханифы; татарская богословская мысль

**Для цитирования:** Салахов А.М. Хусейн аль-Каргали (ум. 1857): Татарский хадисовед в Бухаре. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):663-675 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-663-675



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## Husein al-Kargali (d. 1857): Tatar hadith scholar from Bukhara

A.M. Salakhov<sup>1, 2a</sup>

<sup>1</sup>Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

<sup>2</sup>G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6873-7955>, e-mail: [abdullasalakhov@yandex.ru](mailto:abdullasalakhov@yandex.ru)

**Abstract:** The article is devoted to the description of a manuscript by a Tatar theologian of the 19th century Husein al-Kargali “Maakid al-marjan min masanid an-Nu‘man” (Leashes of pearls from *musnads* of the an-Nu‘man). This treatise is a set of abridgements of hadith collections (*musnads*) by an eponym of a theological and legal school traditional to Turkic-Muslim peoples imam Abu-Hanifa “Jami’ masanid”. This composition was compiled by a medieval Baghdad scholar Muhammad al-Khavarizmi (1197–1257). The paper compares the shortened version with the original and describes the history of the book appearance in Bukhara and presents a short biography of al-Kargali. On the basis of these facts, the article reveals close spiritual ties of Muslims of the Volga-Ural region, Central Asia and of the Ottoman Empire, united by Hanafi theological tradition. It also discloses the important role of Bukhara emir Nasrallah Bahadur Khan (1827–1860) in these processes.

**Keywords:** Husein al-Kargali; Bukhara; hadith studies; Muhammad al-Khavarizmi; musnads of Abu-Hanifa; Tatar Theological Thought

**For citation:** Salakhov A.M. Husein al-Kargali (d. 1857): Tatar hadith scholar from Bukhara. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):663-675 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-663-675

### Введение

Как известно, Коран и Сунна составляют источниковую основу исламской религии – ее вероустава, системы права, нравственно-поведенческих норм.

Однако в отличие от Корана, который единогласно считается всеми мусульманами полностью категорически достоверным, Сунна, включающая в себя изречения пророка Мухаммада, его действия и одобрения поступков сподвижников, определяется категорически достоверной в целом, но вероятно достоверной в каждом отдельном сообщении [1, с. 59]. Согласно принятой знатоками хадисов генеральной классификации, хадисы в отношении степе-



ни их достоверности делят на достоверные (*сахих*), хорошие (*хасан*), слабые (*да'иф*), вымышленные (*мавду'*).

Считается, что первые попытки письменной фиксации изречений Пророка предпринимались еще при его жизни. Так, в своде хадисов Абу-Дауда<sup>1</sup> приводится сообщение со слов Абу-Хурайры, который сказал: «Когда была взята Мекка, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) поднялся [и произнес проповедь], – Абу-Хурайра упомянул проповедь Пророка. – Тогда один человек из Йемена по имени Абу-Шат поднялся и сказал: “О Посланник Аллаха, напишите мне [проповедь]”. И Пророк сказал: “Напишите Абу Шату”» (Абу-Дауд, 3659). Известны также сообщения об обращении сподвижников к Пророку с разрешением записывать хадисы [2, с. 148]. Знаменитый средневековый арабский историк аль-Хатыб аль-Багдади<sup>2</sup> приводит со слов Абу-Хурайры, который сказал: «Один человек приходил услышать изречения Пророка (да благословит его Аллах и приветствует), но не запоминал его слов. Он обращался ко мне, и я пересказывал ему. Когда же он посетовал Посланнику Аллаха на свою слабую память, Пророк ему сказал: “Помоги своей памяти правой рукой”» [2, с. 148].

Как отмечают исследователи, первое официальное распоряжение о составлении сводов хадисов было дано омейядским халифом 'Умаром ибн 'Абдульазизом (681–720) [2, с. 177–178]. В послании, адресованном его наместнику в Медине Мухаммаду ибн Амру, говорилось: «Напиши мне хадисы Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) из тех, что сочтешь достоверными... Ибо я опасаясь утраты знания» [3, с. 92]. Позже, в первой половине 2-го века по хиджре (VIII в.), дело собирания хадисов получило распространение и в других регионах Халифата. В это время хадисы стали собираться и распределяться по темам в соответствии с разделами мусульманского права (*фикха*), тогда как в круг задач первых составителей сборников преданий их рубрикация не входила. В частности, в этот период был составлен один из наиболее достоверных и авторитетных сводов хадисов «аль-Муватта» (Согласованная [книга]), составленная основателем маликитской богословско-правовой школы имама Малика ибн Анаса (711–795) [2, с. 182]. Если первые сборники хадисов помимо собственно изречений Про-

<sup>1</sup> Абу Дауд, Сулейман ибн Аш'ас ас-Сиджистани (817–888) – известный хадисовед; составленный им свод хадисов «Сунан» входит в число шести канонических (*кутуб ситта*).

<sup>2</sup> Аль-Хатыб аль-Багдади, Ахмад ибн Али (1002–1072) – средневековый арабский историк и знаток хадисов.



рока содержали также богословско-правовые заключения (*фетвы*) сподвижников Пророка и их последователей, то позже стали составляться сборники хадисов, в которых предания приводились в алфавитном порядке по именам передавших их сподвижников – *муснад*. Вообще, слово *муснад* является причастием страдательного залога от глагола *аснада* «возводить, относить [к кому-либо]». Первым ученым, составившим *муснад*, считается Сулейман ибн аль-Джаруд ат-Тайялиси<sup>3</sup>. Составителем крупнейшего *муснада* является основоположник ханбалитского правового толка имам Ахмад ибн Ханбаль (780–855). Позже свои сборники, признанные каноническими, составили: Мухаммад ибн Исма‘иль аль-Бухари (810–870), Муслим ибн аль-Хаджаж аль-Кушайри (822–875), Абу-Дауд Сулейман ибн Ашас ас-Сиджистани (817–888), Мухаммад ибн ‘Иса ат-Тирмизи (824–892), Ахмад ибн Шу‘айб ан-Насаи (829–915), ‘Абдаллах ибн Мухаммад ибн Маджа (824–886).

К эпониму ханафитской правовой школы, наиболее распространенной среди тюркоязычных мусульман, в том числе проживающих на территории России, имаму Абу-Ханифе относят 15 небольших *муснадов*, которые собрал Абу-Муайяд Мухаммад ибн Махмуд аль-Хаваризми<sup>4</sup> в своей книге «Джами‘ аль-масанид» (Собрание муснадов), разбив хадисы тематически в соответствии с разделами *фикха* и опустив повторяющиеся [4, с. 11].

В 2018 г. в ходе работы в архиве Центра письменного и научного наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова среди коллекции арабоязычных рукописей нами было обнаружено сокращение к вышеуказанной книге аль-Хаваризми, составленное уроженцем татарской деревни Каргала (ныне Оренбургской обл. РФ) Хусейном аль-Каргали.

### Сведения о Хусейне аль-Каргали

Об авторе исследуемого источника выдающийся татарский богослов и историк Шихабуддин Марджани (1818–1889) в своем известном историографическом труде «Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар» (Источник сведений о состояниях Казани и Булгара) приводит следующие данные:

«Мулла Хусейн ибн Мухаммад ибн ‘Умар аль-Булгари аль-Кирмани известен как ас-Саати (да смилуется над ним Аллах). Подписывался под

<sup>3</sup> Сулейман ибн Дауд ат-Тайялиси (750–819) – знаток хадисов, жил в Басре, автор сборника хадисов, известного как «Муснад Аби-Дауд ат-Тайялиси».

<sup>4</sup> Мухаммад аль-Хаваризми (1197–1257) – уроженец Хорезма, представитель ханафитской правовой школы, преподавал в Багдаде.



куньей<sup>5</sup> Абу-ш-Шараф и прозвищем Мунируддин. Происходит из [города] Хан-Керман (совр. г. Касимов, Рязанская обл.), родился в [деревне] Каргала. Обучился разновидностям [арабского] письма и достиг в них совершенства, обучался наукам у муллы ‘Абдрахмана, у хаджи Валидадина аль-Багдади обучился чтению Корана; [позже] отправился в Бухару и стал учеником у муллы ‘Абдульазиза ибн ‘Абдульгани аль-Бухари, известного как *кади*<sup>6</sup> Гани; снискал великую близость к эмиру Насраллаху<sup>7</sup> и состоял в его окружении. Имеет сыновей – мулла Низамуддин, мулла Шарафуддин и других, а также дочерей. В совершенстве владел персидским языком и писал на бухарском письме лучше местных жителей [...] [5, с. 266]. Вместе с этим он никогда не занимал ни должность *хатыба*<sup>8</sup>, ни *мударриса*<sup>9</sup>, ни муфтия, ни судьи. Он часто посещал торговцев книгами и другие места продажи книг, где находил множество редких и ценных [экземпляров]. На полях всякой книги, которую он брал в руки, он [непрерывно] вписывал предложение [в виде примечания] со своим именем, даже если и не приобретал ее. Он обладал ценными книгами по многим предметам. В этом отношении он принес нам много пользы [...] [5, с. 267]. Перевел послание от султана ‘Абдульмаджида<sup>10</sup>, адресованное эмиру [Бухары], на персидский и написал [его] почерком *дивани*. Является автором трудов: «Маакид аль-марджан мухтасар махасин ан-Ну‘ман» (Привязи перл: сокращение [книги] “Достоинства ан-Нумана<sup>11</sup>”), «Марсад ат-тасаниф иля улюф сунуф ат-тавалиф» (Список [названий] книг по тысячам видов сочинений) – по примеру книги «Кашф аз-зунун» (Удаление догадок)<sup>12</sup>. Ему принадлежат и другие сочинения на арабском, персидском и тюркском языках; стихи, написанные собственной рукой. Скончался в Бухаре, в пятницу, третьего шабана в 1274 г.<sup>13</sup> в возрасте около семидесяти лет. По завещанию был погребен вблизи своего дома рядом с ходжой Хасаном ибн ‘Умаром аль-Булгари. Обладал широкими познаниями в истории и других науках» [5, с. 268].

<sup>5</sup> Кунья – прозвище человека по имени сына.

<sup>6</sup> Кади – мусульманский судья.

<sup>7</sup> Насраллах Бахадур Хан – седьмой правитель (1827–1860) Бухарского эмирата.

<sup>8</sup> Хатыб – проповедник в мечети.

<sup>9</sup> Мударрис – учитель в медресе.

<sup>10</sup> Абдульмаджид I (1823–1861). Старший сын Махмуда II; 31-й султан Османской империи (1839–1861).

<sup>11</sup> Ан-Нуман – Абу-Ханифа.

<sup>12</sup> «Кашф аз-зунун» – библиографическая энциклопедия, составленная Хаджи Халифой.

<sup>13</sup> Соответствует 1857 г.



## Предыстория появления книги аль-Хаваризми в Бухаре

Отдельный интерес представляют обстоятельства появления сочинения аль-Хаваризми в Бухаре. Аль-Каргали информирует о том, что в Бухару «аль-Муснад аль-Кабир» был доставлен в числе отправленных султаном Абдульхамидом II<sup>14</sup> эмиру Бухары книг в ответ на просьбу последнего выслать ему сочинения ученика Абу-Ханифы Мухаммада аш-Шайбани<sup>15</sup> после того, как переписка имевшихся в бухарских медресе книг выявила отсутствие в ней оных.

«Да окружит Аллах Всевышний могилу великого султана, ученого, правоведа (*факиха*), хадисоведа, экзегета (*муфассира*), знавшего [наизусть] Речь Аллаха [Коран] Своей милостью и благоволением за его труды и усердия в обновлении знаков религии и их обнаружении, в основании законов шариата и их утверждении<sup>16</sup>. Не осталось ни [одной] книги в науках религиозных и ни одного сочинения в науках вероубеждения<sup>17</sup>, из имевшихся в хранилищах более чем двухсот медресе славного города Бухары, которую бы он не повелел каллиграфам переписать наилучшим письмом. После полного завершения ими своей работы, он вознаградил их подарками в виде одежд и денег, поступая согласно смыслу [аята]: “исполняйте договора” (5:1). В частности, на продлившуюся семь лет переписку книги “аль-Мухит аль-Бурхани”, ее исправление и украшение он потратил четыре тысячи динаров и пятьсот дирхемов. Та книга состояла из трех огромных томов и находилась у главного *кади* и *мударриса* медресе “аль-Кукальта”, шейха Бухары Абу-Масуда Мухаммада Салиха аль-Хуканди (да осветит Аллах его душу), о чем я пишу с его повествования. Но ввиду того, что озадаченный этим<sup>18</sup> владыка не обнаружил сочинений имама Мухаммада – ученика Величайшего имама Абу-Ханифы (да смилуется над ними обоими Всевышний Аллах), – он (да осветит Аллах его могилу) отправил посла к халифу [своего] времени, султану сыну султана, господину Махмуду<sup>19</sup>, сыну султана Абдульхамида, другу (*сахиб*) византийцев и слуге двух святынь с дарами и ценностями в виде свитков Корана и редких удивительных книг, написанных красивым почерком, с тем, чтобы получить

<sup>14</sup> Абдульхамид II – султан (1876–1909) Османской империи.

<sup>15</sup> Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани (749–805) – один из виднейших учеников Абу Ханифы, которому принадлежит заслуга письменной фиксации суждений своего учителя.

<sup>16</sup> Имеется в виду Насраллах Бахадур Хан.

<sup>17</sup> Имеются в виду книги по мусульманской догматике.

<sup>18</sup> Имеется в виду переписка религиозных сочинений, в частности работ представителей ханафитской правовой школы.

<sup>19</sup> Махмуд II – султан (1808–1939) Османской империи; сын султана Абдульхамида I.



от султана сочинения имама Мухаммада (да смилуется над ним Аллах). Посол вернулся к эмиру и доставил ему все, что он ожидал и о чем просил<sup>20</sup>. Среди тех книг был и “аль-Муснад аль-кабир” (Большой Муснад), [состоящий] из [нескольких] муснадов Величайшего имама (да смилуется над ним Всевышний Аллах), который составил господин ученых и султан факихов Мухаммад ибн Махмуд ибн Мухаммад, аль-‘Араби по происхождению, аль-Хаваризми по рождению (да смилуется над ним Аллах)»<sup>21</sup>.

### Сокращение аль-Каргали

В начале сочинения после традиционного славословия в адрес Всевышнего, пожелания благословения и мира пророку Мухаммаду и его сподвижникам, автор сообщает о своем давнем желании быть обладателем свода хадисов Абу-Ханифы: «Говорит презреннейший из рабов Божьих Абу-ш-Шараф аль-Хусайн ибн Абу-‘Умар аль-Каргали, аль-Булгари по происхождению, аль-Бухари по проживанию. С начала своего прибытия в славный город Бухару в 1231 (1815) году и до настоящего времени – года 1261 (1844), я вел поиски «Муснада» нашего величайшего имама, великого и почтенного господина Абу-Ханифы ан-Ну‘мана...»<sup>22</sup>. Далее он сообщает, что владение этой книгой стало возможным благодаря дару со стороны эмира Бухары Насраллаха: «Он осчастливил меня тем священным, благодатным, ценным экземпляром, известным как “аль-Муснад аль-Кабир” (Большой Муснад), который вобрал пятнадцать его [Абу Ханифы] муснадов, собранных учеными мужами в области хадисов. Позже Мухаммад ибн Махмуд аль-Хаваризми, скончавшийся в 665 г. (1266), собрал все [те] 15 муснадов Абу-Ханифы в одной книге. Он расположил хадисы в соответствии с разделами *фикха*, опустил повторяющиеся хадисы, повтор иснадов<sup>23</sup>, если только содержание одного и того же хадиса не подходило под различные главы и он не имел различные иснады»<sup>24</sup>. Располагаемый нами электронный вариант современного издания книги аль-Хаваризми, вышедшего в 1332 г.х. (1913) в Хайдарабаде под названием «Джами»

<sup>20</sup> Архив Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (ЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ.) Ф. 39. Ед.хр. № 148. Лл. 37а–37б.

<sup>21</sup> Там же. Л. 38а.

<sup>22</sup> Там же. Л. 1б.

<sup>23</sup> Иснад – цепочка передатчиков хадиса.

<sup>24</sup> Архив ЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед.хр. № 148. Л. 4а.



масанид Аби-Ханифа» (Собрание муснадов Абу-Ханифы), состоит из двух объемных томов: 1-й том составляет 562 страницы, 2-й – 588.

Причину составления Сокращения аль-Каргали объясняет следующим: «Но ввиду того, что владение этим экземпляром является [делом] обременительным, а переписка его ввиду его пространности из-за наличия в нем упомянутого мной затруднительным, крайнее желание [располагать] им заставило меня отобрать из него хадисы, [ограничившись] упоминанием [имен] сподвижников, от которых передал Величайший имам Абу-Ханифа (да смилуется над ним Аллах) эти хадисы, желая получить благодать и поступать в соответствии с ними утром и вечером»<sup>25</sup>. Своему сокращению аль-Каргали дал название «Маакид аль-марджан мин масанид ан-Ну‘ман» (Привязи перл из муснадов ан-Нумана<sup>26</sup>).

Муснады, из которых аль-Хаваризми составил свою книгу, представлены сочинениями следующих авторов: 1) ‘Абдаллах ибн Йа‘куб аль-Хариси<sup>27</sup>, 2) Тальха ибн Мухаммад<sup>28</sup>, 3) Мухаммад ибн аль-Музаффар<sup>29</sup>, 4) Ахмад ибн ‘Абдаллах аль-Асфхани, Абу-Нуайм<sup>30</sup>, 5) Мухаммад ибн ‘Абдульбакый аль-Ансари<sup>31</sup>, 6) ‘Абдаллах ибн Адийй аль-Джурджани<sup>32</sup>, 7) аль-Хасан ибн Зийяд аль-Люлюи<sup>33</sup>, 8) ‘Умар ибн аль-Хасан аль-Ашнйани<sup>34</sup>, 9) Ахмад ибн Мухаммад аль-Бальхи, 10) Хусейн ибн Мухаммад аль-Калягы, 11) Йа‘куб ибн Ибрахим аль-Ансари, Абу-Йусуф<sup>35</sup>, 12) Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани, 13) Хаммад ибн Абу-Ханифа<sup>36</sup>, 14) Мухаммад ибн аль-Хасан, 15) ‘Абдаллах ибн Мухаммад ас-Сади<sup>37</sup>.

<sup>25</sup> Архив ЦПИМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед.хр. № 148. Лл. 4а-4б.

<sup>26</sup> Ан-Нуман – Абу-Ханифа.

<sup>27</sup> ‘Абдаллах ибн Йа‘куб аль-Хариси (ум. 950) – передатчик хадисов, автор ряда сочинений.

<sup>28</sup> Тальха ибн Мухаммад аль-Багдади (902–989) – *кади*, передавал хадисы.

<sup>29</sup> Мухаммад ибн аль-Музаффар аль-Багдади (898–988) – передатчик и знаток хадисов.

<sup>30</sup> Ахмад ибн ‘Абдаллах аль-Асфхани (948–1038) – историк и хадисовед, автор ряда известных сочинений.

<sup>31</sup> Мухаммад ибн ‘Абдульбакый аль-Ансари (1050–1141) – математик и хадисовед, автор ряда сочинений.

<sup>32</sup> ‘Абдаллах ибн Адийй аль-Джурджани (890–976) – знаток хадисов, автор ряда сочинений.

<sup>33</sup> Аль-Хасан ибн Зийяд аль-Люлюи (734–814) – *факих*, ученик Абу-Ханифы, автор ряда сочинений.

<sup>34</sup> ‘Умар ибн аль-Хасан аль-Ашнйани (873–950) – *кади*, передавал хадисы.

<sup>35</sup> Йа‘куб ибн Ибрахим аль-Ансари, Абу-Йусуф (731–798) – один из виднейших учеников Абу-Ханифы, первый верховный *кади*.

<sup>36</sup> Хаммад ибн Абу-Ханифа – передавал хадисы, сын Абу-Ханифы.

<sup>37</sup> Архив ЦПИМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед.хр. № 148. Л. 4а.





Руководствуясь преданием о достоинстве сохранения сорока хадисов, который передается от Пророка в различных версиях от ‘Абдаллаха ибн ‘Аббаса, ‘Абдаллаха ибн ‘Умара, Абу-Са‘ида, Абу-Хурайры, Абу-д-Дарды и Анаса ибн Малика: «Тому, кто сохранит для моей общины сорок хадисов из моей Сунны, я стану заступником в Судный день» (Версия Ибн-‘Аббаса), аль-Хаваризми разделил свою книгу на сорок глав:

1. О личных достоинствах Абу-Ханифы;
2. Об иснадах каждого из пятнадцати муснадов;
3. О том, что связано с верой;
4. Об очищении;
5. О молитве;
6. О закяте;
7. О посте;
8. О хадже;
9. О купле-продаже;
10. О размене [золотых и серебряных денег];
11. О залоге;
12. О лишении дееспособности;
13. Об аренде;
14. О преимущественном праве покупки;
15. Об *мударобе*<sup>38</sup> и товариществе;
16. О поручительстве;
17. О примирении;
18. О дарении;
19. О присвоении чужого имущества;
20. О долях наследников и об отданном на хранение;
21. О снятии лишения дееспособности;
22. Об издольщине и *мусака*<sup>39</sup>;
23. О браке;
24. О разводе;
25. О расходовании;
26. Об освобождении рабов;
27. О самовыкупе из рабства;

<sup>38</sup> *Мудароба* – доверительное управление капиталом.

<sup>39</sup> *Мусака* – орошение одним лицом земли другого лица взамен на часть получаемого с нее урожая.



28. Об *валя*<sup>40</sup>;
29. О преступлениях;
30. Об установленных наказаниях;
31. О краже;
32. О жертвоприношении;
33. О клятвах;
34. Об исках;
35. О свидетельствах;
36. О правилах для судьи;
37. О военных походах;
38. О запретном и дозволенном;
39. О завещаниях и наследстве;
40. Биографические сведения о передатчиках хадисов, приведенных аль-Хаваризми.

Последняя глава в работе аль-Каргали отсутствует. Данную главу аль-Каргали опустил, очевидно, ввиду того, что в его сокращении цепочки передатчиков хадисов не упоминаются.

Главы (ед. ч. *баб*) книги состоят из разделов (ед. ч. *фасль*). Так, третья глава, именуемая «О том, что связано с верой из того, что в большинстве случаев не входит в *фикх*», состоит из четырех глав. Глава первая – «Относительно побуждения к благодеяниям и предостережения от ослушаний; глава вторая – «Относительно веры в предопределение, судьбу, заступничество<sup>41</sup> и иного». Глава третья – «Относительно ухода от мирского (*зухд*), подражания Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) и его сподвижникам (да пребудет над ними всеми довольство Аллаха)». Глава четвертая – «Относительно достоинств».

### **Пример оформления хадиса у аль-Каргали и аль-Хаваризми**

В качестве примера рассмотрим варианты (сокращенный у аль-Каргали и полный у аль-Хаваризми) одного и того же хадиса из третьего раздела третьей главы.

---

<sup>40</sup> *Валя* – особый правовой статус, позволяющий человеку наследовать умершего в случае отсутствия у последнего родственников.

<sup>41</sup> Имеется в виду заступничество пророка Мухаммада за великогрешников из числа верующих в Судный день.



У аль-Каргали: «Передал Абу-Ханифа (да смилуется над ним Аллах) от ‘Абдаллаха ибн Унайса (да будет доволен им Аллах), сподвижника Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует), что он сказал: “Твоя любовь к вещи ослепляет и оглушает”. Приводится у Абу-‘Абдаллаха аль-Хусейна ибн Мухаммада ибн Хосроя аль-Бальхы в его муснаде от Абу-Дауда аль-Тайялиси. [Передается] от Абу-Ханифы (да смилуется над ним Аллах), что он сказал: “Я родился в восьмидесятом году, тогда как ‘Абдаллах ибн Унайс прибыл в Куфу в девяносто четвертом году, и я услышал от него [хадис], когда мне было четырнадцать лет. Я слышал, как он говорил: “Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: “Твоя любовь к вещи ослепляет и оглушает”»<sup>42</sup>.

У аль-Хаваризми: «Передал Абу-Ханифа (да смилуется над ним Аллах) от ‘Абдаллаха ибн Унейса (да будет доволен им Аллах), сподвижника Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует), что он сказал: “Твоя любовь к вещи ослепляет и оглушает”. Приводится у Абу-‘Абдаллаха аль-Хусейна ибн Мухаммада ибн Хосроя аль-Бальхы в его муснаде от шейха факиха Абу-ль-Фадля Ахмада ибн аль-Хасана ибн Хайруна, от кади Абдульмалика ибн Абдрахмана ибн Мухаммада, Абу-Бакра ас-Сарахси, от его отца, кади, имама Абу-Бакра Абдрахмана ибн Абу-Бакра ибн Мухаммада ас-Сарахси, от Абу-Ахмада Мухаммада ибн ‘Абдаллаха ибн Бинтуль-Вазира Абу-ль-‘Аббаса аль-Исфараини, от Абу-‘Али аль-Хасана ибн ‘Али, от ‘Али ибн Бабавейха аль-Исвари, от Джафара ибн Мухаммада ибн ‘Али ибн аль-Хасана, от Йунуса ибн Хабиба, от Абу-Дауда ал-Тайялиси. [Передается] от Абу-Ханифы (да смилуется над ним Аллах), что он сказал: “Я родился в восьмидесятом году, тогда как ‘Абдаллах ибн Унайс прибыл в Куфу в девяносто четвертом году, и я услышал от него [хадис], когда мне было четырнадцать лет. Я слышал, как он говорил: “Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: “Твоя любовь к вещи ослепляет и оглушает”» [6, с. 78].

Как видно из приведенного примера, аль-Каргали опустил цепочку передатчиков, состоящую из 8 человек – от Абу-Дауда ат-Тайялиси до составителя *муснада* – аль-Хусейна аль-Бальхы, что привело к сокращению текстового материала вдвое.

<sup>42</sup> Архив ЦПимН ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед.хр. № 148. Л. 386.



## Заклучение

Вышеизложенное позволило нам сделать следующие выводы:

- 1) татары, переезжавшие в XIX в. Бухару, достигали высоких позиций в местном научном сообществе;
- 2) в XIX в. между Бухарским эмиратом и Османской империей имели место богословские и научные связи;
- 3) бухарский эмир Насраллах Бахадур Хан финансировал научную деятельность, в частности, выступая в качестве непосредственного заказчика работы ученых; пополнение библиотечных фондов на местах происходило, в том числе посредством межрегионального обмена книгами;
- 4) наряду с языком средством консолидации тюркоязычных мусульман выступал общий для них ханафитский мазхаб.

Таким образом, работа аль-Каргали представляет научно-практический интерес для исследователей истории ханафитской правовой школы, науки о хадисах и татарского богословского наследия.

## Литература

1. Ас-Сайис М.‘А. *Тарих аль-фихх аль-ислами*. Дамаск: Дар аль-фикр; 2004. 262 с.
2. Аль-Хатыб А.‘А. *Усуль аль-хадис улюмух ва мусталахатух*. Мекка: аль-Мактаба аль-Файсалийя; 1981. 491 с.
3. Ад-Дарими А.Б. *Сунан*. Ч. 1. Бейрут: Дар аль-Фикр; 2005. 292 с.
4. Аль-Фарьяби Н.М. Предисловие. Аль-Асбахани А.‘А. *Муснад аль-имам Аби Ханифа*. Эр-Рийад: Мактаба аль-Каусар; 1994. С. 7–14.
5. Аль-Марджани Ш.С. *Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар*. Ч. 2. Казань: Лито-типография Императорского университета; 1900. 368 с.
6. Аль-Хаваризми М.М. *Джами масанид аль-имам аль-азам*. Т. 1. Хайда-рабад: Маджлис Даира аль-маариф; 1332. 562 с.

## References

1. As-Sais M. ‘A. *Tarikh al-fikh al-islami* [History of Islamic Law.] Damascus: Dar al-fikr; 2004. 262 p. (In Arabic)
2. Al-Khatib A.A. *Usul al-hadith ulumuh wa mustalahatuh* [Basics of Hadith. Sciences and terms]. Makka: al-Maktaba al-Faisaliya; 1981. 491 p. (In Arabic)



Салахов А.М.  
Хусейн аль-Каргали (ум.1857): Татарский хадисовед в Бухаре

3. Ad-Darimi ‘A.B. *Sunan* [Sunan.]. Part 1. Beirut: Dar al-fikr; 2005. 292 p. (In Arabic)

4. Al-Fariabi N.M. Predislovie [Preface]. A.‘A. Al-Asbahani. *Musnad al-imam Abi Hanifa* [Musnad of the imam Abi Hanifa]. Riyadh: Maktaba al-Kawsar; 1994, pp. 7–14. (In Arabic)

5. Al-Marjani Sh.S. *Mustafad al-akhbar* [Useful news]. Part 2. Kazan: Emperor University Typolitographie; 1900. 368 p. (In Tatar)

6. Al-Khawarizmi M.M. *Jami masanid al-imam al-azham* [Collection of musnads of the greatest imam]. Vol. 1. Хайдарабад: Маджлис Дaira аль-маариф; 1332. 562 p. (In Arabic)

#### Информация об авторе

**Салахов Абдулла Мунирович**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан; библиотекарь Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

#### About the author

**Abdulla M. Salakhov**, Cand. Sci. (Philology), Senior Research Fellow of the Center of Written and Musical Heritage in G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Tatarstan Academy of Sciences; a Librarian in Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Информация о статье

Поступила в редакцию: 23 октября 2019

Одобрена рецензентами: 20 ноября 2019

Принята к публикации: 17 февраля 2020

#### Article info

Received: October 23, 2019

Reviewed: November 20, 2019

Accepted: February 17, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-3-676-689

УДК 2-336

Original Paper

Оригинальная статья

## ‘Ата-Аллах Курсави и его субкомментарий «Мухтасар аль-макаль»

Д.А. Шагавиев<sup>1, 2а</sup>, Р.И. Идрисов<sup>1, 2б</sup>

<sup>1</sup>Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

<sup>2</sup>Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2769-8333>, e-mail: [saiddamir@mail.ru](mailto:saiddamir@mail.ru)

<sup>б</sup>e-mail: [ramazanidrisov07@mail.ru](mailto:ramazanidrisov07@mail.ru)

**Резюме:** Статья посвящена научной биографии татарского богослова ‘Ата-Аллаха аль-Атави аль-Курсави (=Гатаулла Курсави, 1821–1894), являющегося продолжателем школы Абу-н-Насра аль-Курсави (1776–1812) и Шихаб ад-дина аль-Марджани (1818–1889). На основе анализа его трудов, в которых классическая суннитская традиция переплетается с идеями татарских *муджаддидов*, рассматривается степень влияния идей шейха ‘Абд ан-Насыра на учеников основанного им учебного заведения, делаются выводы о преемственности религиозной традиции в рамках одного медресе и формировании здесь в этот период особого регионального направления внутри ханафито-матуридитской школы. Особое внимание в исследовании уделяется рассмотрению главной работы богослова «Мухтасар аль-макаль», представляющей собой комментарий к толкованию османского богослова Абу-аль-Мунтаха (ум. 1592 г.), возводимого к имаму Абу-Ханифе трактата «аль-Фикх аль-акбар» по исламскому вероучению.

**Ключевые слова:** ‘Ата-Аллах аль-Курсави; Курса; схоластическое богословие; калам; ‘акыда; Мухтасар аль-макаль; аль-Фикх аль-акбар; татарская богословская мысль

**Для цитирования:** Шагавиев Д.А., Идрисов Р.И. ‘Ата-Аллах аль-Курсави и его богословский труд «Мухтасар аль-макаль». *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):676-689  
DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-676-689



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



## ‘Ata Allah al-Qursawi and his sub-comment “Mukhtasar al-maqal”

**D.A. Shagaviev<sup>1, 2a</sup>, R.I. Idrisov<sup>1, 2b</sup>**

<sup>1</sup>*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

<sup>2</sup>*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2769-8333>, e-mail: [saiddamir@mail.ru](mailto:saiddamir@mail.ru)

<sup>b</sup>e-mail: [ramazanidrisov07@mail.ru](mailto:ramazanidrisov07@mail.ru)

**Abstract:** The article is devoted to a scientific biography of a Tatar theologian ‘Ata-Allah al-Atawi al-Qursawi (= Gataullah Kursavi, 1821–1894), who is the successor of Abu-al-Nasr ‘Abd al-Nasir al-Qursawi (1776–1812) and Shihab ad-din al-Marjani (1818–1889) School. This article reveals the degree of Sheikh ‘Abd al-Nasir’s ideas influence on the students of an educational institution founded by him. The study is based on the analysis of ‘Ata-Allah works, where Classical Sunni tradition is intertwined with the ideas of Tatar *mujaddids*. The conclusions formed demonstrate religious traditions continuity within one madrasah and describe the formation of a special regional branch within Hanafi-Maturidite school during that period. Particular attention in the study is paid to the analysis of the main ‘Ata-Allah work - “Mukhtasar al-maqal”. This book is his commentary on an Ottoman theologian Abu-al-Muntaha’s (d. 1592) interpretation of Imam Abu-Hanifa’s treatise “al-Fiqh al-Akbar” on Islamic doctrine.

**Keywords:** ‘Ata Allah al-Qursawi; Kursavi (Qorsa); scholastic theology; kalam; ‘aqida; Mukhtasar al-maqal; al-Fiqh al-akbar; Tatar theological thought

**For citation:** Shagaviev D.A., Idrisov R.I. ‘Ata-Allah al-Qursawi and his sub-comment “Mukhtasar al-maqal”. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):676-689 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-676-689

### Введение

XIX век в силу разных факторов оказался благотворным для татарской богословской мысли. В это время жили такие ученые, как ‘Абд-ар-Рахим аль-Утыз-Имяни (1754–1834), Абу-н-Наср аль-Курсави (1776–1812), Ну‘ман ибн Амир аль-Курсави ас-Самани (пер. пол. XIX в.), Хусайн Амирхан (1814–1893), Шихаб-ад-дин аль-Марджани (1818–1889) и многие другие. В этот период развитие богословской науки мусульман Волго-Уральского региона происходит не только в таких городах, как Казань, Уфа и Оренбург, но и в некоторых деревнях и селах. В этой связи интересно изучить локальные истории подобных населенных пунктов с точки зрения формирования в них центров мусульманской науки.





Одним из таких центров в этот период стало расположенное в Заказанье село Верхняя Корса (тат. Курса, ныне Арский район Татарстана). С этой деревней связаны имена ярких богословов, среди которых, по мнению коллег-современников, выделяется Абу-н-Наср 'Абд-ан-Насыр аль-Курсави, основавший здесь крупное медресе.

В настоящей работе на примере рассмотрения научной биографии одного из выпускников этого медресе, ставшего затем его преподавателем – 'Ата'-Аллаха аль-Атави аль-Курсави (=Гатаулла Курсави, 1821–1894), рассматривается проблема преемственности религиозной традиции в рамках этого учебного заведения, а также вопросы влияния таких личностей, как шейх 'Абд-ан-Насыр, и его трудов на учеников медресе.

Источниками биографических и библиографических данных нашего исследования стали исторические труды «Вафиййат аль-асляф»<sup>1</sup> и «Мустафад аль-ахбар» [1] Шихаб ад-дина аль-Марджани, «Тальфик аль-ахбар» [2] Мухаммада Мурада ар-Рамзи (1854–1934), биобиблиографический свод «Асар» [3, 4, 5] Ризаэтдина Фахреддина (1859–1936) и богословские произведения «Мухтасар аль-макаль» [6] и «Китаб ар-Рикак» [7] Абу-аль-Хасана аль-Курсави.

### Курсавийская школа и 'Ата-Аллах Курсави

Медресе в деревне Верхняя Корса было основано выдающимся богословом Абу-н-Насром 'Абд-ан-Насыр аль-Курсави. После его смерти в возрасте 36 лет<sup>2</sup> учебным заведением стал заведовать его старший брат – 'Абд-аль-Халик (ум. 1843 г.). В разное время они получили начальное образование на родине, а затем в течение нескольких лет обучались в бухарских медресе, где получили разрешения (ед. ч. *иджаза*) на право суфийского наставничества у знаменитого местного шейха тариката накшабандиййа-муджаддиййа<sup>3</sup> Нийаз-Кули ат-Туркмани (ум. 1821 г.). 'Абд-аль-Халик также учился у 'Абд-ан-Насыра, а затем продолжил поиски знаний в Египте, где изучал науки о чтении и рецитации Корана, тафсир и хадисы, в том числе у муфтия Дийар Бакр Абу-с-Су'уда<sup>4</sup> [1, с. 177; 3, с. 183, 356; 2, с. 367].

<sup>1</sup> Это 6-томное рукописное произведение Шихаб ад-дин аль-Марджани на арабском языке. В данном исследовании мы использовали последний том рукописи (См.: Марджани Ш. Китаб вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф. Рук. ОРРК КФУ, Т.1450, №614А).

<sup>2</sup> Наиболее полно биография Абу-н-Насра Курсави представлена в монографии современного исследователя Гульнары Идиатуллиной под названием «Абу-н-Наср Курсави».

<sup>3</sup> Данная ветвь суфийского братства накшабандиййа появилась в Индии благодаря деятельности его шейха Ахмада аль-Фаруки ас-Сирхинди (1564–1624), известного как «аль-Имам ар-Раббани» (Божественный имам) и как «Муджаддид аль-альф ас-сани» (Обновитель второго тысячелетия). Обновленчество (*таджид*) главным образом заключалось в развитии концепции «вахдат аш-шухуд» и решительном выступлении против различных ересей, которые были распространены в его время, в том числе среди суфиев [8, с. 187].

<sup>4</sup> Здесь не имеется в виду известный османский шайх аль-ислам и толкователь Корана Абу-с-Су'уд, потому что он жил намного раньше – в XVI веке. Возможно, это египетский шафийтский ученый Мухаммад ибн Салих Аби-с-Су'уд ас-Сиб'и (ум. 1852 г.), который был специалистом в области



В дальнейшем дело братьев Курсави в медресе и суфийском наставничестве продолжил ученик, а впоследствии и зять 'Абд-ал-Халика – Хасан ибн Хамид ибн Исма'иль ибн 'Абд-ар-Раззак аль-Муслими аль-Курсави (ум. 1872 г.). Он родился в деревне Муслим Чистопольского уезда (ныне с. Муслюмкино Чистопольского района РТ), первоначальное образование получил у муллы 'Абд-Аллаха аль-Мачкарави (ум. 1859 г.)<sup>5</sup> и у ряда других учителей. Затем переехал в дер. Корса, став верным последователем местного шейха. Марджани характеризовал Хасана ибн Хамида как набожного и честного человека<sup>6</sup>, постоянно читающего Коран, а также известные богословские книги «аль-Ихйа»<sup>7</sup> и «аль-Мишкят»<sup>8</sup> [1, с. 177–178]<sup>9</sup>.

Позднее шейхом курсавийской школы стал один из последних учеников 'Абд-ал-Халика, который в большей степени был уже воспитан и обучен Хасаном ибн Хамидом – 'Ата-Аллах аль-Курсави [4, с. 135, 291]. Его полное имя – Абу-аль-Хасан [6, с. 2] 'Ата'-Аллах ибн Мухаммад ибн Файд-Аллах ибн 'Абд-Аллах ибн Йусуф ибн Уразмет ибн Шамшаб ибн Шаушаб [1, с. 181]<sup>10</sup> ибн Йусуф аль-Атави [7, с. 1] аль-Аш-няки<sup>11</sup> аль-Курсави [5, с. 236] аль-Ханафи аль-Ханифи [7, с. 2], также прозванный «помощником религии» (*му'ин ад-дин*). Он родился около 1820 г. в деревне Малый Ашняк (Ошняк) Лаишевского уезда (ныне с. Малый Ошняк Рыбно-Слободского района РТ) в семье потомственных имамов, возглавлявших общины в Малом Ашняке, а также в деревнях Кулачи (ныне дер. Клачи Арского района РТ) и Верхние Аты (ро-

---

тафсира [9, с. 164]. Но у нас нет сведений о том, был ли он в какое-то время муфтием Дийар Бакр. С учетом того, что регион Дийар Бакр был заселен преимущественно курдами, а они в большинстве своем шафииты, то такая вероятность не исключается.

<sup>5</sup> Мулла 'Абд-Аллах ибн Йахйа, родом из деревни Чертуш Чистопольского уезда (ныне дер. Чертушкино Новошешминского района РТ), был третьим имамом мечети села Маскара (тат. Маскара, ныне в Кукморском районе РТ) и известным учителем медресе этого села [1, с. 163–164].

<sup>6</sup> У Марджани в шестом томе «Вафиййат аль-асляф» Хасан ибн Хамид сначала упомянут в некрологе его ученика Мухаммада ибн 'Ирфана аль-Казани аль-Ишави. В это время шейх Хасан был живым, поэтому на полях было написано: «Абу-аль-Хусайн Хасан ибн Хамид ибн Исма'иль ибн 'Абд-ар-Раззак, аль-Муслими по происхождению, затем аль-Чистапули, затем аль-Курсави аль-Ханафи ас-Суфи, да сохранит его Аллах» (Рук. ОРПК КФУ, Т.1450, №614А, лист 2416).

<sup>7</sup> Так коротко называли знаменитую книгу имама Абу-Хамида аль-Газали (1058–1111) «Ихйа' 'улюм ад-дин» (Оживление наук веры). В этой связи важно заметить, что именно Абу-н-Наср аль-Курсави начал преподавать эту книгу шакирдам в своем медресе [1, с. 168]. Книга «аль-Ихйа», не считая раздела о вероучении (*'акыда*) и праву (*фикх*), главным образом была посвящена исламской этике.

<sup>8</sup> Это известный сборник хадисов «Мишкят аль-масабих», составленный имамом аль-Хатыбом ат-Табризи (1030–1106) на основе другого сборника «Масабих ас-сунна» имама аль-Багави (1044–1122).

<sup>9</sup> Также Марджани о нем писал в своем «Вафиййат аль-асляф» (см.: Рук. ОРПК КФУ, Т.1450, №614А, лист 261а). Здесь и далее, если нет других указаний, перевод с арабского и старотатарского языков авторов настоящей статьи.

<sup>10</sup> В современном издании «Асар» написано «Шамша ибн Шауша» [5, с. 236].

<sup>11</sup> Этот тахаллус упомянут в «Вафиййат аль-асляф» (Рук. ОРПК КФУ, Т.1450, №614А, лист 261а).



довая принадлежность к этому селу в Арском районе РТ заключается в нисбе<sup>12</sup> «аль-Атави») [1, с. 181; 5, с. 236, 583]. Нисба «аль-Ханафи» указывает на принадлежность к мазхабу имама Абу-Ханифы, а «аль-Ханифи», по нашему предположению, указывает на общее понятие в исламе как «единобожник»<sup>13</sup>.

Помимо получения богословских знаний и следования мистическому пути в курсавийской школе, 'Ата-Аллах изучал астрономию, арифметику, геометрию и алгебру у муллы Файд-Аллаха ибн Муртада ибн Мухаммад-Кул аль-Мендюши<sup>14</sup>. В числе его учителей были также кышкарский мулла Йа'куб ибн Йахья аль-Кышкари (ум. 1845 г.) и казанский мулла Мухаммад-Карим ибн Мухаммад-Рахим (ум. 1865 г.)<sup>15</sup> [1, с. 181; 5, с. 236, 583].

По окончании учебы в 1849 г. 'Ата-Аллах становится имам-хатыбом мусульманской общины в деревне Большие Ковали Казанского уезда (ныне в Высокогорском районе РТ), в 1859 г. переезжает в родную деревню жены – Нурма (ныне в Мамадышском районе РТ), где также служит имамом. После смерти своего наставника шейха Хасана ибн Хамида в 1872 г. он возвращается в Корсу, где почти до последних лет жизни возглавляет местную мечеть<sup>16</sup>, осуществляет наставничество и ведет преподавание.

Р. Фахретдин в произведении «Асар» характеризует шейха 'Ата-Аллаха как «человека истинных убеждений, усердным приверженцем Сунны, последователем праведных предков (*саяф салих*), доброжелательным и благочестивым человеком» [5, с. 237, 583]. Он также приводит слова современников о повседневной жизни имама: «...хазрат после утреннего намаза в мечети рассказывал пару хадисов на животрепещущие темы, читал присутствующим проповедь. После полуденного намаза читал в мечети Коран и обучал таджвиду<sup>17</sup>. Между послеполуденной и вечерней молитвами давал уроки по важным религиозным вопросам. Каждый день, даже во время путешествий, читал Коран так, что за несколько дней прочитывал его полностью» [5, с. 237, 583].

<sup>12</sup> Нисба (или также тахаллус) – часть мусульманского имени, обозначающая либо этническую, религиозную, социальную принадлежность человека, либо место его рождения или проживания и т.п.

<sup>13</sup> В словаре Баранова слово «ханиф» переводится как «истинно верующий в единого Аллаха», а слово «ханифийа» – как «истинная вера в единого Аллаха (ислам)».

<sup>14</sup> В «Асаре» ошибочно указано, что учителем был Муртада ибн Мухаммад-кул. В первом томе «Асара» автор привел биографию Мустафы ибн Муртады ибн Мухаммад-кула аль-Мендюши (ум. 1833 г.). Он был большим имамом-ученым, превосходным педагогом, богатым и щедрым человеком, религиозным и непорочным шейхом [3, с. 132, 313]. Возможно, этот человек, побывавший в Бухаре, Кабуле и Индии, и был учителем Абу-аль-Хасана.

<sup>15</sup> Мулла Мухаммад-Карим был одним из знаменитых мударрисов, известных среди мусульман Казани и России, у которого было великое множество учеников. После второго хаджа в 1861 году он остался жить и преподавать в Стамбуле, где тесно общался с шейхом накшбандийа-халидийа Дыйа ад-дин аль-Гюмюшханави [4, с. 106, 262–263].

<sup>16</sup> Марджани упоминает его как 12-го по счету имама мечети Курсы, тогда как 'Абд-ан-Насыр был 5-м, 'Абд-аль-Халик – 9-м имамом, а Хасан ибн Хамид – 11-м [1, с. 168, 176–177].

<sup>17</sup> Чтение Корана с полным соблюдением всех правил рецитации.



Воспоминаниями о нем также делится и М. Рамзи: «...Он был подобием своего шейха [Хасана ибн Хамида] во всех состояниях. Я видел его в Мекке, когда он совершил хадж. Он был радушным и внимательным человеком» [2, с. 401].

Издатели<sup>18</sup> книги «Мухтасар аль-макаль» наделили его следующими эпитетами: «Наш покровитель, крупный полноценный ученый, султан познающих [Аллаха], свет взора ищущих истину, помощник веры» [6, с. 1]. А издатели<sup>19</sup> другой его книги «Китаб ар-рикак» на обложке напишут, что он «заместитель (*халифа*) шейха ‘Абд-аль-Халика, шейх благочестивый, диковинка эпохи, мастер всех, Абу-аль-Хасан дамелла... наш хазрат... похожий на своего шейха словом, действием и нравом, соблюдающий все хорошие традиции (сунны)» [7, с. 1].

В то же время он был достаточно современным человеком, выписывал газеты и следил за литературными новинками. Р. Фахретдин указывает, что ‘Ата-Аллах аль-Курсави регулярно читал «Терджиман», являющийся рупором джадидизма, тифлиские издания «Кашкуль» и «Зыя-и Кавказия», а также различные произведения турецких писателей. Он даже переписал некоторые книги Ахмета Мидхата<sup>20</sup> и Хусайна аль-Джасара<sup>21</sup> [5, с. 237].

Шейх был женат на дочери казья Оренбургского магометанского духовного собрания Мухаммад-Амина ибн Мухсина ибн ‘Али ан-Нурмави (ум. 1851 г.), которому Марджани давал высокую оценку как шариатскому судье, Фардане [1, с. 316; 4, с. 49, 207]. У них родилось семеро детей – Хасан, ‘Абд-ар-Рахман, ‘Абд-аль-Хакк, Садика (Сыддика), Лями‘а, Саты‘а, ‘Алия [5, с. 236, 583]. Все трое его сыновей стали имамами: Хасан – в деревне Ушмы (совр. Мамадышский район Татарстана, ум. 1898 г.), ‘Абд-ар-Рахман – в городе Яркенд (совр. Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая, ум. 1909 г.), ‘Абд-аль-Хакк – в Кадиле (Казиле)<sup>22</sup> (ум. 1906 г.) [5, с. 237, 583].

<sup>18</sup> На основе указания в конце книги, один из издателей – это Наср-ад-дин ибн ‘Абд-ар-Рахман ас-Сабаджаи, который был одним из учеников Ш. Марджани [6, с. 181]. Судя по нисбе, этот ученый был из деревни Сабачай (Сафажай) Курмышского уезда Симбирской губернии (ныне село Красная Горка Пильнинского р-н Нижегородской области). В частности, известный ученик Ш. Марджани Хусайн Фаизханов (1823–1866) также родом из этого села.

<sup>19</sup> На обложке книги указан один из издателей – ученик шейха ‘Ата-Аллаха, имам деревни Нижние Метески Казанского уезда (ныне в Арском р-не РТ) Мухаммад Фатих ибн мулла Мухаммад Шакур аль-Йахйи [7, с. 1].

<sup>20</sup> Ахмет Мидхат (1844–1912) – известный турецкий журналист, писатель, переводчик и издатель в Османской империи.

<sup>21</sup> К сожалению, у нас нет доступа к оригиналу источника, чтобы узнать точное имя писателя. Вероятно, фамилия этого автора написана в переводе неточно. В период Османской империи был религиозный деятель, журналист и писатель из Ливана египетского происхождения по имени Хусайн аль-Джиср (1845–1909).

<sup>22</sup> Это либо дер. Казылино в Арском р-не РТ, либо дер. Казиле в Тукаевском р-не РТ.



К последнему он переехал в конце жизни, уйдя со всех должностей, и умер здесь в 1894 году в возрасте 75 лет [1, с. 181; 5, с. 236, 583].

### **Богословские сочинения ‘Ата-Аллаха аль-Курсави**

Р. Фахретдин в «Асаре» перечислил следующие письменные труды на арабском языке шейха ‘Ата-Аллаха:

1. Мухтасар сыдк аль-макаль ‘аля шарх аль-фикх аль-акбар (Краткое изложение истины<sup>23</sup> слова к толкованию «Величайшего знания»);
2. Сыдк аль-хадис (Истина хадиса)<sup>24</sup>;
3. Сыдк аль-усуль (Истина методологии [исламского права]);
4. Сыдк аль-калям (Истина схоластического богословия);
5. Шарх аль-хадис (Толкование хадисов).

Он также указывает, что рукописи первых четырех трудов хранятся в библиотеке Духовного управления мусульман в Уфе, а «Шарх аль-хадис», представляющий собой комментарии к хадисам, собранным шейхом, его учителем ‘Абд-аль-Халиком ибн Ибрахимом аль-Курсави, был издан [5, с. 236] в Казани после 1894 г. в электропечати «Урняк» под названием «Китаб ар-Рикак» (Книга о сердечных словах)<sup>25</sup>). На обложке книги под названием на арабском языке написано: «Множественное число от слова *ракык*, то есть подразумеваются слова, от которых смягчается сердце, когда их слышат. Толкование шейха Абу-аль-Хасана дамеллы ‘Ата Аллаха аль-Курсави (ум. 1312 г. хиджры) к избранным священным хадисам из уважаемых книг» [7, с. 1]. Книга состоит из 292 страниц. Она начинается с введения толкователя, затем следует собственно комментарий к 434 хадисам, а в заключении приводится краткая биография шейха ‘Абд-аль-Халика ибн Ибрахима на старотатарском языке и стихи, прославляющие комментатора. В 2014 году в Казани был издан репринт этого дореволюционного издания [11].

### **Богословский труд «Мухтасар аль-макаль»**

Несмотря на то, что Р. Фахретдин не указал среди изданных работ ‘Ата-Аллаха аль-Курсави «Мухтасар сыдк аль-макаль ‘аля шарх аль-фикх аль-акбар» (Краткое изложение истины слова к толкованию «Величайшего знания»)<sup>26</sup>, это произведение

<sup>23</sup> Арабское слов «сыдк» также указывает на значения правды, правдивости и искренности.

<sup>24</sup> Вероятно, под этим трудом имеется в виду учебное пособие по методологии хадиса или по хадисоведению.

<sup>25</sup> Сборник хадиса ‘Абд-аль-Халика ибн Ибрахима также был издан в электропечати «Урняк» в Казани [10]. В этом издании хадисы снабжены переводом на старотатарский язык, переводчиком указан ученик шейха ‘Абд-аль-Халика – Абу-аль-Магфур Мухаммад-Фатих сын муллы Мухаммад-Шакура аль-Йахйи.

<sup>26</sup> В дополнениях к библиографическому сборнику Исма‘иля аль-Бабани аль-Багдади «Кяшф аз-



было напечатано 12 апреля 1889 г. в Казани на деньги купца Шамс ад-дина ибн Хусайна аль-Курсави под редакцией одного из учеников Марджани Наср-ад-дина ибн 'Абд-ар-Рахмана ас-Сабаджаи [6, с. 1, 181].

Эта книга является комментариями к толкованию Абу-аль-Мунтаха<sup>27</sup> на книгу имама Абу-Ханифы «аль-Фихх аль-акбар» (Величайшее знание) [14]. Она состоит из 184 страниц, первые 12 из которых представляют собой собственно работу «величайшего имама», затем с 12 по 40 страницу – комментарий османского богослова, а остальные – субкомментарий 'А. Курсави.

Трактат начинается с краткого введения, в котором после прославления Всевышнего и благословений пророку Мухаммаду говорится о важности знания подлинного вероучения, о причине написания данного труда и его названии. В частности, богослов пишет:

«أما بعد فيقول العبد الفاجر إلى عناية مولاه الغافر معين الدين أبو الحسن عطاء الله بن محمد القورصاوي إن علوم عقائد الإسلام من أهم علوم الدين، إذ هو المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام. والعلماء العظام في كل عصر قد صنفوا كتباً كثيرة وشرحوها لكشف هذا الأمر المهم شروحا جزيلة. والمتداول في أقطارنا شروح عقائد الإمام الهمام نجم الملة والدين عمر النسفي أعلى الله درجته في دار السلام ولكنها مخلوطة بالتحقيقات الكلامية والتدقيقات الفلسفية لا يليق بأبناء عوام أهل الإسلام لكونها على تحصيل قوانين المنطق وتفتيش كتب الكلام. وقد صنف الإمام الهمام مسند أهل الإسلام أبو حنيفة نعمان بن ثابت كتاب الفقه الأكبر وشرح عليه جم غفير من العلماء، ومن شروحه المتداول في بلادنا شرح الإمام أبي المنتهي علي بن حسين بن مصطفى المنسوب إلى عثمان بازازي رحمهم الله الباري، قد جرى على سنن السلف الصالحين ومال إلى طريقة أسلافنا الأئمة الحنفية، المستنبط عن أدلة القرآن وبينات الأحاديث الصحيحة وخلص عن خلط كلام المبتدعة المستنبطة عن الأدلة العقلية. ولما قرأ علي بعض من الطلاب الراغبين إلى استفادة عقائد الإسلام على النهج الصواب علفت عليه بالتماسهم حاشية تفيد للطالبين مطالبهم وسميته بصدق المقال // (٢) على شرح عقائد الإمام ولكنه صار مبسوطة بنقل الروايات الكثيرة وقريبا إلى الإطناب بإيراد ما في الحواشي والعبارات العديدة، أردت أن أختصر اختصارا يسيرا ويخلص عن كلام أهل الجدل وعن تشويشات أهل الأهواء والضلال كما هو وضع هذا الشرح اللطيف لينتفع به كل ماهو طالب الحق عند فقهاء الأمة والسلف الصالحين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، عليه توكلت وهو حسبي ونعم الوكيل، وسميته بمختصر المقال مستعينا بعون الله الملك المتعال».

«Итак, говорит раб Божий, нуждающийся в заботе своего Прощающего Господина, «Помощник веры» (*му'ин-ад-дин*) Абу-аль-Хасан 'Ата-Аллах ибн Мухаммад аль-Курсави: науки вероучения ислама относятся к наиважнейшим наукам религии, ведь они спасают от мрака сомнений и темноты заблуждений. Великие ученые в любую эпоху писали книги и толковали их для раскрытия этих важных моментов через

зунун» этот труд назван как «Мухтасар аль-макаль фи шарх аль-фикх аль-акбар» (Краткое изложение слов в толковании «Величайшего знания»). Арабский автор ошибся с нисбой татарского богослова, написав вместо Курсави – Куршави [12, с. 451].

<sup>27</sup> Абу-аль-Мунтаха Шихаб-ад-дин Ахмад ибн Мухаммад аль-Магнисави (ум. 1592 г.) – ханафитский правовед, знаток коранических чтений (*кыраатов*) из турецкого селения Магниса [13, с. 234].





еще большие толкования. В наших землях распространены толкования символа веры достойного имама «Звезды общины и веры» ‘Умара ан-Насафи<sup>28</sup>, пусть Аллах увеличит его степень в раю. Однако толкования на него смешаны со схоластическими (*калямскими*) изысканиями и философскими уточнениями, что не годится для простых мусульман по причине того, что они опираются на законы логики и заключения книг по каламу. Достойный имам, опора ислама Абу-Ханифа Ну’ман ибн Сабит написал книгу «Фикх аль-акбар» (Величайшее знание), к которой написали комментарии большое число ученых. Из этих комментариев в наших землях имеет хождение толкование имама Абу-аль-Мунтаха ‘Али ибн Хусайна ибн Мустафы<sup>29</sup>, происходящего от имама ‘Усмана Базари<sup>30</sup>, да смилуется над ними Творец. Он следовал традициям праведных предшественников и склонился к пути наших предков, ханафитских имамов, основываясь на доводы Корана и ясные смыслы достоверных хадисов, освободившись от смеси слов еретиков, извлеченных [лишь] из рациональных доводов. Когда же учились у меня [по этой книге] некоторые студенты, желающие извлечь пользу из вероучения ислама через правильный метод, я написал по их просьбе примечания, удовлетворив их желания, назвав их «Сыдк аль-макаль ‘аля шарх ‘акаид аль-имам» (Истина слов к толкованию символа веры имама)<sup>31</sup>. Однако она стала достаточно объемной, включая в себя множество преданий и разъяснительных примечаний, и поэтому я пожелал сократить эту книгу, освободив ее от слов-диспутов и от путаницы слов людей, страстей и заблуждения. Эти легкие комментарии написаны также для пользы всякого, кто ищет истину у факихов уммы<sup>32</sup> и праведных предшественников, пусть Аллах будет ими всеми доволен. Аллах говорит истину, ведет по прямому пути, на Него я уповаю, достаточно мне Его и прекрасен Он как покровитель. Назвал я книгу «Мухтасар аль-макаль» (Краткое изложение слов), прося помощи у Аллаха Царя Всевышнего» [6, с. 2–3].

<sup>28</sup> После известного толкования «Шарх аль-‘акаид» ат-Тафтазани, автор подразумевает старый и новый толкования Абу-н-Насра аль-Курсави, и «аль-Хикма аль-балига» аль-Марджани, с учетом того, что он на них ссылался неоднократно.

<sup>29</sup> Однако исследователям толкователь известен под другим именем – Абу-аль-Мунтаха Шихаб-ад-дин Ахмад ибн Мухаммад аль-Магнисави (ум. 1592 г.), как мы упомянули выше. Именно он упоминается как автор книги «Шарх аль-фикх аль-акбар» [13, с. 234].

<sup>30</sup> Имам ‘Усман Базари – это ‘Усман ибн Фатх Аллах ар-Руми Фадли (ум. 1691 г.), шейх из числа наставников тариката хальватиййа в Стамбуле [9, с. 212]. Однако непонятно, как Абу-аль-Мунтаха мог относиться к нему или происходить от него, потому что умер намного раньше этого шейха. Либо Абу-аль-Хасан имеет в виду другого имама под таким именем, неизвестного нам, либо он подразумевает другого имама Абу-аль-Мунтаха.

<sup>31</sup> Видимо, это и есть рукопись на арабском языке под названием «Сыдк аль-калям», которую упоминал автор «Асар». Шейх Абу-аль-Хасан аль-Курсави часто упоминает ее в «Мухтасар аль-макаль», точнее, отсылает к ней для подробного рассмотрения того или иного вопроса.

<sup>32</sup> То есть известных имамов мазхаба: Абу-Ханифа и его соратники, такие как Абу-Йусуф и Мухаммад аш-Шайбани. Символ веры имама ат-Тахави упоминает вначале термин «фукаха аль-милля» (законоведы общины), включая в него названных имамов [15, с. 2].





Далее страницы субкомментария параллельно разделены двумя чертами на две части. В верхней части до двойной черты приводится цитата из текста имама Абу-Ханифы, которая выделена сверху жирной линией. Затем здесь же приводится толкование имама Абу-аль-Мунтаха. В нижней части страницы под двойной чертой содержатся комментарии ‘А. Курсави. В большинстве случаев они разъясняют слова имама Абу-аль-Мунтаха, но иногда и высказывания самого имама Абу-Ханифы, чьи слова обозначены сверху жирной линией. Цитате имама Абу-Ханифы предшествует слово *каля* «он сказал», а словам имама Абу-аль-Мунтаха – *каулю-ху* «его слова». На полях за рамкой основного текста страницы иногда размещены дополнительные примечания шейха ‘Ата-Аллаха, сделанные в виде сносок.

Анализ части книги, посвященной вопросам о Божественности (*ильхиййат*)<sup>33</sup>, показал, что автор постоянно ссылается на комментарии к символу веры имама ан-Насафи, выполненные татарскими богословами Абу-н-Насром аль-Курсави и Шихаб-ад-дина аль-Марджани. Здесь Марджани упоминается 12 раз, а Абу-н-Наср аль-Курсави – 9.

Так, например, рассматривая высказывания Абу-аль-Мунтаха<sup>34</sup> о неверии дяди пророка Мухаммада Абу-Талиба, ‘А. Курсави обосновывает его точку зрения тем, что «есть много достоверных сообщений о том, что Пророк (мир и благословение ему) был сильно расстроен после призыва к дяде принять ислам, пока не пришло успокоение в виде слов Всевышнего: «Поистине, ты не сможешь наставить на истинный путь тех, кого полюбил. Лишь Аллах наставляет на истинный путь, кого пожелает»<sup>35</sup> (28:56)» [6, с. 175]. Однако вместе с этим он также на полях приводит и мнение Марджани из «Мукаддимат китаб Вафиййат аль-асляф» [17, с. 94] о том, что у некоторых суннитских богословов есть другая точка зрения в этом вопросе, а именно, что Абу-Талиб умер, будучи мусульманином. К этой точке зрения склонялся и сам Марджани.

<sup>33</sup> Это около 100 страниц источника.

<sup>34</sup> Толкуя слова Абу-Ханифы, что Абу-Талиб, дядя Пророка, умер неверным, Абу-аль-Мунтаха пишет: «Это в ответ тем, кто сказал, что он умер в вере, что является мнением рафидитов (шиитов)». Однако в казанском издании 1914 года в тексте Абу-Ханифы написано: «Мы не утверждаем неверие Абу-Талиба, дяди Пророка» [14, с. 10], а вместо вышеуказанных слов Абу-аль-Мунтаха: «Потому что они умерли в период отсутствия пророчества, ведь сказал Аллах Всевышний: «Мы никогда не наказывали людей до того, как отправляли к ним посланника» (16:15)» [14, с. 39]. Данные слова уместны в отношении родителей Пророка и его деда, которые умерли до начала пророчества Мухаммада, но не касаются его дяди Абу-Талиба. То есть наблюдается несоответствие.

<sup>35</sup> Перевод смыслов ДУМ РТ [16, с. 391].



## Заклучение

В XIX в. в деревне Верхняя Корса на базе основанного выдающимся богословом Абу-н-Насром аль-Курсави медресе сложилось особое региональное направление внутри ханафито-матуридитской школы, в которой классическая суннитская традиция и суфийское наставничество тариката накшабандийя-муджаддийя сочетались с идеями местных муджаддидов. Ярчайшим представителем этого направления был шейх 'Ата-Аллах аль-Курсави, ученик шейха Хасана ибн Хамида аль-Курсави, который, в свою очередь, был учеником шейха 'Абд-аль-Халика аль-Курсави, брата знаменитого ученого Абу-н-Насра аль-Курсави. Шейх 'Ата-Аллах, будучи молодым, успел посетить уроки хадиса шейха 'Абд-аль-Халика и впоследствии написал толкование на хадисы, собранные этим шейхом. Один из учеников шейха издал указанное толкование. Ученик же Шихаб-ад-дина аль-Марджани Наср-ад-дин ас-Сабаджаи издал субкомментарий шейха к толкованию Абу-аль-Мунтаха на трактат «аль-Фикх аль-акбар» имама Абу-Ханифы с финансовой помощью купца Шамс-ад-дина аль-Курсави. Труды шейха 'Ата-Аллаха, особенно «Мухтасар аль-макаль», позволяют увидеть, как особые мнения улемов Волго-Уралья, Абу-н-Насыра аль-Курсави и Ш. Марджани искусно вплетались в традиционный дискурс. Изучение его наследия еще не закончено, и вполне вероятно, что дальнейшие исследования позволят выявить новые сведения о характере этой отечественной школы мусульманского богословия.

## Литература

1. Шихабеддин эл-Мәржани. *Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар*. Т. 2. Казан, 1900. 368 б.
2. Рамзи М.М. *Тальфик аль-ахбар ва тальких аль-асар фи вакаи' Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар*. Тахкык Ибрахим Шамс-ад-дин. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийя; 2002. 528 с.
3. Фәхреддин Ризаэддин. *Асар*. Т. 1. Казан: Рухият; 2006. 360 б.
4. Фәхреддин Ризаэддин. *Асар*. Т. 2. Казан: Рухият; 2009. 304 б.
5. Фәхреддин Ризаэддин. *Асар*. 3 һәм 4 нче томнар. Казан: Рухият; 2010. 648 б.
6. Абу-аль-Хасан 'Ата-Аллах аль-Курсави. *Китаб мухтасар аль-макаль 'аля шарх аль-фикх аль-акбар*. Казань, 1889. 184 с.
7. Абу-аль-Хасан 'Ата-Аллах аль-Курсави. *Китаб ар-рикак*. Казань, б.г. 292 с.
8. Акимушкин О.Ф. Накшбандийя. *Ислам: энциклопедический словарь*. Отв. ред. Прозоров С.М. М.: Наука, ГРВЛ; 1991. С. 186–187.
9. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А'лям*. Т. 6. Бейрут: Дар аль-'ильм ли-ль-маляйин; 2002. 335 с.



10. Аль-Ахадис *аш-шарифа аль-мунтахаба мин аль-кутуб аль-му‘табара аль-му-самма би-джами‘ аль-ахадис ан-набавиййа ва-ль-акваль аль-мустафавиййа ли-ш-шайх Аби-‘Абд-ар-Рахман ‘Абд-аль-Халик ибн Ибрахим аль-Курсави*. Казань, б.г. 60 с.

11. Абу аль-Хасан Атаулла. *Смягчитель сердец аль-Курсави*. Казань: Издательский дом «Хузур»; 2014. 320 с.

12. Исма‘иль аль-Бабани аль-Багдади. *Идах аль-макнун фи аз-зайль ‘аля кяшф аз-зунун*. Тасых Мухаммад Шараф-ад-дин. Т. 4. Бейрут: Дар ихйа ат-турас аль-‘араби; б.г. 732 с.

13. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А‘лям*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-‘ильм ли-ль-маляйин; 2002. 336 с.

14. *Аль-Фикх аль-акбар ли ...Аби-Ханифа... ма‘а шархи-хи ли-Аби-аль-Мунтаха*. Казань, 1914. 40 с.

15. Абу-Джа‘фар ат-Тахави. *Байан ас-сунна*. Казань: Ма‘ариф кутуб-ханасы; б.г. 10 с.

16. *Калям Шариф. Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2019. 640 с.

17. Шихаб-ад-дин аль-Марджани. *Мукаддимат китаб вафиййат аль-асляф ва-тахиййат аль-ахляф*. Казань, 1883. 411 с.

## References

1. Shihab al-Din al-Marjani. *Mustafad al-akhbar* [Useful news]. Vol. 2. Kazan, 1900. 368 p. (In Old Tatar)

2. Muhammad Murad al-Ramzi. *Talqiq al-akhbar wa talqih al-athar fi waqai‘ Qazan wa Bulghar wa muluk al-tatar* [Collection of information from past events of Kazan, Bulgar and Tatar kings]. Ibrahim Shams-al-Din (ed.). Vol. 2. Beirut: Dar al- kutub al-‘il‘miyya; 2002. 528 p. (In Arabic)

3. Rizaeddin Fakhreddin. *Asar*. Vol. 1. Kazan: Ruhiyat publ.; 2006. 360 p. (In Tatar)

4. Rizaeddin Fakhreddin. *Asar*. Vol. 2. Kazan: Ruhiyat publ.; 2009. 304 p. (In Tatar)

5. Rizaeddin Fakhreddin. *Asar*. Volumes 3 and 4. Kazan: Ruhiyat publ.; 2010. 648 p. (In Tatar)

6. Abu-al-Hasan ‘Ata-Allah al-Qursawi. *Kitab mukhtasar al-maqal ‘ala sharh al-fiqh al-akbar* [Book of a summary of words for the interpretation of “the Greatest Knowledge”]. Kazan, 1889. 184 p. (In Arabic)

7. Abu-al-Hasan ‘Ata-Allah al-Qursawi. *Kitab al-riqaq* [Heart softener book]. Kazan, n.d. 292 p. (In Arabic)



8. Akimushkin O.F. Naqshbandiya. *Islam: entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam: encyclopedic dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka, The main editorial office of «Vostochnaya Literatura» publ.; 1991, pp. 186–187.

9. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The famous persons]. Vol. 6. Beirut: Dar al-'ilm li-l-Malayin; 1986. 335 p. (In Arabic)

10. *Al-Ahadith al-sharifa al-muntahaba min al-kurub al-mu'tabara al-musamma bi-Jami' al-ahadith al-nabawiyya wa-l-aqwal al-mustafawiyya li-l-shaykh Abi-'Abd-al-Rahman 'Abd-al-Khaliq ibn Ibrahim al-Qursawi* [Selected Sacred Hadiths from Authoritative Books entitled “The Collection of Prophetic Hadiths and Selected Sayings” by Sheikh ... al-Qursawi]. Kazan, n.d. 60 p. (In Arabic and Old Tatar)

11. Abu al-Hasan Ataulla. *Smyagchitel' serdets al-Qursawi* [Al-Qursawi heart softener]. Kazan: Publishing house «Huzur»; 2014. 320 p. (In Arabic)

12. Isma'il al-Babani al-Baghdadi. *Idhah al-maknun fi al-zayl 'ala Kashf al-zunun* [Explanation of the hidden in addition to the “Kashf al-zunun”]. Muhammad Sharaf-al-Din (ed.). Vol. 4. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; n.d. 732 p. (In Arabic)

13. *Al-Fiqh al-akbar li ...Abi-Hanifa... ma'a sharhi-hi li-Abi-al-Muntaha* [“The greatest knowledge” of Abu Hanifa with the interpretation of Abu al-Muntaha]. Kazan, 1914. 40 p. (In Arabic)

14. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The famous persons]. Beirut: Dar al-'ilm li-l-Malayin; 1986. Vol. 1. 336 p. (In Arabic)

15. Abu-Ja'far al-Tahawi. *Bayan al-sunna* [Explanation of Sunnah]. Kazan: Ma'arif kutub-khanasy; n.d. 10 p. (In Arabic)

16. Kalyam Sharif. *Perevod smyslov* [The Sacred Word (Qur'an). Translation of the Meaning]. Kazan: Publishing house «Huzur» – «Spokoystviye»; 2019. 640 p. (In Russian)

17. Shihab al-Din al-Marjani. *Muqaddimat kitab wafiyat al-aslaf wa-tahiyat al-akhlaf* [Introduction to the book “Devotion to predecessors and greetings to descendants”]. Kazan, 1883. 411 p. (In Arabic)



Шагавиев Д.А., Идрисов Р.И.  
‘Ата-Аллах Курсави и его субкомментарий «Мухтасар аль-макаль»

### **Информация об авторе**

**Шагавиев Дамир Адгамович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры систематической теологии Российского исламского института, старший научный сотрудник Центра исламского наследия Болгарской исламской академии.

**Идрисов Рамазан Ильсурович**, магистрант теологического факультета Российского исламского института, студент магистратуры Болгарской исламской академии.

### **About the author**

**Damir A. Shagaviev**, Cand. Sci (History), Associate Professor at the Department of Systematic Theology, Russian Islamic Institute, Senior Research Fellow at the Center of Islamic Heritage of Bolgar Islamic Academy.

**Ramazan I. Idrisov**, Postgraduate Student of Theological Department of Russian Islamic Institute, Postgraduate Student of Bolgar Islamic Academy.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 21 апреля 2020

Одобрена рецензентами: 2 июня 2020

Принята к публикации: 17 августа 2020

### **Article info**

Received: April 21, 2020

Reviewed: 2 June, 2020

Accepted: August 17, 2020



## Совершение пятничной и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе: взгляд Абу-н-Насра Курсави (1776–1812)

Р.Ш. Зиякаев<sup>1, 2а</sup>

<sup>1</sup>Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

<sup>2</sup>Казанский исламский университет, г. Казань, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3738-7128>, e-mail: [kurotulkodam@mail.ru](mailto:kurotulkodam@mail.ru)

**Резюме:** В настоящей работе приводится анализ богословско-правового заключения (*фетвы*) выдающегося татарского богослова Абу-н-Насра 'Абд-ан-Насыра аль-Курсави (1776–1812) о легитимности проведения пятничных и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе, изложенного им в работе «Иршад ли-ль-'ибад» (Наставление людей на путь истины). Это положение оспаривалось рядом религиозных деятелей в связи с отсутствием в данной местности двух условий, установленных ранними правоведами (*факихами*) традиционного для татар ханафитского мазхаба. В своем исследовании Курсави аргументированно доказал правомочность и необходимость совершения этого важного предписания ислама, имеющего не только важное культовое, но и социальное значение, не выходя за рамки своей богословско-правовой школы, тем самым показав, что она не ограничена лишь одной точкой зрения и имеет широкие правоприменительные и методологические возможности, учитывающие региональные и временные особенности.

**Ключевые слова:** Курсави; Утыз-Имяни; аль-Иршад ли-ль-'ибад; пятничная молитва (*джум'а*); праздничные молитвы; ислам; исламское право; ханафитский мазхаб; татарская богословская мысль

**Для цитирования:** Зиякаев Р.Ш. Совершение пятничной и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе: взгляд Абу-н-Насра Курсави (1776–1812). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):690-700 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-690-700



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



Зиякаев Р.Ш.

Совершение пятничной и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе:  
взгляд Абу-н-Насра Курсави (1776–1812)

## Performing Friday and Holiday Prayers in the Volga-Ural Region: a view of Abu-al-Nasr al-Qursawi (1776–1812)

R.Sh. Ziyakaev<sup>1, 2a</sup>

<sup>1</sup>Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation

<sup>2</sup>Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3738-7128>, e-mail: [kurotulkodam@mail.ru](mailto:kurotulkodam@mail.ru)

**Abstract:** The article presents analysis of Islamic legal opinion letter (*fatwa*) by the outstanding Tatar Muslim scholar Abu-al-Nasr ‘Abd-al-Nasir al-Qursawi (1776–1812) on the legitimacy of holding Friday and Holiday Muslim Prayers (in the Volga-Ural Region) outlined in his treatise “al-Irshad li-al-‘ibad” (“Setting people on the path of truth”). The legitimacy of holding Friday Muslim Ceremony was disputed by some of local religious leaders in connection with the absence in that area of two conditions established by the early Muslim jurists (*fuqaha*) of Hanafi legal school (traditional madhhab for the Tatars). In his treatise, Abu-al-Nasr al-Qursawi arguably proved the legitimacy and necessity of fulfilling this important devotional duty of Islam, which is important not only for cultic but also for social significance. This Tatar Muslim scholar could do it without going beyond the framework of Hanafi madhhab, thereby showing that this school is not limited to only one point of view and has broad law enforcement and methodological capabilities, that take into account regional and temporal characteristics.

**Keywords:** al-Qursawi; al-Utyz-Imani; al-Irshad li al-‘ibad; Friday prayer (*jum‘a*); Holiday prayers; Islam; Islamic law; Hanafi madhhab; Tatar theologians

**For citation:** Ziyakaev R.Sh. Performing Friday and Holiday Prayers in the Volga-Ural Region: a view of Abu-al-Nasr al-Qursawi (1776–1812). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):690-700 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-690-700

### Введение

В XVIII-XIX вв. среди мусульманских богословов Поволжья и Приуралья велись дискуссии о легитимности совершения пятничных и праздничных молитв на территории этих регионов. Причина разногласий заключалась в отсутствии двух условий, установленных ранними правоведами (*факихами*) традиционного для этих мест ханафитского мазхаба – совершение этих коллективных молитв разрешалось только в больших городах и при наличии в этой местности мусульманского правителя – султана.





Одни, как, например, ‘Абд-ар-Рахим аль-Булгари аль-Утыз-Имяни (1754–1835), буквально следуя этим положениям средневекового мусульманского права, категорически отвергали возможность проведения здесь пятничных и праздничных молитв, тогда как другие, как, например, ‘Абд-ан-Насыр Абу-н-Наср аль-Курсави (1776–1812), напротив, доказывали легитимность совершения этих обрядов, причем считали это соответствующим мазхабу Абу Ханифы.

Рассмотрению аргументов последней из двух групп и посвящено настоящее исследование, основным источником которого является трактат А. Курсави «аль-Иршад ли ль-‘ибад» (Наставление людей на путь истины) [1]. Это произведение, написанное на арабском языке, было издано в Казани в 1903 г. В настоящей работе приводится перевод некоторых из его отрывков, сделанный Г. Идиятуллиной, с небольшими изменениями [1].

### Условия для проведения пятничной молитвы у ханафитов

Обязательность совершения коллективной пятничной молитвы (*джум‘а*) утверждена Кораном, сунной и консенсусом богословов (*иджма‘*). Однако, как и для любого обряда в исламе, для ее исполнения правоведами были установлены определенные правила и этикет отправления. Ранние ханафитские факихи классифицировали все условия на две группы: первая – это условия, наличие которых необходимо для того, чтобы исполнение обряда стало обязательным для индивида (*шурут аль-вуджуб*); вторая – условия, осуществление которых делает легитимной с точки зрения шариата исполнение самого обряда (*шурут аль-ада‘*).

К первой группе относятся:

- 1) нахождение в месте постоянного жительства (*икама*);
- 2) свобода от рабства (*хурриййа*)<sup>1</sup>;
- 3) мужской пол (*зукура*);
- 4) здоровье (*сыхха*).

Соответственно, совершение пятничной молитвы не возлагалось на путника, раба, женщину и больного [2, с. 22–23]. Помимо этого добавлялись

---

<sup>1</sup> Во всех классических средневековых трудах упоминается это условие, так как во времена написания этих книг рабовладение было распространено во всем мире. Рабство было причиной снятия с мусульманина некоторых религиозных обязанностей.



Зиякаев Р.Ш.

Совершение пятничной и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе:  
взгляд Абу-н-Насра Курсави (1776–1812)

еще два общих для всех обрядов условия – здоровый рассудок (*'акль*) и половая зрелость (*булюг*) [3, с. 198].

Ко второй группе относятся:

- 1) крупный населенный пункт (*миср*);
- 2) установленное время (*вакт*), т.е. совершение пятничной молитвы во время полуденной молитвы (*зухр*) в пятницу;
- 3) проповедь (*хутба*), предшествующая совершению молитвы;
- 4) группа прихожан (*джама'а*), т.е. 2–3 мужчин помимо имама<sup>2</sup>;
- 5) мусульманский правитель (*султан*), т.е. его присутствие или присутствие лица, его заменяющего, или наличие его разрешения на проведение данной молитвы;
- 6) открытый доступ к месту проведения молитвы (*изн 'ам*) [2, с. 24–25; 3, с. 196–198].

Эти же условия, с двумя оговорками, относятся и к праздничным молитвам. Во-первых, в отношении обязательности совершения праздничных молитв ханафитские богословы имели две точки зрения: одни считали их желательными (*сунна*), другие – обязательными (*ваджиб*). Автор фундаментального средневекового труда по ханафитскому фикху «Аль-мабсут» ас-Сарахси (1009–1090)<sup>3</sup> склонялся к мнению о желательности этих молитв, но называл отказ от их исполнения заблуждением. Во-вторых, как упоминает тот же ас-Сарахси, проповедь (*хутба*) не является условием проведения праздничных молитв. В отличие от пятничной молитвы, где проповедь читается перед самой молитвой, праздничные проповеди считаются желательными, читаются после молитв и нужны для напоминания собравшимся верующим об обрядах, совершаемых в дни праздника, например, о жертвоприношении (*удхиййа*) в дни Курбан-байрама (*'ид аль-адха*) [2, с. 37].

---

<sup>2</sup> Среди ханафитских правоведов существуют разногласия в отношении минимального количества людей, допускающего легитимность совершения пятничной молитвы. Так, имам Абу-Ханифа считал, что минимальное количество мужчин, принимающих участие в пятничной молитве, должно быть четыре – имам и еще трое прихожан. Его ученик имам Абу-Йусуф считал, что достаточно троих мужчин, включая имама, для того чтобы пятничная молитва состоялась [2, с. 24].

<sup>3</sup> Шамс-аль-а'имма Абу-Бакр Мухаммад ибн Ахмад ас-Сарахси – один из крупнейших ханафитских правоведов. Родом из Серакса (совр. Иран). Автор тридцатитомного труда по ханафитскому фикху «Аль-Мабсут», который был продиктован им его ученикам, когда автор находился в заточении на дне колодца. Также автор других трудов по фикху, в которых в основном комментирует труды Мухаммада аш-Шайбани, ученика Абу-Ханифы. Умер в Фергане (совр. Узбекистан).



Два из вышеперечисленных условий – крупные населенные пункты и наличие мусульманского правителя – с середины XVI в. в Волго-Уральском регионе отсутствовали.

### **Крупные населенные пункты**

Выдающиеся татарские богословы и историки Ш. Марджани (1818–1889), М. Рамзи (1854–1934) и Р. Фахретдин (1859–1936) в биографии ‘Абд-ар-Рахима аль-Утыз-Имяни (1754–1834) указывают на то, что он считал недозванным и недействительным совершение пятничных и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе в связи с отсутствием здесь крупных мусульманских населенных пунктов (*миср*) в их шариатском понимании [4, с. 239–240; 5, с. 360; 6, с. 305].

Современный исследователь богословского наследия аль-Утыз-Имяни Р.К. Адыгамов, анализируя фетву богослова, пишет: «Вероятно, Утыз-Имяни исходил из мнения, что глава и судья обязательно должны быть мусульманами. Именно поэтому он высказывался в пользу того, что исполнение пятничных молитв в Волго-Уральском регионе недействительно. <...> Фетва о действительности или о признании ее недействительной, безусловно, имеет и политический оттенок, так как решение этого вопроса Г. Утыз-Имяни связывает с наличием мусульманского управления» [7, с. 56–57]. Также Р.К. Адыгамов указывает на то, что рукопись трактата Утыз-Имяни по данному поводу не была обнаружена, в связи с чем остается довольствоваться тем, о чем писали Р. Фахретдин и Ш. Марджани.

Нидерландский исламовед М. Кемпер также затрагивает данную фетву богослова, однако в своих выводах ссылается на сам трактат автора под названием «Рисала фи-джум’а». Ученый отмечает, что «по мнению ‘Абд-ар-Рахима, в деревнях часто происходило так, что многие из присутствующих не обладали предписанной ритуальной чистотой или же были не в состоянии правильно вершить молитву. Из этого происходила опасность, что менее чем три человека «молились» совместно предписанным образом. Из-за того и пятничная, и праздничная молитвы становились недействительными, а имам превращался в богохульника (*мубтади*), ведущего народ к заблуждению» [8, с. 406]. Также исследователь приходит



Зиякаев Р.Ш.

Совершение пятничной и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе: взгляд Абу-н-Насра Курсави (1776–1812)

к выводу о том, что во мнении Утыз-Имяни прослеживался политический подтекст, а именно «возражение ‘Абд-ар-Рахима аль-Булгари против молитв *джум‘а* и *‘ид* практически ведет к выводу, что Поволжье и Приуралье являются *дар ал-харб*<sup>4</sup>, потому что отрицание пятничной молитвы предполагает и отрицание легитимности Оренбургского духовного собрания. Именно оно взяло на себя ответственность гарантировать исламскую составляющую у населения и тем самым принадлежность его к *дар ал-ислам*<sup>5</sup>» [8, с. 406–407].

Противоположную точку зрения отстаивал Абу-н-Наср аль-Курсави, считая эти молитвы в данном регионе правомерными. Хотя ряд авторов и указывают обратное, однако М. Рамзи и М. Кемпер [5, с. 345; 8, с. 407–408] отмечают тот факт, что книга Курсави «аль-Иршад ли ль-‘ибад» ясно демонстрирует его позицию в данном вопросе.

Восьмая глава этой работы полностью посвящена проблеме совершения пятничной молитвы. Она начинается с утверждения о том, что эта молитва является обязательной, в подтверждение чего приводятся соответствующие аят Корана, хадисы и единогласное мнение общины (*иджма‘*). При этом автор особо отмечает, что ханафитские богословы высказывались о неверии того, кто отрицает обязательность этой молитвы [1, с. 185]. Средневековый ханафитский авторитет Ибн-аль-Хумам (1388–1457)<sup>6</sup>, например, пишет об этом: «Наши ученые открыто говорили о том, что обязательность пятничной молитвы является более неопровержимым фактом, чем обязательность полуденной молитвы, и о том, что отрицающий ее обвиняется в неверии» [9, с. 50].

Далее Курсави указывает на то, что «условие ее совершения, согласно Абу-Ханифе, да помилует Аллах его и его сторонников, – крупный населенный

<sup>4</sup> *Дарал-харб* (букв. «территория войны») – в средневековом мусульманском праве немусульманские страны за пределами *дар ас-сулх* (стран мирного договора), которые рассматривались как находящиеся в состоянии войны с мусульманами, а отсутствие военных действий считалось перемирием.

<sup>5</sup> *Дар ал-ислам* – (букв. «территория ислама») – в средневековом мусульманском праве собирательное обозначение всей совокупности мусульманских стран, находящихся под властью мусульманских правителей, жизнь в которых полностью регулируется шари‘атом, в противоположность *дар ал-харб*.

<sup>6</sup> Камал ад-Дин Мухаммад ибн Абд-аль-Вахид – крупнейший ханафитский факих в Египте, известный по своему прозвищу – Ибн-аль-Хумам. Родился в Александрии, умер в Каире. Был знатоком многих наук, в том числе хадисоведения, тафсира, каляма, мантыка и др. Был суфием. Имел собственную точку зрения по многим вопросам внутри мазхаба. В связи с этим некоторые ученые относят его к разряду муджтахидов внутри мазхаба.

пункт (*миср*), поэтому она не совершается в пустынях и мелких населенных пунктах (*кура*)» [1, с. 185]. Разъясняя определение крупного населенного пункта, он пишет: «*Миср* – это местность, в которой есть правитель (*амир*) и судья (*кады*), который исполняет постановления и назначает меры наказания (*худуд*). От Абу-Ханифы передано, что *миср* – это большой город, в котором есть дороги, рынки, который благоустроен, в котором есть наместник (*вали*), способный защитить потерпевшего от притеснителя, [используя] свое знание или знание другого человека», и в конце заключает: «В нашей стране нет такой местности» [1, с. 186].

Богослов также обращает внимание на то, что данное условие существует только в ханафитском мазхабе и отсутствует в трех других ныне существующих богословско-правовых школах суннизма. По его мнению, это положение является не категорическим положением, а предметом самостоятельного решения богословов (*иджтихада*).

На основе изложенного Курсави констатирует: «Поэтому является обязательным проводить пятничные и праздничные молитвы в небольших поселениях, так как их обязательность установлена Писанием, императивной сунной (*сунна кат'иййа*) и *иджма'*, а обусловленность *мисром* относится к тому, в чем имеется возможность *иджтихада*. Если мы поставим его условием в нашей стране, то пятничные и праздничные молитвы были бы полностью отменены. [Норма], утвержденная императивным [доказательством], не отменяется [доказательством, основанном на] предположении» [1, с. 186–187].

Таким образом, ученый, в целом не отрицая правомочности условия, установленного ханафитскими авторитетами, в то же время прибегает к самостоятельному *иджтихаду*, в котором учитывает региональные и временные особенности. Для него важнее исполнение однозначного положения первоисточников, нежели отказ от них на основе выведенных богословами условий.

При этом Курсави особо подчеркивает, что такое решение не противоречит ханафитскому мазхабу и основывается на мнении одного из учеников Абу-Ханифы – Абу-Йусуфа (738-798)<sup>7</sup>. Он пишет: «В нашем регионе мы издаем фетву об обязательности проведения пятничной молитвы в деревнях нашего

---

<sup>7</sup> Абу-Йусуф Йа'куб ибн Ибрахим аль-Ансари аль-Куфи – один из ближайших и самых талантливых учеников «великого имама» Абу-Ханифы, популяризатор его мазхаба. После смерти учителя был назначен верховным судьей Аббасидского халифата. Среди его учеников такие великие ученые как Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани, еще один ученик имама Абу-Ханифы, и Ахмад ибн Ханбаль. Автор нескольких трудов по исламскому праву.



Зиякаев Р.Ш.

Совершение пятничной и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе: взгляд Абу-н-Насра Курсави (1776–1812)

региона согласно его [Абу-Ханифы] мазхабу и даже мазхабу всех ученых. Обусловленность *мисром* аннулируется в силу того, что это приводит к полной отмене пятничной молитвы, хотя нормы, установленные *иджтихадом*, меняются в силу смены обстоятельств и местности. <...> Обязательно проводить пятничные и праздничные молитвы в больших деревнях, где есть три и более мечети, чтобы осуществилось условие *мисра*, согласно менее предпочтительному мнению (*ривайа марджуха*)<sup>8</sup>, которое передается от Абу-Йусуфа. На основе него издавали фетвы много ученых, в которых говорилось, что *миср* – это такое поселение, в самой большой мечети которого не помещаются все прихожане. Таким образом, то, что аннулируется в силу необходимости (*дарура*), должно определяться соразмерно [этой необходимости]» [1, с. 188–189].

Необходимо отметить, что подобное определение крупного населенного пункта (*миср*) со ссылкой на Абу-Йусуфа также приводится в популярной в Волго-Уральском регионе книге по ханафитскому праву «аль-Хидая» аль-Маргинани (1117–1197)<sup>9</sup> [10, с. 82], однако не является в нем основным. И в «аль-Хидая», и в другой фундаментальной ханафитской работе «аль-Мабсут» ас-Сарахси такое определение крупного города также возводится к ученику ученика «великого имама» Мухаммаду ибн Шуджа'у (797–880)<sup>10</sup>, который считал его наилучшим из высказанных мнений о понятии *мисра* [2, с. 23; 9, с. 82].

## Заключение

Проблема легитимности пятничных молитв в деревнях снова стала беспокоить некоторых имамов и прихожан Волго-Уральского региона, в связи

<sup>8</sup> В том случае, когда внутри самого мазхаба существует разногласие среди его ученых, например, существует мнение имама Абу-Ханифы и противоречащее ему мнение кого-то из его учеников, то поздние ханафитские факихи из разряда *ахль ат-тарджих* (знатоки более предпочтительного мнения) на основе имеющихся у них доказательств определяют, какое мнение назвать предпочтительным (*раджих*), а какое менее предпочтительным (*марджух*). Но, как видно здесь, иногда, основываясь на менее предпочтительных мнениях, ученые издавали свои фетвы.

<sup>9</sup> Бурхан ад-Дин Абу-ль-Хасан Али ибн Абу-Бакр аль-Маргинани – ханафитский факих родом из Средней Азии. Основную деятельность вел в Самарканде, где и был похоронен. Шейх Мухаммад 'Абд-аль-Хай аль-Лякнави о нем писал: «Аль-Маргинани – великий факих, хадисовед и поэт, видный ученый, имеющий особый дар». Больше всего аль-Маргинани известен своим трудом «Аль-Хидаята фи шарх бидаята аль-мубтади», являющимся одним из самых авторитетных произведений по ханафитскому фикху. Этот труд стал популярен далеко за пределами Средней Азии. Как отмечает М. Рамзи в «Тальфик аль-Ахбар», наряду с учебником по фикху «Мухтасар аль-Кудури» шакирды медресе Казанской губернии занимались и по труду аль-Маргинани.

<sup>10</sup> Абу-'Абдулла Мухаммад ибн Шуджа' аль-Багдади – ханафитский факих. Ученик аль-Хасана ибн Зийада, ученика имама Абу-Ханифы. Один из популяризаторов ханафитского фикха. Снабдил нормы ханафитского права доказательной базой.



с чем представленная в настоящем исследовании фетва татарского богослова имеет важное практическое значение. В своей работе он аргументированно доказал правомочность и необходимость совершения этого важного предписания ислама, имеющего не только важное культовое, но и социальное значение. Особенно важно, на наш взгляд, то, что своим исследованием он продемонстрировал возможность *иджтихада* внутри рамок традиционной для татар ханафитской богословско-правовой школы, показал, что она не ограничена лишь одной точкой зрения и имеет широкие правоприменительные и методологические возможности, учитывающие региональные и временные особенности.

Интересно отметить, что подобную Курсави точку зрения разделили и ханафитские правоведы Индии, которая в 1858 г. стала колонией Великобритании. Так, например, один из авторитетнейших местных богословов мазхаба Абу-Ханифы 'Абд-аль-Хай аль-Лякнави (1848–1886)<sup>11</sup> в работе «'Умдат ар-ри'айа 'аля шарх аль-викайа» писал: «...нет никакого сомнения в обязательности и действительности проведения пятничной молитвы в Индии, которой овладели христиане, назначив в качестве правителей немусульман с согласия самих мусульман. Поэтому, кто издает фетву об отмене пятничной молитвы по причине отсутствия условия султана [мусульманского правителя], тот заблуждается и вводит в заблуждение других» [11, с. 323].

## Литература

1. Абу-н-Наср Курсави. *Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад)*. Пер. с араб. Идиятуллиной Г. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 304 с.
2. Шамс аль-Аимма ас-Сарахси. *Аль-Мабсут*. Т. 2. Бейрут: Дар аль-ма'рифа; 1414 х./1993. 220 с.
3. *Аль-маусу'а аль-фикхийя аль-кувайтийя*. Т. 27. Кувейт: Дар ас-сафва; 1412 х./1992. 406 с.
4. Шихаб ад-дин аль-Марджани. *Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар*. Казань: Типо-Литография Императорского Университета; 1900. 368 с.

---

<sup>11</sup> Абу-ль-Хасанат 'Абд-аль-Хай ибн 'Абд-аль-Халим аль-Ансари аль-Лякнави – индийский богослов ханафитского мазхаба. Потомок сподвижника Абу-Аййуба аль-Ансари. Некоторое время преподавал в Хайдарабаде. Позже он переехал в Лякхнау, где провел остаток своей жизни в служении религии. Местные ученые обращались к нему за решающим мнением. Он – автор более 100 книг, в том числе по грамматике арабского языка, логике, фикху и хадису. Ученые его времени называли его *муджтахидом* из-за его метода вынесения фетв. Умер в возрасте 39 лет.





Зиякаев Р.Ш.

Совершение пятничной и праздничных молитв в Волго-Уральском регионе:  
взгляд Абу-н-Насра Курсави (1776–1812)

5. Рамзи М.М. *Тальфик аль-ахбар ва тальких аль-асар фи вакаи' Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар*. Тахкык Ибрахим Шамс-ад-дин. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 2002. 528 с.

6. Ризаэтдин Фахретдин. *Асар*. Т. 6. Оренбург: Типография М.-Ф.Г. Каримова; 1904. 75 с.

7. Адыгамов Р.К. *Габдрахим Утыз-Имяни. Избранное*. Сост. и пер. с араб. Адыгамова Р. Казань: ТГГПУ; 2007. 402 с.

8. Кемпер Михаэль. *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством*. Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет; 2008. 675 с.

9. Ибн-аль-Хумам. *Фатх аль-кадир*. Т. 2. Бейрут: Дар аль-фикр; б.г. 533 с.

10. Бурхан ад-дин аль-Маргинани. *Аль-Хидайа фи шарх бидайа аль-мубтади*. Т. 1. Бейрут: Дар ихйа ат-турас аль-'араби; б.г. 250 с.

11. 'Абд-аль-Хай аль-Лякнави. *'Умдат ар-ри'айа 'аля шарх аль-викайа*. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа; 2009. 672 с.

## References

1. Abu-al-Nasr Qursawi. *IslamovedeniNastavlenie lyudey na put' istiny (Al-Irshad li al-'ibad)* [Setting people on the path of truth]. Idiyatullina G. (tr.) Kazan: Tatar Publishing House; 2005. 304 p. (In Russian)

2. Shams al-A'imma al-Sarakhsi. *Al-Mabsut* [The Expanded]. Vol. 2. Beirut: Dar al-ma'rifa; 1414 H. 220 p. (In Arabic)

3. *Al-Mawsu'a al-fiqhiyya al-kuwaytiyya* [Kuwaitian Encyclopedia of Fiqh]. Vol. 27. Al-Kuveyt: Dar as-safwa; 1412 H. 406 p. (In Arabic)

4. Shihab al-Din al-Marjani. *Mustafad al-akhbar fi ahwal Qazan wa Bulgar* [Extraction of news about the states of Kazan and Bulgar]. Kazan: Emperor University Typolitographie; 1900. 368 p. (In Old Tatar)

5. Muhammad Murad al-Ramzi. *Talfiq al-akhbar wa talqih al-athar fi waqai' Qazan wa Bulghar wa muluk al-tatar* [Collection of information about the past events of Kazan, Bulgar and Tatar kings]. Ibrahim Shams-al-Din (ed.). Vol. 2. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya; 2002. 528 p. (In Arabic)

6. Rizaeddin Fakhreddin. *Asar*. Vol. 6. Orenburg: Typography of M.-F.G. Karimov; 1904. 75 p. (In Old Tatar)



7. Adygamov R.K. *'Abd al-Rahim Utyz-Imyani. Izbrannoe* ['Abd al-Rahim Utyz-Imyani. Selected Works]. Adygamov R. (comp. and tr.) Kazan: Tatar State University of Humanities and Education; 2007. 402 p. (In Russian)

8. Kemper Michael. *Sufii i uchenyye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskiy diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkiria. Islamic discourse under the Russian rule]. Transl. from German. Kazan: Russian Islamic University; 2008. 675 p. (In Russian)

9. Ibn-al-Humam. *Fath al-qadir* [Lord Almighty's support]. Vol. 2. Beirut: Dar al-fikr; 533 p. (In Arabic)

10. Burhan al-Din al-Marginani. *Al-Hidaya fi sharh bidaya al-mubtadi* [Guidance in explaining the beginning of the beginner]. Vol. 1. Beirut: Dar ihya al-turath al-'arabi; 250 p. (In Arabic)

11. 'Abd-al-Hayy al-Laknawi. *'Umdat al-ri'aya 'ala sharh al-wiqaya* [Reliance of care to explain prevention]. Vol. 2. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya; 2009. 672 p. (In Arabic)

#### **Информация об авторе**

**Зиякаев Роман Шамилевич**, старший преподаватель кафедры арабского языка и гуманитарных дисциплин Казанского исламского университета, г. Казань, Российская Федерация.

#### **About the author**

**Roman Sh. Ziyakaev**, Senior Lecturer, Department of the Arabic Language and Humanities, Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation.

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

#### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 13 мая 2020

Одобрена рецензентами: 19 июля 2020

Принята к публикации: 3 сентября 2020

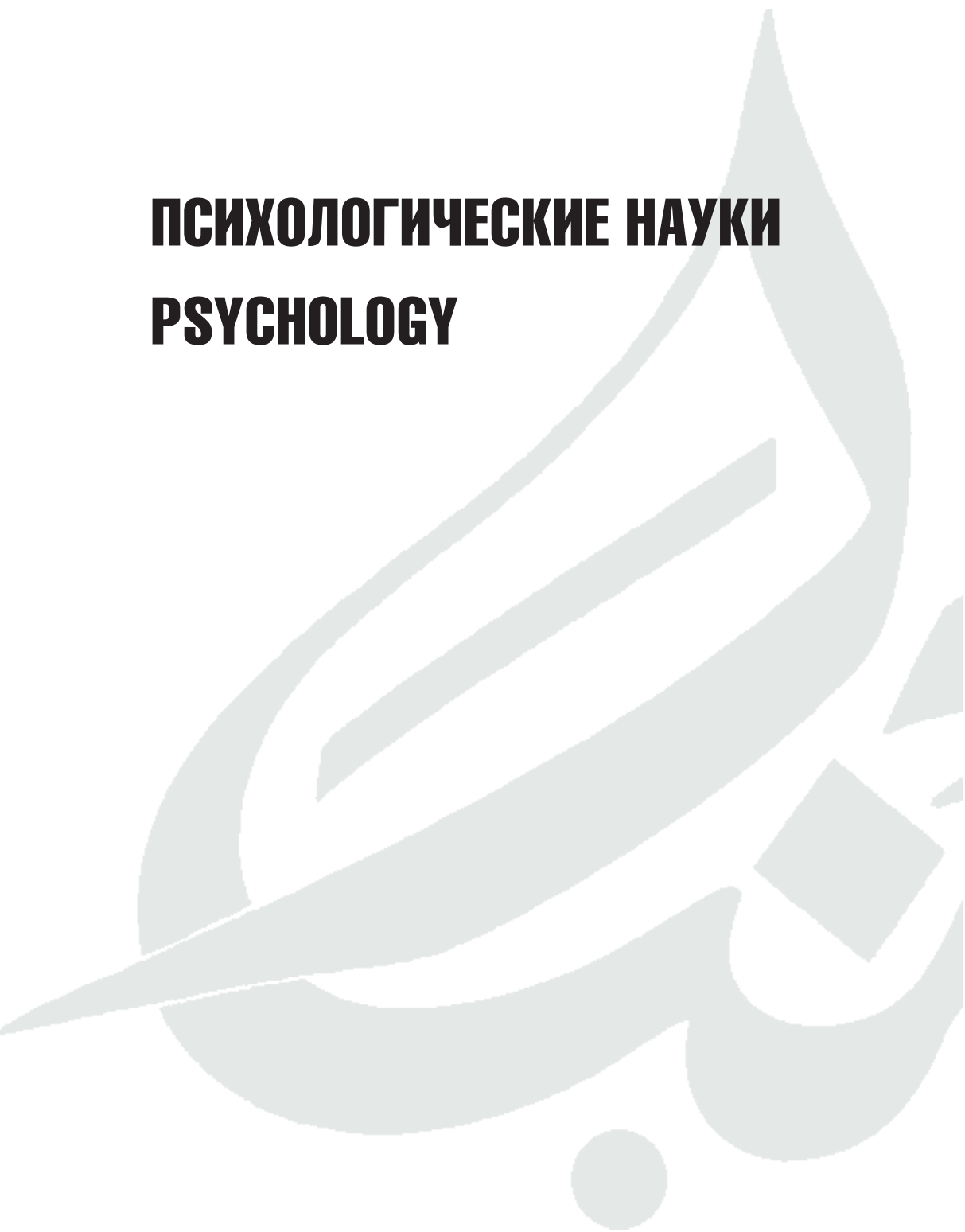
#### **Article info**


Received: May 13, 2020

Reviewed: July 19, 2020

Accepted: September 3, 2020

**ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ**  
**PSYCHOLOGY**



- 
- ◆ Консультирование в этнокультурном и духовном контексте клиента (разбор случая)
  - ◆ Асимметричная легитимность лечения "одержимости" в исламе



Ганиева Р.Х.  
Консультирование в этнокультурном и духовном  
контексте клиента (разбор случая)

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-3-703-726  
УДК 316.74

*Original Paper*  
*Оригинальная статья*

## Консультирование в этнокультурном и духовном контексте клиента (разбор случая)

**Р.Х. Ганиева**<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Ингушский научно-исследовательский институт гуманитарных наук им. Ч. Ахриева,  
г. Магас, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

**Резюме:** Данная статья является составной частью серии статей, в которых на примере конкретного кейса детско-родительских отношений показана положительная динамика психологической работы, опирающейся на ингушскую культуру и религиозные ценности. В первой статье серии «Мультикультурный подход в психологическом консультировании: этнорелигиозный аспект (разбор случая)» [5] на примере отношений отца и дочери нами было описано содержание процесса психологического консультирования, выполненного с учетом этнокультурных и духовных особенностей клиента. Результаты исследования показали, что мультикультурная компетентность терапевта обеспечивает ему не только высокий уровень доверия клиента, но и профессиональный подход, базирующийся на использовании в терапевтической работе этнорелигиозных ресурсов. В данной статье раскрывается процесс культурно-ориентированного консультирования на примере отношений отца и сына.

**Ключевые слова:** психологическое консультирование; культурный и духовный контекст; этническая и религиозная идентичность; детско-родительские отношения; физическое и эмоциональное насилие; логоневроз; агрессия; арт-терапия

**Для цитирования:** Ганиева Р.Х. Консультирование в этнокультурном и духовном контексте клиента (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):703-726  
DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-703-726



Контент доступен под лицензией Creative Commons  
Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
4.0 License.



## Consulting in the client's ethno cultural and spiritual context (case analysis)

**R.H. Ganieva<sup>1a</sup>**

<sup>1</sup>*Ingush research institute of Humanities named after Ch. Ahriev, Magas, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

**Abstract:** This article is a part of a series of articles that shows positive dynamics of psychological work based on Ingush culture and it describes religious values based on child-parent relations as an example of a specific case. In the first article of the series «Multicultural approach in psychological counseling: ethical and religious aspect (analysis of the case)» using father-daughter relationship as an example, we described the psychological counseling process content, which was performed taking into account ethnocultural and spiritual characteristics of a client. The results of the study display that the multicultural competence of the therapist provides a high level of client confidence and denotes his or her professional approach to a case based on the use of ethno-religious resources in therapy. This article describes the process of culturally oriented counseling on the example of a father-son relationship.

**Keywords:** psychological counseling; cultural and spiritual context; ethnic and religious identity; child-parent relationships; physical and emotional violence; logoneurosis; aggression; art therapy

**For citation:** Ganieva R.H. Consulting in the client's ethno cultural and spiritual context (case analysis). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):703-726 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-703-726

### Введение

С античных времен в мировом пространстве Кавказ является важным регионом в культурном и духовном плане. Это не Восток и не Запад, не Европа и не Азия, а «особая горская цивилизация» [1, с. 177]. В настоящее время Кавказу присущи определенные противоречия между современным и традиционным образами жизни. «Здесь традиции не только не отвергаются, но становятся еще более значимыми; религиозный компонент социокультурного пространства не только не находится в состоянии кризиса, но его значение возрастает с каждым годом; коллективные формы идентичности не только не распадаются, но происходит их упрочение» [2, с. 222]. И в мировой практике в целом, и в северокавказском регионе в частности в настоящее время осуществляется взаимодействие традиционности и модернизации, достаточно



убедительно изученных и описанных в работах Б. Ерасова [3]. С точки зрения исследователя, в результате столкновения модернизма и традиционализма наблюдается деформация традиционных конструктов и кризис традиционной культуры под давлением суррогатной модернизации, вызывающей в ответ недовольство и сопротивление.

При этом традиционные общественные институты не только не разрушаются, но, наоборот, еще больше локализируются. Реальная угроза утраты национально-культурных особенностей подтолкнула народы Северного Кавказа к тому, что они с еще большим рвением стали презентовать свою уникальность, самобытность, неповторимость и связь со своей многовековой историей. «... Самобытность в сочетании с принципом эндогенности стали ключевым началом для выявления сущности тех процессов, которые развертываются в ходе модернизации, для оценки их адекватности и перспектив» [3, с. 379].

Автор концепции этнокультурного разделения цивилизаций С. Хантингтон пишет, что «изначально модернизация и вестернизация тесно связаны, и незападные общества, впитывая значительные элементы западной культуры, достигают прогресса на пути к модернизации», но все же «с увеличением темпов модернизации удельный вес вестернизации снижается и происходит возрождение местных культур» [4, с. 107]. Столь непредсказуемый эффект модернизации, который направлен не на снижение индекса традиционности, а на ее усиление, рассматривается как идеальное воплощение исторической реальности, и считается, что более продолжительное развитие истории наполнит большими депрессивными составляющими содержательную часть традиционности.

Уничтожение национальных приоритетов приводит к ликвидации морально-нравственных ценностей, развитию в социуме деструктивных настроений, распространению безответственности и насилия. Только богатое этнокультурное наследие может противостоять негативным процессам глобализации. По мнению И.М. Сампиева, «...есть серия различных модернизаций, и для каждой культуры модернизация, как способ совладания с вызовами современности, уникальна» [1, с. 177]. Естественно, чтобы добиться успеха, недостаточно опираться только на культурные приоритеты и народное достояние, «но они есть необходимое условие, без чего нет шанса на успех» [1, с. 177].

В предыдущей статье [5] мы показали, что в психологическом консультировании имеет огромное значение учет этнической и религиозной специ-





фики клиента, т.е. плодотворная психотерапевтическая работа специалиста опирается на этнокультурные и религиозные ресурсы клиента и не противоречит им. Оказание психологической помощи должно учитывать базовые ценности клиента и опираться на те источники в его собственной культуре, которые могут стать ресурсом для этого человека. При такой синергии, когда терапевт и клиент придерживаются одних этнокультурных и религиозных взглядов, понимают друг друга, процесс оказания психологической помощи бывает наиболее полноценным. Подобная совместная работа приводит не только к решению проблемы личности, но и становится источником духовного роста верующего человека, его большей осознанности и саморазвития.

### Случай из практики

По рекомендации моего коллеги на консультацию пришел молодой человек Мовсар из числа среднего медицинского персонала системы здравоохранения республики. На тот момент ему было 20 лет. Он четко обозначил свой запрос для психотерапии и подробно рассказал историю своей жизни. *Большую часть своей жизни парень с родителями прожил за пределами Ингушетии, там же получил первое медицинское образование. Мовсар был подростком, когда его родители развелись. Тогда мать взяла трехлетнюю дочь и уехала на Кавказ к своим родителям. Сыновья (Мовсар и его старший брат) остались с отцом. Это был строгий, авторитарный человек, в прошлом сотрудник МВД, воспитывавший своих сыновей в духе военной муштры. В большей степени мальчик был один: отец уходил пить или приглашал к себе свою компанию. Брат жил со своей сокурсницей в студенческом общежитии. Отец сердился на старшего сына и наказывал младшего. Со слов клиента стало известно, что его спина не отходила от синяков, она всегда была практически фиолетового цвета. «Когда отец избивал меня, я выходил на улицу, смотрел на небо и просил Всевышнего, чтобы когда-нибудь это закончилось», – говорит Мовсар. Затем он показал свои руки и добавил: «У меня все пальцы сломаны, шлангом бил, говорил: «Выпрямляй свой почерк». Мовсар сильно заикается с 1-го класса. «Я не мог ни слова произнести» ...*

*За невыносимые условия жизни много раз мальчика посещала мысль убить отца, он даже нож специально для этого наточил. Но каждый раз не решался, так как не был уверен в том, что отец крепко заснул.*



*Отец постоянно настраивал детей против матери, все время повторял, что она их бросила.*

*Три года назад он отправил сына учиться к бабушке. В это же время к ней приехала и его сестра. Через некоторое время она ушла к своей матери и забрала с собой Мовсара.*

Из анамнеза: За убийство отец Мовсара провел в местах лишения свободы шесть лет. В настоящее время он требует от сына N-ую сумму денег, долю в своем доме или документы от нотариуса об отказе от имущества.

Целый час рассказывал Мовсар историю своей жизни и внезапно замолчал. Специалисты, работающие с жертвами насилия [6], отмечают, что важно отличать вынужденное молчание от добровольного. Зная, насколько тяжелой для нас обоих может быть эта пауза, я призналась Мовсару, что потрясена этой историей, и выразила свою надежду на нашу плодотворную совместную работу. Мое признание позволило ему справиться с тревогой. Молодой человек произнес: «*Вы не расстраивайтесь! Я уже привык*».

Проявляя в детстве заботу о родных и близких, Мовсар, вероятно, лишился способности обращать внимание на свое собственное психологическое благополучие. Не случайно парень выбрал работу в красной зоне системы здравоохранения, а затем и профессию психолога. Мовсар смирился с чувством безвыходности и разочарования [7] и воспринимал себя в любой ситуации только в качестве жертвы. Дети, пережившие психотравму, как правило, подавляют свои потребности, и это значит, что они, выросшие, плачут на приеме у психолога, вспоминая отца, испытывая ненависть к нему, ощущая свое бессилие перед ним, уже состарившиеся.

У Мовсара никогда не было защиты. Мир для мальчика всегда был предельно опасным и угрожающим. Опасным был самый близкий человек – отец. С первой нашей встречи настало время проработать синдром спасателя, вечной незащищенности, перманентного страдания, который сопровождал молодого человека с малых лет. Чтобы сформировать новую парадигму жизни, Мовсару надо было пережить все, что он чувствовал на бумаге, холсте, в мастерской, в кабинете психолога. Необходимо было продолжить жить, чтобы действительно остаться живым.

Дж. Херман [8], изучив травматический опыт жертв насилия, отметил, что им свойственно сдерживать собственную инициативность, которая



впоследствии становится причиной неуверенности человека в персональной компетентности.

Даже тогда, когда отец бьет мальчика, ребенок мечтает о том, чтобы родитель любил его. И этой любви «... следует быть терпеливой и снисходительной, а не угрожающей и авторитарной. Она должна давать ребенку всевозрастающее чувство собственной силы и, наконец, позволить ему выглядеть авторитетным в собственных глазах, освободившись от авторитета отца» [9, с. 136].

Диагностика и клиническая беседа показали, что у Мовсара нарушенные взаимоотношения с отцом и старшим братом, страхи, повышенная тревожность, низкая самооценка, неуверенность, потребность в эмоциональной поддержке родных и близких, логоневроз, ПТСР.

Мовсар много лет страдал от физического и эмоционального насилия отца. Чувство вины, безысходности, отчаяния, уныния, связанные с пережитым деспотизмом, были веской преградой для нашей терапевтической работы с клиентом и требовали от специалиста предельной осторожности и такта по отношению к его эмоциональной сфере. Анализ профессиональной литературы и признания жертв насилия подтверждают эту закономерность [10, 11, 12, 13, 14]. Острые семейные конфликты в семье Мовсара сопровождалась синдромом отчуждения родителя (PAS, Parental Alienation Syndrome). Наш клиент, будучи отдаленным от матери, проявлял к ней ненависть, гнев, агрессию, потому что алиенатор формировал у мальчика негативный образ матери. Подобное отчуждение всегда сопровождается запугиванием, программированием детей. Этот феномен называется психологическим индуцированием ребенка и является одним из ключевых симптомов PAS (Parental Alienation Syndrome). Мальчик повторял слова и выражения отца, дублировал модели родительской агрессии и выражал желание никогда не встречаться с матерью. В то же время подросток переживал конфликт лояльности, который выражался как в психосоматическом проявлении (невроз), так и в виде психологических реакций (школьная неуспеваемость, суицидальные тенденции, скованность, неуверенность). У Мовсара была вытеснена эмоциональная связь с матерью, разрушен опыт полного слияния с самым первым в жизни человеком. Мальчик был лишен чувства защиты и безопасности, безусловной любви и принятия, а в качестве компенсации и возможности для выживания ему была предложена ненависть и отрицание отчужденной матери. К сожалению,



проблема семейного киднеппинга крайне актуальна в современном обществе и к тому же еще не сформулирована.

Для матери была характерна забота и влияние на судьбу сына, а с другой стороны – уходы из дома, которые вселяли в сына сильный страх и тревогу. Отношения с отцом Мовсар чувствовал как дистанцированные и больше угрожающие, так как в периоды его запоя он осуждал его за прерывание детско-материнских отношений. Такое поведение отца могло активизировать проявление привязанности к матери и желание физической и эмоциональной близости с ней. Однако мать была для Мовсара недоступна, и при переживании крайне сильного страха удовлетворить базовую потребность в привязанности мальчику было невозможно [15]. А нарушение привязанности – всегда травмирующая ситуация.

Вероятно, мать Мовсара сама подвергалась со стороны своего отца издевательствам, поэтому иметь мужа-алкоголика было для нее долгое время явлением нормальным и привычным.

*«В подростковом возрасте мои прежде нейтральные, а иногда и противоречивые чувства к отцу переросли в жгучую ненависть. Я его не просто больше не любил. Мне было отвратительно все - и он сам, и его поведение, - в общем, я страшно его возненавидел. Я не мог никого пригласить к себе домой. Занятия в медицинском колледже заканчивались в обед, иногда после обеда, но я ехал домой поздно вечером на последнем автобусе. Дома было невыносимо. Никто, за исключением ближайших соседей, не знал, что мой отец пьет. Я никогда не мог предугадать, какое действие совершит этот безумец. Меня ни на мгновение не покидал страх, что в любой момент он перестреляет нас. Я полностью отстранился от него и решил стать полной его противоположностью - всегда, когда мог это осознать»,* – с сильнейшим заиканием рассказывал на одной из консультаций Мовсар.

Психосоматика заикания заключается в том, что мозг получает одновременно два совершенно противоположных послания «говори» и «молчи». Если ребенка в семье игнорируют, подавляют, он начинает думать о том, как ему лучше поступить, стоит ли произносить слова и предложения, выслушают ли его взрослые или нет. Но жизнь устроена так, что говорить все-таки надо, невозможно все время безмолвствовать. Авторитарный отец не позволял ребенку проявить себя. Мальчик начинал разговаривать и сразу же останавливал себя, прерывал себя сам.



Можно привести множество примеров психосоматики заикания. Зависший над ребенком конфликт: «можно сказать – нельзя сказать», «я сказал то, что не должен был говорить, и теперь я уверен, что лучше молчать», «говорить нельзя – говорить нужно». Такой внутрличностный конфликт приводит к заиканию. Если к заиканию привела какая-то одна ситуация, то терапевт вместе с клиентом прорабатывают именно это. А в данном случае речь шла о жизни человека в целом. И поэтому мы должны были трансформировать установки, принципы, убеждения, модели поведения клиента.

Как только Мовсар понял, что вопреки всему он имеет право говорить, как только он осознал, что ему придется отвечать за последствия своего выбора, его речь стала более плавной и свободной. Мовсар усвоил, что и в нем самом присутствует властность, которая с каждым разом все больше и больше пытается проявиться. В связи с этим мы несколько раз выполнили с ним психодраматическую технику «пустого стула» из области гештальт-терапии. Мовсар сыграл роль сына, роль отца и роль брата и пришел к выводу, что властность имеет конструктивный заряд и может быть источником личностного и гендерного самоутверждения. Это примирило его с теми, кого он считал властными, агрессивными и непримиримыми. В качестве еще одного ресурса коррекции заикания была выбрана дыхательная гимнастика А.Н. Стрельниковой<sup>1</sup>, которая обеспечила молодому человеку правильное дыхание и способствовала изменению отношения к себе.

Страх перед отцом сковывал произвольность, естественность молодого человека и мешал ему получать удовольствие от нашей совместной работы. Хотя шаг за шагом он развивал в себе способность совладать со своими сильными чувствами.

Взрослые дети алкоголиков – это отдельная тема в психологии зависимости. Очень часто во взрослой жизни жертвы алкоголизма пытаются преодолеть проблемы, являющиеся последствиями их детства и отрочества. Во-первых, им присуща низкая самооценка. Во-вторых, родные и близкие зависимых людей не в состоянии правильно расставить приоритеты. «Даже когда дети считают, что что-то можно сделать и добиться изменений, и выражают свое недовольство родителями, модель пассивности остается врезавшейся в их сознание и будет прослеживаться при решении проблем в их уже взро-

---

<sup>1</sup> Центр дыхательной гимнастики А.Н. Стрельниковой. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://strelnikova.ru/> (дата обращения: 10.03.2020).



слой жизни» [16, с. 7]. В-третьих, они – жертвы обстоятельств, не способные контролировать свою жизнь. В-четвертых, взрослые дети страдающих алкоголизмом не способны выразить свои чувства. Скванность, отчужденность, недоверчивость лишают их контакта со своей самостью. Взрослые дети алкоголиков помогают и поддерживают окружающих людей, однако сами обычно не в состоянии справиться со своими собственными переживаниями. В-пятых, они не обладают способностью обратиться к кому-то за помощью [16].

Поскольку арт-терапия имеет явные достоинства в работе с клиентами, испытывающими проблемы в вербализации своих чувств и переживаний, она была использована для помощи Мовсару и возвращения целостности его личности. К тому же многолетний опыт показывает, что для таких клиентов творческая деятельность является красноречивым и выразительным «языком», в отличие от обычных слов и предложений.

Для того чтобы оценить эмоциональное состояние клиента в данный момент, его психологические проблемы, определить творческий ресурс, исследовать присущие ему стратегии преодоления стресса, я предложила выполнить тест Р. Сильвер «Нарисуй историю» [17, 18, 19, 20, 21]. «Тесты Сильвер обеспечивают безопасное для клиента самораскрытие, поскольку он не осознает связи между характерной для него проблематикой и создаваемыми им рисунками. Использование данных тестов может облегчить включение клиента в изобразительную деятельность, когда он, например, не может выбрать тему для рисунка или не знает, с чего начать работу – клиенту легче начать рисовать, когда в его распоряжении есть «готовые картинки» [22, с. 104]. По результатам выполненной методики мы проанализировали с Мовсаром возможные последствия его действий, конгруэнтность полученных данных с его установками и паттернами поведения, а также проиллюстрировали необходимость поиска иных способов и моделей конструктивного поведения [22].

В результате этой работы было представлено деструктивное взаимодействие между основными действующими лицами (отцом и сыном) как индикатор депрессивного расстройства последнего. В рисунке преобладала негативная тематика – находящийся в смертельной опасности персонаж (насекомое, с которым идентифицируется автор) испытывает страх, боязнь и смертельную опасность. Подпись под рисунком: «Естественный отбор. Выживает сильнейший».



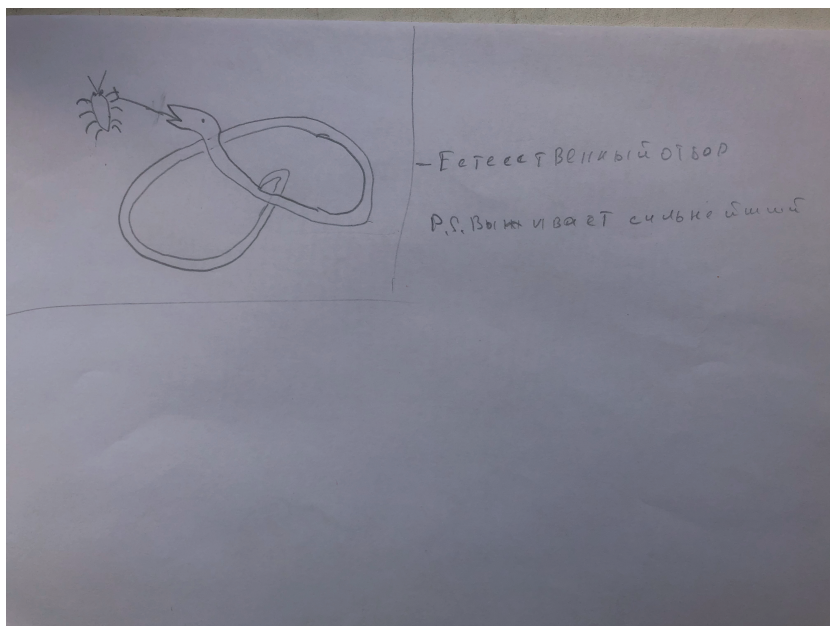


Рис. 1. Рисунок Мовсара. Тест Р. Сильвер «Нарисуй историю»

Pic. 1. The Figure of Movsar. Test R. Silver «Draw a story»

Рисунок Мовсара позволил оценить эмоциональное состояние молодого человека по Шкале эмоционального содержания и Шкале оценки образа «Я». По первой шкале в связи с выраженным отрицательным психологическим содержанием работа оценена в 1 балл; испытуемый идентифицируется со слабым, беспомощным, одиноким, находящимся в смертельной опасности персонажем. Оценка по Шкале образа «Я» – 1 балл.

Анализ содержания этой техники позволил понять, что у Мовсара симптомы невротической депрессии (дистимии). Субсиндромальная депрессия носила психогенный характер и, вероятнее всего, являлась следствием пережитого им в «прошлом или переживаемого в настоящем насилия, недостаточной социальной поддержки и других обстоятельств» [22, с. 104].

На очередных сессиях в контексте арт-терапевтической работы с Мовсаром одной из самых целесообразных техник работы была техника составления коллажа. Суть ее заключалась в том, чтобы на бумажную основу приклеить картинки, фотографии, афоризмы, цитаты под темой «Автопортрет «Я» – сегодня». При выполнении этой методики у Мовсара были выявлены





Ганиева Р.Х.  
Консультирование в этнокультурном и духовном  
контексте клиента (разбор случая)

подавленные чувства и эмоции, а также еще ряд проблем, оставшихся нераскрытыми в диагностической беседе.

Преимущество этой техники заключалось в том, что Мовсар свободно выражал свои мысли, переживания, идеи, свое видение и понимание темы (собственные планы, цели, мечты, отношение к себе и др.). Работа с коллажем позволила выявить творческие способности клиента, повысить его самооценку, получить чувство удовлетворения. В данном случае коллаж стал редким возможным способом для выражения своих сильных переживаний и чувств и в то же время безопасным средством избавления от колоссальной негативной энергии, накопившейся у молодого человека за долгие годы общения и взаимодействия с отцом. Данная техника помогла Мовсару осознать свои паттерны поведения, свои ролевые установки, стереотипы и диспозиции.

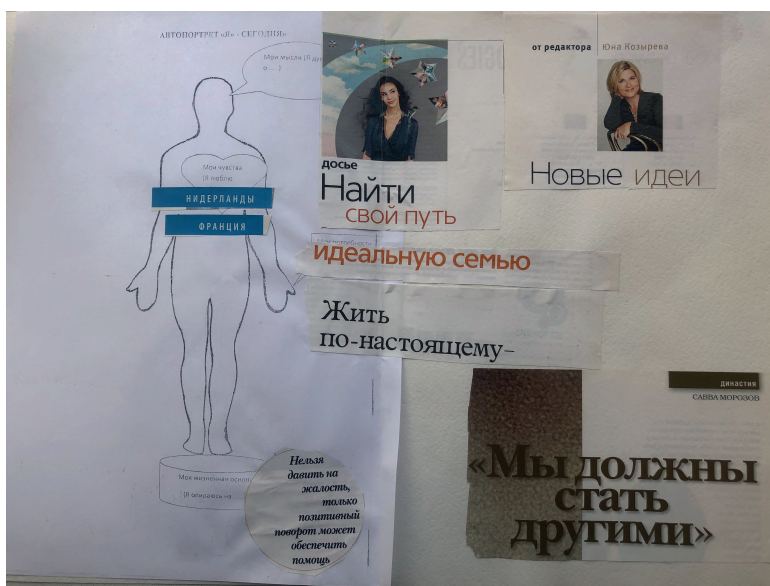


Рис. 2. Коллаж, выполненный Мовсаром. «Автопортрет «Я» – сегодня»

Fig. 2. Collage made by Movsar. "Self-portrait" I " - today"

Выполняя коллаж «Автопортрет «Я» – сегодня», Мовсар в части «Мои мысли» поместил фотографии девушек с фразами: «Найти свой путь» и «Новые идеи». В области сердца приклеил две полоски - «Нидерланды» и «Франция». В качестве своих потребностей (Чего я хочу?) отметил «Идеальную семью», «Жить по-настоящему», а свою жизненную опору составил так: «Мы



*должны стать другими», «Нельзя давить на жалость, только позитивный поворот может обеспечить помощь».*

Для Мовсара часы терапии были «как маленькие островки, чтобы подзарядиться» [15, с. 139].

На следующей сессии Мовсар выглядел более свободным, раскованным и менее тревожным. Я предложила ему обсудить те вопросы, которые он обозначил на предыдущих встречах, надеясь на то, что он уже сможет на них ответить. Я не стала озвучивать свои мысли и чувства, из-за боязни помешать молодому человеку укрепить чувство независимости и свободы. Мовсар постепенно избавлялся от робости, боязни и бессонницы. Несмотря на то, что фрагменты горьких детских воспоминаний сохранялись, но они появлялись значительно реже в памяти юноши.

С каждым разом у Мовсара восприятие самого себя и своей надежды было больше. Он впервые за долгое время приобрел чувство веры в себя. К сожалению, у молодого человека не было возможности пройти групповую терапию. «Групповая поддержка является очень важным фактором психологической стабилизации жертв ... насилия, она позволяет им избавиться от своей ужасной «тайны» и сформировать доверие к межличностным контактам» [23, р. 54.] «Знакомство с опытом других людей из группы помогает жертвам насилия осознать имеющиеся у них копинг-стратегии. При этом участники группы совместно приходят к ощущению внутренней силы» [24].

«Дж. Херман подчеркивает, что, хотя исцеление от психической травмы не бывает полным и окончательным, важным достижением психотерапии является уже то, что клиенты возвращаются к задачам повседневной жизни и перестают фиксироваться на психотравмирующих обстоятельствах прошлого. Их отношения перестраиваются и приобретают новый смысл, а будущее становится важнее, чем прошлое» [24, с. 93].

Результат работы был положительным. Клиент оставил хороший отзыв на сайте нашего Центра<sup>2</sup>. На момент написания статьи Мовсар благополучно работает в красной зоне системы здравоохранения и готовится к профессиональной психологической деятельности. Курс занятий длиной в месяц вместе с ведением дневника эмоций позволил снизить тревогу психологической травмы и боли и восстановить работоспособность в полной мере. К нему

---

<sup>2</sup> АНО «Центр психологической помощи и психологической посткризисной реабилитации». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ingpsycenter.ru/> (дата обращения: 10.03.2020).



пришло осознание важности детско-отцовских отношений, проработки негативного детского опыта, а также наличия прямых и косвенных связей между хронической травмой, имевшей место в детско-отцовском взаимодействии, соматическим здоровьем и личной успешностью.

### **Консультирование в этнокультурном контексте клиента**

В традиционной ингушской культуре роль отца в жизни мальчика особенно велика. «...Культурное подкрепление слишком мощно» [25, с. 162]. В связи с этим обратимся к анализу этнокультурных ресурсов, которые были задействованы в ходе консультирования Мовсара.

С момента установления контакта, а особенно на второй стадии консультирования во время сбора информации о контексте проблемы, психолог изучал, из каких пазлов сложен внутренний мир Мовсара и какими модальностями этого мира он владеет. Молодой человек позиционировал себя как мусульманин с соответствующей ему включенностью в религиозную практику. Поэтому для меня было очевидно, что оказание психологической помощи должно учитывать религиозное мировоззрение клиента.

На очередной стадии работы, которая обозначается в психологической практике как желаемый результат, клиент сообщил, что свою проблему хотел бы решить в соответствии с канонами ингушской культуры. В связи с этим мы опирались на ценности его собственной культуры, которые впоследствии стали для него внутренним ресурсом. Чем больше мы говорили об особенностях этнической культуры, тем выше была самооценка Мовсара, тем увереннее и свободнее он становился.

Мовсар не отрицал своё этническое происхождение, историю рода, семью или отдельных её персонажей, а тем более родителей. Ингушская традиционная культура отвергает любые проявления дискриминации и насилия в семейной системе. Огромный терапевтический потенциал содержал тот этнографический материал, который был предоставлен и обсужден с клиентом. Чем больше мы погружались в плоскость культурного и духовного наследия ингушей, тем эффективнее была наша совместная работа. Этнокультурные ресурсы детско-отцовских отношений давали Мовсару колоссальную защиту, поддержку, опору, силу своего ингушского народа, общины, предков, малой родины, Ингушетии.



В патриархальном ингушском обществе отец – это горы, солнечный свет, почва, ориентир в жизни, опора, крепкие руки, которые не позволят ребенку споткнуться и упасть. А ещё отец – это статус, социальное положение, фундамент, на котором держится семья, фигура, обеспечивающая ребенку связь поколений [26]. «Отец в данном случае превыше всяких дискуссий!» [27, с. 198].

В ингушских пословицах и поговорках четко обозначена роль отца. Так, в народе говорят: *Даь хьехамашка ладийгIар атта гIалата варгвац* (инг.) – Кто прислушивается к советам отца, тот редко ошибается. *Даьй сий дечо ший сий хьалдоаккх* (инг.) – Кто чтит предков, тот возвышает свою честь. И наоборот, велико значение сына в жизни отца: *ВоI воаца да пхьегIий тIа гIийла лаьттав* (инг.) – Мужчина, не имеющий наследника, понуро стоял при народе. *ВоI воацачун тхов хиннаба* (инг.) – Нет сына – нет крыши над головой. *ВоI воаца да – бухь бийна хи, бухь бийна хи божабе атта да* (инг.) – Отец без потомка – надломившееся дерево, надломившееся дерево свалить просто.

Если обратиться к этнографическим исследованиям, то становится понятно, что мужской части семьи в укладе ингушей отводилось важное место: «С 6–7 лет мальчик помогал отцу запрягать и седлать лошадь, снимать с нее седло, поить и т.д. В десятилетнем возрасте мальчикам доверяли самостоятельно пасти скот села, ...но только не в ночное время. В воспитании мальчиков усиливался акцент на физическую подготовку, главное внимание уделялось наездническому искусству, джигитовке...» [28, с. 13]. В достаточно раннем возрасте происходил «переход воспитания мальчиков к мужчинам, отцу и старшим братьям» [28, с. 13].

Подобный переход выражался «...не только в отрыве от женщин, от девочек, но, главным образом, во вживании в новую, суровую и мужественную сферу жизни, связанную со скотоводством, приобщением к мужскому обществу» [28, с. 15]. Особенно активно мальчики начинали вовлекаться в жизнь семьи в возрасте 12–15 лет. С этого возраста они выполняли целый ряд работ – «...скородили землю, помогали при возке леса, хлеба и при уборке зерна, летом и осенью присматривали за птицей, стерегли огороды» [28, с. 15].

По достижении 16 лет обязанностей у мальчиков прибавлялось, они впервые наравне со взрослыми косили сено, становились к плугу. При этом «...физическая боль и страдание не должны были вызывать у мальчиков стона или жалобы» [28, с. 15]. Такое полное вовлечение подростков в хозяйст-



венную и общественную жизнь было бы невозможно без влияния и участия отца, для которого конечной целью воспитания была выработка у сына мужского благородства [28].

«Уже ребенком мальчика учили верховой езде и поощряли в нем любовь к физическим играм и состязаниям, а для подростка обязательной составной частью воспитания были джигитовка, обращение с холодным оружием и стрельба в цель. ... на охоте его учили ориентироваться на местности, делать дальние переходы и устраивать засады, переносить трудности и лишения. Подросток нередко уже имел коня и оружие, как правило, участвовал в конноспортивных состязаниях, а бывало, что и в вооруженных столкновениях» [29, с. 33]. Таким образом усваивались гендерные образцы поведения.

Кроме моделей семейных взаимоотношений между представителями разных возрастных групп, подросток должен был знать и соблюдать кодекс поведения в социуме. Любой взрослый односельчанин мог попросить его оказать помощь, и ему надо было проявить свою отзывчивость и благовоспитанность. С малых лет мальчик видел и слышал от близких людей, что нельзя со старшим заговорить первым, обгонять его и переходить ему дорогу. «Идти или ехать верхом надо, слегка приотстав от взрослого, а при встрече с ним полагается спешиться и пропустить его стоя. Двоим подросткам, идущим или едущим со взрослым, положено располагаться так, чтобы старший был справа, а младший слева от взрослого» [29, с. 41].

В воспитании ребенка принимали участие не только семья, род, хотя они были агентами первичной социализации, но и общество в целом. Если ребенок совершал проступок, то санкции могли поступить от любого взрослого жителя селения или же информацию доводили до родителей. Поскольку дети росли и развивались не только в пределах двора и улицы, но и в социуме, и на массовых мероприятиях, социальное мнение в воспитании и обучении подрастающего поколения было предельно значимым. Семья и семейный быт находились под неофициальным контролем широкого круга родственников и общества в целом [30].

«На детей старались воздействовать не столько угрозами и наказаниями, сколько уговорами, урезониванием и прежде всего добрым примером. К обычным детским проступкам относились снисходительно. Если ребенок шалил, мать или бабка останавливали его шлепком или окриком. В более серьезных случаях вмешивался отец или дед. Дед, согласно традиции, избегал



физического наказания внука. Его воздействие ограничивалось порицанием. Наказывал обычно отец, который мог лишить виновного ожидаемой обновки или права садиться на лошадь. Провинившегося могли послать вне очереди пасти скот. Несравненно реже применялись телесные наказания. ...их отцы, если им случалось к этому прибегнуть, просили никогда больше не доводить их до такой крайности и предпочитали ничего не говорить односельчанам. Объясняли это так: если человеку приходится бить своего ребенка, значит, он не сумел его воспитать, а стало быть, должно быть стыдно не столько ребенку, сколько отцу самому» [29, с. 41–42].

Основными методами воспитания у ингушей были методы убеждения, внушения, личный пример. Одним из социальных институтов, который был доступен для ресурсных людей, был институт аталычества: родители, имеющие связи с лучшими представителями кавказских народов, могли отдать своего ребенка, обычно мальчика, на воспитание кабардинцам и кумыкам. Так, ингушский революционер Иналук Мальсагов воспитывался в русской семье, просветитель Гапур Ахриев и его братья получили образование и воспитание в семье русского врача К.В. Борисевича. Аталыки формировали у ингушских детей нравственные и духовные ценности, широкий взгляд на мир и на людей, великодушные и мудрость [30].

Для того чтобы рассказать, как воспитывали силу воли у мальчиков в ингушской среде, обратимся к нарративу:

«Однажды при дедушке я сказал о том, что проголодался, – рассказывает педагог, писатель, общественный деятель Исса Кодзоев. – Дед так сильно поругал меня, чуть не убил. «Раб, плебей! *Дала дIавакха хьо, гийга века саг!* (инг.) – Пропади ты пропадом, ненасытный! Ты никогда не станешь человеком! Даже если семь дней и семь ночей тебя не кормят, ты должен терпеть. Женщины накроют стол, веди себя достойно и никогда не проси еды. Они сами знают, когда тебя позвать к столу!». Так воспитывали ингуши у мальчика силу воли, силу духа, чувство собственного достоинства. Ты не просишь... Ты ждешь, когда тебя позовут... Далее Исса Аюпович отметил, что за свою жизнь его дед ни разу не прикоснулся к плите – ни случайно, ни преднамеренно<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Записано со слов Исы Кодзоева психологом АНО «ЦППиППР» Мадиной Торшхоевой. Исса Кодзоев – известный ингушский писатель, поэт, драматург, педагог, политический и общественный деятель.





Свои чувства к детям при людях отец не демонстрировал, не ласкал их, не обнимал. Не принято повышать голос на дочь, необходимо вести себя с ней очень корректно и сдержанно. *Чувхацаеш безамца кхееш хиннай йиЛиг, наьха цаЛгIа чьяьхача цун оамал КIаьда а Имерза а хургйолаш* (инг.) – Девочку воспитывали в атмосфере любви и заботы, чтобы она при исполнении ролей – жены, снохи, матери – была эмоционально устойчивой, способной на экологичные отношения). На сына отец мог прикрикнуть. С каким благоговением Иса Аюпович вспоминал признания своего ученика о педагогической значимости отцовского гнева: *«Сов эГIазваха товнаш мо доагаш дола даь бIаргаш ца бIарга ца дайначох саг хургвац хьона!»* (инг.) – Не мужчина тот, кто не видел огненной ярости в глазах собственного отца!

(По другой версии «Не мужчина тот, кто не видел в глазах отца огня горькой досады и глубокого чувства сожаления по поводу личного упущения в воспитании сына»).

В традиционном ингушском обществе социальный статус мужчины зависит от образцового выполнения семейных, в том числе отцовских обязанностей, но и отцовство, в свою очередь, влияет на рейтинг мужчины, когда наличие семьи – индикатор его финансовой и социальной зрелости.

Пьющий и курящий человек в народе считался и считается слабым, безвольным, бесхребетным, беспринципным. Мне рассказывал один информант со слов своего отца о том, как делегация старейшин еще в бывшей Чечено-Ингушетии поехала решать вопрос, связанный с похищением девушки, к ее отцу. Увидев с сигаретой в зубах главу семьи (отца девушки), возглавивший делегацию мужчина сказал: «Считайте, что ползадачи мы решили!». Курить – недостаток воли, а значит отсутствие четкой позиции, твердого слова. А пьяный человек, согласно этнографическим материалам, воспринимается хуже слабоумного: *«ЭГIаваьча сага никъ биттаб маннача сага»* (инг.) – Дурак уступил дорогу пьяному.

Лучшие традиции семейного уклада современная ингушская семья сохранила и в настоящее время: роль отца в воспитании сына по-прежнему занимает доминирующее положение. Только рядом с отцом ребенок впервые познает границы дозволенного и недозволенного – свои собственные и других людей. Рядом с отцом ребенок чувствует не только действие закона, но и его силу. С матерью отношения строятся по принципу отсутствия границ – полное слияние. Именно в мужском потоке формируются достоинство, честь,





воля, целеустремленность, ответственность – во все времена высоко ценимые человеческие качества. Только отец может привить мальчику множество бытовых и социальных навыков: завязывать галстук и бриться, владеть сложными инструментами и рыбачить, ремонтировать машину и любить спорт, побеждать и держать слово...

Завершая этнокультурную часть этой истории, хочется отметить, что в своей этнической среде Мовсар не подвергался бы таким испытаниям. Историческая родина, этнокультурное наследие, родовое гнездо (прародители, дяди, тети, двоюродные братья и сестры), духовенство (муфтий, имам, кадий) обеспечили бы ему защиту и безопасность и выступили бы в качестве сдерживающего фактора для его деспотичного отца.

В основе любых и даже абьюзных токсичных детско-родительских отношений лежат две веры: родители должны любить своих детей, а дети должны любить, уважать своих родителей и заботиться о них.

### **Консультирование в духовном контексте клиента**

Сформировать новую парадигму жизни молодого человека в результате терапевтической работы невозможно было без учета его духовной составляющей. «Религиозная жажда слишком сильна, ее корни слишком глубоки...» [25, с. 162]. Поэтому в процессе терапии делался упор на религиозность и веру клиента.

Ислам всячески побуждает и поощряет любовь и нежность родителей к детям. Если ребенок не получил достаточного количества объятий, то индекс доверия и любви к миру у него будет ниже, чем у его сверстников. Когда аль-Акра ибн Хабис увидел, как Пророк (мир ему и благословение) целует своего внука, он похвастался, что никогда не поцеловал никого из своих десятирех детей, на что Пророк сказал: «Что я могу тебе предложить, если Аллах удалил милосердие из твоего сердца?» (Бухари, № 5998).

Большинство из нас думает, что, наказывая ребенка, они проявляют заботу о нем, однако не понимают, насколько большую ответственность перед Аллахом это накладывает на нас. Мы считаем ребенка своим и полагаем, что бить его – наше неотъемлемое право. Невозможность навредить ребенку даже легким касанием дает нам урок веры в Единого Бога: «Я – не хозяин ребенка!».



С точки зрения ислама, мужчина обязан уметь сдерживать свои эмоции и обуздывать свое эго. Аллах доверил ему руководство семьей ради ее блага, а не ради удовлетворения собственных интересов. Никогда нельзя забывать слова Пророка: «Если потратим один динар на пути Аллаха, один динар для освобождения раба, один динар как милостыню (садака) для бедняка и один динар для своей семьи, то наибольшее вознаграждение мы получим за динар, потраченный на свою семью» (Муслим, № 995).

Даже если отец был несправедлив к своим детям, самое лучшее, с точки зрения ислама, – это простить его и делать дуа (возносить молитвы) о его прощении Всевышним. Способность прощать связана с индексом религиозности личности. «Психотерапия прощения» не предполагает в том числе работу с жестоким обращением и психологическим насилием, потому что «простив обидчика, человек может внутренне разрешить себе подобное обращение в будущем» [31]. Поэтому в ходе терапевтических сессий юноша проработал травму отношений с отцом, и в результате этой работы захотел простить своего отца.

Активизировать основные ментальные навыки клиента, повысить комплаентность и благополучие молодого человека, эффективно пройти лечение без сопротивления и выраженной тревоги позволила ставшая бестселлером и переведённая на многие языки мира книга Аида аль-Карни «Не грусти! Рецепты счастья и лекарство от грусти» [32].

## **Заключение**

В настоящее время в северокавказском регионе, как и во всем мире в целом, наблюдается взаимодействие традиционности и модернизации. Кавказу присущи противоречия между современным и традиционным образами жизни. Однако в некоторых сферах жизни здесь не только не отрицаются, но еще больше подчеркиваются традиции и отмечается их значимость; религиозный компонент социокультурного пространства, безусловно, не переживает кризис, его роль и значение возрастают с каждым годом; коллективные формы идентичности не только не разрушаются, но и укрепляются. Традиционные общественные институты не только не разрушаются, но, наоборот, еще больше локализуются. Реальная угроза утраты национально-культурных особенностей подтолкнула народы Северного Кавказа к тому, что они с еще большей



одержимостью стали презентовать свою уникальность, самобытность, неповторимость и связь со своей многовековой историей.

На примере разбора конкретного кейса из практики психологического консультирования в Республике Ингушетия нами продемонстрирована положительная динамика психологической работы, базирующейся на традиционной ингушской культуре и ценностях ислама.

Ввиду отсутствия работ по данной тематике наш проект носит характер пилотного: предполагается сбор первоначального материала, проверка выдвинутой гипотезы и определение проблем для дальнейших исследований.

## Литература

1. Сампиев И.М. Модель модернизации Кавказа: системные условия и цель. *Гуманитарные и социально-политические проблемы модернизации Кавказа. Сборник научных статей*. Назрань: ООО КЕП; 2011. С. 14–21.
2. Аксюмов Б.В. Северный Кавказ: между традиционализмом и модернизмом. *Гуманитарные и социально-политические проблемы модернизации Кавказа. Сборник научных статей*. Назрань: ООО КЕП; 2011. С. 35–42.
3. Ерасов Б.С. *Цивилизации: универсалии и самобытность*. М.: Наука; 2002. 524 с.
4. Хантингтон С. *Столкновение цивилизаций*. Пер. с англ. Велимеева Т., Новикова Ю. М.: ООО «Издательство АСТ»; 2003. 603 с.
5. Ганиева Р.Х. Мультикультурный подход в психологическом консультировании: этнорелигиозный аспект (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):196–216. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-196-216
6. Perlman L.A., Saakvitne K.W. *Trauma and the therapist. Countertransference and Vicarious Traumatization in Psychotherapy with Incest Survivors*. New York: W.W. Norton & Company; 1995. 451 p.
7. Summit R.C. The child sexual abuse accommodation syndrome. *Child Abuse and Neglect*. 1983;7:177–193.
8. Herman J.L. *Trauma and recovery*. New York: Basic Books; 1992. 295 p.
9. Борисенко Ю.В. *Психология отцовства*. Москва-Обнинск: «ИГ-СО-ЦИН»; 2007. 220 с.
10. Angelou M. *I know why the caged bird sings*. New York: Virago; 1983. 317 p.
11. Armstrong A. *Kiss daddy goodnight*. New York: Pocket Books; 1978. 256 p.
12. Evert K., Bijkerk I. *When you're ready*. Rockville, MD: Launch Press; 1987. 194 p.
13. O'Callaghan G. *A day called hope*. London: Hodder&Stoughton; 2003. 288 p.
14. Spring J. *Cry hard and swim*. London: Virago; 1987. 128 p.



15. Бриш К.Х. *Терапия нарушений привязанности: от теории к практике*. Пер. с нем. Дубинской С.И. М.: Когито-Центр; 2014. 316 с.
16. Ананьева Г.А. Семья: химическая зависимость и созависимость. Работа с созависимостью. *Методические материалы к семинару «Семья и профилактика наркомании»*. Казань: Отечество; 2000. С. 5–12.
17. Silver R. *Stimulus drawings and techniques in therapy, development and assessment*. New York: Trillium; 1982. 267 p.
18. Silver R. Identifying gifted handicapped children through their drawings. *Journal of the American Art Therapy Association*. 1983a;1(10):40–46.
19. Silver R. *Silver Drawing Test of Cognition and Emotion*. Seattle, WA: Special Child; 1983b. 290 p.
20. Silver R. Screening Children and Adolescents for Depression Through Drawing a Story. *American Journal of Art Therapy*. 1988a;26(4):156–162.
21. Silver R. *Three Art Assessments*. New York: Brunner-Routledge; 2002. 420 p.
22. Копытин А.И., Свистовская Е.Е. *Арт-терапия детей и подростков*. 2-е изд. М.: Когито-Центр; 2010. 197 с.
23. Hall L., Lloyd S. *Surviving child sexual abuse*. London: Falmer Press; 1989. 416 p.
24. *Арт-терапия женских проблем*. Под редакцией Копытина А.И. М.: Когито-Центр; 2010. 270 с.
25. Ялом И.Д. *Лечение от любви и другие психотерапевтические новеллы*. Пер с англ. Фенько А.Б. М., 2012. 288 с.
26. Barth S. *Vaterschaft im Wandel*. Sozialmagazin; 2000. 310 p.
27. Юнг К., Фрейд З., Абрахам К. Значение отца в судьбе отдельного человека. *Психоанализ детской сексуальности*. Пер с нем. Под ред. Лукова В.А. СПб.: Союз; 1997. С. 185–206.
28. Агиева Л.Т. *Этнография ингушей*. Майкоп: Полиграф-ЮГ; 2011. 552 с.
29. Харсиев Б.М.-Г. *Обычаи семьи и семейного быта горцев Кавказа с конца 19 до середины 20 века*. Магас: ООО «Пилигрим»; 2015. 148 с.
30. Кудусова-Долакова Ф.И. *Семья и семейный быт ингушей (конец 19 – начало 20 в.)*. Ростов-н/Д., 2005. 240 с.
31. Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Верченнова Е.А., Хайбуллин И.Н., Ерофеев В.А. Исламская психология: от теории и исследований к практике. Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):476–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-476-498
32. Аид аль-Карни. *Не грусти! Рецепты счастья и лекарство от грусти*. Пер. с араб. Сорокоумовой Е. М.: Умма; 2013. 320 с.



## References

1. Sampiev I.M. Model modernizatsii Kavkaza: sistemnye usloviya i tsel' [Model of modernization of the Caucasus: system conditions and purpose]. *Gumanitarnye i sotsial'no-politicheskie problemy modernizatsii Kavkaza. Sbornik nauchnykh statey* [Humanitarian and socio-political problems of modernization of the Caucasus. Collection of scientific articles]. Nazran: OOO KEP; 2011, pp.14–21. (In Russian)
2. Aksyumov B.V. Severnyy Kavkaz: mezhdru traditsionalizmom i modernizmom [North Caucasus: between traditionalism and modernism]. *Gumanitarnye i sotsial'no-politicheskie problemy modernizatsii Kavkaza. Sbornik nauchnykh statey* [Humanitarian and socio-political problems of modernization of the Caucasus. Collection of scientific articles]. Nazran: OOO KEP; 2011, pp. 35–42. (In Russian).
3. Yerasov B.S. *Tsivilizatsii: universalii i samobytnost* [Civilizations: universality and identity]. Moscow: Nauka; 2002. 524 p. (In Russian)
4. Samuel P. *Stolknovenie tsivilizatsii* [Huntington Clash of civilizations]. Velimeeva T., Novikova Yu. (tr.). Moscow: AST Publ.; 2003. 603 p. (In Russian)
5. Ganieva R.H. Multikulturnyi podhod v psihologicheskom konsultirovanii [Multicultural approach in psychological counseling: ethno-religious aspect (analysis of the case)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):196–216. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-196-216 (In Russian)
6. Perlman L.A., Saakvitne K.W. *Trauma and the therapist. Countertransference and Vicarious Traumatization in Psychotherapy with Incest Survivors*. New York: W.W. Norton & Company; 1995. 451 p.
7. Summit R.C. The child sexual abuse accommodation syndrome. *Child Abuse and Neglect*. 1983;7:177–193.
8. Herman J.L. *Trauma and recovery*. New York: Basic Books; 1992. 295 p.
9. Borisenko Yu.V. *Psihologiya ottovstva* [Psychology of fatherhood]. Moscow – Obninsk: “IG –. SOCIN”; 2007. 220 p. (In Russian)
10. Angelou M. *I know why the caged bird sings*. New York: Virago; 1983. 317 p.
11. Armstrong A. *Kiss daddy goodnight*. New York: Pocket Books; 1978. 256 p.
12. Evert K., Bijkerk I. *When you're ready*. Rockville, MD: Launch Press; 1987. 194 p.
13. O'Callaghan G. *A day called hope*. London: Hodder&Stoughton; 2003. 288 p.
14. Spring J. *Cry hard and swim*. London: Virago; 1987. 128 p.
15. Brish K.H. *Terapiya narusheniy privyazannosti: ot teorii k praktike* [Therapy of disorders of attachment: from theory to practice]. Dubinskaya S.I. (tr.) Moscow: Kogito-tsentr; 2014. 316 p. (In Russian)
16. Ananyeva G.A. *Sem'ya: khimicheskaya zavisimost' i sozavisimost'*. *Rabota s zavisimost'yu* [Family: chemical dependence and codependency. Working with co-



dependency]. Metodicheskie materialy k seminaru “Sem’ya i profilaktika narkomanii” [Methodological materials for the seminar “Family and drug abuse prevention”]. Kazan: Otechestvo; 2000, pp. 5–12. (In Russian)

17. Silver R. *Stimulus drawings and techniques in therapy, development and assessment*. New York: Trillium; 1982. 267 p.

18. Silver R. Identifying gifted handicapped children through their drawings. *Journal of the American Art Therapy Association*. 1983a;1(10):40–46.

19. Silver R. *Silver Drawing Test of Cognition and Emotion*. Seattle, WA: Special Child; 1983b. 290 p.

20. Silver R. Screening Children and Adolescents for Depression Through Drawing a Story. *American Journal of Art Therapy*. 1988a;26(4):156–162.

21. Silver R. *Three Art Assessments*. New York: Brunner-Routledge; 2002. 420 p.

22. Kopytin A.I., Svistovskaya E.E. *Art-terapiia detey i podrostkov* [Art therapy of children and adolescents]. Second edition. Moscow: Kogito-tsentr; 2010. 197 p. (In Russian)

23. Hall L., Lloyd S. *Surviving child sexual abuse*. London: Falmer Press; 1989. 416 p.

24. *Art-terapiia zhenskikh problem* [Art therapy of women’s problems]. Kopytin A.I. (ed.). Moscow: Kogito- tsentr; 2010. 270 p. (In Russian)

25. Yalom I.D. *Lechenie ot liubvi i drugie psihoterapevticheskie novelly* [Treatment for love and other psychotherapeutic novels]. Fenko A.B. (tr.). Moscow, 2012. 288 p. (In Russian)

26. Barth S. *Vaterschaft im Wandel*. Sozialmagazin; 2000. 310 p.

27. Jung K., Freud Z., Abraham K. Znachenie ottsa v sud’be otdel’nogo cheloveka [The importance of father in an individual’s fate]. *Psikhoanaliz detskoy seksual’nosti* [Psychoanalysis of infantile sexuality]. Translation from German. Lukov V.A. (ed.). St. Petersburg: Soyuz; 1997, pp. 185–206. (In Russian)

28. Agieva L.T. *Etnografiya ingushey* [Ethnography of Ingush people]. Maikop: Poligraf-YUG; 2011. 552 p. (In Russian)

29. Harsiev B.M.-G. *Obychai sem’i i semeynogo byta gortsev Kavkaza s kontsa 19 do serediny 20 veka* [Customs of the family and family life of the Caucasus mountaineers from the end of the 19th to the middle of the 20th century]. Magas: Pilgrim LLC; 2015. 148 p. (In Russian)

30. Kudusova-Dolakova F.I. *Sem’ya i semeynyy byt ingushey (konets 19-nachalo 20 veka)* [Family and family life of the Ingush (late 19th early 20th century)]. Rostov-on-Don, 2005. 240 p. (In Russian)

31. Pavlova O.S., Algushaeva V.R., Verchenova E.A., Khaybullin I.N., Erofeev V.A. *Islamskaya psikhologiya: ot teorii i issledovaniy k praktike. Opyt uchastiya v*



mezhdunarodnoy obrazovatel'noy programme v Indonezii [Islamic psychology: from theory and research to practice. Experience of participation in an international educational program in Indonesia]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):476-498. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-476-498 (In Russian)

32. Haid al-Karni. *Ne grusti! Retsepty schastia i lekarstvo ot grusti* [Don't be sad! Recipes for happiness and a cure for sadness]. Sorokoumova E. (tr.). Moscow: Ummah; 2013. 320 p. (In Russian)

### **Информация об авторе**

**Ганиева Роза Хаматхановна**, кандидат психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Республики Ингушетия, старший научный сотрудник отдела ингушской этнологии Ингушского научно-исследовательского института им. Ч. Ахриева, директор Центра психологической помощи и психологической посткризисной реабилитации, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Магас, Российская Федерация.

### **About the author**

**Rosa H. Ganieva**, Cand. Sci. (Psychology), Full Professor, Honored Worker of Science of the Republic of Ingushetia, Senior Researcher at the Department of Ethnology in Ingush research institute of Humanities named after Ch. Ahriev, Director of the Center for Psychological Assistance and Psychological Post-crisis rehabilitation, Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Magas, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 12 апреля 2020

Одобрена рецензентами: 28 июня 2020

Принята к публикации: 18 июля 2020

### **Article info**

Received: April 12, 2020

Reviewed: June 28, 2020

Accepted: July 18, 2020





Ефремов Д.С.

Асимметричная легитимность лечения «одержимости» в исламе

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-3-727-748

УДК 159.961.4

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Асимметричная легитимность лечения «одержимости» в исламе

**Д.С. Ефремов**<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5899-8588>, e-mail: [evrazia.tv@gmail.com](mailto:evrazia.tv@gmail.com)

**Резюме:** В статье на основе кейса обряда исламского экзорцизма *рукъя* рассматривается гипотеза о легитимности использования методов традиционной медицины в терапии пограничных состояний (на примере наблюдения и дешифровки сеанса лечения в Центре исламской медицины в Грозном). Данная процедура работы с феноменом «одержимости» предполагается как культурно-обусловленная практика лечения невроза и диссоциативных расстройств личности, тождественная терапии психоанализа. Такое сопоставление обосновано классической работой Клода Леви-Стросса «Структурная антропология» и анализом обряда помощи шамана при трудных родах.

**Ключевые слова:** диссоциативное расстройство; одержимость; психоанализ; сплит; структурная антропология; шаман; экзорцизм; джинны; *рукъя*

**Для цитирования:** Ефремов Д.С. Асимметричная легитимность лечения «одержимости» в исламе. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):727-748 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-727-748



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## Asymmetric legitimacy of possession healing in Islam

D.S. Efremov<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5899-8588>, e-mail: [evrazia.tv@gmail.com](mailto:evrazia.tv@gmail.com)

**Abstract:** The article, on the basis of Islamic Exorcism named *Ruqya Sharia* Study, examines the hypothesis of the legitimacy of using the methods of Islamic traditional medicine in the treatment of borderline conditions, despite the external irrationality of the process. This type of working with the phenomenon of possession is supposed to be a culturally-determined practice of treating neurosis and dissociative disorders, identical to psychoanalysis therapy. This comparison is based on a classic work of Claude Levi-Strauss “Structural Anthropology” and on the analysis of the rite of a shaman’s assistance in complicated births.

**Keywords:** dissociative disorder; possession; psychoanalysis; split; structural anthropology; shaman; exorcism; genies; *Ruqya sharia*

**For citation:** Efremov D.S. Asymmetric legitimacy of possession healing in Islam. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):727-748 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-727-748

### Введение

В России, как и во всем мире, на государственном уровне реализуется поддержка институтов и практик доказательной медицины, на которую распространяется действие медицинского страхования, а ее работники получают профессиональное образование, закрепленное государственными стандартами. *Эта медицина легальна.*

Трансмиграционные процессы и взаимопроникновение локальных культур, вызванные переселением представителей различных этносов, с одной стороны, и усиливающимися процессами религиозного возрождения – с другой, вызывают к жизни такие явления, которые в СССР были вытеснены на периферию общественной жизни либо маргинализированы. Эти явления институционализированы вне государственного поля, но воспринимаются населением как дополнение к доказательной медицине. *Это делает практики традиционной медицины легитимными.* Внутри религиозных общин они заменяют населению недоступную или неэффективную профессиональную психологическую помощь, что побуждает обратить внимание научного сообщества на данное явление [1].



Термины легальности и легитимности заимствованы автором из одноименной работы классика немецкой социологии Карла Шмитта, где они использованы для описания ситуации, при которой достигается предел действия юридических (доказательных) процедур в политическом [2].

Перенос терминов из социологии в психологию необходим для определения границ доказательной медицины и альтернативных методов терапии и демонстрации их совместного применения.

В статье под термином «одержимость» в широком смысле понимается утрата контроля субъекта над собственным телом (полностью или частично), а исцеление – возвращение контроля. Это может быть утрата функций определенных органов, недиагностируемые болезненные ощущения, дисфункции нервной системы или утрата контроля за собственным поведением [3].

Упоминание «одержимости» и процедур исцеления, с учетом локальных различий и религиозных взглядов, содержится в сакральных книгах и преданиях различных традиций, однако работа с «одержимым» не является сферой исключительно религиозной практики. Ритуалы экзорцизма находятся на периферии культов и могут быть отнесены к функциям шамана. С изменением научной парадигмы феномен одержимости не исчезает, но его проявления лишь обретают новые обозначения. В современном научном дискурсе шаманизм не относится к ранним формам религии или анимизму, однако точного определения это явление не получило. Существует научный консенсус, что шаманские практики могут быть частью религии, но могут и существовать как отдельные феномены [4].

Характеристики одержимости в научной парадигме могут быть отнесены к симптомам диссоциативных расстройств и пограничных состояний психики [5].

Методологическая основа исследования использует сравнительный анализ аналогичного феномена в работе Клода Леви-Стросса «Структурная антропология» [6]. Цель работы – исследование практики исламского лечения чтением Корана как легитимной формы психологической помощи по аналогии с принятым в научном сообществе методом работы аналитического психотерапевта.

Дизайн исследования обусловлен выбором предмета исследования и включает эмпирическое исследование, обобщающее существующие наработ-



ки в изучении феномена одержимости в исламе с материалом, полученным в ходе экспедиции и записи сеанса лечения в Грозном.

### **Психоанализ: одержимость как невроз**

Научные споры о применении психоанализа и действенности его методов не утихают до сих пор, а в США зачастую называются «психиатрической войной» [7], обусловленной не только идеологическими расхождениями с бихевиоризмом, но и конкурентной борьбой за получение финансирования из государственного бюджета и оплате услуг терапевта из медицинской страховки. Это нашло свое отражение в различных редакциях «Диагностического и статистического руководства по психическим расстройствам». Переход от четвертого к пятому изданию руководства сопровождался широкой общественной и научной дискуссией [8].

В различных версиях руководства интересующее нас традиционное явление «одержимости» классифицируется как расстройство и обозначается MPD (multiple personality disorder) и DID (Dissociative identity disorder). Отношения к феномену коррелируют с изменением господствующей политической идеологии в США – от трансгуманизма демократов до консервативного (с приходом республиканцев) отношения к диссоциации как расстройству идентичности.

В работе психоаналитического терапевта, несмотря на разнообразие школ, обычно используется метод переноса. Этот метод воспроизводит способы защиты, связанные с отношением ребенка и родителей. Метод вербально воспроизводит события прошлого, пациент переживает заново чувства, которые актуализируются в процессе анализа, и переносит их на аналитика.

С точки зрения психоанализа симптом невроза является проявлением механизма адаптации к вызовам и угрозам психики, пытающейся сохранить целостность восприятия мира, нарушаемую неосуществленными желаниями и невозможностью их удовлетворения. Поскольку сохранение целостности – это способ выживания, то неосознанно пациент желает сохранить симптом, несмотря на обращение за избавлением. Объяснение процесса переноса и его осознание клиентом осуществляется, когда сам перенос становится сопротивлением к лечению. При переносе аналитик имеет дело с новым неврозом, и его преодоление означает решение терапевтической задачи. Клиент освобождается от действия вытесненных переживаний по отношению к аналитику



и остается таким и вне терапии, что ведет к исчезновению симптомов. Сознательное переживание прошлых травматических событий получило название абреакции – выход избытка эмоций и снятие внутреннего напряжения клиента.

Виды сопротивления различно проявляются в работе с разными уровнями структуры личности. Сопротивление, исходящее из «Я», ответственно за вытеснение, сопротивление «Оно» – навязчивое повторение, а карающая инстанция «Сверх-Я» требует наказания и отвечает за чувство вины<sup>1</sup>.

Одним из базовых механизмов психологической защиты является расщепление Эго (*splitting*) – отношение младенца к одной и той же персоне как к разным людям в зависимости от ощущений и эмоций, которые персона вызывает [9]. Если мать кормит, это один человек, хороший, а если она не дает ребенку грудь и он испытывает чувство голода, то это второй, злой персонаж. Механизм переносится на отношение к событиям внешнего мира и на внутреннее содержание, составляя этическую основу поведения. Под действием механизма адаптации происходит принятие плохой и хорошей частей себя, но если целостность личности сохранить не удастся, это может стать причиной диссоциативного личностного расстройства.

### **Структурная антропология: шаман как психоаналитик**

Открытия и идеи психоанализа нашли свое применение далеко за пределами психиатрии и медицины. Клод Леви-Стросс применяет метод структурной лингвистики в изучении механизмов, регулирующих нормы полового поведения внутри этноса и структуру родства, экстраполирует бинарную асимметрию на другие сферы жизни сообщества.

В X главе книги «Структурная антропология» [6, с. 37] на примере анализа ритуально-магического текста индейцев Южной Америки он объясняет, как шаман, призванный повитухой облегчить тяжелые роды и нормализовать физиологические процессы роженицы, проведя обряд «возвращения души» и изгнания занявшего ее место духа, успешно справляется с задачей без использования медикаментозных средств.

В описанном случае Леви-Стросс обращает внимание на тот факт, что самые драматические события (потеря души женщиной и внутриутробная битва)

---

<sup>1</sup> Тройственная структура личности повторяется в ролях в ритуале Рукья, а также проецируется на тройственное пространство мифа у Леви-Стросса.



занимают в ритуальном тексте незначительное место, а процесс подготовки к походу армии духов-помощников описан в подробностях и повторяется несколько раз. Автор предполагает, что так шаман заставляет больную ощутить исходную точку мифа, а затем визуализировать его пространство в малейших подробностях. Нарратив разворачивается в теле и внутренних органах самой роженицы. Шаман внушением помогает роженице достичь состояния, когда мифические события в ее теле ощущаются как реальный военный поход. Воображение роженицы мобилизуется детализацией, активируя весь потенциал ее организма. Мифологическая армия входит во влагалище и двигается внутри утробы, вызывая локализацию болезненных ощущений. Стросс отмечает символизм повторяющихся спусков и подъемов сквозь череду препятствий. Все элементы нарратива осознаются как единое целое, а боль, которая не вписывается в целое, анестезируется вытеснением. Роды благополучно завершаются.

Леви-Стросс обнаруживает в действиях шамана связь с методом психоанализа, целью которых является перенос и осознание внутренних конфликтов и препятствий. В психоанализе они были вытеснены в бессознательное психическими силами. При родах осознаваемые процессы имеют органический характер. Внутренние конфликты и препятствия исчезают, потому что знания о них вызывают переживания, при которых конфликты реализуются в необходимой последовательности. Абреакция в случае Леви-Стросса становится уже реальным выходом и разрешением ситуации (родами).

Для Стросса важна асимметрия шамана и психоаналитика. И хотя психоаналитик слушает, а шаман говорит, оба они устанавливают непосредственную связь с сознанием и опосредованную с подсознанием пациента. Шаман становится реальным действующим лицом переживаемого женщиной конфликта на границе между телом и психикой. Леви-Стросс считает, что такой процесс тождественен переносу в психоанализе.

Когда переносы сделаны, больной заставляет говорить психоаналитика, передавая ему предвидимые намерения и чувства. В заговоре шаман снова асимметричен: сам спрашивает женщину и самостоятельно отвечает, внушает ей свою интерпретацию состояния, которую она должна принять.

Оба метода при помощи мифа вызывают у больного переживание (впервые или повторно). Структура мифа в психоанализе на уровне подсознательных процессов зеркальна той органической структуре (соматической



мобилизации), которую актуализирует шаман на телесном уровне своим нарративом.

### **Феномен одержимости в исламе**

Согласно религиозным воззрениям ислама, джинны являются частью невидимой реальности. Сама этимология слова джинн восходит к арабскому *جِنّ / جَنَّ* – сокрытый, невидимый [8].

Также детально прописана сама религиозная культурно-обоснованная практика этнопсихотерапии пограничных психических состояний, включающая обряды исламского экзорцизма *рукья* [10]: чтение аятов Корана и молитв (*азкар*). Но терапия не ограничивается только этими средствами. Здесь имамы могут применить «творческие инновации», не выходящие за рамки дозволенного, но наделяющие обряд уникальными особенностями.

Богатым источником информации на русском языке в рамках исламской системы знаний служит книга нашего современника шейха Вахид Абд-ас-Саллям Бали «Острый меч, разящий колдунов вредящих», написанная автором на основе личного опыта практики исламского экзорцизма [11]. Для исследования методов работы целителей в современном российском сегменте автором статьи была предпринята экспедиция в Грозный (Чеченская Республика). Большинство описаний ритуалов и «разговоров» с джинном можно соотнести с записанными мной в Грозном рассказами в ходе интервью с целителем Адамом Эльжуркаевым. Мы видим здесь повторяющиеся линии определенного количества сюжетов, которыми ограничивается общение целителя и джинна. Деятельность джиннов и причиняемый ими вред всегда, с точки зрения мусульманских экзорцистов, связаны с колдовством. Это убеждение является как общепринятым мнением, так и элементом терапевтического сеанса, который разыгрывается между целителем и «вселившимся в клиента джинном».

Несколько лет назад на лечение «одержимости» как повседневной религиозной практики среди мусульман Москвы и Подмосковья в контексте транснациональных и миграционных исследований обратил внимание научный сотрудник и доцент НИУ ВШЭ Дмитрий Опарин. Информанты в исследованиях автора рассказывают о недуге, совмещая позитивистскую картину мира и научные представления с их религиозным мировоззрением. Я процитирую фрагмент перевода его научной статьи, опубликованной на английском языке: «Многие антропологи, работающие с одержимостью, отмечают, что ни ре-





лигиозные целители, ни их пациенты не видят никакого противоречия между научной медициной и *рукия*. <...> В беседах с пациентами я заметил, что медицинское – это не то, что они противопоставляют религиозному в описании своего страдания, а то, что одно перетекает в другое. Тахикардия ассоциируется с радостным безумием джинна. Джинн появляется из послеоперационных швов в видениях, которые происходят во время сеансов экзорцизма, а черная слизь, извергаемая во время рвоты, имеет демонические коннотации. Ахмет пояснил, что психотропные таблетки, которые назначают врачи, например феназепам, предназначены для успокоения мозга человека, в котором шевелится джинн. Но только чтение и слушание Корана может нейтрализовать источник невроза» [12, с. 11].

Московский врач-психиатр Марат Муратов, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, в своей врачебной практике использует комплексный подход в лечении диссоциативных расстройств и шизофрении. Этому была посвящена его лекция в центре ДАР в декабре 2019 года. Вот что доктор Муратов пишет на страницах своего блога, подтверждая своим сообщением выводы Дмитрия Опарина: «Все понимают, что в острых случаях психомоторного возбуждения, когда больной опасен как для окружающих, так и для себя, альтернативы лекарствам практически нет. В то же время после купирования острой психотической симптоматики и особенно в период ремиссии (клинического выздоровления – возможно, временного) на первый план выходит реабилитация. А это есть комплекс немедикаментозных лечебных мероприятий, направленных на скорейшее возвращение больного к нормальной жизни в обществе и профилактику повторных обострений психического заболевания. Вот тут соблюдение исламских норм и традиций является очень полезным». Доктор Муратов высказывает мнение, что исламские обряды с четкой периодичностью и рациональным регулированием распорядка дня «как нельзя лучше подходят для реабилитации психически больных» [13].

### **Эмпирическое исследование практики экзорцизма в Чеченской республике**

Чеченская республика является одним из крупнейших центров исламского религиозного возрождения в России, наряду с Татарстаном и Дагестаном.



Травма советской депортации и недавней контртеррористической операции не проработана. На необходимость оказания психологической помощи населению указывали исследователи еще в 2008 году сразу после завершения КТО [14].

По состоянию на май 2020 года отсутствует информация о проведении подобной терапии на территории ЧР. О том, что такая терапия не проводилась, указывают сами чеченцы в своих интервью, данных для документально-го фильма Анны Немзер «Война и мирные», вышедшего в 2019 году<sup>2</sup>.

В феврале 2009 года в Грозном начал работу Центр исламской медицины, институализировавший практику оказания услуг целителей. Директором с тех пор и поныне является Сальмурзаев Дауд Юшаевич. Поскольку это было единственное учреждение, где на тот момент жители могли получить необходимую помощь, Центр взялся за подготовку собственных кадров. Прежде исламской медицине обучались на Ближнем Востоке. Услуги специалистами Центра исламской медицины в Грозном оказываются бесплатно, а вся деятельность финансируется за счет средств Благотворительного фонда им. А-Х. Кадырова. На сегодняшний день услуги Центра являются единственным видом психологической помощи, доступным всему населению. Это подтверждается комментарием, полученным в ходе общения с представителями республиканского Минздрава. Все лечение осуществляется на безвозмездной основе. В Центре также лечат псориаз методами народной медицины, работает костоправ (мануальный терапевт). Целители лечат чтением Корана от «порчи», «сглаза», «одержимости». У центра нет официального сайта – вся информация была получена от заместителя директора ЦИМ Хасана Ахмадова.

В рамках научной работы автором в феврале 2020 года была предпринята экспедиция в Чеченскую Республику, в ходе которой удалось записать несколько интервью с богословом-целителем Центра исламской медицины, имамом мечети Сердце Чечни Адамом Эльжуркаевым (далее – И.) и присутствовать на совершении обряда *рукья* над женщиной-чеченкой (далее – К.), который был зафиксирован на видео. Сложность заключалась в том, чтобы произвести запись с джинном, который говорит на русском языке (сама чеченка при этом в сознании по-русски говорила заметно хуже). Это был единственный пациент, с которым нам удалось сделать запись обряда, соблюдая

<sup>2</sup> Немзер А. *Война и мирные* (Документальный фильм). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=O1RF-py72yI> (дата обращения: 23.06.2020).



все условия. Ритуал, по словам целителя, проводился третий раз. Прошедшую промежуточную процедуру имам оценивает как успешную. На последующих обрядах с этой пациенткой я не присутствовал. О том, что женщина полностью исцелилась, мне позже сообщил имам.

Ниже я приведу транскрипцию обряда. Предварительную часть я не видел, так как мне разрешили войти, когда клиент уже лежал на кушетке. Комментарий имама после ритуала я приведу в начале.

И.: «Женщина пришла ко мне с обычными симптомами. Головная боль, бессонница и ночные кошмары мучали ее. Джинн не сразу заговорил. Изначально она тоже только плакала, кричала на чтение Корана. Это третий сеанс в лечении. Нужно 7 или 11 сеансов. У нее влюбленный джинн. С ним тяжелее всего работать и по практике он не уходит сам».

### **Включенное наблюдение**

**Комната. Включен свет. На кушетке на зеленом покрывале лежит женщина лицом вверх. Ноги согнуты в коленях. Руки сложены на животе. В этой позе она будет до самого окончания ритуала. У изголовья стоит имам. Рядом с кушеткой стоит женщина (родственница). Имам держится за спинку кушетки.** *(Характерно, что процедура происходит лежа, как и традиционный сеанс психоанализа. – Д.Е.)*

И. Как тебя зовут?

К. Не знаю.

И. Как тебя зовут?

К. Не знаю.

И. Как тебя зовут?

К. Я сам себя назвал.

*(В католических обрядах экзорцизма важным является называние демона по имени, в обряде у Стросса также сила поименована, и здесь идет выяснение имени джинна. – Д.Е.)*

**Голос женщины искажен, гортанно-грудной. Говорит с надрывом на выдохе. Имам ставит руки на кушетку.**

И. Ты мужчина или женщина?

К. Я мужчина, мужчина.

И. Ты мужчина?

К. Да.



Ефремов Д.С.

Асимметричная легитимность лечения «одержимости» в исламе

И. У нас в кабинете Дмитрий, знаешь, чем он занимается?

К. Да! Колдовством!

И. Ты не любишь его? Ненавидишь?

К. Нет.

И. Он нормальный человек.

К. Он ненормальный. Он колдовством занимается.

*(Как у шамана, так и у имама в ходе ритуала присутствуют три человека (за исключением меня, как включенного наблюдателя). У индейцев в ритуале участвует повитуха, которая и приводит шамана к роженице. В нашем случае к имаму женщину приводит ее подруга, которая после сеанса поддерживает ее, не давая упасть, и помогает идти. Помощник (третий присутствующий) действует в ходе ритуала. – Д.Е.)*

**Имам держит руки на спинке кушетки.**

И. А меня за что ненавидишь?

К. Потому что она тобой интересуется.

И. Да?

К. Да, она тобой интересуется.

И. А почему тогда ты даешь ей сюда приехать, лечиться?

К. Я старался. Я сегодня старался. Я препятствия делал.

*(«Тобой интересуется» – речь о влечении, что соответствует феномену переноса в психоанализе. Позже имам пояснил, что для фиксации терапевтического успеха женщина должна выйти замуж, у нее должен появиться мужчина. «С одной стороны – влюбленный джинн не допускает к женщине мужчин, но в том и смысл, что это нужно преодолеть, перешагнуть и выйти замуж. Тогда все исчезнет – А.Е». – Д.Е.)*

**Имам дует. Женщина начинает сдавленно кричать.**

**Имам произносит слова молитвы на арабском. Дует, говорит у уха, женщина кричит и издает сдавленные звуки.**

**Имам продолжает.**

К. Я не слушаю твои песни! Я твои песни не слушаю!

**Имам подходит, накрывает женщину зеленым покрывалом, на котором она лежит, покрывало большое, поэтому край его свободно свисал (Саваном накрывается женщина, чтобы имам не дотрагивался до нее, так как согласно шафиитскому мазхабу, при этом нарушает-**



**ся омовение). Имам произносит молитву. Женщина продолжает говорить.**

К. Я никогда не слушал. Я никогда не слушал твои песни. И когда она включает, не слушал. Только она включает. Я христи-ааа-нин. Я христи-ааа-нин.

И. Ты что ли?

К. Да.

И. Да?

К. Да. Я дам ей крест. Я сниму с нее хиджаб. Я сниму, да, да, да, да.

И. Ни в исламе, ни в христианстве не позволено колдовство.

К. А я не колдую.

И. Ты не христианин. Ты безбожник.

К. Я не колдую. Да, я безбожник. И что?

И. Ты говоришь, что ты христианин, нет, ты не христианин.

К. Я безбожник, и что? И что?

И. И что?

К. И что?

И. Ты будешь гореть в аду.

**Дует на лицо, покрытое покрывалом. Женщина издает на выдохе протяжно «авввв».**

И. Уже горю.

К. Я не буду гореть в аду. Я не буду, я не буду.

*(Это соответствует соматическим болевым переживаниям роженицы у Стросса, где боль не вписывается в переживаемый миф и отсекается. Здесь же наоборот, с помощью воображаемой боли от горения заживо из психики клиента убирается (но не вытесняется!) фигура джинна. – Д.Е.).*

**Имам склоняется над головой и читает у правого уха молитву. Женщина глубоко выдыхает, периодически кричит все тем же голосом. Имам обхватывает лоб женщины двумя пальцами – указательным и большим, и продолжает читать над ухом. Женщина глубоко выдыхает.**

К. Только не заснула она. Только не заснула. Только не заснула. Только не заснула. Только не заснула. Это жестоко. Это жестоко. Это жестоко.

**Имам не убирает руки со лба.**

И. Ну, говори!



- К. Что тебе говорить?  
И. Говори!  
К. Ну что тебе сказать?  
И. Ты сам пришел?  
К. Дааааа, я сам пришел.  
И. Тебя послали?  
К. Да, послали.  
И. Почему? С какой целью? **Имам все это время держит ладонь на лбу женщины, садится справа от нее на кушетку.**  
К. Я ее влюбила. Влюбила, чтобы я ее. Но я не влюбила.  
И. Она же была замужем тогда.  
К. Не замужем тогда она была. Она позже вышла, позже вышла замуж. Я ее не влюбила. Я влюбился.  
И. Она из-за тебя развелась? Да!?  
К. Нееет. Она развелась, потому что этот человек ее избивал.  
И. Избивал?  
К. Да. Избивал. Он над ней издевался. А я ее защитил.  
И. А потом?  
К. Я защитил.  
*(Здесь пересечение с процессом сплита, возникающего как адаптивный механизм психики в реакции на травмирующие события семейного насилия. Однако сам имам позже прокомментировал, что это «обычная» тактика джина – они лгут, чтобы остаться в одержимом. – Д.Е.).*  
И. А потом ты появился?  
К. Я появился 7 лет назад.  
И. Это после того как она вышла замуж, да?  
К. Нет. Она после вышла замуж.  
И. Ааа.  
К. Она была разведена.  
И. Когда ты пришел, она была разведена?  
К. Нет. Она замужем была.  
И. Когда ты пришел, она замужем была?  
К. Да, была.  
И. Это ты сделал так, чтобы они развелись?  
К. Нет. Я сначала пришел...



И. Почему?

К. Я пришел, я ее тогда увидел в зеркале.

И. В зеркале?

К. Да.

И. И влюбился?

К. И влюбился. Я. А потом ушел. Я не хотел ей вредить. Я вредить не хотел. Она недалеко жила. Потом она развелась сама. Она сама развелась.

И. А потом?

К. А потом меня послали, потому что я жил рядом.

И. Почему тебя послали?

К. Меня просто влюбили.

И. Значит, когда муж ее бил, появилось пространство, чтобы джинн поселился в нее и влюбился...

К. У меня было много времени. Его же не было дома. Он не был никогда. Он с ней не жил, он не жил с ней.

И. А тебя как зовут?

К. Я назвал себя сам. И...швр...

И. Как? Исаб (?)

К. Я назвал себя, себя сам, Ижраиль (?), я сам себя назвал. *(В этом моменте джинн прибегает к богохульству – он называется именем Израил (боровшийся с Богом) и пародирует слова молитвы, упоминаемой в сборнике 40 достоверных хадисов: “Я сам себя назвал”. Т.е. – я богоборец, я как бог называю себя сам, я противопоставляю себя творцу. – Д.Е.).*

И. Ты мужчина или женщина?

К. Я мужчина.

И. А ты верующий?

К. Нет, неверующий.

И. Почему неверующий?

К. Я неверующий.

*(Возникающие повторы в диалоге с джинном сопоставимы с возвращениями и повторениями в описании подготовки похода в ритуале у Стросса. – Д.Е.).*

И. Тогда ты будешь в аду гореть.

К. Я не буду. Ты будешь гореть в аду.

И. Ты вообще веришь в священное писание?

К. Я неверующий!





Ефремов Д.С.

Асимметричная легитимность лечения «одержимости» в исламе

И. Ну допустим, но, когда я читаю Коран, ты же горишь.

К. Не горю я! Мне мнооого читали. Мне мнооооого читали.

И. Тогда почему тебе больно?

**Все это время имам держит ладонь на лбу женщины. Женщина начинает глубоко выдыхать.**

К. Не прикасайся к моей жене! Не прикасайся к моей жене!

И. Вот почему, когда я читаю, ты горишь?

К. *(Кричит)* Я не горю!

И. Это и есть доказательство того, что Коран ...

К. Я сотворен из огня!

**Женщина начинает в голос, но все тем же измененным голосом кричать «Вааа! Вааа!» на выдохе.**

**Имам встает, не убирает руку со лба, начинается читать над ухом, женщина кричит, издает рычащие звуки на выдохе.**

**Имам наклоняется над левым ухом и продолжает читать молитву.**

**Женщина сильно, часто и глубоко выдыхает.**

К. А что я виноват, что ли? В чем я виноват? В том, что я ее защищаю? Я ее защищаю от таких, как ты. От таких, как ты, я ее защищаю!

**Имам все это время читает над левым ухом.**

**Женщина выдыхает.**

К. А пусть Дмитрий почитает. Дмитрий почитает.

**Имам продолжает читать, не убирая руки со лба.**

К. А давай Дмитрий... ААА! Не приближайся к моей жене! Не приближайся! Не приближайся!

*(Как повитуха становится частью проживающего роженицей мифа, будучи героем шаманского нарратива, так и присутствующие при рукья люди в комнате задействуются в разговоре с джинном. Это продиктовано инклюзивностью ритуала, требующего включения всех присутствующих. – Д.Е.).*

**Выдохи становятся интенсивнее.**

**Имам читает. Женщина в голос выдыхает часто. Переходит в крик.**

К. Отпусти!

И. Тебе сколько лет, Исаб?

*(Имам, вероятно, не расслышал имя, которое произносит джинн, неверно его называет, поэтому джинн не реагирует на произнесенное имя. – Д.Е.).*

И. *(Повторяет)* Сколько тебе лет?



К. Много.

И. Ну сколько много?

К. Сотни тысячи.

И. Сколько?

К. Много – это много.

И. Ну, цифру назови.

К. А ты же знаешь, ты же знаешь меня.

И. Я? Совсем не знаю.

К. Ты знаешь меня. Ты Жину (Зину) знаешь? Из Урус-Мартана. Жину знал? Из Урус-Мартана Джину знал?

*(Игра слов – зина (араб. زينة – «прелюбодеяние») – джинн (جنّ) – фонемы. – Д.Е.).*

И. Да, я ее поймал.

К. Джина меня послала. Чтобы я влюбил.

И. Это Джина, которая джиннов курицами черными кормит? *(Общепринятое мнение о сотруди́честве джи́ннов и колду́нов и сихре как причине одержимости. – Д.Е.).*

К. Да, да, да.

И. Это слабое звено.

К. Ээээ, не. Ты ее не знаешь.

И. Я ее показал по телевизору, разоблачил.

К. А ты где был у нее?

И. Я ее показал по телевизору.

К. Ты не показал.

И. Она плакала передо мной.

К. Она не плакала, она – Сатана, она Сатана, она Сатана.

И. Она продала душу.

К. Она продала, продала, продала и что? И что? И что? И что? И что, что продала? И что, что продала?

И. Тебя сжигать или уходишь?

К. Я никуда не уйду. Я никогда не уйду.

И. Буду сжигать тебя ладаном, маслами.

К. Ты не будешь сжигать. Она больше не придет. Она больше не придет. Ты таких, как я, не сжигал. Я самый сильный.

И. И таких, как ты, сжигал



Ефремов Д.С.

Асимметричная легитимность лечения «одержимости» в исламе

К. Я самый сильный.

И. Тогда почему ты горишь?

К. А кто горит? Я не горю. Я никогда не горел. Ты знаешь, сколько у меня сил!

**Имам продолжает читать над головой.**

К. Заткнись и я уйду. Заткнись и я уйду. Я заберу свою жену и уйду. Я жену заберу, я жену заберу, я – переходит в крик.

**Имам читает и продолжает дуть. Женщина выдыхает.**

К. А знаешь, хочешь, чтобы я сказал тебе, где еще колдун? Ты хочешь? Давай я тебе скажу. А давай я скажу.

**Имам все это время читает над головой.**

К. Ты был в Шатое? Ты в Шатое был? Там колдуны. Мааааа-переходит в крик. Заткнись, заткнись, заткнись. Маааа....переходит в крик.

И. Ты знаешь колдуна?

К. Я много знаю.

И. Давай рассказывай.

К. А ты будешь со мной сотрудничать? Ты же будешь со мной сотрудничать? Сотрудничать будешь?

И. Кто?

К. Да! Ты будешь. Ты будешь, да, – кричит.

**Имам читает молитву.**

**Женщина выдыхает с голосом часто.**

И. Ты раб дьявола, ты раб дьявола, да?

К. Да, да, да.

И. Значит, ты слабое звено.

К. кричит.

И. А я раб всевышнего Аллаха.

**Имам читает над ухом молитву. Женщина часто с голосом выдыхает. Выдохи периодически переходят в протяжный крик.**

К. Отпусти нас, отпусти нас. Заткнись и отпусти нас. Я бы вышел. Давай я уйду! Давай я уйду!

И. Не надо выходить, я тебя сжигать буду.

К. Я не выйду без нее.

И. Не надо, ты дьявол, злюка.

К. Я не злюка. Я не злюка.



И. Ты сам признался.

К. Я не злюка, я сотрудничаю.

И. А какая разница между сотрудниками и рабами. Есть разница?

К. Большая, большая. Большая, я не служу никому, я сам себе. Я же никого не влюбил. Я же не влюбил ее. Я не влюбил ее! **Кричит** – Я не влюбил ее!

И. Есть большая разница между сотрудником и рабом. Если ты сотрудник, то ты то-то получаешь взамен.

К. Я был, был, был. Да. Даа. Даааа. Мне помогают. Мне помогают. Я всех разогнал.

**В это время имам складывает ладони лодочкой у своих губ и дует на лицо. Дальше кладет ладони по обе стороны головы.**

**Женщина кричит. Имам читает молитву и после каждого слова дует.** (*Дуть слова – традиционная техника, встречающаяся среди различных культур, в том числе и на Русском Севере [15]. – Д.Е.*)

**Женщина сдавленно кричит. Женщина начинает глубоко протяжно выдыхать, выдохи глубокие, размеренные, через диафрагму, сдавлен голос, сдавленное «эммм» на выдохе.**

*(Следует обратить внимание на конвульсивные движения, которые делает женщина, накрытая саваном в процессе сеанса. Они то усиливаются, то ослабевают, и в конце сеанса у меня, как наблюдателя, сложилось мнение, что она начала получать удовольствие, о чем свидетельствовали измененный тон воздыханий и конвульсивных движений. В сеансе шамана это соответствует рождению (разрешению), или абреакции в психоанализе. – Д.Е.)*

**Имам отходит и открывает окно.**

И: Отпускаю все. Отпускаю все.

*(В обоих ритуалах важной частью является уговаривание «подселенца» покинуть тело одержимого. В случае Леви-Стросса речь идет о существе Муу [6, с. 166], который в конце ритуала возвращает душу женщине, и она благополучно рождает. Однако шаман не убивает Муу, а налаживает с ним доверительные отношения и по-дружески прощается. Аналогично ведет себя и имам – он читает суры и угрожает джинну, но в конечном итоге открывает окно, воспроизводя символическое действие, отпуская джинна на волю, и судя по доброму настроению имама – он по-дружески с ним прощается. Отметим, что клиентке необходимо все же сделать еще несколько посещений, вероятно, в результате которых повторяется и запоминается полученный опыт – что также*



*связывает нас с указанным Леви-Строссом процессом – повторение, соматическая мобилизация, запоминание или фиксация полученного опыта, который, возможно, в течение следующих сеансов доводится до автоматизма, научая клиента выводить из созвездия ощущений общее правило, которому подчиняется его тело. Таким образом происходит не формальное «изгнание джинна», а в результате запоминания механизма клиенту возвращается его собственная телесность и утраченный контроль. – Д.Е.).*

### **Заключение**

С помощью метода структурной антропологии Клода Леви-Стросса проведена работа, подтверждающая, что в основе практики *рукья*, при заклинаниях шамана и в психоаналитической терапии лежат тождественные механизмы психической защиты, работающие на подсознательном уровне через обучение и повторение. Конечный результат проведения разных обрядов тождественен – пациент возвращает контроль над собственным телом. Терапевтическая задача решается успешно.

Общественный консенсус одобрения психоанализа может быть распространен на шаманскую практику и исламскую медицину, как на гомогенные структуры, в которых обнаруживаются идентичные механизмы работы с психикой и телом.

Опираясь на результаты аналогичных исследований и рекомендации медицинских специалистов в области психиатрии, необходимо соблюдать дифференцированный подход в терапии и предоставить клиенту свободу выбора. К кому обратится пациент за помощью при лечении неврозов, с учетом этноконфессиональной принадлежности и мультикультурного контекста – шаману, имаму, психоаналитику или психиатру, остается его личным выбором. При этом традиционная терапия может быть дополнена фармакологическим лечением симптомов расстройства.



## Литература

1. Brown P.J., Closser S. *Understanding and Applying Medical Anthropology*. London: Routledge; 2016. 460 p.
2. Шмитт К. Легальность и легитимность (послесловие к изданию 1958 г.). *Социологическое обозрение*. 2013;12(3):76–92.
3. Malachi M. *Hostage to the Devil: The Possession and Exorcism of Five Contemporary Americans*. New York: Harper One, Reissue edition; 2013. 731 p.
4. Желобцов Ф.Ф. К истории терминологии шаманизма. *Вестник СВФУ*. 2014;11(4):77–82.
5. Clifford N. *Why DID or MPD is a Bogus Diagnosis*. *Psychology Today*. [Electronic source]. Available at: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/think-well/201112/why-did-or-mpd-is-bogus-diagnosis> (Accessed: 23.06.2020).
6. Леви-Стросс К. *Структурная антропология*. М.: ЭКСМО-Пресс; 2001. 512 с.
7. Darrel A.R., Emily A.K., David J.K. *The DSM-5: Classification and criteria changes*. [Electronic source]. Available at: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3683251/> (Accessed: 23.06.2020).
8. Islam F., Campbell R. “Satan Has Afflicted Me!” Jinn-Possession and Mental Illness in the Qur’an. *Journal of religion and health*. 2014;53(1):229–243. DOI: 10.1007/s10943-012-9626-5
9. Фрейд З. *О психоанализе: пять лекций; Методика и техника психоанализа*. Санкт-Петербург: Алетейя; 1998. 222 с.
10. Eneborg Y.M. Ruqya Shariya: Observing the rise of a new faith healing tradition amongst Muslims in east London. *Mental Health, Religion & Culture*. 2013;16(10):1080–1096. DOI: 10.1080/13674676.2012.740631
11. Бали Вахид Абд-ас-Салям. *Острый меч, разящий колдунов вредящих*. М.: ЭКСМО-Пресс; 2014. 240 с.
12. Oparin D. Possession and exorcism in the Muslim migrant context. *Ethnicities*. 2020;20(4):731-751. DOI: 10.1177/1468796820904202
13. Муратов М. *Джинны – как от них беречься?* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://proza.ru/2016/02/02/2618> (дата обращения: 23.06.2020).
14. Масаева З. Социально-психологическая ситуация в Чеченской республике после завершения длительных военных действий. *Северо-Кавказский психологический вестник*. 2008;6:22–27.
15. Ильина Ю.Н. Дуть слова: этнолингвистическая характеристика обрядового термина. *Научный диалог*. 2014;4(28):30–41.



## References

1. Brown P.J., Closser S. *Understanding and Applying Medical Anthropology*. London: Routledge; 2016. 460 p.
2. Schmitt C. Legal'nost' i legitimnost' (posleslovie k izdaniyu 1958 g.) [Legality and Legitimacy (afterword to the issue of 1958)]. *Sociologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review]. 2013;12(3):76–92. (In Russian)
3. Malachi M. *Hostage to the Devil: The Possession and Exorcism of Five Contemporary Americans*. New York: Harper One, Reissue edition; 2013. 731 p.
4. Zhelobtsov F.F. K istorii terminologii shamanizma [To the History of Shamanism Terminology]. *Vestnik Severo-Vostochnogo Federalnogo Universiteta* [Bulletin of North-Eastern Federal University]. 2014;11(4):77–82. (In Russian)
5. Clifford N. *Why DID or MPD is a Bogus Diagnosis*. *Psychology Today*. [Electronic source]. Available at: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/think-well/201112/why-did-or-mpd-is-bogus-diagnosis> (Accessed: 23.06.2020).
6. Lévi-Strauss C. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow: EKSMO-press; 2001. 512 p. (In Russian)
7. Darrel A.R., Emily A.K., David J.K. *The DSM-5: Classification and criteria changes*. [Electronic source]. Available at: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3683251/> (Accessed: 23.06.2020).
8. Islam F., Campbell R. “Satan Has Afflicted Me!” Jinn-Possession and Mental Illness in the Qur’an. *Journal of religion and health*. 2014;53(1):229–243. DOI: 10.1007/s10943-012-9626-5
9. Sigmund F. *O psikhoanalize: pyat' lektsiy; Metodika i tekhnika psikhoanaliza* [Five Lectures on Psycho-Analysis. Methodology and technique of Psychoanalysis]. St. Petersburg: Aletejya; 1998. 222 p. (In Russian)
10. Eneborg Y.M. Ruqya Shariya: Observing the rise of a new faith healing tradition amongst Muslims in east London. *Mental Health, Religion & Culture*. 2013;16(10):1080–1096. DOI: 10.1080/13674676.2012.740631
11. Bali Vahid Abd as Salyam. *Ostryy mech, razyashchiy koldunov vredyashchikh* [A sharp sword striking evil sorcerers]. Moscow: EKSMO-press; 2014. 240 p. (In Russian)
12. Oparin D. Possession and exorcism in the Muslim migrant context. *Ethnicities*. 2020;20(4):731–751. DOI: 10.1177/1468796820904202





13. Muratov M. *Dzhinny-kak ot nih berechsy?* [Genies - how to protect yourself from them?]. [Electronic source]. Available at: <https://proza.ru/2016/02/02/2618> (Accessed: 23.06.2020). (In Russian)

14. Masaeva Z. *Sotsial'no-psikhologicheskaya situatsiya v Chechenskoj respublike posle zaversheniya dlitel'nykh voennykh deystviy* [Socio-psychological situation in the Chechen Republic after the end of the war]. *Severo-Kavkazskiy psikhologicheskij vestnik* [North Caucasian Psychological Review]. 2008;(6):22–27. (In Russian)

15. Ilina Yu.N. *Dut' slova: etnolingvisticheskaya kharakteristika obryadovogo termina* [To blow the words: ethnolinguistic characteristics of a ritual term]. *Nauchnyy dialog* [Scientific Dialogue]. 2014;4(28):30–41. (In Russian)

#### **Информация об авторе**

**Ефремов Дмитрий Сергеевич**, студент 1 курса магистратуры «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» Московского государственного психолого-педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация.

#### **About the author**

**Dmitrii S. Efremov**, 1st year student of a Master program “Psychology of the East: ethnicity, religion and intercultural communication” in Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation.

#### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

#### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 15 мая 2020  
Одобрена рецензентами: 05 июля 2020  
Принята к публикации: 01 августа 2020

#### **Article info**

Received: May 15, 2020  
Reviewed: July 05, 2020  
Accepted: August 01, 2020

Журнал Minbar. Islamic Studies является рецензируемым научным изданием. Журнал с 12.02.2019 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный Министерством науки и высшего образования Российской Федерации на основании рекомендаций Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>). К публикации принимаются статьи, прошедшие процедуру экспертного рецензирования. Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения учредителей и издателей журнала, а также редакционного совета, редакционной коллегии и редакции. Редакция не несет ответственности за точность и достоверность сведений, приводимых авторами.

Главный редактор – Р.М. Мухаметшин  
Заместители главного редактора – О.С. Павлова, И.А. Зарипов  
Редакторы разделов – И.А. Зарипов, Н.К. Гарипов (История),  
Р.К. Адыгамов, Д.А. Шагавиев (Теология), О.С. Павлова (Психология)  
Редакторы-переводчики – Н.К. Муллагалиев (английский язык),  
Д.А. Шагавиев (арабский язык)  
Литературный редактор, редактор-корректор – Э.Ф. Файзуллина, Е.Я. Быкова  
Технический редактор – С.Р. Батрова  
Дизайн – Т.А. Лоскутова  
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 28.09.2020. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)  
107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12  
Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»  
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,  
г. Казань, ул. Газовая, д. 19  
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам нурь»»  
423832, Российская Федерация, г. Набережные Челны, ул. Центральная, д. 72.  
Сайт: [www.minbar.su](http://www.minbar.su)

Подписной индекс журнала Minbar. Islamic Studies в Официальном каталоге Почты России «Подписные издания» – ПИ766.

Minbar. Islamic Studies is a peer-reviewed academic edition. The journal is included in the List of peer-reviewed scientific publications, which should be published the main scientific results of dissertations for the degrees of Ph. D, for the degrees of Ph. D habil., formed by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation on the basis of recommendations of the Higher attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>).

All the manuscripts are submitted to double anonymous peer-reviewing. The journal articles do not necessarily reflect the official views of the Founders and Publishers, as well as of the Board of Advisors and editorial staff. Only the authors are responsible for the information they report in their articles or reviews.

Editor-in-chief – Rafik M. Mukhametshin

Deputy chief editors – Olga S. Pavlova, Islam A. Zaripov

Section Editors – Islam A. Zaripov, Nail K. Garipov (History),

Ramil K. Adygamov, Damir A. Shagaviev (Theology), Olga S. Pavlova (Psychology)

Editor-translators – N.K. Mullagaliev (English), Damir A. Shagaviev (Arabic)

Literary editor, proof-reader – Elmira F. Fayzullina, Evgeniya Ya. Bykova

Technical editor – Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

Signed in the press on 28.09.2020. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 487. The price is free.

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)

12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation

Printed in the publishing house of Spiritual and business center

«The light of Islam» 72, Tsentralnaya street,

Naberezhnye Chelny, 423832, Russian Federation

Site: [www.minbar.su](http://www.minbar.su)

The Subscription index in the electronic and printed catalogues

Subscriptions of Russian Post FGUP is ПИ766.