

ISSN 2618-9569 (Print)

MINDAR

ISLAMIC STUDIES

2019 Vol. 12 No 2

Ислам на перекрёстке эпох и цивилизаций

Азербайджанская коллекция Государственного музея Востока



«...распространение и развитие ислама на Кавказе составляет большую часть истории кавказских народов, вместе с тем отражает ценный вклад, подаренный исламской цивилизацией народам Кавказа».

Гейдар Алиев

Посольская скатерть

Шеки, сер. XIX в.

*шерсть, сукно, шелковые нити, аппликация
связани, вышивка тамбурным швом тякялдуз*

В Азербайджане прославился особый вид вышивок, известных здесь как связани. В России их называли «посольскими скатертями», так как они дарились иноземным гостям в торжественных случаях. Издали подобные «скатерти» напоминают сложно инкрустированные мозаичные панно с центрической композицией.

Крышка для плова сярпуш

Азербайджан, втор. пол. XIX в.

медь, ковка, полуда, гравировка



Верхняя девичья выходная одежда кюляджа

Кон. XIX в.

*бархат, галунная тесьма,
шнурок, шитье вприкреп,
плетение*

Декоративно-прикладное искусство Азербайджана развивалось в русле исламской культуры, однако сохраняло национальное своеобразие.



Сложно декорированные медные крышки сярпуш на чаши, в которых плов подавался, были широко распространены в бытовой культуре азербайджанцев. Орнамент часто дополнялся изречениями из Корана, выполненными арабской вязью.



Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА

© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art



Государственный музей Востока – Партнер журнала *Minbar. Islamic Studies*, является единственным музеем России, специализирующимся на собирании, хранении, изучении, популяризации произведений искусства народов Востока. В его собрании представлены памятники художественной культуры более чем 100 стран и народов Азии и Африки.

2019, vol. 12, N 2

MINBAR

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 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 ПИ N° ФС77-73567 issued August 24, 2018.

Founders



Private higher education institution
Russian Islamic Institute (RII)
Address: 19, Gazovaya str., 420049,
Kazan, Russian Federation
Website: <http://www.kazanriu.ru>



Institute of Oriental Studies, Russian
Academy of Sciences (IOS RAS)
Address: 12, Rozhdestvenka str.,
Moscow, Russian Federation
Website: <https://www.ivran.ru>



Kazan (Volga Region) Federal University
(KFU)
Address: 15, Pushkin str., 420008,
Kazan, Russian Federation
Website: <https://kpfu.ru/imoiv>

Partners



Bulgarian Islamic Academy
Address: 1A, Kol Gali str., 422840,
Bolgar, Republic of Tatarstan,
Russian Federation
Website: <https://bolgar.academy>



Federal State Budgetary Educational
Institution of Higher Education
«Pyatigorsk State University»
Address: 9 Kalinina ave, 357532, Pyatigorsk,
Stavropol Krai, Russian Federation
Website: <http://pglu.ru>



The State Museum of Oriental Art
Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow,
119019, Russian Federation
Website: <http://www.orientmuseum.ru>

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

107031, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation
Website: <http://www.minbar.su>
Phone: +7 (495) 928-93-14, mob. +7 (495) 928-93-14
E-mail: minbar@ivran.ru

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

© RII, 2019
© IOS RAS, 2019
© KFU, 2019



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



Editor-in-Chief

Rafik M. Mukhametshin, Ph. D habil. (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, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

International Board of Advisors

Valery P. Androsov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Sevinj I. Aliyeva, Ph. D habil. (Hist.), Institute of History of Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan

Bakhtiyar M. Babadjanov, Ph. D habil. (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, Ph. D habil. (Hist.), Professor, St. Petersburg state University; St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russian Federation

Magomed M. Dalgatov, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Dagestan State Pedagogical University, Mahkachkala, Russian Federation

Angela S. Damadaeva, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Dagestan Institute of Education Development, Mahkachkala, Russian Federation

Rail R. Fakhruddinov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Tawfik Ibrahim, Ph. D habil., Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Faisalkhan G. Islayev, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Alexander Sh. Kadyrbayev, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Svetlana V. Khrebina, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Ibrahim Marash, Ph. D habil. (Theol.), Professor, Ankara University, Ankara, Republic of Turkey

Alexander V. Martynenko, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Mordovian State Pedagogical Institute, Saransk, Russian Federation

Dmitry V. Mikulski, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ashirbek K. Muminov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Republic of Kazakhstan

Maria M. Mchedlova, Ph. D habil. (Polit.), Professor, RUDN University; Institute of Sociologie, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Vladimir V. Orlov, Ph. D habil. (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, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Saint Petersburg State University; The State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation

Vyacheslav S. Polosin, Ph. D habil., Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education, Moscow, Russian Federation

Bagus Riyono, Ph. D habil. (Philos.), Professor, Gadjah Mada University, Jakarta, Indonesia

Radik R. Salikhov, Ph. D habil. (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Marina A. Sapronova, Ph. D habil. (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, Ph. D habil. (Hist.), State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation



Fisura O. Semenova, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Umar Aliev Karachai-Cherkess State University, Karachaevsk, Russian Federation

Airat G. Sitdikov, Ph. D habil. (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, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Gulnara N. Valiakhmetova, Ph. D habil. (Hist.), Associate professor, The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation

Svetlana D. Gurieva, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

Reef I. Yakupov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences; Russian Islamic University of the Central Spiritual Board of Muslims of Russia, Ufa, Russian Federation

Aidar N. Yuzeev, Ph. D habil., Professor, the Kazan branch of the Russian State University of Justice; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Ilya V. Zaytsev, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation

Emi Zulajfah, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia

Editorial Board

Ramil K. Adigamov, Ph. D (Hist.), Associate professor, Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Russian Islamic Institute, Kazan; Bolgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation

Alikber K. Alikberov, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Apollinaria S. Avrutina, Ph. D (Philol.), Associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

Natalia V. Efremova, Ph. D, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ibrahim J. Ibragimov, Ph. D (Pedag.), Associate professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Shamil R. Kashaf, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D. (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, Ph. D, Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Ramil R. Khayrutdinov, Ph. D (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, Ph. D (Psychol.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Kamil I. Nasibullov, Ph. D (Psychol.), Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Vladimir N. Nastich, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

Tatyana E. Sedankina, Ph. D (Pedag.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Nikolaj I. Serikoff, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

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

2019, Vol. 12, N 2

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 – 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. Издаётся 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 издаётся 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



Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ)
Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19
сайт: <http://www.kazanrii.ru>



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>



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: <https://kpfu.ru/imoiv>

Партнеры



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: <https://bolgar.academy>



Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пятигорский государственный университет».
Адрес: 357532, Российская Федерация, Ставропольский край, г. Пятигорск, просп. Калинина, д. 9
сайт: <http://pglu.ru>



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусства народов Востока».
Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а
сайт: <http://www.orientmuseum.ru>

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: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12
сайт: <http://www.minbar.su>
Тел.: +7 (495) 928-93-14, Моб.: +7 (495) 928-93-14
E-mail: minbar@ivran.ru

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

© ЧУВО РИИ, 2019
© ФГБун ИВ РАН, 2019
© КФУ, 2019



Издаётся 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-гъзы, 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

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

Далатов Магомед Магомедаминович, 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

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

Мараи 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 Базус, 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

Ситдиков 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 Диляра 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

Юзеев Айдар Нилович, д-р филос. наук, профессор, Казанский филиал Российского государственного университета правосудия; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Якутов Риф Исмагилович, д-р ист. наук, профессор, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН; Российский исламский университет Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Адыгамов Рамиль Камилевич, 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, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аврutiна Аюллинария Сергеевна, канд. 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

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

Кашаф Шамиль Равильевич, зам. гл. редактора, 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 Нилович, 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 Адамович, канд. ист. наук, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

CONTENTS

◆ CHRONICLE

The Member of the Russian Academy, Vitaly Naumkin, the President of the Institute of Oriental Studies has been honoured with the Russian Federation National Award for outstanding achievements in science and technology (Arab and Islamic Studies)329

◆ HISTORY

International relations and Islam

Naumkin V. V. The Soviet muftis attending the Pan-Islamic congress in Mecca (1926). Working on the agreement337

Methods of historical research

Alikberov A. K. Changing values of the category “Other” in religious spheres. A phenome-non of communication as seen from historical prospective364

Russian and Foreign History: Sources

Takhnaeva P. I. Naib Baysunghur of Benoy: modern myths and historical facts373

Russian Muslims: Lives and Documents

Aliyeva S. I. The place of Tatar Muslims from Volga in the framework of educational process in the Azerbaijan SSR in 1920s (from the Archives in the Republic of Azerbaijan)388

The History of Relations Between the State and Religious Denominations

Guseva J. N. Soviet Intelligence Discourse about Caliphate Question in 1920s: Musa Bigiev, Eastern Department OGPU and Islamic political unity.....421

Mukhamadeeva L. A., Faizullin A. R. The anti-religious policy of the Tatarstan Government (1920s).....438

Islam in Asian and African Countries

Guluzade P. İdeal Devlet Düşüncesinin Dönüşümü: Batı Örneği (in Turk)451

◆ THEOLOGY

Religious Philosophy in Classical Islam

Ibn-Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Four (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by *T. Ibrahim* and *N. V. Efremova*)463

Classical and modern Islamic theology

- Adygamov R. K.* Islamic law in the legacy of Shihabetdin Marjani499
Mukhetdinov D. V. Feminist Hermeneutics in Islam: its History
and Major Ideas..... 511

Islamic education

- Gibadullina M. R.* Life strategies and plans of young Muslims
who receive religious education. (Results from the field-study
in the madrasah of the Republic of Tatarstan)527
Bolbol I. H. M. The Phenomenon of Reading and Knowledge (In Arabic)540

◆ PSYCHOLOGY

Personality Psychology

- Sedankina T. E.* Schitish ritual practices in the theological-psychological
context (on the example of Shah's-Vakh's Ritual)559
Safin R. Sh. Philosophical and psychological aspects of the attitude to death
in Islam. The aware-ness of the inevitability of death and ways
of overcoming the fear.....571

Ethnic, social and other groups: Social Psychology

- Shorokhova V. A.* The religious identity of Muslim youth.
A socio-psychological approach585

◆ INTERDISCIPLINARY RESEARCH

- Avrutina A. S., Ryzhenkov A. S.* Emigration to Germany in Turkish literature
of the XX–XXI centuries601
Hasan D. N. Txe Russian-Arabic dictionary of Russian proverbs and sayings 614

◆ REVIEWS

- Arsenyev A. S.* Modern Islam (Beginning of the 21st Cent.) A Reader
(a review of a series of teaching manuals published by the Moscow State
Institute of International Relations / MGIMO-University)621



СОДЕРЖАНИЕ

◆ НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Вручение академику РАН, научному руководителю Института востоковедения РАН В. В. Наумкину Государственной премии Российской Федерации в области науки и технологий 2018 года329

◆ ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Ислам в международных отношениях

Наумкин В. В. Советские муфтии на Всемусульманском конгрессе. Работа над договором.....337

Методология исторического исследования

Аликберов А. К. Роль коммуникации в религиозной метаморфозе инаковости: исторический аспект364

Источники по отечественной и зарубежной истории

Тахнаева П. И. Наиб Байсунгур из Беноя: современные мифологемы и исторические реалии373

Российское мусульманство в судьбах и документах

Алиева С. И. Поволжские татары-мусульмане в образовательном процессе Азербайджанской ССР (по архивным материалам Азербайджанской Республики).....388

История взаимоотношений государства и религиозных конфессий

Гусева Ю. Н. Дискурс отечественных спецслужб о «халифатском вопросе» 1920-х годов: Муса Бигиев, Восточный отдел ОГПУ и политическое единство исламского мира421

Мухамадеева Л. А., Файзуллин А. Р. Антираигозная политика в Татарстане (1920-е гг.)438

Ислам в странах Азии и Африки

Guluzade P. İdeal Devlet Düşüncesinin Dönüşümü: Batı Örneği (in Turk).....451

◆ ТЕОЛОГИЯ

Религиозно-философская мысль классического ислама

Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой)463

Классики и современные представители мусульманской богословской мысли

- Адыгамов Р. К.* Проблемы исламского права в наследии Шигабутдина Марджани499
- Мухетдинов Д. В.* Исламская феминистская герменевтика: история становления и основные идеи511

Исламское образование

- Гибадуллина М. Р.* Жизненные стратегии молодых мусульман, получающих религиозное образование (на примере медресе Республики Татарстан).....527
- Болбол И. Х. М.* Феномен чтения и знание (In Arab).....540

◆ ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Психология личности

- Седанкина Т. Е.* Шиитские ритуальные практики в теолого-психологическом контексте (на примере ритуала шахсей-вахсей)559
- Сафин Р. Ш.* Философские и психологические аспекты отношения к смерти в исламе: осознание неотвратимости и преодоление страха571

Социальная психология групп

- Шорохова В. А.* Религиозная идентичность мусульманских подростков и молодежи: социально-психологический анализ.....585

◆ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

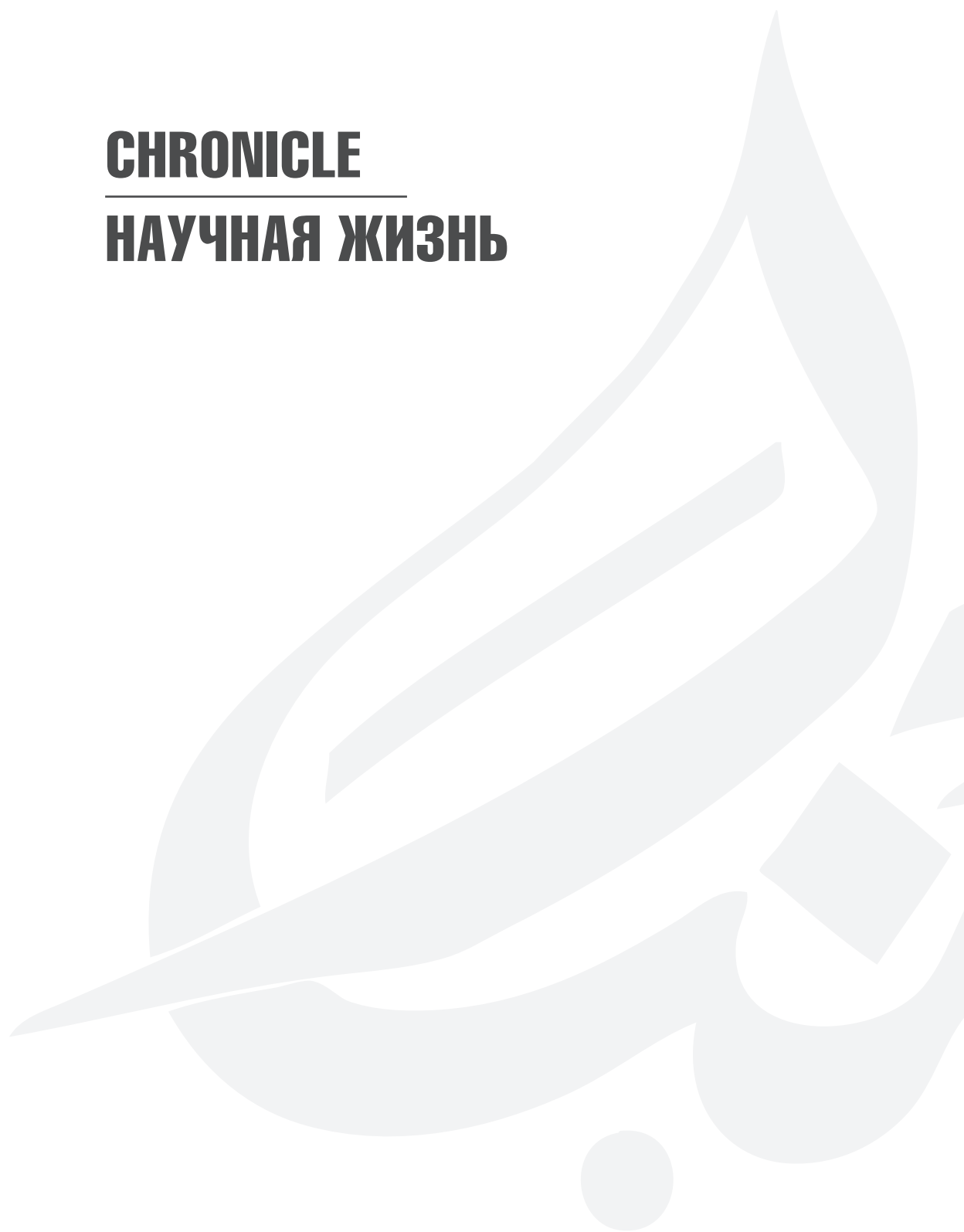
- Аврутина А. С., Рыженков А. С.* Миграция турков-мусульман в Германию: пять сюжетов из турецкой литературы XX–XXI веков601
- Хасан Д. Н.* Слово о первом в Ираке русско-арабском словаре русских пословиц и поговорок614

◆ РЕЦЕНЗИИ

- Арсеньев А. С.* Антология современного ислама: начало XXI в. (рецензия на серию учебных пособий)621

CHRONICLE

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ





The Member of the Russian Academy, Vitaly Naumkin, the President of the Institute of Oriental Studies has been honoured with the Russian Federation National Award for outstanding achievements in science and technology. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):329–334

Chronicle Научная жизнь

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-329-334](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-329-334)

Announcement
Информационное сообщение

Вручение академику РАН, научному руководителю Института востоковедения РАН В. В. Наумкину Государственной премии Российской Федерации в области науки и технологий 2018 года

Ключевые слова: арабистика; Ближний и Средний Восток; В. В. Наумкин; В. В. Путин; востоковедение; Государственная премия Российской Федерации; исламоведение; семитология; сокотрийский язык

Для цитирования: Вручение академику РАН, научному руководителю Института востоковедения РАН В. В. Наумкину Государственной премии Российской Федерации в области науки и технологий 2018 года. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):329–334. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-329-334.

The Member of the Russian Academy, Vitaly Naumkin, the President of the Institute of Oriental Studies has been honoured with the Russian Federation National Award for outstanding achievements in science and technology (Arab and Islamic Studies)

Keywords: Central Asia; Islam, studies of; language, Sokotra of; Middle East; Putin, Vladimir (1952); studies, Arabic; Sudiues, Semitic; the Russian Foederation, the State Prize of; Vitaly Naumkin (1945)

For citation: The Member of the Russian Academy, Vitaly Naumkin, the President of the Institute of Oriental Studies has been honoured with the Russian Federation National Award for outstanding achievements in science and technology (Arab and Islamic Studies). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):329–334. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-329-334.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





12 июня 2019 г., в День России, в Георгиевском зале Большого Кремлевского дворца Президент Российской Федерации Владимир Путин вручил Государственную премию Российской Федерации в области науки и технологий за 2018 г. Наумкину Виталию Вячеславовичу¹ за выдающийся вклад в востоковедение (арабистика и исламоведение).

Как сообщается на официальном сайте Президента Российской Федерации, «научные исследования В. Наумкина вносят значительный вклад в развитие социальных и гуманитарных наук, в особенности отечественного востоковедения,

в первую очередь таких его направлений, как арабистика, исламоведение и семитология.

Его многочисленные труды, опубликованные в России, США, Великобритании и других европейских странах, а также в странах Ближнего и Среднего Востока на русском, арабском, английском и других языках, принесли ему широкую международную известность в качестве одного из ведущих специалистов по Арабскому Востоку, Центральной Азии и Кавказу.

В. Наумкин широко известен в нашей стране и за рубежом как исследователь арабского и сокотрийского языков. Он собрал и перевел на русский язык большое количество сокотрийских текстов, снабдив их глубокими и интересными комментариями, относящимися к быту, политической и религиозной жизни сокотрийцев.

В результате российский читатель получил возможность погрузиться в эту экзотичную и далекую жизнь, увидеть мир глазами другой культуры, понять изнутри духовные ценности сокотрийцев.

В. Наумкин открыл в архивах и ввел в научный оборот неизвестные и малоизвестные документы, в свете которых исторические события прошлого и настоящего получают новое, иногда неожиданное освещение.

Такое проникновение в классическую арабскую культуру в сочетании с глубоким пониманием современных процессов в странах исламского мира

¹ Наумкин Виталий Вячеславович родился 21 мая 1945 г. в Свердловске (ныне – Екатеринбург). Доктор исторических наук, академик РАН, научный руководитель Института востоковедения РАН.



The Member of the Russian Academy, Vitaly Naumkin, the President of the Institute of Oriental Studies has been honoured with the Russian Federation National Award for outstanding achievements in science and technology. *Minbar. Islamic Studies. 2019;12(2):329–334*

имеет сегодня крайне важные и интересные приложения в российской дипломатии.

Научные достижения В. Наумкина и уникальный опыт незаменимы при принятии решений в области российской внешней политики»².

² См.: Объявлены лауреаты Госпремии 2018 года. Президент России: официальный сайт. Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/president/news/60719> [Дата обращения: 10.06.2019].



УКАЗ

ПРЕЗИДЕНТА РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

О присуждении Государственных премий Российской Федерации в области науки и технологий 2018 года

Рассмотрев предложения Совета при Президенте Российской Федерации по науке и образованию, **п о с т а н о в л я ю:**

Присудить Государственные премии Российской Федерации в области науки и технологий 2018 года и присвоить почетное звание лауреата Государственной премии Российской Федерации в области науки и технологий:

Наумкину Виталию Вячеславовичу, доктору исторических наук, академику Российской академии наук, научному руководителю федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт востоковедения Российской академии наук, - за выдающийся вклад в востоковедение (арабистика и исламоведение);

Рис. 1. Указ Президента Российской Федерации «О присуждении Государственных премий Российской Федерации в области науки и технологий 2018 года».

Фото: официальный сайт Президента Российской Федерации (<http://static.kremlin.ru/media/events/files/ru/2uKnkkAJWуAvSyзS1SC7WFuoRBEZZhkn.pdf>)

Fig. 1. Ukaze of the President of the Russian Federation “On awarding the State Prizes of the Russian Federation in the field of science and technology in 2018”.

Photo: the official website of the President of the Russian Federation (<http://static.kremlin.ru/media/events/files/ru/2uKnkkAJWуAvSyзS1SC7WFuoRBEZZhkn.pdf>)



Из речи Президента Российской Федерации В. В. Путина на вручении Государственных премий Российской Федерации за выдающиеся достижения в области науки и технологий за 2018 год (12 июня 2019 г., Москва, Кремль)

Уважаемые лауреаты! Дорогие друзья!

Сердечно поздравляю вас, всех граждан нашей страны с праздником – с Днем России.

Мы с самыми теплыми чувствами всегда думаем об Отечестве, о том, что значит оно для каждого из нас, для всего многонационального народа России; дорожим ее тысячелетней историей, великой культурой и грандиозными достижениями, уникальным природным богатством, красотой ее огромных просторов, разнообразием и самобытностью регионов. Все это объединяет наше понимание своей Родины.

Отчизна неотрывна от нас, граждан России, от нашей ответственности за ее настоящее и будущее, от нашего стремления внести свой вклад в ее развитие и процветание. Решить столь масштабные задачи, которые стоят сегодня перед страной, можно только сообща, когда каждый осознает важность своих личных усилий ради общего блага и делает для него все возможное. Такая сопричастность к судьбе Родины, преданность своему призванию, способность неустанно идти вперед к вершинам профессии отличает сегодняшних лауреатов Государственной премии.

<...>

Уважаемые коллеги!

Лауреатом Государственной премии в области науки и технологий стал ведущий востоковед, крупнейший специалист по арабскому и исламскому миру Виталий Вячеславович Наумкин.

Он досконально изучил историю, языки, философию Ближнего Востока. Свои академические исследования всегда сочетал с многочисленными экспедициями, где шло накопление уникальных фактов.

Такой крепкий научный фундамент предопределил глубину понимания лауреатом современных глобальных процессов, значимую экспертную роль Виталия Вячеславовича в российской дипломатии³.

³ См.: Вручение Государственных премий Российской Федерации. Президент России: официальный сайт. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/catalog/keywords/25/events/copy/60736> [Дата обращения: 13.06.2019].



The Member of the Russian Academy, Vitaly Naumkin, the President of the Institute of Oriental Studies has been honoured with the Russian Federation National Award for outstanding achievements in science and technology. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(2):329–334

Речь академика РАН В. В. Наумкина на вручении Государственной премии Российской Федерации за выдающиеся достижения в области науки и технологий, литературы и искусства и гуманитарной деятельности за 2018 г.

Глубокоуважаемый Владимир Владимирович! Уважаемые гости!

Трудно выразить словами мои чувства, когда Вы столь высоко оцениваете мой скромный вклад в отечественное востоковедение. Кстати, нашим Институтом, отметившим недавно 200-летие, в течение восьми лет руководил выдающийся политический деятель Евгений Максимович Примаков, у которого я и мои коллеги многому научились. А созданное им успешное отделение глобальных проблем, развивая его традиции, буквально вчера завершило юбилейные Примаковские чтения.



Рис. 2. Вручение Государственной премии Российской Федерации президентом В. В. Путиным академику РАН В. В. Наумкину. 12 июня 2019 г. Москва, Кремль.
Фото: официальный сайт Президента Российской Федерации
(<http://www.kremlin.ru/events/president/news/60736/photos/59461>)

Fig. 2. Presentation of the State Prize of the Russian Federation to the Member of the Russian Academy of Sciences Vitaly Naumkin by President Vladimir Putin. June 12, 2019 The Kremlin, Moscow. Photo: the official website of the President of the Russian Federation
(<http://www.kremlin.ru/events/president/news/60736/photos/59461>)



Ваше внимание к нашей трудной, комплексной науке, которая при Вашей поддержке, надеюсь, будет и дальше развиваться, – огромный стимул для большого цеха российских востоковедов, которым по многим направлениям как классических, так и актуальных, востребованных практикой, исследований Востока удастся опережать зарубежных ученых. Одна из причин этого, наверное, состоит в том, что мы, россияне, как особая уникальная цивилизация объединяем в себе Восток и Запад и поэтому лучше понимаем Восток.

Петр Чаадаев еще в XIX в. писал, что мы, «раскинувшись между двух великих делений мира» и опираясь одним локтем на Китай, а другим локтем на Германию, должны «объединить в своей цивилизации историю всего земного шара».

Тем из нас, кто профессионально занимается изучением исламского мира и Ближнего Востока, проблем повстанческих движений, экстремизма и терроризма, пришлось видеть здесь и осмысливать много войн, революций, переворотов, жестокости и насилия. А Россия несет региону мир и стабильность, уважение суверенитета и независимости государств, прав народов. Мы можем гордиться тем, что наша страна под Вашим руководством стала одним из ключевых партнеров ближневосточных государств, сыграла важнейшую роль в сохранении сирийской государственности и разгроме здесь угрожающих человечеству бастионов террористов.

Позвольте еще раз поблагодарить Вас за оказанную мне высокую честь стать лауреатом Государственной премии Российской Федерации! С праздником всех вас!⁴

От редакции журнала «Minbar. Islamic Studies»

Признавая выдающиеся заслуги В. В. Наумкина как ученого мирового уровня, с гордостью отмечаем и его достижения как блестящего редактора академических изданий, организатора научной редакционно-издательской сферы России, способствующего расширению присутствия российских научных изданий в национальном и мировом научно-информационном пространстве и развитию научных коммуникаций в целом.

Особенно полно талант академика РАН В. В. Наумкина проявился на посту главного редактора журнала «Восток (Oriens)», индексируемого с 2019 г. в базе данных Scopus, председателя редсовета журнала «Minbar. Islamic Studies», вошедшего в 2019 г. в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК при Минобрнауки России, и в качестве руководителя целого ряда других изданий, формирующих позитивный образ российской науки, завоевавших уважение авторов и читателей в своей стране и за ее пределами.

Искренне желаем Виталию Вячеславовичу свершения всех его грандиозных замыслов и дальнейшей успешной работы в окружении талантливых единомышленников, добрых и преданных друзей!

Р. М. Мухаметшин, главный редактор

Ш. Р. Кашаф, О. С. Павлова, заместители главного редактора

⁴ См.: Вручение Государственных премий Российской Федерации. Президент России: официальный сайт. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/catalog/keywords/25/events/copy/60736> [Дата обращения: 13.06.2019].

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ **International relations and Islam**
 - ◆ **Methods of historical research**
 - ◆ **Russian and Foreign History: Sources**
 - ◆ **Russian Muslims: Lives and Documents**
 - ◆ **The History of Relations Between the State and Religious Denominations**
 - ◆ **Islam in Asian and African Countries**
 - ◆ **Ислам в международных отношениях**
 - ◆ **Методология исторического исследования**
 - ◆ **Источники по отечественной и зарубежной истории**
 - ◆ **Российское мусульманство в судьбах и документах**
 - ◆ **История взаимоотношений государства и религиозных конфессий**
 - ◆ **Ислам в странах Азии и Африки**



International relations and Islam Ислам в международных отношениях

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-337-363](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-337-363)

УДК 327(091)(07)

Fundamental research

Фундаментальные исследования

Советские муфтии на Всемусульманском конгрессе. Работа над договором¹

В. В. Наумкин

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9644-9862>, e-mail: vinaumkin@yandex.ru

Ключевые слова: английское влияние на Ближнем Востоке; аравийская политика; ваххабизм; Всемусульманский конгресс; делегация советских муфтиев; Ибн Сауд; международное мусульманское сообщество; российская дипломатия; халифатистское движение

Для цитирования: Наумкин В. В. Советские муфтии на Всемусульманском конгрессе. Работа над договором. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):337–363. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-337-363.

The Soviet muftis attending the Pan-Islamic congress in Mecca (1926). Working on the agreement

V. V. Naumkin

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9644-9862>, e-mail: vinaumkin@yandex.ru

Keywords: congress, Pan-Islamic, Mecca 1926; USSR, diplomatic service; USSR, mufti, delegation of (1926); Islam, Wahhabism; Ibn Saud (Abdulaziz ibn Abdul Rahman ibn Faisal)

¹ Данная публикация представляет собой отрывок из главы 5 книги: Наумкин В. В. Несостоявшееся партнерство: советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами / Виталий Наумкин; Российская академия наук, Институт востоковедения. Москва: ИВ РАН; Аспект Пресс, 2018. 452 с. [4]. В настоящее время завершена работа по подготовке этой книги к публикации на арабском языке в одном из издательств Королевства Саудовская Аравия.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





ibn Turki ibn Abdullah ibn Muhammad Al Saud); Movement, Khalifat of; Community, Islamic, international; Middle East, British politics (1920)

For citation: Naumkin V. V. The Soviet muftis attending the Pan-Islamic congress in Mecca (1926). Working on the agreement. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):337–363. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-337-363.

Москва продолжает защищать Ибн Сауда

Инструктируя Хакимова, Карахан² констатировал: «К настоящему времени нам удалось добиться в Персии некоторого перелома в антиваххабитской кампании». Российские дипломаты в работе с персидским монархом Реза-шахом в этом направлении апеллировали к его заинтересованности в ослаблении оказывающих давление на правительство собственных клерикалов, «которые пытаются нажать себе на “ваххабитских зверствах” политический капитал и усилить таким образом свои позиции во внутренней политике»³. Одним из инструментов воздействия на Тегеран было интервью главы делегации мусульман СССР, председателя Центрального духовного управления мусульман Ризаэтдина Фахретдинова⁴ после проведения Всемусульманского конгресса, состоявшегося в Мекке 7 июня – 5 июля 1926 г., о котором пойдет речь ниже. Муфтий, в частности, говорил о том, что вопрос о разрушенных солдатами Ибн Сауда куполах на надгробных памятниках, «не имеющий, по существу, серьезного значения с точки зрения религиозной, был искусственно раздут некоторыми кругами мусульманского мира и служил поводом для провокационных нападков на геджасское правительство. Действительно, в Геджасе имеются разрушенные купола, но разрушены они были во время военных действий»⁵.

Это интервью было перепечатано всеми основными периодическими изданиями Персии. В НКВД полагали, что именно благодаря мероприятиям, про-

² Повествование начинается с рассказа о продолжающихся попытках советского руководства примирить короля Ибн Сауда с Персией. Об этом свидетельствуют инструкции заместителя наркома по иностранным делам Георгия Чичерина Льва Карахана, направленные в октябре 1926 г. дипломатическому агенту и генеральному консулу СССР в Джидде Кериму Хакимову. Лев Михайлович Карахан (1889–1937) – советский дипломат, в 1926–1934 гг. – заместитель народного комиссара иностранных дел СССР. Карим Абдрауфович Хакимов (1892–1938) – первый советский посол в Саудовской Аравии.

³ Карахан – Хакимову, 31 октября 1926 г. В: *АВП РФ*. Ф. 0127. Оп. 1. П. 3. Д. 26. Л. 25–26.

⁴ Фахретдинов Ризаэтдин (1859–1936) – активный участник обновленческого движения в российском исламе в конце XIX – начале XX в. После окончания медресе стал в 1879 г. сельским учителем, с 1897 г. – имамом местной мечети. В 1891 г. был назначен казыем Оренбургского магометанского духовного собрания в Уфе. В 1906 г. покидает должность казья и переезжает в Оренбург, где издает журнал «Шура» и газету «Вақыт». С 1918 г. он вновь в Уфе, где занимает должность казья, а с 1922 г. становится верховным муфтием, главой Центрального духовного управления мусульман России. Решительно протестовал против ограничения советскими властями религиозной жизни мусульман.

⁵ Интервью Ризаутдина Фахретдинова. В: *РГАСПИ*. Ф. 17 «ЦК РКП(б) – ЦК КПСС». Оп. 85 «Секретный отдел» (1926–1934). Д. 171. Л. 44.



веденным советскими дипломатами, «правительственными кругами Персии приняты меры к тому, чтобы начать контр-кампанию против антиваххабитских выходов персидских клерикалов»⁶. Теперь Москва планировала уговорить Ибн Сауда выступить с заявлением по этому вопросу, которое должно было успокоить персов. Хакимова информировали, что советский посол в Тегеране Славуцкий⁷ «согласовывает сейчас с персидским правительством вопрос о том, в какой форме желательна декларация Сауда»⁸.

Сколь бы удивительным с позиций сегодняшнего дня ни было представить себе, чтобы Советский Союз выступал в роли защитника ваххабитов во всем исламском мире, однако тогда это было именно так. Тем не менее 25 сентября 1926 г. «всеиндийская мусульманская конференция» в Лакхнау⁹, которая объединила почти все мусульманские организации Индии, «в своих резолюциях осудила разрушение Саудом памятников и проявление ваххабитами нетерпимости к остальным толкам, заявляя, что индийские мусульмане не признают Сауда королем Хиджаза»¹⁰ (см. об индийских халифатистах ниже). Было заявлено требование о восстановлении независимого правительства Хиджаза. В одной из резолюций, принятых на конференции, даже призывалось отложить хадж до тех пор, «пока в Хиджазе не будет обеспечена свобода отправления религиозных обрядов для всех мусульман»¹¹.

Можно допустить, что симпатии советских политиков к ваххабизму были в какой-то мере порождены существовавшим после Первой мировой войны на Западе представлением об этом движении (если предположить, что в Москве с ним были знакомы) как о социалистическом, требующем, как писал британский политический офицер в Багдаде, «чтобы богатые поделились своим имуществом с простонародьем. Известно несколько случаев, когда шейх, владевший

⁶ Интервью Ризаутдина Фахретдинова. В: *РГАСПИ*. Ф. 17 «ЦК РКП(б) – ЦК КПСС». Оп. 85 «Секретный отдел» (1926–1934). Д. 171. Л. 25.

⁷ Славуцкий Михаил Михайлович (1898–1943) – советский дипломат. В Гражданскую войну воевал в Красной армии. В 1919–1920 гг. был секретарем центрального бюро заграничной турецкой компартии, представлял ее на конгрессе Коминтерна. Работал в Афганистане, Иране, генконсулом в Харбине, в 1937–1939 гг. был полномочным представителем СССР в Японии, по своей инициативе оставил дипломатическую службу, служил в Наркомпросе, в 1943 г. отказался от предложения возглавить советский Красный Крест и от должности посла СССР в Турции.

⁸ Карахан – Хакимову, 31 октября 1926 г. В: *АВП РФ*. Ф. 0127. Оп. 1. П. 3. Д. 26. Л. 25–26.

⁹ Лакхнау – в настоящее время столица индийского штата Уттар-Прадеш, в которой, по переписи 2011 г., 26% населения составляют мусульмане. В рассматриваемый период был одним из главных религиозных центров индийских мусульман, особенно шиитов. В 1856–1857 гг. являлся одним из центров Великого народного восстания. Участники всеиндийской конференции представителей мусульманского сообщества, состоявшейся в Лакхнау в сентябре 1919 г., после подписания 10 августа того же года Севрского мирного договора, предусматривавшего раздел потерпевшей поражение в войне Османской империи, провозгласили 17 октября «днем халифата».

¹⁰ Карахан – Хакимову, 31 октября 1926 г. В: *АВП РФ*. Ф. 0127. Оп. 1. П. 3. Д. 26. Л. 26.

¹¹ Там же.



верблюдами, должен был отдать их своим последователям»¹². Представители противостоящих Ибн Сауду сил в Аравии убеждали английских военных и колониальных чиновников в том, что ваххабиты были своего рода «исламскими большевиками». Сын шерифа Хусейна, король Ирака Фейсал, прямо связывал движение ихванов с большевистской революцией в России. В письме генералу Алленби он утверждал, что «бунтарские движения в Афганистане, Египте, вечно беспокойном индийском государстве и бурлящий фрагмент в других азиатских странах показывают, что там претворяется в жизнь хорошо организованный план»¹³ (знал ли он о выдвигавшихся в недалеком прошлом предложениях некоторых радикал-коммунистов Востока о революционном военном походе через Афганистан в Индию?). Согласно докладу офицера английской военной разведки, его источник в Мекке, «Сейид», утверждал, что «лучшим способом пропаганды большевизма в исламских странах является пропаганда ваххабизма, который является улучшенной формой исламского большевизма...»¹⁴.

Сегодня такое уподобление может показаться по меньшей мере забавным. Но тогда многие английские колониальные чиновники верили в небезосновательность сравнения ваххабизма с большевизмом и вслед за аравийскими противниками Ибн Сауда проводили подобные параллели. Английский верховный комиссар в Египте сэр Реджинальд Уингейт¹⁵ считал: «Король Хусейн... возможно, имеет основания к тому, чтобы рассматривать Неджд как “большевистский” фактор в аравийской политике и верить в существование секретной пропаганды, которая работает против него и нас»¹⁶. Пищу для сравнения ихванов с большевиками давали их действия по разрушению мест поклонения могилам святых, хотя они, как известно, были вызваны неприятием ваххабитами культа святых как не соответствующего «истинному исламу». Если уж сами английские чиновники в те годы вплоть до завоевания Ибн Саудом Хиджаза видели в ваххабитском движении силу, враждебную Англии, то нельзя отрицать, что советские политики могли иметь достаточно оснований, чтобы попытаться использовать его антианглийский потенциал. Правда, как уже говорилось, к середине 1920-х гг. англичане пересмотрели свою прежнюю политику безусловной поддержки шерифа Хусейна и, убедившись в силе позиций Ибн Сауда, решили сначала взаимодействовать с ним, а затем сделать на него ставку.

¹² Letter from the Political Officer, Muntafik Division, Nasiriyah, to the Civil Commissioner, Bagdad, 12 May 1919. British Public Record Office, MSS, Foreign Office, Vol. 4147, Document № 118698.

¹³ Letter from Prince Faysal to Sir General Allenby. Cairo, 1919. British Public Record Office, MSS, Foreign Office, Vol. 4146, Document № 108194. – Цит. по: [1, p. 47].

¹⁴ *Ibid.*, p. 148.

¹⁵ Уингейт, сэр Реджинальд (Wingate, Sir Reginald, 1861–1953) – английский генерал и колониальный администратор, с 1899 г. преемник лорда Китченера в качестве генерал-губернатора Судана и сирдара египетской армии, в 1917 г. сменил Макмагона на посту верховного комиссара Египта, был смещен в 1899 г.

¹⁶ Letter to the Rt. Honourable Arthur James Balfour from Reginald Wingate, British High Commissioner, 3 October 1918. British Public Record Office, MSS, Vol. 3390, Document № 177596.



Касаясь вопроса о вступлении государства Ибн Сауда в Лигу Наций, нельзя не заметить, что советские дипломаты, вероятно, не обладали достаточной информацией о саудовско-английских дипломатических контактах на эту тему для того, чтобы реально оценить существовавшую ситуацию. Достаточно сказать, что этот вопрос не решался довольно долго, он особенно активно дебатировался в Лондоне в 1930 г., хотя формально бывший правитель Хиджаза Хусейн был, как мы помним, в прошлом приглашен в эту организацию. На первый взгляд, препятствий для принятия Ибн Сауда не было, тем более что в Лигу вступили такие государства, как Эфиопия, что особенно задевало аравийского монарха. Главной преградой было одно – сохранение рабства в саудовском государстве, но были и другие (см. об этом далее).

Так или иначе, вопрос о противодействии нападкам на Ибн Сауда оставался на повестке дня советской дипломатии. Это неудивительно, коль скоро саудовское движение рассматривалось как национально-освободительное, а Индия была английской колонией и, соответственно, мусульмане этой страны не могли быть независимыми в своих решениях, выполняя заказ Лондона, как считали в НКВД. Руководство советского внешнеполитического ведомства отмечало, что индийские мусульмане решили послать в разные мусульманские страны делегацию для работы против Ибн Сауда. На антисаудовской почве произошло сближение «различных направлений индийского мусульманства».

Противоборство мусульманских общин разных стран ярко проявилось в закулисных интригах вокруг идеи всемусульманских конгрессов. В качестве реакции на такое болезненное для многих мусульман событие, как ликвидация Османского халифата в 1924 г., и на секуляристскую революцию Ататюрка в исламском мире стало набирать силу халифатистское движение, ставившее целью восстановление, точнее – создание нового халифата.

При анализе этого явления речь должна идти в более широком смысле о движении за объединение мусульман на освободительной, антиколониальной и в значительной мере антизападной основе. Арабская интеллигенция сыграла основную роль в становлении этого направления в общественной мысли мусульманских стран в конце XIX – начале XX в. Идеи возрождения ислама и сплочения мусульман находили свое выражение в призывах к созыву всемусульманских конгрессов, с которыми выступали религиозные и общественные деятели различной ориентации. Краткий экскурс в историю не будет лишним для понимания ситуации в Аравии после Первой мировой войны.

Из истории всемусульманских конгрессов и халифатистского движения

Идея проведения всемусульманских конгрессов появилась задолго до ликвидации халифата Османов, но была так или иначе сопряжена с чрезвычайно важной для ислама концепцией халифата. Хотя османские султаны с 1516 г. одновременно обладали титулами халифов (первым стал носить этот титул



Селим I), их право на верховную духовную власть в мусульманском мире поддерживалось далеко не всеми мусульманами. Поскольку они не происходили из племени курейшитов, султаны всегда, а особенно в период заката империи, нуждались в легитимации своих притязаний на халифат. Хотя, как справедливо отмечал известный американско-израильский исследователь истории мусульманских конгрессов Мартин Крамер, «теория халифата в том виде, в каком она циркулировала в Османской империи, вряд ли содержала аллюзию к курейшитскому происхождению и выборности, которые были заменены утверждением священного закона и воинственной защитой ислама как действенными критериями для подтверждения любых притязаний на исламский халифат» [2, р. 2] (см. также: [3, р. 141–150]).

Халифат османских султанов, как и саму идею сплочения всех мусульман, подрывали острые противоречия между суннитами и шиитами, причем это касалось, в первую очередь, отношений Турции с ее ближайшим соседом и соперником – Персией. Говоря о враждебности между этими двумя основными направлениями в исламе, английский востоковед Э. Г. Браун писал, как один персидский дервиш в Хои в северо-западной Персии хвастался ему, что вместе со своими товарищами-дервишами сопровождал русскую армию во время русско-турецкой войны, помогая русским своими молитвами [4, р. 323]. Тем не менее, и в этом сходились многие западные востоковеды, экспансия Запада в исламский мир заставила суннитов и шиитов, пусть и на короткое время, помириться, отодвинув свои доктринальные разногласия.

Сомнения в легитимности халифата Османов высказывались уже в 70-х гг. XIX в. Одним из первых ее публично подверг сомнению выступавший за освобождение Египта от колониальной зависимости не очень известный английский поэт Викторианской эпохи Уилфрид Блант¹⁷, которого М. Крамер называет «социальным неконформистом и политическим романтиком». Мы знаем, что такие идеалисты-романтики, находившие очарование в суровой жизни Хиджаза того времени, которую они противопоставляли роскоши и блеску Константинополя, и зачастую воодушевленные исламскими ценностями, бывало, встречались среди англичан. При всем этом они, как правило, верно служили имперским интересам Британии. После возвращения в Англию в 1879 г. Блант развивал свои идеалистические построения, возлагая на турок ответственность за упадок ислама, реформировать который, как он утверждал, можно было только под эгидой арабов, и выступая за перенос халифата из Стамбула в Мекку, из дома Османа к арабам-курейшитам [2, р. 10]. Идеи Бланта о реформах ислама и халифате нашли поддержку у известнейшего египетского мусульманского мыслителя-реформатора, ставшего в 1899 г. верхов-

¹⁷ Blunt, Wilfrid Scawen (1840–1922), см. его сочинения, изданные в Лондоне в 1920 г.: [5]; о нем: [6].



ным муфтием Египта, Мухаммада Абдо¹⁸, с которым британский поэт познакомился в 1881 г. [2, р. 26]. Другой близкий к Абдо реформатор, Рашид Рида¹⁹, в 1898 г. начал издавать религиозно-политический журнал «Манар», в первом номере которого была изложена идея созыва конгресса. Эту идею султан-халиф Абдул Хамид не поддержал.

Бывший сотрудник британского министерства по делам Индии Джордж Бердвуд (1932–1917) в серии писем в газету «Таймс» еще в 1877 г. называл османский халифат «узурпацией», утверждая, что он по праву должен принадлежать мекканскому шерифу, и мусульмане «должны начать свое перерождение с избрания шерифа Мекки халифом Ислама»²⁰.

Единомышленником Бланта стал подружившийся с ним британский дипломат Джеймс Зохраб, назначенный консулом в Джидду в 1878 г. (см. о нем: [2, р. 13–17]). Зохраб в январе 1880 г. в одной из своих депеш убеждал Форин-офис в том, что мекканский шериф как прямой потомок пророка Мухаммада имел больше веса в исламском мире, чем османский халиф²¹. Консул даже выступал за «отделение Хиджаза от Османской империи и его аффилиацию с Британской империей, что в этом случае было бы завидной позицией для влияния на мусульман в Индии и везде» [2, р. 13]. Кроме того, он утверждал, что обнаружил в Хиджазе некую «разветвленную подпольную организацию из мусульман всех национальностей, целью которой было восстановление халифата арабов Хиджаза»²², а шериф Мекки «так же хорош для мусульман, как папа для римско-католической церкви»²³. Однако эти призывы в то время, когда Османы укрепляли свои позиции в Хиджазе, благосостояние которого зависело от субсидий из Константинополя, а шериф, назначаемый султанами, не имел ни реальной власти, ни высокой репутации в мусульманском мире, были сильно оторваны от действительности. В то же время этот экскурс в историю позволяет лучше понять амбиции шерифа Хусейна во время Первой мировой войны: мечта о восстановлении хашимитского хали-

¹⁸ Абдо, Мухаммад (1849–1905) – знаменитый египетский общественный и религиозный деятель, просвещенный реформатор ислама, верховный муфтий Египта в 1899–1905 гг., ученик и соратник другого популярнейшего реформатора и идеолога панисламизма Джамал ад-Дина аль-Афгани (1839–1897), вместе с которым он основал в Париже общество аль-Урувва аль-Вуска («Теснейшая связь») и газету под тем же названием, получившую широкую известность.

¹⁹ Рида, Мухаммад Рашид (1865–1935) – сирийско-египетский общественный и религиозный деятель, реформатор ислама, по взглядам близкий к салафитам, которого считают предтечей движения «Братьев-мусульман», автор тафсира (толкования Корана). Родился в османской Сирии, в городе Каламуне близ Триполи, переехал жить в Египет, выступал за возрождение Арабского халифата, государства, которое жило бы по законам шариата.

²⁰ *The Times*. June 25, 1877.

²¹ *FO 78/3131*. January 9, 1880.

²² *FO 78/3314*. February 1881.

²³ Zohrab to Alston. *FO 78/3131*. January 12, 1880.



фата, покоящаяся на убежденности в священном праве потомков Пророка на власть, лежала в основе его планов. Можно предположить, что получить признание в качестве халифа для Хусейна было не менее важно, чем стать королем в части Арабского мира.

Если перенестись в наше время, то надо заметить, что, по наблюдению автора этой работы, некоторые представители рода Хашимитов и сегодня испытывают грусть по поводу утраты контроля над Хиджазом, происшедшей около сотни лет назад, хотя и не демонстрируют это публично. Даже через десятки лет после описываемых событий англичане опасались «хашимитского реваншизма».

Перечитывая депеши вышеназванных чиновников, хранящиеся в Национальном архиве Великобритании в лондонском районе Кью Гарденз, трудно отделаться от мысли о некоторой необычности практики, когда обладавшие формальным дипломатическим статусом лица позволяли себе в официальной переписке (и не только) выступать с довольно рискованными предложениями по поводу региональной политики Лондона. Нетрудно предположить, что их позиция была навеяна беседами с наиболее яркими, неординарными представителями арабской интеллектуальной элиты и не могла не сказываться на их повседневной работе. Визы, которые ставили на их депешах начальники, далеко не всегда были благоприятными, что очень напоминает ситуацию в советском дипломатическом и иных ведомствах того времени.

Что же касается идеи созыва Всемусульманского конгресса, то она, по М. Крамеру, впервые была выражена в письменной форме благодаря все тому же У. Бланту, который активно распространял ее среди влиятельных мусульман.

Идея проведения Всемусульманского конгресса была соединена с халифатским проектом и в концепции известного арабского мыслителя сирийского происхождения Абдеррахмана аль-Кавакиби (1854–1902). Принято считать, что именно он впервые детально описал такой воображаемый конгресс в своем ставшем популярным в Арабском мире трактате «Умм аль-Кура»²⁴, опубликованном им под псевдонимом ас-Сейид аль-Фурати («Господин с Евфрата») в Каире в 1900 г. Аль-Кавакиби выдвинул требование, чтобы существовавший османский халифат был заменен на арабский курейшитский с центром в Мекке «в тесной смычке с всемусульманским конгрессом» [2, р. 30]. Можно ли назвать эту концепцию панисламистской? С некоторыми оговорками – безусловно.

²⁴ *Умм аль-Кура* (араб.) – «Мать городов», общепринятое в исламском мире название Мекки.



Султан-халиф

Необходимо вспомнить и попытку созвать Всемумульманский конгресс, предпринятую лидерами Комитета «Единение и прогресс»²⁵. После того как в Турции в 1918 г. младотурки были разгромлены кемалистами, оставшиеся на свободе лидеры и активисты партии уехали в Европу и создали там Лигу исламских революционных обществ (другой встречающийся перевод названия – «Общество единства революции с исламом») во главе с апологетом панисламизма и пантюркизма Энвером-пашой²⁶ (1881–1922), которая в 1921 г. собрала в Москве небольшое число (немногим более десятка) исламских представителей. На этом не очень масштабном мероприятии участники договорились о регулярном проведении в будущем таких конгрессов и о создании филиалов Лиги. В Хартии Лиги говорилось: «Задача Общества – сделать мусульман, которых используют в качестве рабов, поработанных и угнетаемых империалистами и капиталистами, хозяевами своей собственной судьбы под руководством Турции; утвердить их свободную и независимую организацию в русле их национальной культуры и освободить их из плена. Целью Общества является создание организации, необходимой для выполнения вышеназванной задачи путем духовного возрождения и объединения мусульман. В тех местах, где мусульмане составляют меньшинство, Общество будет пытаться обеспечить их гражданские права» [7, р. 123–125] (цит. по: [2, р. 175]). Руководство ВКП(б) и НКВД наивно считало, что благодаря популярности идей пантюркизма, которые проповедовал Энвер-паша, на том этапе тесно сотрудничавший с большевиками, его можно использовать в борьбе с басмачами в Туркестане.

²⁵ Иттихад ве теракки – созданное в 1889 г. сначала общество, затем партия младотурок, выступавших за свержение султана Абдул Хамида II и возвращение к конституции 1867 г., которые в 1908 г. совершили в Турции вооруженный переворот.

²⁶ Энвер, Исмаил, известный как Энвер-паша (1881–1922), – турецкий военный и политический деятель, один из лидеров младотурецкой революции 1908 г., военный министр Османской империи во время Первой мировой войны, идеолог пантюркизма, один из руководителей басмаческого движения в Центральной Азии. В 1903 г. окончил Военную академию Генштаба, после победы младотурок провозгласил восстановление конституции 1876 г., в 1909–1911 гг. был военным атташе в Германии, восторгался германской армией. В 1913 г. организовал переворот, после которого в стране стал фактически править триумвират в составе Энвера-паши, Талат-паши и Джемаль-паши; во время Первой мировой войны занимал пост заместителя главнокомандующего, каковым был сам султан. Явился одним из организаторов армянского геноцида. В 1918 г. бежал в Германию. В 1920 г. приехал в Москву, делал заявления о союзе с большевизмом, в 1921 г. был направлен советскими властями в Бухару для участия в переговорах с местным духовенством, но вскоре решил поднять антибольшевистское панисламистское восстание, после объединения с басмачами стал главнокомандующим всеми басмаческими отрядами, в 1922 г. был убит в бою с бригадой Красной армии недалеко от г. Бальджуана (современный Таджикистан, Хатлонская область), место его захоронения стало мазаром Хазрати-шаха. В 1996 г. его прах был передан президенту Турции Демирелю экс-премьер-министром Таджикистана, выходцем из Куляба И. Хаёевым.



М. Крамер пишет об известной, организованной еще в 1918 г. в Германии немецкими посредниками, встрече между лидерами Комитета и секретарем Коминтерна Карлом Радеком, решившим, что после разгрома организации они могли «служить целям советской политики в мусульманских землях. Поставленная задача не очень заметно отличалась от той, которую ставил перед собой Комитет “Единение и прогресс”»: распространение антиимпериалистической и в особенности антибританской пропаганды, подаваемой в исламской оболочке, на территории Анатолии, Плодородного Полумесяца, Ирана, Афганистана и Индии. Мало кто в то время задумывался о парадоксальности существования чисто исламского движения, направляемого из Москвы под эгидой Советов» [2, р. 70]. На самом же деле не было ничего парадоксального в том, что мусульмане симпатизировали Советской России, руководители которой опубликовали тайные договоры Антанты, объявили войну империалистам и поддержали лозунги самоопределения мусульманских народов [2, р. 2]. Радек пригласил в Россию двух лидеров Комитета, один из которых – Талаат – отказался приехать, а другой – Энвер-паша – приехал с частью своих единомышленников в 1920 г.

В Британской Индии халифатистское движение появилось во время Первой мировой войны с целью защиты турецкого султана-халифа, а также в рамках решения задач, стоящих перед индийскими мусульманами в местной политике²⁷. Симпатии халифатистов к туркам были связаны с широко распространенными антианглийскими настроениями, само существование халифата говорило о возможности освобождения от колониальной зависимости. Кроме того, по мнению американской исследовательницы Г. Минолт, «халифат символизировал собой извечное превосходство исламского права в мире. Для получивших западное образование умеренных [деятелей] он воплощал принципы свободы и самоопределения народов. Для радикалов он был воплощением невозможности заимствования западной культуры и политических институтов» [8, р. 209–210]. На состоявшейся в июле 1919 г. в Лакхнау Всеиндийской мусульманской конференции, выступившей против колониального раздела Османской империи и за сохранение власти турецкого султана-халифа, индийские халифатисты создали Халифатистский комитет, в котором выделялись два крыла – радикальное и умеренное.

Советское руководство не без оснований считало, что Великобритания хотела воспользоваться халифатистским движением и, поддержав его, приобрести дополнительные рычаги распространения своего влияния на исламский мир. Документы из британских архивов подтверждают, что такие расчеты действительно существовали. Появилось несколько претендентов на титул

²⁷ О халифатистском движении в Британской Индии студенткой Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова М. В. Петрушиной под руководством А. Л. Сафроновой в 2007 г. была написана курсовая работа, из которой взяты некоторые факты из истории этого движения. В этой работе цитируются интересные труды индийских идеологов халифатизма.



халифа правоверных, в том числе свергнутый османский султан, мекканский шериф Хусейн бин Али, проигравший войну с Ибн Саудом за контроль над Хиджазом, а также король Египта и Судана Фуад I²⁸. Дискредитированному Хусейну, однако, не удавалось получить поддержку ключевых мусульманских государств. Ряд лидеров выступили с идеей созыва нового всемирного мусульманского конгресса, на котором был бы поставлен вопрос о судьбе халифата и, возможно, избран новый халиф. За это, в частности, высказывался уже упоминавшийся индийский Халифатистский комитет. Активно призывали к этому и египтяне, агитировавшие за проведение конгресса в Каире. В египетской столице еще в 1924 г. во главе с улама университета аль-Азхар был создан организационный комитет такого конгресса, который первоначально планировал его проведение в марте 1925 г., но затем отложил на год [9, р. 6–7] (цит. по: [10, р. 44]).

Показательны заявления руководителей индийского Халифатистского комитета Абдул Каляма и Шауката Али, сделанные в феврале 1926 г.²⁹ Коснувшись отношения мусульман Индии к Ибн Сауду после того, как он объявил себя султаном, Абдул Калям сказал, что большинство индийских мусульман поддержат политику комитета, стремящегося провести в Хиджазе все-мусульманский конгресс, который и должен решить вопрос о будущей форме правления в стране. Шаукат Али, в свою очередь, подчеркнул, что целью конгресса должно быть освобождение Аравии от влияния немусульман, и пояснил, что имел в виду Калям, сказав, что халифатисты хотят превратить Хиджаз в республику: «Может быть, Ибн Сауд – хороший человек, но не обязательно, чтобы его сын был похож на него, а еще более возможно, что его внук будет совсем никуда не годен. А в Священном Геджазе нет места для таких людей. Поэтому там должна быть республика, президент, который должен избираться и должен находиться под контролем мусульманского мира». Абдул Калям утверждал, что военной силы Ибн Сауда недостаточно для охраны Хиджаза. Будущий конгресс мог бы принять решение попросить Ибн Сауда взять охрану Хиджаза на себя до тех пор, пока население «не будет в состоянии само защи-

²⁸ Фуад I, Ахмед (1968–1936) – седьмой сын первого египетского хедива Исмаила-паши (титул хедива носили находившиеся в зависимости от Порты вице-султаны Египта с 1867 по 1914 г.), правившего в 1867–1879 гг. В 1914 г. оккупационные британские войска свергли третьего хедива Египта и Судана Аббаса II Хильми и объявили созданный в Египте султанат британским протекторатом, в котором власть реально принадлежала британской администрации во главе с верховным комиссаром. В 1917 г. Ахмед Фуад после смерти брата Хусейна Камиля был провозглашен новым султаном, который установил контакты с египетскими националистами. С момента формального провозглашения англичанами независимости страны в феврале 1922 г. вплоть до своей смерти был королем Египта и Судана.

²⁹ Эти заявления были сделаны в ходе беседы руководителей комитета с представителем бирманской газеты «Рангун Дэйли Ньюс» и перепечатаны индийской газетой «Хамдард» 18 февраля 1926 г. (здесь и далее текст приводится по документу Информбюро Отдела Ближнего Востока НКВД: АВП РФ. Ф. 190. Оп. 2. Пор. 1. П. 1. Л. 75–78). Халифатисты совершили поездку в Бирму, чтобы ознакомиться там с положением мусульманского населения.



щать себя. Конечно, было бы лучше, чтобы это решение прошло через всемирный мусульманский конгресс. Население Геджаза слишком поторопилось».

А на вопрос о возможности избрания Ибн Сауда халифом Абдул Калям ответил: «По моему мнению, султан Ибн Сауд не может быть провозглашен халифом; мусульманский мир также не собирается признавать его таковым». Шаукат Али выразился вполне определенно: «Что касается моего личного мнения, то я признаю халифом низложенного султана Абдул-Меджида, хотя он находится не в Турции, а живет в качестве эмигранта за границей». Здесь четко прослеживалась антикемалистская линия индийских халифатистов. Полной противоположностью ей были заявления советских мусульман. О том же бывшем османском халифе муфтий Зухретдин Аглям от имени Ташкентского духовного управления отзывался следующим образом: «Когда турецкие войска, анатолийские крестьяне и египетские и сирийские арабы под Севастополем и Балаклавой погибали “за родину, религию и халифа”, и когда жены, матери и дети их умирали от холода и голода, в эти кровавые дни султан Абдул-Меджид сидел в своем дворце и предавался разврату с черкесскими женщинами»³⁰.

На Кузнецком Мосту считали не случайным, что наиболее активными сторонниками проведения всемусульманского халифатистского конгресса в Каире были представители духовенства стран, находившихся под контролем Великобритании. Несмотря на нежелание мусульманского духовенства многих государств принимать участие в этом мероприятии, Каирский конгресс все же состоялся. Он проходил с 13 по 19 мая 1926 г. На заседании подготовительного комитета была принята хартия, в первой главе которой говорилось, что председательствовать на заседаниях конгресса будет шейх аль-Азхара, а его заместитель, назначенный административным комитетом конгресса, будет замещать его во время его отсутствия [11, р. 42–45]. Организаторы мероприятия полагали, что попечительство шейха аль-Азхара придаст конгрессу легитимность. Однако из-за отсутствия делегаций из целого ряда влиятельных исламских государств (Персия, Турция, Афганистан и другие) и острых разногласий между участниками организаторам пришлось прекратить его работу после четырех заседаний, не добившись каких-либо результатов.

Это вызвало удовлетворение в Москве. Еще до созыва конгресса в Каире в докладе заведующему Отделом агитации и пропаганды ЦК ВКП(б) В. Г. Кнорину, подготовленном по материалам спецосведомления и инопрессы, Восточный отдел ОГПУ по поводу этого мероприятия отмечал, что «после ликвидации халифата в Турции англичане развили усиленную деятельность, направленную на воссоздание халифата, но такого, который находился бы под их полным влиянием и контролем... Попытки англичан провозгласить халифом одного из своих ставленников в Аравии, как известно, кончились неудачей, что заставило их перенести свою деятельность в Египет. Целый ряд данных указывал, что на этот раз кандидатом в халифы намечался король Египта Фуад.

³⁰ АВП РФ. Ф. 190. Оп. 2. Пор. 1. П. 1. Л. 78.



Формальными инициаторами вопроса о воссоздании халифата в Египте выступили улема из “Аль-Азхара”³¹. В докладе сообщалось о резком недовольстве, которое кампания за халифат вызвала в Турции, а индийский Халифатский комитет и индийские националисты присоединились к оппозиции Каирскому конгрессу, поскольку «независимость мнимая и будет большим унижением для мусульман, если будущий халиф окажется под иностранным влиянием». С критикой идеи конгресса выступили сирийцы, отказались участвовать в нем персы, а советское мусульманское духовенство в лице руководства ЦДУ опубликовало свой протест против его созыва. В результате вопрос об избрании халифа из повестки дня конгресса был изъят.

Делегация советских муфтиев на Мекканском всемусульманском конгрессе

В противовес плану проанглийских халифатистов Ибн Сауд в 1925 г., еще до занятия им Медины, намеревался провести конгресс под своей эгидой в Мекке, но тогда ситуация не позволила ему реализовать этот план. Теперь же, в новых условиях, он вновь вернулся к этой идее. Сейчас он фактически уже почти добился признания себя исламским миром в качестве хранителя исламских святынь, хотя было еще немало сторонников передачи их под управление международного исламского комитета. Надо было лишь закрепить достигнутые успехи и заодно успокоить общественное мнение мусульман других стран, встревоженное агрессивным ваххабитским пуританизмом. Как уже было показано, особенно сильное недовольство по этому поводу выражали индийские мусульмане. Кроме того, Ибн Сауд разработал для конгресса совсем другую повестку дня, которая соответствовала и его чисто государственным интересам. Получив поддержку со стороны представителей мусульманского духовенства многих стран, он принял решение провести все-мусульманский конгресс летом 1926 г.

Отношение советского руководства к концепции халифата, как уже отмечалось, не было однозначно негативным. Халифат безоговорочно отвергался только в том случае, если он продвигался проанглийскими силами (а именно так обстояло дело с Каирским конгрессом). В Исполкоме Коминтерна (ИККИ) даже возникла утопическая идея «халифата, находящегося под косвенным влиянием Коминтерна», который, как говорилось в документе, подготовленном в Восточном отделе ИККИ в сентябре 1921 г. и направленном в ЦК РКП(б) за подписью руководителя отдела С. Брике-Бестужева³², был бы «в современной обстановке силой выдающегося революционного значения». Непонятно, каким образом это могло произойти, если в том же документе утверждалось, что

³¹ Здесь и далее: *РГАСПИ*. Ф. 17 «ЦК РКП(б) – ЦК КПСС». Оп. 85 «Секретный отдел» (1926–1934). Д. № 171. Л. 85–94.

³² Брике-Бестужев С. Перспективы работы Коммунистического Интернационала в Анатолии, 14 сентября 1921 г. *РГАСПИ*. Ф. 495. Оп. 154. Д. 76. Л. 61–73.



«халифат вообще является фактором реакционным». Но, видим, любое, даже «реакционное» движение в том случае, если оно было направлено против Великобритании, могло интерпретироваться как «революционное». Ставилась задача «вырвать халифат» из рук Англии. Это явилось бы «на Востоке для Коминтерна победой». Однако есть основания полагать, что наивный энтузиазм авторов документа все же не разделялся высшим руководством СССР.

Естественно, что симпатии Москвы были на стороне мекканского, а не каирского проекта проведения конгресса, так как Египет находился под господством Великобритании.

В этом контексте интересны тезисы одного из писем Чичерина Хакимову с грифом «совершенно секретно», хранящегося в его архиве, – от 3 апреля 1926 г.³³ В нем нарком пишет: «Последние события на Аравийском полуострове во многом подтверждают нашу оценку взаимоотношений между Ибн Саудом и англичанами. Несмотря на внешне занятую Саудом примирительную линию по отношению к Англии и несмотря на попытку английской прессы представить Сауда в качестве друга Англии и опоры английской политики, становится все более ясно, что эти взаимоотношения основаны на взаимной боязни. Англия опасается, что Ибн Сауд сможет мобилизовать вокруг себя мнение антибритански настроенных мусульман и, укрепив свое положение в Геджасе, начнет экспансию в сторону Палестины».

Исходя из сказанного, ставилась задача: «Сауд на целом ряде фактов последнего времени должен убедиться, что англичане не только будут чинить препятствия его дальнейшему усилению, но по мере возможности постараются лишить его плодов его последних побед. Крайне показательным документом является статья в “Таймс оф Месопотамия” от 21/II с.г. В этой передовице, написанной по поводу слухов о вторжении Сауда в Заиорданье, говорится, что нападение Сауда на Заиорданье не является неожиданным для людей, знакомых с положением в Геджасе, и причиной нападения выставляется боязнь Сауда интриг со стороны Заиорданья и Ирака. Передовица отражает недоверие англичан к Сауду, их враждебное отношение к его успехам».

И далее: «Обострение отношений между англичанами и Ибн Саудом должно повлиять на последнего в смысле и ранее наблюдавшихся у Сауда тенденций найти противовес английскому давлению в сближении с другими странами. Заключение договора с Францией и скорый и очень дружественный ответ на нашу ноту о признании показательны в этом отношении. Положение Сауда и выявленные им тенденции дают возможность строить нашу политику в Аравии на содействии усилению Ибн Сауда, на концентрации вокруг его устремлений надежд всех недовольных империалистическими государствами элементов соседних стран Сирии, Палестины, Ирака. Обстановка благоприятна

³³ Здесь и далее: АВП РФ. Ф. 4. Оп. 12. Д. 962. № 69 за 1926 год, архив Чичерина, Геджас, Письма НКВД. Л. 1–7.



для усиления нашего влияния у Ибн Сауда, и мы должны постараться полностью использовать это обстоятельство».

Наверное, нарком был прав в том, что обстановка, действительно, способствовала сближению Советского Союза с Ибн Саудом, который тогда нуждался в поддержке со стороны Москвы. Но Чичерин понимал, что для этого еще нужно было решить несколько задач, в чем большую помощь могло оказать участие советского мусульманского духовенства в мекканском всемусульманском конгрессе: «Как для усиления наших отношений с Ибн Саудом, так и для противодействия английским планам в Аравии серьезное значение имеет использование нашего мусульманства путем посылки делегации в Геджас. Посылкой делегации мы преследуем две основных цели: 1) противодействие английским планам по проведению в халифы угодного Англии кандидата на всемусульманском конгрессе; 2) обеспечение участия наших мусульман в тех международно-мусульманских органах, которые могут быть созданы для контроля над “святыми местами”. Само собой разумеется, что в этой второй цели основным для нас является возможность благодаря участию наших мусульман в геджасских органах нашего постоянного воздействия на мусульманский мир».

Для достижения поставленных целей наркомом была придумана интересная схема с двумя делегациями: «Основываясь на приглашениях от Сауда, нами будет послана на созываемый Саудом конгресс делегация от наших мусульман, или вернее, две делегации. К официальной делегации наших мусульман на конгресс в Мекке по обслуживанию вопросов охраны “святых мест” и паломничества будут присоединены несколько влиятельных в мусульманском мире лиц. Эти лица не будут иметь официальных мандатов, т.е. будут просто паломниками. В силу персонального веса лиц, входящих в делегацию, она сможет оказать серьезное влияние на формирование настроений среди паломников, не будучи связанной в то же время официальным качеством, как это будет иметь место в отношении первой делегации. Мы постараемся выслать обе эти делегации как можно раньше с тем, чтобы во время каирского конгресса, который должен состояться 13 мая, представители наших мусульман уже имелись в Мекке, а если каирский конгресс будет отложен, делегации могут быть посланы несколько позже».

Эта схема представлялась настолько важной, что в заключение нарком подчеркивал секретность миссии и самого существования второй «делегации»: «...делегация от ЦДУ является официальной, но представляет только это Управление и больше никого. Это та делегация, которая посылается в силу телеграфного приглашения Ибн Сауда, адресованного ЦДУ. Туркам мы сообщим только об этой делегации, которая не должна будет принимать официального участия в разрешении халифатского вопроса, а ограничится только вопросами “святых мест” и паломничества. Другая же делегация, которая будет противодействовать английским планам в халифатском вопросе, является



секретной и действует не как делегация в целом, а индивидуально. Вся значимость зависит от личного влияния ее членов в мусульманском мире. Об этой делегации мы туркам не будем говорить, и Вы также не должны о ней никому говорить. Члены этой “делегации” суть простые паломники и не больше. Мы еще не знаем персонального состава этой делегации, но возможно, что в известной части эти делегации будут совпадать».

При знакомстве с необычной идеей отправки на всемусульманский конгресс двух делегаций неизбежно возникает вопрос о том, кем же были те засекреченные паломники, задачей которых был срыв британских халифатистских планов. Безусловно, речь идет о хорошо разработанной спецоперации по оказанию влияния на важную часть международного мусульманского сообщества, используя его освободительный потенциал. Ее детали остаются неизвестными, но результаты, как мы увидим, будут говорить сами за себя.

Сформированная для участия к Мекканском конгрессе основная, «открытая» делегация советских мусульман, возглавляемая главой Центрального духовного управления в Уфе муфтием Р. Фахретдиновым, включала следующих представителей: Кашшафэтдин Тарджемани (Уфа), Габдеррахман Гомери (Астрахань), Тахир Ильяс (Казань), Мослахетдин Халил (Крым), Махди бен Максуд (Сибирь), Абдель-Вахед эль-Кари (Туркестан).

На конгрессе присутствовали следующие зарубежные представители: 12 человек от Индии (по четыре от Халифатского комитета, Ассоциации улама Индии и Ассоциации «Улама аль-хадис»), 16 человек от государства Ибн Сауда (5 от Неджда и 11 человек от Хиджаза), 3 от Асира, 4 от Явы, 2 от Ассоциации «Иршад Ява», 4 египетских улама в личном качестве, 3 от Палестины, 3 от Сирии, 2 от улама Судана, 3 от Халифатской ассоциации Верхнего Нила, 2 от Турции, 2 от Афганистана и 2 от Йемена.

В то же время отмечалось, что антибритански настроенные халифатисты, например братья Али, присутствовали на «лукновской конференции» персонально, а не как представители Халифатистского комитета. Комитет же к концу октября, как раз когда генконсулу были направлены инструкции, еще не высказался по поводу своего доклада на конференции в Мекке.

Кстати, в упомянутом выше письме нарком вновь попутно обращался к вопросу о договоре с Ибн Саудом: «...признание Сауда нами ставит на повестку дня вопрос о заключении договора по типу договора, предполагавшегося к заключению с Геджасом. Со следующей почтой мы ожидаем от Вас детальных соображений по этому вопросу.

К сожалению, не могли подготовить к отправке настоящей грамоты и постараемся прислать Вам последние с одной из следующих почт. Для того чтобы сгладить возможное недовольство Сауда задержкой грамот, я прилагаю письмо Сауду от моего имени.

Мы думаем, что как это письмо, так и подарки (о них подробно пишет т. Пастухов) помогут Вам рассеять те недоумения, которые могут возникнуть



у Сауда и его приближенных в связи с задержкой грамот. Передача подарков должна будет, по нашему мнению, способствовать усилению вашей дружбы с Ибн Саудом и его деятелями».

Кстати, «дипломатия подарков», которая особенно хорошо работает на Востоке, активно использовалась всеми державами, имевшими дипломатические миссии в королевстве. Решение вопросов о подарках, равно как и о выполнении отдельных практических просьб, с которыми обращались некоторые официальные саудовские лица к советским дипломатам, также было частью их повседневной работы и переписки с Центром, к чему мы далее еще вернемся.

Советские дипломаты прогнозировали возможное достижение компромисса между Ибн Саудом и индийскими мусульманами, если их представители «и в дальнейшем будут участвовать в мекканском конгрессе и если он обеспечит себе поддержку мусульман других стран». Отсюда понятно, что советским мусульманам, делегация которых, по замыслу советского руководства, должна была участвовать в работе конгресса, была отведена важная роль в поддержке линии противников пробританских сил. Как уже упоминалось выше, одной из главных причин довольно благосклонного (хотя и не безусловно позитивного) отношения советского руководства к Ибн Сауду было то, что он, вероятно, рассматривался основной его частью в качестве антагониста проанглийских сил.

Но была и другая точка зрения. В газете «Правда» 8 апреля 1926 г. появилась статья, в которой комментировались сообщения английской прессы о намеченном на май Каирском всемусульманском конгрессе для избрания халифа, который одновременно будет председателем «Мусульманской Лиги Наций». Делался логичный вывод, что, коль скоро конгресс будет проходить в столице страны, оккупированной английскими войсками, «необходимо, чтобы в предполагаемой махинации была заинтересована Англия». Однако при этом почему-то утверждалось, что местонахождением Лиги избрана Мекка, которая «в настоящее время находится в руках вождя ваххабитов Ибн Сауда, недавно с согласия Англии провозглашенного королем аравийского государства Геджас. Ибн Сауд изгнал из Мекки не угодившего англичанам короля Хусейна и недавно заключил с Англией договор, по которому за приличную субсидию обязался верно выполнять английские директивы». Еще в большем диссонансе с линией НКВД находилось следующее утверждение: «По всей вероятности, кандидатом на пост халифа явится тот же Ибн Сауд, который, таким образом, постарается выполнить две главные задачи, возложенные на него Англией: 1) ослабить в глазах мусульманских народов престиж Турции, упразднившей халифат, носителем которого были члены низложенной турецкой династии, и 2) гарантировать влияние Англии на мусульманские народы, обеспечив за нею влияние на будущего халифа»³⁴.

³⁴ Правда. 8 апреля 1926 г. В: АПР РФ. Ф. 119. Оп. 2. Пор. 1. П. 1. Л. 112.



Чичерин был в ярости: в статье все было поставлено с ног на голову. Ибн Сауд рассматривался не как антагонист англичан, а как их ставленник. На это следовало остро реагировать. Вслед за публикацией главному редактору «Правды» Ф. А. Ротштейну были направлены два письма.

Первое – докладная записка Пастухова Чичерину (копия – Ротштейну) от 9 апреля 1926 г., в которой сообщалось: «В “Правде” от 8 апреля с.г. появилась заметка “Возрождение халифата под английским покровительством”, в которой анонимный автор рассматривает Ибн Сауда как английского агента, который должен будет способствовать проведению плана Англии в халифатском вопросе. Отмечая, что созыв каирского конгресса отвечает интересам английской дипломатии, автор в качестве подтверждения этого приводит то обстоятельство, что местонахождением новой “Лиги наций мусульманских народов” избрана Мекка, находящаяся в руках Сауда. Появление в нашей прессе подобного рода заметок, выявляющих полное незнание настоящего положения халифатского вопроса, может крайне неблагоприятно отразиться на проводимой нами в этом вопросе политике как в Аравии, так и среди нашего мусульманства. Кроме того, подобные выпады против Сауда могут быть доведены до его сведения нашими антагонистами и затруднить работу т. Хакимова. В неловкое положение мы попадаем и перед турками, которым мы советуем послать делегацию на конгресс Ибн Сауда. Необходимо принять меры к тому, чтобы хотя бы в наших центральных газетах не помещались подобные “размышления”, подрывающие политическую линию, проводимую нами»³⁵.

Этому вопросу Чичерин придал настолько большое значение, что вслед за запиской Пастухова он уже на следующий день направляет еще и свое сердитое письмо Ротштейну. Напомним, что нарком всегда настойчиво, хотя и безуспешно, пытался добиться того, чтобы все публикации в прессе по вопросам внешней политики согласовывались с НКВД. Он писал: «Я считал бы чрезвычайно важным войти в контакт со всей нашей печатью по вопросам, возбужденным в записке 9-го апреля тов. Пастуховым. Ибн Сауд давно перестал быть английским ставленником.

Это теперь одна из крупных руководящих личностей Востока, играющая роль в наступлении нового периода в развитии этих народов. Англия теперь старается с ним заключить компромиссы, но он, идя на некоторые компромиссы, вообще продолжает самостоятельную линию. Говорить о нем, как об английском ставленнике, как это делает “Правда”, может повредить дальнейшему развитию наших отношений и может затруднить нашу работу, между прочим, в связи с предстоящим конгрессом на Ближнем Востоке и с предстоящим паломничеством. Крайне важно, чтобы наши органы печати не выступали с заявлениями, свидетельствующими о незнании нынешней действительности или вредящими дальнейшему развитию отношений на Ближнем Востоке».

³⁵ Здесь и далее: *АВП РФ*. Ф. 4. Оп. 12. Д. 962. № 69 за 1926 г., архив Чичерина, Геджас.



Итак, правительство в ответ на запрос Духовного управления мусульман разрешило делегации советских мусульман выехать в Мекку для участия во Всемирном мусульманском конгрессе под эгидой саудовского монарха.

Решения конгресса

Конгресс проходил в Мекке с 7 июня по 5 июля 1926 г. В АВП РФ хранится со ссылкой на сообщение ТАСС от 19 марта 1926 г. следующий текст телеграммы Центрального духовного управления мусульман из Уфы, направленной председателю ЦИК СССР М. И. Калинину за подписью муфтия Ризаэтдина Фахретдинова: «Подведомственное Центральному духовному управлению мусульманское население РСФСР всецело присоединяется к протесту индийских мусульман против созыва халифатского конгресса в Каире. Конгресс должен быть созван в стране, находящейся вне сферы влияния империалистических держав. Этому условию не удовлетворяет состоящий под господством Англии Египет, где нет гарантии для свободного выявления мусульманами их истинного мнения. Созыв Конгресса в Мекке как священном для всех мусульман месте вполне соответствовал бы задаче, стоящей перед Конгрессом»³⁶. Исследователь этого вопроса В. С. Романенко приводит телеграмму в варианте, опубликованном в газете «Известия»³⁷, в котором в конце добавлено: «при условии ограждения этого от влияния империалистов». Вероятно, при публикации текст был таким образом усилен. Вышеупомянутый автор рассматривает данную позицию руководства мусульманской общины России как проявление ее роли инструмента поддержки внешнеполитического курса Москвы в исламском мире [10, с. 18].

Одно из приложений к сводке прессы, подготовленное Отделом Ближнего Востока НКВД и направленное для ознакомления Хакимову, содержало перевод интервью секретаря делегации советских мусульман, Тагира Ильяса из Казани, данное им по прибытии делегации российских мусульман в Константинополь и опубликованное вместе с другими материалами по Конгрессу в Мекке в турецкой газете «Джумхуриет» от 28 августа 1926 г. В нем он, в частности, «прошелся» по прежнему правителю Хиджаза: «Освободив Геджас от узурпатора и тирана Хусейна и его сыновей, неждский султан Абдель Азиз бин Сауд созвал представителей всего мусульманского мира на конгресс в священную Мекку для обсуждения вопросов о благоустройстве Мекки и об облегчении передвижения паломников». Не обошлось и без пропагандистских ноток: «Разумеется, в эпоху царизма русские мусульмане не смогли бы принять участие в подобном конгрессе. В те времена никоим образом не разрешалось общение между русскими мусульманами и турками, единокровной Турцией. Северным туркам (следовало бы сказать: "тюркам". – В. Н.), обучавшимся

³⁶ АВП РФ. Ф. 190. Оп. 2. Д. 1. П. 1. Л. 115.

³⁷ Известия ЦИК СССР и ВЦИК. № 63(2694), 18 марта 1926 г.



в Турции, ставились преграды к созыву ученых съездов. Но в настоящее время весь мусульманский мир видит, как много выиграли русские мусульмане благодаря законам советской власти о свободе верований и религиозных учений»³⁸.

В отличие от Каирского, Мекканский конгресс, как можно судить по списку участников, был очень представительен. В Москве не мог не вызвать удовлетворения тот факт, что Р. Фахретдинов был избран одним из двух сопредседателей конгресса.

Вопрос о халифате на конгрессе вообще не обсуждался.

Кстати, вскоре после Всемусульманского конгресса в Мекке, а именно в конце октября – начале ноября 1926 г., в СССР собрался свой съезд мусульман – Внутренней России, Сибири и Казахстана. В какой-то мере его решения перекликались с теми, что были приняты ранее в Мекке.

В одном из интервью Р. Фахретдинова муфтий охарактеризовал события в Аравии в таком духе: «После упорной и победоносной борьбы со ставленником англичан Хусейном и его сыном Али вождь ваххабитов Ибн Сауд объединил значительную часть арабских земель и создал независимое арабское государство»³⁹. Симпатии советской делегации, действовавшей в соответствии с полученными от властей указаниями, явно были на стороне саудовцев.

Показательно, что Конгресс принял ряд постановлений антиколониальной направленности. В частности, было решено: «Обратиться от имени всех мусульман к французскому и английскому правительствам, правящим в Сирии на основании мандата от Лиги Наций, с требованием о передаче Геджасской жел. дор. как построенной в свое время на пожертвования мусульман всего мира в распоряжение правительства Геджаса и Исполкома Конгресса»⁴⁰. На семнадцатом заседании собравшиеся разошлись в вопросе о том, кому поручить строить железную дорогу между Джиддой и Меккой. Одни считали, что для осуществления этого проекта нужно было создать специальный комитет, другие – что этим мог бы заняться исполнительный комитет Конгресса. Договорились о следующем: «Конгресс решил направить проект в исполнительный комитет, выбрав некоторое количество его членов для организации в их странах, соответственно, комитетов по подписке, условившись, что названные члены будут связываться с исполнительным комитетом, перешлют ему квитанции и будут следить за прохождением собранных средств» (цит. по: [10, с. 143])⁴¹. По решению конгресса, железные дороги должны были стать вакфами, доходы от них – помещены в надежные финансовые учреждения и расходоваться согласно учредительному документу вакфа и по решению исполнительного комитета.

³⁸ АВП РФ. Ф. 190. Оп. 9. Пор. 1. П. 1. Л. 119.

³⁹ РГАСПИ. Ф. 17 «ЦК РКП(б) – ЦК КПСС». Оп. 85 «Секретный отдел» (1926–1934). Д. 171. Л. 43.

⁴⁰ Там же. Л. 44.

⁴¹ Автор перевел на русский язык решения конгресса с французского текста: [12, р. 125–212].



Рассматривался вопрос о рабстве в Хиджазе, и по предложению индийского делегата, который в жесткой форме осудил его сохранение, комиссия инициатив решила передать его на рассмотрение конгрессу, высказав мнение, что «правительство Хиджаза должно запретить всякое рабство, имеющее место в Хиджазе и противоречащее нормам шариата». Это предложение было принято. В дискуссиях делегаты выражали обеспокоенность ужасными санитарными условиями в Хиджазе во время хаджа и в деталях обсуждали меры, необходимые для улучшения обстановки. Они говорили о свирепствующих там во время паломничества болезнях и эпидемиях, напоминали, что король Египта ежегодно посылает туда дары и пожертвования на медицинские цели. Делегаты призвали мусульманские правительства и народы направлять в Хиджаз медицинские миссии для приема паломников, создавать и укомплектовывать больницы и пункты мобильной помощи, строить специальные скотобойни для жертвоприношений, общественные туалеты, улучшать качество воды в Мекке с помощью строительства системы дренажа, установки насосов на резервуарах и колодцах. Рекомендовалось также усовершенствовать порт в Джидде, наладить учет паломников, сконцентрировать в одной казне имущество умерших паломников, чтобы обеспечить его возвращение и т.д. [10, с. 137–140]. Делегация советских мусульман предлагала несколько проектов решений, в том числе об охране здоровья паломников, которые были приняты конгрессом [13].

Кроме того, по предложению шейха Рашида Риды конгресс постановил: «Заявить от имени Конгресса требование о возвращении Королевству Геджаса всегда входивших в состав его местностей Акаба и Маан, насильственно присоединенных англичанами к Трансиордании» [10, с. 146]. Таким образом, Ибн Сауду удалось добиться поставленной им цели – получить поддержку мусульманского мира по вопросу включения в состав его государства территорий, которые англичане решили сохранить под своим контролем в рамках карты Ближнего Востока, начертанной ими после распада Османской империи. Тем не менее поддержка этого постановления не была единодушной: египетская, афганская и турецкая делегации в знак протеста покинули зал в ходе последнего, восемнадцатого, заседания.

В архиве Чичерина находится полученный из генконсульства в Джидде неподписанный (естественно, секретный) документ от 2 апреля 1927 г. с оценкой итогов Всеимамского конгресса в Мекке (неясно, почему столь важный документ был направлен в наркомат с таким опозданием). В нем, в частности, говорилось: «Оба мусульманских конгресса, которые состоялись в 1926 году, нашли себе единодушную оценку. В то время как Каирский Халифатский конгресс по общему признанию прессы как восточной, так и европейской, потерпел политический крах, та же пресса столь же единодушно признала успех мекканского конгресса... Самое любопытное, что бросается в глаза при ознакомлении с многочисленной литературой, посвященной конгрессу, это



то обстоятельство, что львиная доля этой литературы падает на период до конгресса. Наоборот... окончание конгресса не вызывает почти никаких откликов, а результаты его – никакой оценки и комментариев... И это повсеместно, кроме Индии, где конгресс вызвал продолжающуюся до сих пор жесткую полемику и борьбу, не являющуюся чем-то случайным, а вытекающую из обстановки, в которой созывался и протекал конгресс».

Авторы документа, называя цели, которые Ибн Сауд ставил перед собой, созывая конгресс (согласно его обращению в газете «Умм аль-Кура» от 2 апреля 1926 г.), подчеркивали, что «Ибн Сауд считает Геджас духовным достижением всего мусульманского мира... Это обращение должно было опровергнуть распространенные слухи о нетерпимости ваххабитов, их дикости, фанатизме, и тем самым лишить врагов Ибн Сауда важнейшего оружия против него... Именно этими мотивами созыва конгресса и объясняется его программа – сосредоточение внимания мусульман на положении Геджаса и проекте реформ в нем, требующих, несомненно, денег».

«В случае же, если бы попытка созвать конгресс не увенчалась успехом, – говорилось в документе, – Ибн Сауд мог бы парировать всякие нападки на его управление и на самое пребывание в Геджасе указанием на полное безразличие мусульманского мира к судьбам священной страны. Необходимо отметить, что к таким аргументам Ибн Сауд уже прибегал после неудачи его попытки созвать конгресс в Мекке в 1925 г., еще до занятия им Медины и Джидды».

Авторы документа утверждали, что успех конгресса в Мекке с самого начала вовсе не был гарантирован, поскольку короля будто бы поддерживали только индийские халифатисты, «с которыми у него была договоренность еще до того, как он предпринял свое наступление на Геджас. Ссылаясь в своем приглашении на конгресс на “взятые на себя обязанности”, Ибн Сауд имеет в виду именно свои обещания, данные им дважды индусским делегациям, приехавшим в Геджас после занятия им Мекки». Суть его посулов состояла в том, что Ибн Сауд обещал полную свободу вероисповедания в Хиджазе всем толкам ислама.

Дипломаты делали вывод, что успех конгресса в целом и поддержка индийских халифатистов объяснялись тем обстоятельством, «что, независимо от своей программы, Мекканский конгресс являлся противопоставлением халифатской затее Каира». Тот же мотив в заявлении мусульман СССР побудил Турцию после некоторых колебаний поддержать Ибн Сауда. В документе приводилось в качестве примера заявление турецкого посла в Египте Мухиддина-паша: «Мы пострадали от халифата, халифатского вопроса для нас не существует»⁴². Действительно, противоречия между идеями халифатистов и антихалифатской линией кемалистского руководства Турции были весьма сильными, но тем не менее общие интересы остались, что проявилось позднее.

Давая общую оценку конгресса, дипломаты заключали: «1) Подготовка и созыв Мекканского конгресса способствовали и усугубили крах каирского

⁴² *Ас-Сияса*. 16 марта 1926 г.



конгресса и тем самым дискредитировали англо-египетскую халифатскую затею; 2) Мекканский конгресс содействовал упрочению авторитета Ибн Сауда и тем самым сыграл положительную роль в деле его эмансипации от империалистических влияний; 3) Конгресс провел некоторую положительную работу по вопросам практического характера, касающихся Геджаса, но одновременно в результате провала всех попыток индийских халифатистов придать ему панисламский характер в специфическом смысле этого слова доказал полную беспочвенность панисламизма и невозможность проведения интернациональных панисламистских акций. Это последнее обстоятельство подтверждается и безуспешностью попыток создания интернациональной панисламистской организации, отчетливо выявившейся за истекший с момента конгресса год».

Решения конгресса на самом деле не могли не вызвать удовлетворения у советского руководства (ведь фактически произошла религиозная реабилитация Ибн Сауда). Но нельзя сказать, что все решения Конгресса соответствовали его планам. В частности, им противоречило следующее решение, принятое вопреки возражениям делегации советских мусульман (только непонятно, насколько решительно они выражали свое недовольство): «Выразить от имени всех мусульман пожелание, чтобы Геджас в целях сохранения своей самостоятельности не предоставлял иностранцам концессии на своей территории»⁴³. Рассказывая об этом решении в своем интервью, муфтий Фахретдинов добавлял: «Ибн Сауд вполне присоединился к этому пожеланию»⁴⁴.

Курды, Маан и Акаба

На полях Мекканского конгресса делегаты обсуждали и курдский вопрос, особенно актуальный для Анкары. Безусловная поддержка советскими властями кемалистской Турции, в которой их привлекал ее «антиимпериалистический потенциал», осуществлялась и через каналы духовных управлений мусульман. Любое движение против новой власти внутри Турции рассматривалось в Москве как реакционное, вдохновляемое реакционными и феодальными силами, обслуживавшими интересы империалистов. В таком ключе виделось и движение курдов, хотя еще не так давно Россия симпатизировала их национальным чаяниям. Ведь во время Первой мировой войны курды помогали русским войскам в войне с Османской Турцией. Но создать независимое государство им не удалось.

В 1920-е гг. турецкие курды неоднократно поднимали восстания, самым крупным из которых было начатое незадолго до Мекканского конгресса выступление под руководством пиранского⁴⁵ суфийского шейха Саида при поддержке

⁴³ Брик-Бестужев. Указ. соч. См.: *РГАСПИ*. Ф. 495. Оп. 154. Д. 76. Л. 61–73.

⁴⁴ Хакимов – Чичерину. В: *АВП РФ*. Ф. 4. Оп. 12. Д. 970. № 69 за 1927 год, архив Чичерина, Геджас, Письма и доклады Генконсула. Л. 4–10.

⁴⁵ Пиран – город в Турции в 815 км к востоку от Анкары.



шейхов ряда племен юго-восточной Анатолии и Комитета «Азади» («Свобода»), объединявшего представителей городской интеллигенции и профессиональных кругов. В феврале 1925 г. турецкое правительство направило на подавление восстания 50-тысячный воинский контингент, и в результате боев повстанцы потерпели поражение, их лидеры были убиты. 10 мая 1925 г. Ташкентское мусульманское духовное управление Назарат-и-Диния обратилось с воззванием ко всем мусульманам в связи с этим восстанием. В сообщении, опубликованном в советской прессе, говорилось, что оно раскрывало «контрреволюционную сущность этого восстания». Воззвание указывало, что «шейх Саид, являющийся орудием английского империализма, в своей борьбе против турецкого правительства использовал также религиозные лозунги». Показателен антихалифатистский пафос воззвания: халифат (во всяком случае, османский) – это, с одной стороны, «игрушка в руках империалистов», с другой – препятствие на пути развития. Также говорилось, что шейх Саид вместе с турецкими контрреволюционерами «требовал восстановления халифата, который осужден истинными мусульманами, стремящимися к культурно-экономическому возрождению народов Востока». Антитурецкая направленность курдского протестного движения, естественно – под водительством родоплеменной верхушки, заставляла в то время Москву во имя поддержки кемалистов отступить от привычного курса на поддержку национальных чаяний народов мусульманского мира. В этом контексте рассматривалось стремление шейха Саида к образованию самостоятельного курдского правительства: «Успех шейха Саида, подкупленного англичанами, привел бы к тому, что управление Курдистаном неизбежно попало бы в руки англичан». И далее: «Назарат-и-Диния призывает все сознательное и честное мусульманское духовенство предать проклятию иностранных империалистов и их прислужников»⁴⁶.

Курдский вопрос не волновал Ибн Сауда. А вопрос об Акабе и Маане, о котором уже говорилось выше, имел для него принципиальное значение. Споры о принадлежности Акабы восходят к 1841 г., когда на Лондонской конференции было принято решение о передаче Египту контроля над Синаем и некоторыми красноморскими гарнизонами, в том числе и Акабой. В 1890–1905 гг. Турция управляла Акабой как частью вилайета Хиджаз [14, р. 41]. Затем, с учетом растущего недовольства египтян и ультимативных требований Лондона, турки решили включить ее сначала в санджак Медину, а в 1910 г. передали в Дамасский вилайет⁴⁷. В то время, когда вооруженные отряды арабского восстания заняли Акабу и Маан, напоминали английские дипломаты, турки не считали их частью Хиджаза. Англичане использовали все эти факты в качестве аргументов в спорах с Ибн Саудом о принадлежности этих территорий, которые король считал неотъемлемой частью своих владений.

⁴⁶ *Известия ЦИК СССР и ВЦИК*. № 106(2439). 12 мая 1925 г.

⁴⁷ British Embassy Istanbul to FO, 23 September 1935, FO 371/19011, E 5944/341/25.



Кстати, когда в августе 1926 г. бедуинские отряды Ибн Сауда попытались занять форт Кал'а Мудаввара близ границы Трансиордании с Хиджазом, и в Лондоне возник вопрос о том, как реагировать на это, министр иностранных дел сэр Остин Чемберлен решил не поднимать вопрос о территориальной принадлежности форта перед Ибн Саудом, так как это неизбежно привело бы к спорам о принадлежности Маана и Акабы. Томас Спринг-Райс, сообщая об этом в письме заместителю министра по делам колоний, писал: «Известно, что Ибн Сауд призывал недавний мусульманский конгресс в Мекке высказать мнение, которое расходится с мнением правительства Е. В. Министр иностранных дел считает, что не нужно вступать в дискуссии об этом перед началом переговоров о заключении нового договора, особенно потому, что верховный комиссар Палестины не подкрепил притязания правительства Е. В. эффективной оккупацией»⁴⁸. Это показывает, насколько большое значение придавали англичане заключению нового договора с Ибн Саудом (в качестве «старого» рассматривался договор Лондона с Недждом от 1915 г.). В дальнейшем по поводу территориального размежевания между Хиджазом и Трансиорданием среди английских ведомств развернулась активная переписка с целью определения переговорных позиций.

Список сокращений

АВП РФ – Архив внешней политики Российской Федерации
РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории

Источники

АВП РФ. Ф. 0127. Оп. 1. П. 3. Д. 26; Ф. 4. Оп. 12. Д. 962. № 69; Ф. 4. Оп. 12. Д. 970. № 69; Ф. 119. Оп. 2. Пор. 1. П. 1; Ф. 190. Оп. 2. Пор. 1. П. 1; Ф. 190. Оп. 2. Д. 1. П. 1; Ф. 190. Оп. 9. Пор. 1. П. 1.

РГАСПИ. Ф. 17 «ЦК РКП(б) – ЦК КПСС». Оп. 85 «Секретный отдел» (1926–1934). Д. № 171; Ф. 495. Оп. 154. Д. 76.

Ас-Сияса. 16 марта 1926 г.

Известия ЦИК СССР и ВЦИК. № 63(2694). 18 марта 1926 г.

British Embassy Istanbul to FO. 23 September 1935. FO 371/19011, E 5944/341/25. FO 78/3131. 1880. January 9.

FO 78/3314. 1881. February.

Letter from the Political Officer, Muntafik Division, Nasiriyah, to the Civil Commissioner, Bagdad, 12 May 1919. British Public Record Office, MSS, Foreign Office. Vol. 4147. Document № 118698.

Letter from Prince Faysal to Sir General Allenby. Cairo, 1919. British Public Record Office, MSS, Foreign Office. Vol. 4146. Document № 108194.

⁴⁸ Thomas Spring-Rice to Under-Secretary of State, Colonial Office, F.O. 371/11444, E 4949/572/91, p. 6.



Letter to the Rt. Honourable Arthur James Balfour from Reginald Wingate, British High Commissioner, 3 October 1918. British Public Record Office, MSS. Vol. 3390. Document N° 177596.

The Times. 1877. June 25.

Thomas Spring-Rice to Under-Secretary of State, Colonial Office. FO 371/11444, E 4949/572/91.

Zohrab to Alston. FO 78/3131. 1880. January 12.

Литература

1. Habib J. *Ibn Saud. Warriors of Islam*. Riyadh: Mars Publishing House; 1997.
2. Kramer M. S. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. N.Y.: Columbia University Press; 1986.
3. Gibb H.F.R. *Studies on the Civilization of Islam*, eds. Stanford Shaw and William Polk. Boston; 1961.
4. Browne E. G. Pan-Islamism. In: Kirkpatrick F. A. (ed.). *Lectures on the History of the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press; 1904.
5. Blunt W. S. *My Diaries*. London; 1920.
6. Longfold E. *A Pilgrimage of Passion: The Life of Wilfrid Scawen Blunt*. London; 1979.
7. Karabekir K. *Istiklâl Harbimizde: Enver Paşa ve Ittihat Terakki Erkâni*. Istanbul; 1967.
8. Minault G. *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. Delhi; 1982.
9. *Revue du Monde musulman, Avertissement*. Т. LXIX. Paris; 1926.
10. Романенко В. С. *Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века*. Нижний Новгород: Махинур; 2005.
11. Sékaly A. *Le Congrès du Khalifat et le Congrès du Monde Musulman*. Paris; 1926.
12. Congrès du Monde musulman à la Mecque. Procès – verbaux (Pièces – annexes, N° 9–27). In: *Revue du Monde musulman*. Т. XIV. Paris; 1926. Pp. 125–212.
13. Хасан Махмуд Али. *Сахифа муджаза би-а'маль аль-мутамар аль-алями аль-ислами аль-авваль би-Мекка аль-мукаррама. аль-Искандарийя: Матба'ат нахдат аш-шарк, 1345 г.х. = Краткий рассказ о работе Первого всемирного мусульманского съезда в Мекке. Александрия: Издательство возрождения Востока, 1345 г.х. (На араб. яз.)*
14. Leatherdale C. *Britain and Saudi Arabia 1925–1939. The Imperial Oasis*. London: Frank Cass; 1983.

References

1. Habib J. *Ibn Saud. Warriors of Islam*. Riyadh: Mars Publishing House; 1997.
2. Kramer M. S. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. N.Y.: Columbia University Press; 1986.
3. Gibb H.F.R. *Studies on the Civilization of Islam*, eds. Stanford Shaw and William Polk. Boston; 1961.
4. Browne E. G. Pan-Islamism. In: Kirkpatrick F. A. (ed.). *Lectures on the History of the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press; 1904.
5. Blunt W. S. *My Diaries*. 2 Vols. London; 1920.
6. Longfold E. *A Pilgrimage of Passion: The Life of Wilfrid Scawen Blunt*. London; 1979.
7. Karabekir K. *Istiklâl Harbimizde: Enver Paşa ve Ittihat Terakki Erkâni*. Istanbul; 1967.



Naumkin V. V. The Soviet muftis attending the Pan-Islamic congress in Mecca (1926). Working on the agreement. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):337–363

8. Minault G. *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. Delhi; 1982.

9. *Revue du Monde musulman, Avertissement*. T. LXIX. Paris; 1926.

10. Romanenko S. V. *A cooperation between the Soviet diplomats and the Islamic clergy in the USSR in the 1920s*. Nizhni Novgorod: Mahinur; 2005.

11. Sékaly A. *Le Congrès du Khalifat et le Congrès du Monde Musulman*. Paris; 1926.

12. Congrès du Monde musulman à la Mecque. Procès – verbaux (Pièces – annexes, № 9–27). In: *Revue du Monde musulman*. T. XVII. Paris; 1926. Pp. 125–212.

13. Hasan Mahmud Ali. *Sahifa mujaza bi-a`mal al-mu`tamar al-`alami al-islami al-awwal bi-Makka al-mukarrama. Al-Iskandariyya. Matba`at nahdat ash-sharq 1345 AH = A brief communication regarding the the First Pan-Islamic Congress in Mecca. Al-Iskandariyya. Matba`at nahdat ash-sharq 1345 AH (In Arabic)*

14. Leatherdale C. *Britain and Saudi Arabia 1925–1939. The Imperial Oasis*. London: Frank Cass; 1983.

Информация об авторе

Наумкин Виталий Вячеславович, академик Российской академии наук, доктор исторических наук, профессор, научный руководитель Института востоковедения РАН, эксперт международного дискуссионного клуба «Валдай», г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Vitaly V. Naumkin, Full member of the Russian Academy of Sciences, PhD Habil (Hist.), Professor, President of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Laureat of the Russian Federation National Award for outstanding achievements in science and technology (Arab and Islamic Studies), the Expert at the Valdai International Discussion Meeting, Moscow, 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.



Methods of historical research Методология исторического исследования

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-364-372](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-364-372)

УДК 930

Original Paper
Оригинальная статья

Роль коммуникации в религиозной метаморфозе инаковости: исторический аспект

А. К. Аликберов

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2894-2767>, e-mail: alikberov@mail.ru

Резюме: статья посвящена религиозной коммуникации и ее роли в метаморфозе инаковости. Речь идет о том, как религия, будучи социальным институтом, использовала принципы социального (искусственного) родства, имитирующего принципы биологического родства, превращая чужаков в своих единомышленников. Наряду с другими типами коммуникации – по общественному, политическому, этническому, экономическому, правовому, культурному и другим принципам – выделение религиозной коммуникации в качестве самостоятельного объекта изучения является одной из особенностей системно-коммуникационного подхода в исторической науке, который относится к числу формирующихся. Другая его особенность – использование кросс-культурного метода, требующего обращения к семантически эквивалентным или схожим явлениям в разных культурах и традициях.

Ключевые слова: искусственное родство; клиентелизм; маула; патронаж; покровительство и заступничество в исламе; религиозная коммуникация; системно-коммуникационный подход

Для цитирования: Аликберов А. К. Роль коммуникации в религиозной метаморфозе инаковости: исторический аспект. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):364–372. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-364-372.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





Changing values of the category “Other” in religious spheres. A phenomenon of communication as seen from historical prospective

A. K. Alikberov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2894-2767>, e-mail: alikerov@mail.ru

Abstract: the article deals with the phenomenon of communication in religious spheres and its role in the changing and transformation of the category of the “other”. It is about how religion, as a social institution, used the principles of social (artificial) kinship by imitating the principles of biological kinship and thus turned the “alien” people into co-religionists. Singling out the religious communication as an independent issue (along with other types of communication, such as social, political, ethnic, economic, legal, cultural, etc.) is one of the components of the recently introduced system-communication approach to the study of history. Another aspect of this approach is the use of a “cross-cultural method”. Among its working principles this method has a reference to semantically equivalent (or similar) phenomena, which occur in different cultures and traditions.

Keywords: clientelism; communication, religious; Islam, patronage and intercession in; kinship, artificial; *maula*; system-communication approach .

For citation: Alikberov A. K. Changing values of the category “Other” in religious spheres. A phenomenon of communication as seen from historical prospective. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (2):364–372. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-364-372.

Введение

Исследователи религии указывают на то, что догматические религии взяли за основу деление народов на цивилизованных и варваров и сакрализовали такое деление, эксклюзивистски обозначив цивилизованными только «Своих» и противопоставив их всем «Иным» [1, р. 45–46]. Спустившись на индивидуальный уровень социальных процессов, Марсель Гоше предлагает переосмыслить первоначальную структурную связь между *одним (Ego)* и *многими* (другими – *Alter*) в сфере религиозной коммуникации. По мнению исследователя, такая связь обеспечивает транзит религиозных представлений от иллюзии к истине, а также метаморфозу инаковости (*the category “Other”, otherness*) [2, р. 46], когда «Чужие» становятся «Своими». Категория «Чужой» индивидуализирует человека, а общая идентичность и одинаковость (*sameness*) создает основу для объединения людей. Динамика трансцендентности объясняет не только последовательное распространение идеи Бога и ее утверждение в общественном сознании, но также духовную и идеологическую трансформацию личности [2, р. 47].



Для раскрытия темы особое значение имеет дистинкция (*различение*) типов коммуникационных взаимодействий в их историческом измерении. В противоположность Никласу Луману, мы отличаем религиозную коммуникацию от общественной, политической и этнической, выделяя ее из ряда прочих в исследовательских целях. При этом надо признать, что вне религиозной практики религиозная коммуникация редко выражается в своих «чистых формах», она обычно выступает вместе с другими формами социальной коммуникации. В системно-коммуникационном анализе религиозная коммуникация существует не сама по себе, а в совокупности с другими формами коммуникации: она рассматривается как часть единого целого, т.е. социальной коммуникации как таковой.

Системно-коммуникационный аналитический метод исходит из многомерности истории и человека. Речь идет об измерениях (*dimensions*) истории и личности, определяющих идентичность человека. Эти измерения можно также изучать в качестве отдельных аспектов истории – общественного, политического, экономического, этнического, религиозного, культурного и т.д. Чем больше у *Ego* совпадающих с «Другим» *Ego* идентичностей, тем больше он для него «Свой». Поэтому системно-коммуникационный подход различает не только формы коммуникации, но и создаваемые в коммуникационной интеракции идентичности, которые и делают человека многомерным. Для удобства анализа выделим четыре типа идентичности: общественный (частью какого общества и сообщества, в том числе гендерного, социального/сословного, профессионального, *Ego* себя ощущает), политический (к какому политическому спектру или идеологии *Ego* себя относит), этнический (семейные и родственные связи, этническое происхождение), наконец, религиозная идентичность, в том числе в рамках соотношения религиозный/нерелигиозный.

Макс Вебер, в свое время предложивший историко-философскую «понимающую социологию» в качестве новой методологии социальных наук [3], показал, как соотносятся друг с другом общество и хозяйство [4, с. 70–146], этика и религия [5, с. 60–272]. Интересную попытку осмысления роли религии в общественной трансформации, основываясь на материалах средневековой истории, в том числе хазарской и исламской, предпринял Арнольд Тойнби. Выбранный им метод исследования позволил ему перекинуть мостик от прошлого в современную ему действительность и даже будущее западной цивилизации [6]. В системной теории религии Н. Лумана реальный смысл социальных действий основан на физическом восприятии жизни, которое отражается в сознании, но этот смысл также является частью последовательности, требующей понимания и осознания его другим. Как раз этот процесс и определяется коммуникацией [7, с. 145–146]. Вот почему важно включение системы личности в систему религии на основе коммуникации между единственным Я (*Ego*) и множественностью Других (*Alter*), и «Своих», и «Чужих» – без этого понять механизмы формирования тех или иных идей в сознании конкретного *Ego* невозможно.



Принципы искусственного родства

Религиозная метаморфоза инаковости, основанная на использовании принципов социального (искусственного) родства, указывает на мощный трансформационный потенциал религии. Эти принципы апеллировали к принципам биологического родства, которые применяются к трансцендентному Создателю и Творцу. В религиозной, по крайней мере – монотеистической, системе биологический отец выступает лишь как инструмент в руках у Отца Небесного, Который обуславливает порядок всех вещей материального мира. Бог выступает в качестве единственного Источника всего сущего, в том числе человеческой жизни и человеческих поступков. В руках у Отца Небесного – не только рождение, но и смерть, а также вечная жизнь человека в потустороннем мире. Соответственно отношения искусственного родства, возникающие в религиозных сообществах, определяются принципами биологического родства.

Идея божественного покровительства, присущая догматическим религиям, обнаруживает генетическую связь с практиками покровительства и заступничества на семейном, родовом и племенном уровнях, прежде всего – институтами патронажа и клиентелизма. Кросс-культурный анализ социальных практик патронажа и клиентелизма в разных культурах показывает, что механизмы религиозной метаморфозы инаковости во многом универсальны, но имеют свои особенности. Так, в иудаизме Бог является покровителем народа Израиля. Христианство заимствовало из древнеримской практики не только идею патронажа религиозных общин, но и индивидуального покровительства отдельных верующих. Ю. Е. Арнаутова отмечает, что «с XII в. оформляется специализация святых, которые стали считаться покровителями не только определенных местностей, но и определенных занятий и ситуаций, в которых обращение к святому-патрону давало наибольший эффект. По самым грубым подсчетам, примерно половина всего пантеона европейских святых покровительствовала страдающим определенными болезнями. Возрастание страха перед смертью в высокое средневековье вызвало к жизни также 24 патроната, призванных “защитить от смерти”» [8, с. 158].

Особого внимания заслуживают формы искусственного родства семейного типа, такие как побратимство и сестринство, которые нашли свое отражение в идее религиозного братства и сестринства. Христианство в значительной степени использует отношения внебиологического родства, создавая новые типы религиозных связей и отношений: крестный отец, крестная мать, крестный сын (крестник), крестная дочь (крестница), кум, кума, крестный дед, крестный брат, крестовый брат (брат по кресту, брат названный, побратим церковный нарочный или случайный), брат по обету и др. Побратимство народное наречное по обету представляет собой религиозный институт искусственного родства. Церковное побратимство может быть освящаемым, по молитве, по Евангелию, по клятве, а также случайным, например, в случае крещения



в одной и той же воде. Традиционное купание в купели считается практическим обрядом, призванным поддержать дух единства и братства среди верующих.

Братья по вере по определению становились «Своими» – не только в христианстве, но и в исламе, в котором братьями признаются не только священнослужители или те, кто отрешился от мирского, а все верующие, поклоняющиеся Аллаху: «Поистине, верующие – братья» (Коран 49:10). Обращение верующих друг к другу как к «брату» принято во всех мусульманских культурах (араб. *ахи* – букв. «мой брат» и др.). Исключительно важное значение этому обращению придается в отдельных школах и течениях, имеющих ярко выраженные черты этноконфессиональных групп, а также профессиональных объединений, основанных на религии (сообщества *ахи*-шейхов), или в религиозных общинах закрытого типа, таких, например, как *джама'аты*. Термин «братство» зафиксирован и в названиях исламских движений и партий (например, *ал-Ихван ал-муслимун* – «Братья-мусульмане»).

Для регламентации отношений братства разрабатывались уставы монастырей в христианстве, правила взаимоотношений суфийских братств в исламе. Нечто похожее имеет место и в немонотеистических религиозных системах, там, где формируются закрытые религиозные общины монастырского типа.

Клиентелизм и патронаж

Реконцептуализация понятия новообращения, т.е. смены человеком своей религии, позволяет выявить реальные причины сложного и драматического процесса, в результате которого одни религии стремительно расширяли сферу своего влияния, а другие, гораздо более древние, напротив – теряли свои позиции в общественном сознании. На основе материалов древней истории народов Средиземноморья З. Крук пришел к выводу о том, что люди добровольно переходили в лоно новой религии, поскольку получали вместе с ней гораздо более надежную систему защиты – и экономической, и политической, и духовной, по сравнению с той, которой они обладали прежде [9]. Выводы исследования в полной мере применимы и по отношению к истории ислама на Ближнем и Среднем Востоке, Восточном Кавказе, в Мавераннахре и Северной Африке, где процессы исламизации шли рука об руку с арабскими завоеваниями. И в христианской, и в исламской культуре религия в полной мере использовала обе формы патронажа – и человеческого, и божественного [9, р. 67–77]. В свою очередь, в каждой из них можно выделить свои особые формы покровительства: индивидуального и коллективного, родо-племенного и общинного, политического и культурного и т.д.

Э. Кросби описывает политику папского и епископского патронажа в Англии и Нормандии в 1066–1216 гг. [10]. Даже спустя полвека после Нормандского завоевания 17 епископатов Англии и 7 Нормандии были практически независимы от короля, при этом в своих округах епископы выступали в качестве ключевых фигур, сконцентрировавших в своих руках и светскую,



и духовную власть [10, р. 1]. Хотя формально король получал инвеституру от Папы, епископы считались королевскими, а не папскими, при этом они обеспечивали компромиссное, насколько это возможно, разделение политической власти и влияния между королем, Папой и аристократическими семейными кланами. Практики патронажа были гораздо тоньше и изощреннее, чем представляется в простых и линейных описаниях, они могли перекрестно перекрывать друг друга или, напротив, вступать друг с другом в жесткую конфронтацию, требовавшую однозначного выбора.

В исламе идея покровительства связана с традиционной практикой арабских племен, когда более могущественный род (или племя) покровительствовал более слабому, который на определенных условиях становился его «клиентом». Древняя практика арабского клиентелизма сохранялась и в первые века мусульманского летосчисления, когда термином *мавали* обозначалось, как правило, неарабское племя, принявшее ислам и на этом основании оказавшееся под покровительством арабского племени. *Маулами* называли также и бывших рабов-вольноотпущенников, и освободивших их хозяев (*маула ал-утака*).

Ислам использовал дихотомию «хозяин – раб» для обозначения отношений Бога и человека, так как она была очень понятной в средневековом арабском обществе. В Коране слово *маула* применяется к Аллаху в значении Господь, Хозяин, Помощник, Покровитель. Идея божественного покровительства встречается в Коране многократно: «...знайте, что Аллах ваш покровитель. Прекрасный это покровитель и прекрасный помощник» [11, 8:40]. Согласно Корану [11, 39:44], «Аллаху принадлежит заступничество целиком. Ему принадлежит власть над небесами и землей, и к Нему вы будете возвращены». Поэтому считается, что заступничество пророка Мухаммада, ангелов, праведников и святых за людей перед Аллахом возможно только с позволения Всевышнего. Соответственно, высшим источником милости и сострадания является только Бог.

На примере Восточного Кавказа мы можем наблюдать за противоречиями и многозначностью института *мавали*. «Та’рих ал-Баб» Маммуса ал-Лакзи¹ сообщает, что Хашимида, династия правителей Баб ал-абваба, правившая еще со времен арабского завоевания вплоть до 1075 г., получили свое имя от арабского племени хашими, клиентом которого было племя, откуда происходил Сурака б. ‘Амр, родоначальник династии [13, р. 2664]. В декабре 1075 г. Дербент захватил Сау-Тегин, *гулам* Сельджукидов [14, § 46]. *Гулам* – это практически то же самое, что и *маула*, но с совершенно определенным социальным статусом. Сау Тегин назначил правителем от своего имени местного *ра’иса ар-ру’аса’* ал-Муфарриджа, он и его потомки, как мы можем судить на основе информации «Райхан ал-хака’ик» Абу Бакра ад-Дарбанди (ум. в 539/1145 г.), удовлетворяются титулом «правитель» (*аз-за’им*) вместо *ал-амир* [15, с. 224]. Но далее происходит интересное: в протографе «Дарбанд-нама», который

¹ Авторство этой хроники было установлено в исследовании: [12, с. 119–121].



В. В. Бартольд атрибутировал как проаглабидский источник известного сочинения Мумаммада ал-Акташи [16, с. 469–480], Аглабиды названы арабским племенем, а не *мавали* арабского племени Аглаби, хотя они совершенно определенно имели гораздо меньше оснований претендовать на власть в Дербенте, чем Хашимиды.

Заключение

Как показывает факторный анализ, не только религия оказывает значительное влияние на трансформацию общества, особенно на определенных этапах его исторического развития, но и другие факторы. Поэтому, чтобы не преувеличивать роль религиозной коммуникации в ущерб другим формам коммуникации, необходимо исследовать механизмы формирования общественных, политических, этнических, национальных, религиозных и других социальных образований, в которых не менее важную роль играют институты искусственного родства. Эти биологические по форме, апеллирующие к кровному родству или отцовской опеке (патронажу), но социальные по содержанию институты действуют во всех аспектах социальности, а также на различных уровнях социальной солидарности, начиная с семейной и заканчивая гражданской. Институт гражданства, в частности, тоже можно рассматривать как своего рода инструмент превращения «Иных» в «Своих», но только в общественно-политическом аспекте истории и на определенных этапах исторического развития. Так, получение полноценного гражданства в исламском государстве, например в Саудовской Аравии, подразумевает обязательное принятие ислама.

Литература

1. Fitzgerald T. *Discourse on Civility and Barbarity*. Oxford: Oxford University Press; 2007.
2. Gauchet M. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press; 1999.
3. Weber M. *The Methodology of the Social Science*. Glencoe, IL: TheFreePress; 1949.
4. Вебер М. Основные социологические понятия («Хозяйство и общество», гл. 1) [1921]. В: Баньковская С. П. (ред.). *Теоретическая социология. Антология*. М.: Университет; 2002. Ч. 1. С. 70–146.
5. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализм. В: Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс; 1990. С. 60–272.
6. Тойнби А. Дж. *Цивилизация перед судом истории*. М.: Прогресс; СПб.: Культура; 1996.
7. Луман Н. *Социальные системы. Очерк общей теории*. СПб.: Наука; 2007.
8. Арнаутова Ю. Е. Чудесные исцеления святыми и «народная религиозность» в средние века. В: Бессмертный Ю. Л. (ред.) *Одиссей. Человек в истории*. М.: Наука; 1995. С. 151–169.
9. Crook Z. A. *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Berlin; New York: Walter de Gruyter; 2004.



10. Crosby E. U. *The King's Bishops: The Politics of Patronage in England and Normandy, 1066–1216*. N. Y.: PalgraveMacmillan; 2013.

11. Крачковский И. Ю. (пер.), Беляев В. И. (ред.). *Коран*. М.: Восточная литература; 1963.

12. Аликберов А. К. Об авторе исторической хроники XI в. «Та'рих Баб ал-абвабва-Ширван». В: Исаев А. А. (сост.), Шихсаидов А. Р. (ред.) *Рукописная и печатная книга в Дагестане*. Махачкала: ИИЯЛ; 1991. С. 119–121.

13. Goeje M. J. de (ed.). *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*. Leiden: E. J. Brill; 1879. Vol. 1.

14. Минорский В. Ф. *История Ширвана и Дербенда X–XI веков*. Баку: Элм; 1963.

15. Аликберов А. К. *Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.)*. М.: Восточная литература; 2003.

16. Бартольд В. В. К вопросу о происхождении Дербенд-наме. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. М.: ГРВЛ; 1973. Т. 8. С. 469–480.

References

1. Fitzgerald T. *Discourse on Civility and Barbarity*. Oxford: Oxford University Press; 2007.

2. Gauchet M. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press; 1999.

3. Weber M. *The Methodology of the Social Science*. Glencoe, IL: TheFreePress; 1949.

4. Weber M. Basic sociological concepts (“Economy and society, ch. 1) [1921]. In: Bankovskaya S. P. (ed.). *Theoretical sociology. Anthology*. Moscow: Universitet; 2002. Part. 1, pp. 70–146. (In Russ.)

5. Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. In: Weber M. *Selected Works*. Moscow: Progress; 1990. Pp. 60–272. (In Russ.)

6. Toynbee A. J. *Civilization before the court of history*. Moscow: Progress; St Petersburg: Kultura; 1996. (In Russ.)

7. Luhmann N. *Soziale systeme. Grundriss einer allgemeinen theorie*. Frankfurt: Suhrkamp; 1984.

8. Arnautova Yu. E. Miraculous healings by saints and “folk religiosity” in the Middle Ages. In: Bessmertnyi Yu. L. (ed.) *Odysseus. Man in history*. Moscow: Nauka; 1995. Pp. 151–169. (In Russ.)

9. Crook Z. A. *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Berlin; New York: Walter de Gruyter; 2004.

10. Crosby E. U. *The King's Bishops: The Politics of Patronage in England and Normandy, 1066–1216*. N. Y.: PalgraveMacmillan; 2013.

11. Krachkovskii I. Yu. (transl.), Belyaev V. I. (ed.). *The Qur'an*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1963. (In Russ.)

12. Alikberov A. K. About the author of the historical chronicle of the XI century “Ta'rikh Bab al-Abvabva-Shirvan”. In: Isaev A. A., Shikhsaidov A. R. (eds) *Handwritten and printed book culture in Dagestan*. Makhachkala: Institute of History, Language and Literature; 1991. Pp. 119–121. (In Russ.)

13. Goeje M. J. de (ed.). *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*. Leiden: E. J. Brill; 1879. Vol. 1.



14. Minorskii V. F. *History of Shirvan and Derbend in the 10th – 11th centuries*. Baku: Elm; 1963. (In Russ.)

15. Alikberov A. K. *The Epoch of Classical Islam in the Caucasus: Abu Bakr al-Darbandi and his Sufi encyclopaedia “Rayhan al-haq’ik” (11th–12th centuries)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2003. (In Russ.)

16. Barthold W. W. On the question of the origin of Derbend-name. In: Barthold W. W. *Writings*. Moscow: GRVL; 1973. Vol. 8, pp. 469–480. (In Russ.)

Информация об авторе

Аликберов Аликбер Калабекович, кандидат исторических наук, заместитель директора Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Alikber K. Alikberov, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, 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 февраля 2019 г.

Одобрена рецензентами: 15 апреля 2019 г.

Принята к публикации: 1 мая 2019 г.

Article info

Received: February 12, 2018

Reviewed: April 15, 2019

Accepted: May 1, 2019



Russian and Foreign History: Sources Источники по отечественной и зарубежной истории

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-373-387](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-373-387)

УДК 929+94(470.67)«1859»:355.486

Original Paper

Оригинальная статья

Наиб Байсунгур из Беноя: современные мифологемы и исторические реалии

П. И. Тахнаева

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8830-5444>, e-mail: ptakhnaeva@gmail.com

Резюме: в статье рассматривается одна из важных и неисследованных страниц военной биографии чеченского наиба времен Кавказской войны Байсунгура из Беноя (1794–1861) – о его пребывании на Гунибе в августе 1859 г. и присутствии при пленении имама Шамиля. Этот эпизод в последнее время стал предметом различных научных и идеологических спекуляций. Автор привлек массив опубликованных исторических источников, часть которых ранее в исследовательской практике активно не использовалась; их успешно дополняют архивные исторические свидетельства, выявленные и проанализированные автором в фондах Российского государственного военно-исторического архива (Москва), Государственного архива Калужской области, Центрального государственного архива Республики Северная Осетия – Алания и др. Находясь в постоянном диалоге с историческими источниками различного происхождения, автор задает вопросы, сравнивает их «показания», что позволяет подробно реконструировать хронику последних месяцев и дней государства Шамиля в контексте военно-политического положения на Кавказе в 1859 г. Анализ многочисленных местных письменных арабоязычных источников, военно-штабных документов русской армии убедительно свидетельствует об отсутствии наиба Байсунгура на Гунибе в августе 1859 г., проводит грань между аргументированным историческим знанием и воображаемыми домыслами.

Ключевые слова: август 1859 г.; Беной; Гуниб; имам Шамиль; история Чечни; Кавказская война (1817–1864); наиб Байсунгур

Для цитирования: Тахнаева П. И. Наиб Байсунгур из Беноя: современные мифологемы и исторические реалии. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):373–387. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-373-387.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





Naib Baysunghur of Benoy: modern myths and historical facts

P. I. Takhnaeva

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8830-5444>, e-mail: ptakhnaeva@gmail.com

Abstract: the article deals with one of the most important and at the same time completely events in the biography of Baysungur of Benoy (1794–1861), the Chechen Naib during the Caucasian War of the 19th cent., namely his stay at Ghunib (August 1859) and his personal presence at the capture of Imam Shamil. This episode has recently attracted much attention and became a subject of various speculations both with a scholarly and ideological background. The author based her research on a wide array of hitherto unknown as well as already published documents. The latter, however, have not received enough attention. The unpublished sources originate from the Russian State Military Historical Archive (Moscow), the State Archive of the Kaluga Region, the Central State Archive of the Republic of North Ossetia-Alania, etc. This cornucopia of rich historical data allows her to reconstruct in detail the very last period of the Imam Shamil State and to successfully put it within the framework of the and political situation in the Caucasus in 1859. A detailed analysis of numerous local sources, which are written in Arabic and directly originate from the Imam Shamil environment as well as the papers from the headquarters of the Russian Imperial Caucasian Army leads to a convincing conclusion regarding the whereabouts of Naib Baysungur in August 1859. It proves that at that time he was definitively away from Ghunib.

Keywords: War, Caucasian (1817–1864); Chechen Republic, history of; Imam Shamil (1797–1871); Naib Baysungur of Benoy; Ghunib

For citation: Takhnaeva P. I. Naib Baysunghur of Benoy: modern myths and historical facts. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):373–387. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-373-387.

Введение

В современном четырехтомном академическом издании «Истории Чечни» (2013) легендарный чеченский наиб Байсунгур Беноевский (1794–1861) представлен «известным наибом Беноевского общества» времен Кавказской войны, человеком, обладавшим «большим влиянием на других участников антиколониальной борьбы народов Северного Кавказа, включая имама Шамиля» [1, с. 395]. Здесь же авторы без каких-либо ссылок на источники пересказывают сюжет, который стал «классическим» в биографии легендарного наиба, не единожды воспетый писателями (П. Павленко [2], А. Айдамиров [3], М. Гасаналиев [4]), бардами (Т. Муцураев «Наиб Байсунгур», «Гуниб»; И. Алимсултанов «Гуниб», «Пленение имама Шамиля») и живописцами (Э. Сапаров «Гуниб (прорыв)», У. Мижев «Байсангур Беноевский» (2002), Х. Исаев «Раздор») – Байсунгур, находясь в осажденном Гунибе, бросает



в спину «сдающегося в плен» имама упреки в трусости, проклятия, прорывается сквозь цепь солдат и покидает Гуниб с целью продолжить борьбу. Авторы «Истории Чечни» писали: «Когда 25 августа 1859 года в Гунибе имам Шамиль сдался в плен, неистовый Байсунгур, потерявший в боях руку и ногу, отказался признать капитуляцию и удалился в родной аул, чтобы продолжать дело своей жизни» [1, с. 395]. В 2010 г. чеченские историки Ш. А. Гапуров и А. В. Бакашов вновь повторили этот сюжет в научной публикации: «Байсунгур Беноевский, бывший наиб Шамиля... Он был с имамом до последнего и ушел из Гуниба, прорвавшись через окружение царских войск» [5, с. 109].

Говоря о тяжелых увечьях мужественного наиба – «одноглазого», «одноногого», «однорукого», – авторы, по всей видимости, не преувеличивают. Во всяком случае, мы располагаем надежными свидетельствами двух современников наиба – имама Шамиля и его сына Газимухаммада, записанными в июле-августе 1860 г. А. Руновским. В одном из них упоминается наиб беноевцев «Байсунгур по прозвианию "Биргез" (одноглазый, кривой)»¹, в другом – «важный человек... Байсунгур, отличавшийся знатностью рода и вместе с тем необыкновенным безобразием: рябой, одноглазый, с одной ногой, с одной рукой, искривленной в дугу»². По чеченским преданиям, «его привязывали к лошади кожаными ремнями, и не ведающий страха наиб, выхватывая единственной рукой шашку и сверкая единственным глазом, мчался в самую гущу врагов» [6, с. 228].

Возможно, этот драматический сюжет о чеченском наибе, который вырвался с осажденного Гуниба в августе 1859-го, получил широкое распространение после выхода в свет популярного исторического романа «Долгие ночи» чеченского писателя А. Айдамирова [3], хотя впервые он был опубликован у советского писателя П. А. Павленко в «Кавказской повести»³. Ранее этот сюжет в литературе не прослеживается. Любопытно, что П. А. Павленко в исторической повести «Шамиль» лишь в одном предложении упоминает об «одноглазом и одноруком наибе Беноя Бойсунгуре», который входил в состав «верховного штаба» имама после потери Чечни [7, с. 179]. В 1933 г. писатель выезжал в Дагестан для сбора материала, был в Гунибе. Но сюжет о чеченском наибе, бросающем упрек в спину «сдающегося в плен» имама, у него появится только в 1957 г.: «Если уйдет к ним [русским] – проклянем! – сказал Байсунгур... На одно мгновение задержал имам – под взглядом Байсунгура – коня у моста и затем смелым аллюром пронесся меж солдат и мюридов, дерущихся на мосту. "Проклят будешь Аллахом!" – Это крикнул Байсунгур, и острый, тонкий, плачущий крик его пронесся над многими» [2, с. 252]. Позднее, но без каких-либо ссылок, этот сюжет как исторический факт был введен в научный оборот чечен-

¹ Дневник полк. Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время пребывания его в г. Калуге с 1859 по 1862 г. В: АКАК. Тифлис; 1904. Т. 12. С. 1442.

² Там же.

³ *Новый мир*. 1957.



ским историком Долханом Хожаевым в несколько беллетризованном исследовании «Чеченцы в русско-кавказской войне» [6]. По Хожаеву, решение имама Шамиля выйти к кн. Барятинскому из осажденного Гуниба, «роковой шаг», сопровождалось «яростью и проклятием, брошенным вслед искалеченным наибом из Беноя» [6, с. 86].

По Д. Хожаеву, в 1839 г., в конце августа, «бежал потерпевший поражение в Дагестане, но увенчанный в Ахульго славой мужественного воина Шамиль со своей семьей и несколькими соратниками. Измученного имама Дагестана приютит у себя Байсунгур» [6, с. 227]. Ичкерийский Беной являлся одним из пунктов в цепи селений, по которым следовал разбитый имам: Ахульго – Артлух – Алмак – Зандак – Даттых – Беной – Ведено – Гуш-Керт. Мухаммед-Тахир аль-Карахи о пребывании имама Шамиля в Беное писал: «Остановились в селении Байян. Жители этого селения также чествовали и угощали их. Хозяин, принявший в гости Шамиля, даже приходил в Таттахы для того, чтобы пригласить его к себе в гости. Там после 20 раджаба родился Мухаммед Шафи, сын Шамиля. На седьмой день его рождения была принесена положенная жертва [зарезан в честь рождения баран]. Затем вышли из Байяна и остановились в селении Видан [Ведено]». М.-Тахир аль-Карахи писал о сделанных тогда имамом назначениях: «Когда Шамиль проходил по селениям Байян и Видану, с ним встретились известный храбрец Шуайб ац-Цамутури и Джавад-хан ад-Дарги... Шамиль поставил их наибами в тех двух округах...» [8, с. 121]. О том, что Джаватхан был назначен тогда наибом Беноя, пишет в своей хронике другой современник Иманмухаммад Гигатлинский [9, с. 116]. О Байсунгуре как о наibe Беноя или кунাকে имама – ни слова. Вместе с тем, вне всякого сомнения, наиб Байсунгур являлся одним из активных участников сопротивления русским в Кавказскую войну.

«Важный человек» из Беноя: в документах не значится...

В настоящее время известна и опубликована значительная переписка имама Шамиля времен Кавказской войны, но здесь не встречается имя легендарного чеченца Байсунгура [10–13]. Имя Байсунгура не прослеживается и по русским источникам того времени. В 1838 г. ген.-л. Фезе выделял руководителей «непокорных чеченцев» Ичкерии (Мулла-Уди, Ташев-хаджи) и, называя Беной одним из центров Ичкерии, ни разу не упоминал имя Байсунгура. Не встречается его имя в русских источниках 1839 г. В частности, в рапорте от 10 мая 1839 г. ген.-л. Граббе военному министру гр. Чернышеву непокорный Беной был связан с именем Ташев-хаджи. Скорее всего, последний находил в Беное поддержку в лице Байсунгура. Его имя не встречается в российских источниках и 1840 г., когда поднялась практически вся Чечня. Он не упомянут в рапорте Граббе от 23 марта 1840 г., в котором перечислялись имена чеченцев, возглавивших восставшее Ичкеринское общество, «начавших усиливать свои партии, собирать аманатов, ружья и продовольствие, обязывать их общей



клятвою». Граббе называет руководителей восстания – «Ташев-хаджи, Шуаиб-мулла и Джевад-хан»⁴.

По А. Руновскому, Газимухаммад рассказал ему об одном случае, который несколько проясняет положение Байсунгура в имамате в последние годы. Он произошел незадолго до взятия русскими войсками Ведено в апреле 1859 г., когда «Шамиль получил известия, возбудившие в нем сомнение насчет верности Беноевцев; вследствие чего послал его с сильною партией к Беною... взять аманатом самого важного, самого нужного для беноевцев человека. Этим важным человеком *оказался* Байсунгур, отличавшийся знатностью рода...». «Оказался»? Трудно предположить, что имам Шамиль, отдавая этот приказ, не знал к тому времени, кто в Беное являлся «важным человеком». Байсунгур встретил приказ имама достойно: «Указывая на свои глаза, на руки и ноги, Байсунгур говорил Гази-Магомету: “Все эти раны и увечья я получил, сражаясь против русских, и теперь я уже больше никуда не гожусь. Подумай: не будет ли тебе стыдно, что ты возьмешь в аманаты такую дрянь? Возьми-ка лучше кого-нибудь другого, от кого можно ожидать проку больше, чем от меня”». Но и сын имама вел себя не менее достойно. Его ответ «заключал в себе и уважение к заслугам Байсунгура и тонкую лесть, весьма искусно связавшую наружное его безобразие с внутренними достоинствами и с причинами, от которых безобразие произошло. Вообще же, из слов Гази-Магомета, Байсунгур должен был заключить, что его следует считать самым красивым молодцом во всем Дагестане. Таким обращением Гази-Магомет вызвал со стороны Байсунгура большое к себе расположение». Инцидент был дипломатично исчерпан, сам имам Шамиль «объявил ему, что убеждаясь его словами, он не хочет лишить Беноевцев их храброго Наиба; но имея надобность взять от них аманата, он считает в этом звании Байсунгура, которого оставляет дома, вполне доверяя его чести»⁵.

По русским источникам, с начала апреля 1859 г. аманатов из селений, подозреваемых в нежелании воевать, забирали не только из Беноя. В «Журнале военных действий...» упоминаются ичкеринские аулы «Белетли, Саясан, Аллерой, Шуани и Гурдали», которые 9 мая прислали своих депутатов к «ген.-м. Кемферту с изъявлением покорности и просьбою о помощи против Кази-Магомы, который, явившись со значительною партией тавлинцев, требовал от них аманатов»⁶. На другой день ген.-м. Кемпферт двинулся со своим отрядом к аулу Гурдали, и Газимухаммад был вынужден отступить к Дарго. К 13 мая из 9 чеченских

⁴ Рапорт ген.-л. Фезе ген. Головину, 23 июня 1838 г.; Прокламация ген. Граббе к ичкеринскому народу, 1839 г.; Рапорт ген. Граббе гр. Чернышеву от 23 марта 1840 г. В: АКАК. Т. 9. С. 314, 422, 424.

⁵ Дневник полк. Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время пребывания его в г. Калуге с 1859 по 1862 г. В: АКАК. Тифлис; 1904. Т. 12. С. 1461–1462.

⁶ Журнал военных действий и занятий войск Левого крыла Кавказской линии с 6-го по 12-е мая 1859 г, пред-ставленный командующим войсками Левого крыла Кавказской линии ген.-л. гр. Евдокимовым, военному министру ген.-ад. Сухозанету, при рапорте 30 мая 1859 г. В: АКАК. Т. 12. С. 1140.



наибств имамата (Гехинское, Шалинское, Мичиковское, Ауховское, Ичкерийское, Чеберловское, Шубут, Нашхоевское и Шароевское) под властью имама не осталось ни одного. Отдельные селения обществ Шарой, Шикарой и Чеберлой, а также селения Зандак, Энгеной и Беной отправили своих депутатов к командованию в июне и июле⁷. Генерал Евдокимов писал: «Теперь вся Ичкерия покорена и только в окрестностях Беноя в лесах осталась шайка абреков разных племен». Спустя месяц, по «Журналу военных действий...», о непокорности Беноя свидетельствовали не только «шайка абреков», но и все его жители. Согласно рапорту гр. Евдокимова, к 12 июня «почти все аулы Ичкерии прислали от себя ген.-м. Кемферту депутации с изъявлением совершенной покорности», но «жители аула Беной и нескольких хуторов, лежащих... по верховьям реки Аксай... не последовали общему примеру»⁸. Несомненно, во главе непокорных «жителей села Беной» находится «самый важный для беноевцев человек» Байсунгур, хотя его имя вновь в документе не упомянуто. Беноевцы были практически единственными в Ичкерии, оказавшими сопротивление русским летом 1859 г.

К тому времени, когда Беной продолжал сопротивляться, к середине июня 1859 г., имам Шамиль находился уже в Дагестане, в обществе Гумбет – на левом берегу Андийского Койсу, в укреплении Килатль [10, с. 674]. По Абдурахману из Газикумуха, отступающего из Чечни имама сопровождали, помимо членов семьи, совсем немного сподвижников: «Мухаджиры из Чиркея и им подобные, и солдаты, которые находились при нем в течение нескольких лет, перешедшие со стороны русских – пленные и перебежчики» [14, с. 49]. Имама, который уже в конце июля покидал Килатль, сопровождали двое чеченцев, «ревностный наиб Осман ал-Джулаки ал-Чачани и Садуллах ал-Каки (наиб Гехи)» [15, с. 161]. По Мухаммад-Тахир аль-Карахи, когда «все вилайеты Чечни, один за другим, подпали под власть русских, из жителей этих вилайетов никто не ушел с имамом, кроме одного наиба Османа и тех, кто был [ранее] с ним» [8, с. 244]. Наибом Османом, по Абдурахману из Газикумуха, являлся чеченский «наиб Усман из Жалка», которого «имам... любил за усердие при несении военной службы», но и он не находился в числе тех, кто поднялся с имамом на Гуниб в июле 1859 г. Когда «Шамиль покинул Чечню и перешел в Дагестан, этот наиб со своей семьей отправился с ним, но когда Шамиль поднимался на гору Гуниб, Шамиль вернул его с дороги к себе на родину, стыдясь за его большую семью и малых детей» [15, с. 75]. Другой наиб, гехинский «Садуллах ал-Каки», по Д. Хожаеву, расстался с имамом задолго до Гуниба и позже, в 1860-е гг., вместе с ген.-м. Мусой Кундуховым возглавил переселение чеченцев и ингушей в Турцию. По мнению Д. Хожаева, наиб Байсунгур мог присоединиться к имаму на Гунибе и несколько позже, когда «с родственниками, следуя своему обету газавата и присяге на верность имаму, двинулся на помощь Шамилю в горный Дагестан». Но это всего

⁷ Журнал военных действий и занятий войск Левого крыла Кавказской линии с 22-го по 29 июля. В: АКАК. Т. 12. С. 1155.

⁸ Там же. С. 1140, 1146.



лишь предположение, не подкрепленное автором источниками, как и другое его утверждение: «Шамиль покидает Чечню, вместе с ним уходит в горный Дагестан и непокорный Байсунгур со своим отрядом» [6, с. 85–86, 230].

Имам Шамиль, в апреле 1859 г. отступивший из Чечни в Дагестан, укрепившись в Гумбете, в конце июля был вынужден покинуть и эти позиции. В течение нескольких дней, преследуемый войсками и теснимый воинственно настроенным против него местным населением (ругуджинцы, куядинцы, телетлинцы), он буквально вырывался на Гуниб в ночь с 29 на 30 июля, а с 9 по 15 августа завершилась полная блокада Гуниба войсками по всей ее окружности (общим числом до 16 тыс. человек)⁹. Известен ряд письменных источников, сочинений местных дагестанских авторов – современников и непосредственных участников событий на Гунибе в августе 1859 г. (Абдурахман из Газикумуха, Гаджи Али из Чоха, Дибир Инквачилав, Мухаммад-Тахир ал-Карахи, Хайдарбек из Гиничутля) [8; 14–17]. Ни в одном из этих сочинений не упоминается имя чеченца Байсунгура – ни в числе тех, кто вырывался на Гуниб в ночь с 29 на 30 июля 1859 г., ни в числе тех, кто возможно, прорвался на Гуниб до завершения ее блокады, ни в числе тех, кто занимал ключевые позиции в обороне Гуниба, находился в «совете асхабов» имама или участвовал в сражении.

По словам наиба Дибера Инквачилава, осажденные на Гунибе горцы располагали небольшими силами, «двумя-тремястами людей, полуголодных и плохо вооруженных» [18, с. 316]. По Абдурахману из Газикумуха, войско имама на Гунибе составляло «менее трехсот воинов» [15, с. 165]. Гаджи Али не называет общее число мюридов на Гунибе, но упоминает, что имама из Ичичали на Гуниб сопровождали 40 мюридов [19, с. 63]. Мухаммед-Тахир аль-Карахи писал, что с вырвавшимся на Гуниб имамом Шамилем и его ближайшими сподвижниками было «около двухсот сражающихся ополченцев» [8, с. 248]. Практически каждый горец был на виду и на счету. «Затеряться» в их числе, тем более известному чеченскому наибу со своим отрядом в «30 сабель» было бы сложно.

По воспоминаниям гунибского наиба Дибера Инквачилава, при организации обороны Гуниба были учтены места, «которые внушали опасение и требовали постоянного наблюдения». Таковых, по его мнению, было семь: «Первое из них лежало против Ругуджи, два следующих – против Куяды (с запада), затем целых три со стороны Хоточа и Хиндаха и, наконец, последнее – со стороны нижнего уступа, где теперь расположено русское укрепление» [18, с. 311]. По местным источникам поименно известно, кому была поручена охрана подступов к Гунибу, и кто находился на его укрепленных позициях – Байсунгура в их числе нет. Один из куядинских подъемов занимал «кудалинец Амирасул Магома с 7 мюридами», другой – двоюродный брат Шамиля Ибрагим с 5 мюридами. Над ругуджинским подъемом позиции занимал «уркачинец Муртаза с 20 мури-

⁹ Всеподданнейшие донесения Главнокомандующего Кавказскою армией о военных действиях в Нагорном Дагестане в 1859 г. и пленении Шамиля. В: *РГВИА*. Ф. 846. Оп. 16. Д. 6696. Л. 27 об.



дами» [15, с. 166]. Один из хоточинских подъемов был поручен сыну имама Газимухаммаду с 25 мюридами, другой – чохцу Муса-Хаджияву с 5 мюридами, хиндахский подъем занимали 4 гунибцев. Наиболее вероятный пункт нападения русских, подъем с нижней террасы Гуниба, был укреплен завалом со 124 бойницами и 4 орудиями. обороной этого важнейшего пункта руководил сам имам Шамиль со 40 мюридами («которые к ночи уменьшались до 15, так как были еще другие места, требовавшие ночных караулов») [18, с. 311–316]. Чеченский наиб не упомянут ни у одного автора в числе защитников Гуниба, тогда как каждый мюрид-воин был на счету.

К 15 августа, когда кольцо блокады Гуниба уже замкнулось, на вопрос имама, «известна ли ему точная цифра людей, на которых мы можем положиться», гунибский наиб Инквачилав ответил: «Всех людей, более или менее пригодных для обороны, у нас только 322 человека, из коих 247 – жители Гуниба, а 85 – муриды и пришлые из разных частей Дагестана». В распоряжении гунибского наива находились еще «33 беглых солдата, которые употреблялись только на работы завалов», о которых позже с некоторым сожалением вспоминал: «Несмотря на мои настояния, Шамиль не решился дать им оружие» [18, с. 316]. В общей сложности расклад имеющихся в наличии сил по основным диспозициям укрепления, выполненный гунибским наибом Инквачилавом, давало число защитников в 116 человек. К ним также следует прибавить «половину гунибского населения», которых Инквачилав выделял отдельно (они занимали хоточинские и хиндахские подъемы).

По Абдурахману из Газикумуха, наива Байсунгура нет в числе членов «совета асхабов» имама, созданного на обсуждение ультиматума главнокомандующего 21 августа. Абдурахман поименно перечисляет «товарищей-приверженцев» имама, с которыми тот держал совет: «серьезным ученым хаджи Ибрагимом – мухаджиром из Абадзеха, любимцем имама в Дарго; ученым мухаджиром хаджи Насруллахом Кюринским из Кемира; мухаджиром хаджи Хайруллахом из Герата, ученым Хаджиали, сыном Малика из Чоха, старым наибом мухаджиром Микик Муртазаали из Чиркея, наибом Дибиром Аварским, и другом имама с малых лет мухаджиром Юнусом из Чиркея» [15, с. 167]. По Инквачилаву, имя Байсунгура также не упомянуто в числе тех, кто входил на осажденном Гунибе в «совет около 10 человек, наиболее известных и почитаемых» [18, с. 301, 308]. Между тем советский писатель П. А. Павленко в своей повести «Шамиль» смело ввел Байсунгура в «совет асхабов», правда, значительно сократив его число: «Дебир Андийский, да Дебир Хунзахский, Нур-Магомет Согратлинский, одноглазый и однурукий Байсунгур Беноевский да два сына – вот весь его штаб» [7, с. 142].

Не встречается имя Байсунгура в многочисленной русскоязычной мемуарной литературе и официальных источниках, описывающих переговорный процесс уже собственно на Гунибе¹⁰. Выход имама Шамиля к кн. Барятинскому

¹⁰ См., напр.: [20–30]; Отношение ген.-адъют. кн. Барятинского военному министру ген.-адъют. Сухозанету от 27 августа 1859 г. В: АКАК. Т. 12.



подробно описан у очевидцев как с той, так и с другой стороны. В частности, у горцев, непосредственно присутствовавших при этом событии, – у Гаджи-Али, Абдурахмана, Инквачилава. Вновь ни один из них не упоминает наиба Байсунгура. Другое широко известное предание о том, что «после того, как Шамиль сдался в плен, Байсунгур, прорвав окружение, ушел в Чечню» [6, с. 232], не выдерживает никакой критики. Даже не обращаясь к источникам – достаточно иметь представление о горе Гуниб, ландшафте Верхнего Гуниба, расположении на нем маленького одноименного аула Гуниба и количестве войск, о 10 тыс. человек, замкнувших его в плотное кольцо [23, с. 292–293].

Калужская переписка имама Шамиля: что приписывается Байсунгуру

Спустя год после событий на Гунибе, в Калуге в августе 1860 г. в семье имама вспоминают Байсунгура. Связано это было с возвращением из поездки в Дагестан сына имама Газимухаммада, который привез с собой «из Кавказа разные новости», в числе которых «некоторые подробности о последних событиях в Ичкерии и Чечне»¹¹. К тому времени, весной 1860 г., в Ичкерии вспыхнуло восстание горцев, и его центром стало селение Беноей. Его жители (до 280 семей) не желали мириться с их насильственным переселением на равнину. За проявленную ими непокорность в мае – июле 1859 г. власти отправили против них карательную экспедицию, беноевцы приготовились к защите своего селения, во главе их стоял бывший наиб имама – Байсунгур [5, с. 109]. В рассказе о беноевских событиях Газимухаммад вспоминал об «известном наибе Байсунгуре, решившемся умереть, но не сдаваться». Имам Шамиль подтверждал: «Я его хорошо знаю, он ни за что не изменит своему слову»¹².

По А. Руновскому, в то же время имама в Калуге посетил ашильтинский старшина Магомет Нуричаев, который в рассказе о беноевских событиях назвал «руководителями этих движений трех бывших наибов Шамиля – Байсунгура, Атабая и Умму»¹³. В связи с событиями ичкерийского восстания 1860 г. Д. Хожаев в своем исследовании привел еще одно безосновательное предание, в котором вновь были противопоставлены наиб Байсунгур и «бывший» имам. Согласно этому преданию, «бывший имам Шамиль по настоянию царя написал ему [Байсунгуру] письмо, укоряя в том, что тот напрасно губит людей в безнадежной борьбе, ибо силы царя неисчислимы. Байсунгур послал Шамилю ответ, в котором со свойственной ему резкостью и прямоотой заявил, что Шамиль опозорил себя навеки тем, что променял борьбу за свободу на плен и рабство, и что он, Байсунгур, пока жив, будет сражаться за свободу своего народа» [6, с. 232].

¹¹ Дневник полк. Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время пребывания его в г. Калуге с 1859 по 1862 г. В: АКАК. Тифлис; 1904. Т. 12. С. 1454.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 1461.



Надо заметить, что об этом обличительном письме наиба к имаму известно только по приведенному выше преданию. Между тем вся калужская переписка имама Шамиля, военнопленного (а она контролировалась), прослеживается по архивному фонду канцелярии Калужского губернатора (ГАКО), поскольку по «Инструкции приставу о надзоре за Шамилем» от 9 октября 1859 г. «все письма, которые будут получаться в Калуге на имя Шамиля или его семейства пристав обязан доставлять чрез начальника губернии, в Петербург к военному министру, равно как и письма, которые от Шамиля или его семейства будут посылаемы на Кавказ, должны быть тем же путем доставляемы в Петербург»¹⁴. Таким образом, известна вся калужская переписка «бывшего» имама с бывшими чеченскими наибами и руководителями ичкерийского восстания – ссыльными Атабаем и Уммой Дуевым (она датирована 1862–1868 гг.)¹⁵, но какая-либо переписка с Байсунгуром в ней отсутствует. Также известно, что имам Шамиль категорически отказывался принимать тайные письма со стороны: «В июле месяце 1861 г. сын Шамиля Кази Магома, прогуливаясь возле своего дома, встретил неизвестного казанского татарина... который поспешно вручил ему письмо... из Константинополя... содержание его слишком важно и секретно, чтобы доверить его почте»; когда Газимухаммад принес это письмо к отцу, тот «сделал ему выговор за принятие корреспонденции без посредства пристава» и отдал письмо последнему [приставу] [31, с. 121].

Заключение

Как уже упоминалось, в русских источниках имя Байсунгура впервые появится лишь в мае 1860 г., в связи со вспыхнувшими волнениями в Чечне. Из переписки о восстании в Ичкерии в мае 1860 г. канцелярии начальника Терской области: «В мае месяце, подстрекаемые Байсунгуром к новому неповиновению, бежали из разных аулов обратно в Беной. Байсунгур принял над ними начальствование, поставив одного из них, Султан Мурата, наибом, и начал явно подстрекать к восстанию жителей других аулов, посылая зачинщикам чалмы желтого цвета, означавшие власть наиба, провозглашая себя имамом» [41]. Но имя «наиба-имама» Байсунгура не успеет в них «примелькаться», поскольку восстание вскоре будет подавлено. 16 февраля 1861 г. Байсунгур был схвачен. О его пленении, случившимся в результате короткого сражения, в рапорте от 18 февраля 1861 г. начальник войск Зандакского наибства майор Муравьев писал: «Узнав, наконец, положительно через доверенных мне лиц и лазутчиков о месте пребывания Байсунгура, Султан Мурата с их шайками... я выступил 16-го числа... Они были тотчас сбиты, оставив одного раненного и двух пленных, в том числе Байсунгура, виновника возмущения»¹⁶. 20 марта 1861 г. глав-

¹⁴ Инструкция приставу о надзоре за Шамилем, 9 октября 1859 г. В: *ДГСВК*. Док. № 436.

¹⁵ Канцелярия калужского губернатора. Переписка имама Шамиля. В: *ГАКО*. Ф. 32. Оп. 13. Д. 1058. Л. 92–129; Д. 2017. Л. 16–17.

¹⁶ Переписка о восстании в Ичкерии в мае месяце 1860 г. Канцелярия начальника Терской области. В: *ЦГА РСО-А*. Ф. 12. Оп. 6. Д. 317. Л. 3.



нокомандующий Кавказской армией кн. А. И. Барятинский издал приказ по армии: «Беноевский житель Байсунгур, по суду произведенному на основании Полевых Уголовных Законов, оказался виновным: в измене русскому правительству, произведения возмущения между ичкеринцами и другими горцами, с целью отложиться от подданства России и в упорном сопротивлении с оружием в руках при взятии его нашими войсками; а потому я подтверждаю: подсудимого Байсангура “казнить смертью – повесить”, – о чем объявляю по войскам Кавказской армии» [5, с. 115]. Приговор был приведен в исполнение в с. Хасав-Юрт, тело тайно предано земле.

Таким образом, «исторический» факт присутствия наиба Байсунгура на Гунибе в августе 1859 г. выступает не более чем поздним вымыслом авторов второй половины XX в., поскольку предание не находит подтверждения ни в местных, ни в российских источниках XIX в.

В силу того что рассмотренная в настоящей статье мифологема времен Кавказской войны, содержащая откровенный оскорбительный подтекст по отношению к имаму Шамилю, – приписываемое Байсунгуру обвинение имама в трусости и предательстве – не являлась предметом отдельного исследования историков, она продолжает тиражироваться в массовом сознании, кочуя по различным публикациям, в том числе научным и учебным изданиям. В частности, в одной из таких работ по истории ислама в России, вышедшей в 2019 г., о последних августовских днях имама на Гунибе в 1859 г. сообщается следующее: «Старый шейх принял решение сдаться в плен. Лишь часть его людей последовала его примеру, многие предпочли смерть плену. Кто-то бросился вниз с горы, но предание чеченского народа сохранило сюжет, согласно которому один из его верных наибов, потерявший в боях глаз, руку и ногу, Байсангур из аула Беной, повел оставшихся людей на прорыв и сумел вырваться из окружения» [32, с. 140].

Мифологемы, как продукт «массового сознания общества», очень живучи. Но это уже предмет другого исследования.

Список сокращений

- АКАК – Акты Кавказской археографической комиссии
РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив
ГАКО – Государственный архив Калужской области
ЦГА РСО – Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания
ДГСВК – Движение горцев Северо-Восточного Кавказа

Литература

1. Ахмадов Ш. Б. (ред.) *История Чечни с древнейших времен до наших дней*. Грозный: Грозненский рабочий; 2013. Т. 3.
2. Павленко П. А. *Кавказская повесть*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство; 1966.
3. Айдамиров А. *Еха буйьсанаш = Долгие ночи*. 2-е изд. Грозный: Книга; 1972.



4. Гасаналиев М. *Первая Кавказская война (1817–1864)*. 2-е изд. Махачкала; 2011.
5. Гапуров Ш. А., Бакашов А. В. Восстание в Ичкеринском округе Чечни в 1860–1861 гг. (Бенойское восстание). *Вестник Академии наук Чеченской Республики*. 2010;(1):109–116.
6. Хожаев Д. А. *Чеченцы в русско-кавказской войне*. Грозный: Седа; 1998.
7. Павленко П. А. *Шамиль*. Махачкала: Даггосиздат; 1942.
8. Барбанов А. М. (пер.), Крачковский И. Ю. (ред.). *Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля*. М.; Л.: Изд-во АН СССР; 1941.
9. Айтберов Т. М., Дадаев Ю. У. *Хроника Иманмухаммада Гигатлинского об истории имамата*. Махачкала: Формат; 2010.
10. Гаджиев В. Г., Рамазанов Х. Х. (сост.). *Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-е гг. XIX века*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство; 1959.
11. Шарафутдинова Р. Ш. (пер.). *Арабоязычные документы эпохи Шамиля*. М.: Восточная литература; 2001.
12. Омаров Х. А. (пер.). *100 писем Шамиля*. Махачкала: ДНЦ РАН; 1997.
13. Гаджиев В. Г. (ред.). *Народно-освободительная борьба Дагестана и Чечни под руководством имама Шамиля*. М.: Эхо Кавказа; 2005.
14. Абдурахман ал-Газикумуки. *Краткое изложение подробного описания дел имама Шамиля (Калуга, 1281 г.х.)*. М.: Восточная литература; 2002.
15. Абдурахман из Газикумуха. *Книга воспоминаний сайида Абдурахмана*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство; 1997.
16. Барбанов А. М. (пер.). *Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля*. М.; Л.: Изд-во АН СССР; 1941.
17. Геничутлинский Х. *Историко-биографические и исторические очерки*. Махачкала; 1992.
18. Алиханов М. Последние дни муридизма и падение Гуниба по рассказам горцев. В: Алиханов М. *В горах Дагестана. Путевые впечатления и рассказы горцев (1895–1896 гг.)*. Махачкала: Эпоха; 2005.
19. Гаджи Али. *Сказание очевидца о Шамиле*. Махачкала: Ин-т истории, археологии и этнографии, Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы; 1990.
20. Шульгин С. Рассказ очевидца о Шамиле и его современниках. В: *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Тифлис; 1903. Вып. 32. С. 10–24.
21. Стреллок Н. Н. Из дневника старого кавказца. *Военный сборник*. 1870;(11).
22. Зиссерман А. Л. Очерк последних военных действий на Восточном Кавказе. *Современник*. 1860;(7).
23. Зиссерман А. Л. *Фельдмаршал князь А. И. Барятинский (1815–1879)*. М.: Университетская типография; 1890. Т. 2.
24. Волконский Н. А. Окончательное покорение Кавказа (1859-й год). В: *Кавказский сборник*. Тифлис; 1879. Т. 4. С. 65–436.
25. Захарова Л. Г. (ред.). *Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина (1856–1860)*. М.: Росспэн; 2004.
26. Солтан В. На Гунибе в 1859 и 1871 гг. *Русская старина*. 1892;23(5):391–418.
27. Богуславский Л. А. *История Апшеронского полка. 1700–1892*. СПб.; 1892. Т. 2.
28. Козубский Е. И. *История Дагестанского конного полка*. Петровск; 1909.
29. Орлов-Давыдов А. Частное письмо о взятии Шамиля. *Русский архив*. 1869;7(6):1045–1063.
30. Аноев А. Из кавказских воспоминаний. *Исторический вестник*. 1906;(9).



31. Козубский Е. И. К истории Дагестана. *Русский архив*. 1896;34(9):101–131.
32. Мухетдинов Д. В. *История ислама в России*. М.: Садра; Медина; 2019.

References

1. Akhmadov Sh. B. (ed.) *History of Chechnya from the Ancient times*. Groznyi: Groznenskii rabochii; 2013. Vol. 3. (In Russ.)
2. Pavlenko P. A. *The Caucasian tale*. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatelstvo; 1966. (In Russ.)
3. Aidamirov A. *The long Nights*. 2nd ed. Groznyi: Kniga; 1972. (In Chechen)
4. Gasanaliyev M. *The First Caucasian War (1817–1864)*. 2nd ed. Makhachkala; 2011. (In Russ.)
5. Gapurov Sh. A., Bakashov A. V. Revolt in Ichkeria district of the Chechen republic in 1860–1861 (Benojsky revol). *Bulletin of the Academy of Sciences of the Chechen Republic*. 2010;(1):109–116. (In Russ.)
6. Khozhaev D. A. *Chechenians in in the Russo-Caucasian War*. Groznyi: Seda; 1998. (In Russ.)
7. Pavlenko P. A. *Shamil*. Makhachkala: Daggosizdat; 1942. (In Russ.)
8. Barabanov A. M. (transl.), Krachkovskii I. Yu. (ed.). *Muhammad tahir al-Qarahi. The Daghestani Wars during the Reign of the Imam Shamil. A Chronicle*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo AN SSSR; 1941. (In Russ.)
9. Aitberov T. M., Dadaev Yu. U. *Imanmuhammad of Gigatli. The History of Imamate. A Chronicle*. Makhachkala: Format; 2010. (In Russ.)
10. Gadzhiev V. G., Ramazanov Kh. Kh. (eds). *The political activity of the population in the North-East Caucasus in 1820–1850s*. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatelstvo; 1959. (In Russ.)
11. Sharafutdinova R. Sh. (transl.). *A Collection of documents written in Arabic from the period of Imam Shamil*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2001. (In Russ.)
12. Omarov Kh. A. (transl.). *Imam Shamil. One hundred letters*. Makhachkala: DNTs RAN; 1997. (In Russ.)
13. Gadzhiev V. G. (ed.). *The liberation war of the people of Daghestan and Chechnya under the leadership of Imam Shamil*. Moscow: Ekho Kavkaza; 2005. (In Russ.)
14. Abdurrahman al-Ghazikumukhi. *A concise account of the acts regarding Imam Shamil (The city of Kaluga 1281 AH)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. (In Russ.)
15. Abdurrahman of Ghazikumukh. *Memoirs of Seyyid Abdurrahman*. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatelstvo; 1997. (In Russ.)
16. Barabanov A. M. (transl.). *Muhammad Tahir al-Qarahi. The Daghestani Wars at the time of Imam Shamil. A Chronicle*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo AN SSSR; 1941. (In Russ.)
17. Genichutlinskii Kh. *A collection of historical and biographical essays*. Makhachkala; 1992. (In Russ.)
18. Alikhanov M. The Eve of the *murid* movement and the siege of Ghunib as related by the peoples of Caucasus. In: Alikhanov M. *In the Mountains of Daghestan. Travel accounts and the tales of the local population (1895–1896)*. Makhachkala: Epokha; 2005. (In Russ.)
19. Gadzhi Ali. *An eye-witness account on Imam Shamil*. Makhachkala: Institute of History, Archaeology and Ethnography, the Gamzat Tsadasa Institute of Linguistics, Literature and Art. 1990. (In Russ.)



20. Shulgin S. An eye-witness account on Shamil and his contemporaries. In: *A collection of sources regarding the peoples and states in Caucasus*. Tiflis; 1903. Iss. 32. Pp. 10–24. (In Russ.)
21. Strellok N. N. From the former Caucasian War soldier's diary. *Voennyi sbornik*. 1870;(11). (In Russ.)
22. Zisserman A. L. An account regarding the last military actions in the Eastern Caucasus. *Sovremennik*. 1860;(7). (In Russ.)
23. Zisserman A. L. *Field Marechal Count A.I. Baryatinsky (1815–1879)*. Moscow: Universitetskaya tipografiya; 1890. Vol. 2. (In Russ.)
24. Volkonskii N. A. The final conquest of Caucasus In: *Kavkazskii sbornik*. Tiflis; 1879. Vol. 4. Pp. 65–436. (In Russ.)
25. Zakharova L. G. (ed.). *Memories of Field Marshal Count Dmitry Milutin (1856–1860)*. Moscow: Rosspen; 2004. (In Russ.)
26. Soltan V. On the Ghunib in 1859 and 1871. *Russkaya starina*. 1892;23(5):391–418. (In Russ.)
27. Boguslavskii L. A. *History of the Apsheron Regiment 1700–1892*. St Petersburg; 1892. Vol. 2. (In Russ.)
28. Kozubskii E. I. *History of the Daghestan Cavalry Regiment*. Petrovsk; 1909. (In Russ.)
29. Orlov-Davydov A. A private letter regarding the capture of Shamil. *Russkii arkhiv*. 1869;7(6):1045–1063. (In Russ.)
30. Anoev A. A page from memoires about Caucasus. *Istoricheskii vestnik*. 1906;(9). (In Russ.)
31. Kozubskii E. I. Some aspects of the history of Daghestan. *Russkii arkhiv*. 1896;34(9):101–131. (In Russ.)
32. Mukhetdinov D. V. *History of Islam in Russia: text book*. Moscow: Sadra; Medina; 2019. (In Russ.)

Информация об авторе

Такхнаева Патимат Ибрагимовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Patimat I. Takhnaeva, Ph. D (Hist.), Senior Research Fellow, the Centre for the Study of Central Asia, the Caucasus and the Ural-Volga Region of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, 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: 22 февраля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 25 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 7 мая 2019 г.

Article info

Received: February 22, 2018
Reviewed: April 25, 2019
Accepted: May 7, 2019



Russian Muslims: Lives and Documents Российское мусульманство в судьбах и документах

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-388-420](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-388-420)
УДК 94(479.24)

Original Paper
Оригинальная статья

Поволжские татары-мусульмане в образовательном процессе Азербайджанской ССР (по архивным материалам Азербайджанской Республики)

С. И. Алиева

*Институт истории Национальной академии наук Азербайджана,
г. Баку, Азербайджанская Республика*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0374-8551>, e-mail: sevincalievaya2000@gmail.com

Резюме: статья посвящена деятельности татар-мусульман в общеобразовательной системе Азербайджанской ССР. Впервые на основании широкого круга архивных источников рассмотрен процесс открытия школ и дошкольных учреждений поволжских татар в Азербайджане, изучена система организации преподавания на татарском языке и подготовки педагогических кадров из татар. В работе использованы материалы Государственного архива Азербайджанской Республики и Архива политических партий и общественных движений Управления делами при Президенте Азербайджанской Республики, а также опубликованные документы. Автором проанализированы эти и другие вопросы в контексте исторических событий того времени. Установлено, что многие татары прибыли в Азербайджан в основном из-за голода в Поволжье (1921–1922). Они обеспечивались всем необходимым: жильем, работой, возможностью учиться на родном языке. Автор показывает, что процесс организации народного образования был сопряжен с объективными трудностями. Возникавшие проблемы решались в рабочем порядке и контролировались специальными органами. Огромное значение уделялось процессу адаптации татар в Азербайджанской ССР. Вопрос об образовании поволжских татар-мусульман находился в сфере деятельности Отдела нацменьшинств ЦК Азербайджанской КП(б). По статистическим данным, процент грамотности татар Поволжья в Азербайджанской ССР всегда был высоким. Затронут вопрос обеспечения живущих в Азербайджане татарских учащихся учебниками на татарском языке. Установлено, что педагогический состав татарских школ обеспечивался за счет учителей татарского происхождения. Из среды татар выделяли и обучали наиболее



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





подходящих граждан для дальнейшей работы в системе образования. Государство уделяло большое внимание системе народного образования на родном языке.

Ключевые слова: Азербайджанская ССР; национальные школы; поволжские татары-мусульмане; преподавание на родном языке; система образования; советский период

Для цитирования: Алиева С. И. Поволжские татары-мусульмане в образовательном процессе Азербайджанской ССР (по архивным материалам Азербайджанской Республики). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):388–420. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-388-420.

The place of Tatar Muslims from Volga in the framework of educational process in the Azerbaijan SSR in 1920s (from the Archives in the Republic of Azerbaijan)

S. I. Aliyeva

Institute of History of Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0374-8551>, e-mail: sevincaliyeva2000@gmail.com

Abstract: the article deals with the role of Muslim Tatars, which they played in the educational system of the Azerbaijan SSR. This is the first attempt to present a detailed picture of the wide range of activities as they come from various archival sources, such as opening of secondary schools and preschool institutions of Volga Tatars in Azerbaijan, the principles and routine of arranging teaching in the Tatar language as well as training the Tatar nationals to become teachers. Among the sources used to write this research paper are the materials from the State Archive of the Republic of Azerbaijan, the Archives of Political Parties and Public Movements of the Administration of the President of the Republic of Azerbaijan, as well as some already published documents. The research has shown that the major influx of the Tatar nationals in Azerbaijan did happen in 1921–1922 mainly because of the famine in the Volga region. They refugees were provided with everything necessary: housing, work, the opportunity to learn in their native language. The problems that arose in the course of re-settlement of the Tatars were solved promptly and the whole process of their solving was controlled by the governmental bodies. The Azerbaijan communists considered the process of the Tatar adaptation as an important issue of their policy. The Tatars were continued to be educated within the framework of their national culture. The vehicle of education was the Tatar language. According to the statistical data from that period the literacy level among the Tatars was traditionally very high. To preserve it the Azerbaijani state made various efforts, including the arrangement of supply the Tatar schools with teaching aids in Tatar language. The state was interested in the high level of the public education and supported it.

Keywords: Azerbaijan SSR; Tatar Muslims, Volga, from; Soviet period; Azerbaijan, public education in; language, Tatar, teaching in; Azerbaijan SSR, national schools in

For citation: Aliyeva S. I. The place of Tatar Muslims from Volga in the framework of educational process in the Azerbaijan SSR in 1920s (from the Archives in the Republic of Azerbaijan). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):388–420. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-388-420.



Введение

История татар в Азербайджане ранее не была темой специального изучения. Однако богатая история татар заслуживает пристального внимания. Изучая историю появления и пребывания татар в Азербайджане, пришлось обратиться к фондам азербайджанских государственных архивов [1; 2]. Ранее не введенные в научный оборот документы пролили свет на многие интересные вопросы. Среди них тема просвещения татар и создание образовательного процесса в Азербайджане – одна из наиболее важных. Татары-преподаватели, татары-ученые вписали славные страницы в историю просвещения Азербайджана и внесли значительный вклад в укрепление азербайджано-татарских связей.

Города Баку и Казань расположены на стыке Европы и Азии. В этих местах соединяются и разделяются две культуры: европейская и азиатская, две религии: ислам и христианство. Татары известны своей образованностью, стремлением к модернизации, реформаторскому просветительству. Тяга татар к знаниям проявилась в самые ранние периоды их истории. Древние тюрки еще в VI в. умели читать и писать. После принятия ислама татарское просвещение бурно развивается. В многочисленных мечетях действовали медресе. Дети учились читать и постигали основы Корана, получали знания по логике, арабской филологии и исламскому праву. В середине XVIII в. в Казани насчитывалось 536 медресе. Татары придавали большое значение обучению на родном языке, придерживаясь того, что только свой язык может передать всю красоту мысли человека. Татарская интеллигенция свободно владела родным (тюркский) языком и языком Корана (арабский).

В российский период истории получает распространение русский язык. В то время жили и творили выдающиеся татарские мусульманские деятели – богослов, философ, историк и востоковед Шигабутдин Марджани (Шигабутдин бин Багаутдин аль-Казани аль-Марджани; 1818–1889), просветитель Габделькаюм Насыров (Каюм Насыри; 1825–1902), писатель, издатель и политик Гаяз Исхаки (1878–1954).

Нельзя не вспомнить и выдающегося ученого Александра Казем-Бека (Мирза Казым-Бек; 1802–1870) – азербайджанского и русского востоковеда, выходца из Дербента, профессора Казанского университета, первого декана Факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета, члена-корреспондента Российской академии наук. В 1826 г. он по воле судьбы прибыл в Казань, возглавил кафедру турецкого языка Казанского университета. Преподавал арабский, персидский, турецкий языки.

В советское время в Азербайджанской ССР работали видные ученые – крымско-татарский поэт и тюрколог Бекир Чобан-заде (1893–1937), татарский историк, востоковед, писатель и архивист Газиз Губайдуллин (1887–1937) и др.

Стоит напомнить, что еще в XVII в. только в одном азербайджанском городе Шемахе было 40 школ и 7 медресе. А идея создания светской школы



в Азербайджане принадлежит азербайджанскому ученому-просветителю Аббас-Кули-ага Бакиханову (1794–1847). Во второй половине XIX в. появилось новое поколение национальной интеллигенции, получившей европейское образование. Например, Агабек Ядигаров (Едигяров) – первый азербайджанец, получивший образование в России, – учился в гимназии в Петербурге в 1837–1844 гг., а затем на восточном отделении университета. (Это был родной брат Исрафил-бека Ядигарова, ротмистра эскадрона Собственного Его Императорского Величества конвоя, племянника известного врача М. Д. Топчибашева.) В 1848 г. он окончил университет с ученой степенью кандидата наук в области востоковедения. Мухаммед-ага Шахтахтинский (1846–1931) – востоковед, языковед, просветитель – учился в Германии. В Азербайджане в то время широко распространялось просветительско-реформаторское движение джадидизм (усули-джадид). В Азербайджане росло число представителей интеллигенции из числа преподавателей и общественных деятелей. Российская администрация отмечала формирование группы лиц среднего и высшего образования, «стремящихся изобразить собою местную мусульманскую интеллигенцию и оказывать непосредственное влияние на самое управление областью»¹. С середины 1880-х – в 1890-е гг. на территории Азербайджана действовала широкая сеть русско-мусульманских (русско-азербайджанских) школ. В 1875 г. с издания на азербайджанском языке газеты «Экинчи» под редакцией Гасан-бека Зардаби началась история азербайджанской журналистики. После ее закрытия в 1877 г. выходили журналы «Зия» (1879–1881), «Кешкюль» (1884–1891), «Каспий» (1881–1919) и др. В период с 1905 по 1917 г. в Азербайджане издавалось около 60 газет и журналов, в том числе «Хаят», «Иршад», «Фуюзат», «Молла Насреддин» и другие.

В 1901 г. меценат Г. З. Тагиев открыл первое учебное заведение для девушек; в 1902 г. в Азербайджане насчитывалось уже 230 начальных училищ. Тагиеву принадлежит особая роль в развитии просвещения среди мусульман Азербайджана, Северного Кавказа и Поволжья.

5–12 мая 1917 г. в Баку состоялся 1-й съезд учащихся-мусульман Кавказа, участники которого 21 мая учредили Центральный комитет и фонд учащихся-мусульман Кавказа. ЦК ВМС (Икомус), заседавший в Петрограде, установил с ними связь. Движение мусульманских учащихся и учителей России довольно быстро получило широкое распространение. Так, в начале августа 1917 г. в Казани Всероссийский союз учащихся-мусульман проводит свой Второй всероссийский съезд, на котором был избран Всероссийский центральный мусульманский студенческий комитет. Там же 3–5 августа состоялся Второй съезд учителей-мусульман. В рамках намеченных действий в Баку с целью сбора пожертвований для строительства школы и мечети из Ростова-на-Дону прибыла представительница татарского культурно-просветительского и благотворительного общества Д. А. Хамзина. Кавказское Бюро Мусульманских общественных организаций (КБМОО) постановило помочь ростовским татарам.

¹ АПП ОД УДПАР. Ф. 276. Оп. 8. Д. 269. Л. 197–198.



Азербайджанские меценаты и промышленники участвовали в открытии учебных заведений, органов печати на территории Российской империи [3, с. 63–165, 183, 206, 244].

В начале XX в. растет благотворительное и просветительское влияние со стороны азербайджанцев на образование, культуру и развитие национального самосознания народов Северного Кавказа. Казань и Баку как будто соревновались в росте культурной жизни мусульман. Для развития культурно-просветительской работы большую роль сыграло мусульманское благотворительное общество Баку. Его учредителями были азербайджанские миллионеры и меценаты – действительный статский советник Гаджи Зейналабдин Тагиев (1823–1924), нефтепромышленник, покровитель науки и культуры Ага Шамси Асадуллаев (1840(?)–1913), Маммед Гасан Гаджинский (1875–1931), инженер, государственный и политический деятель, занимавший посты министра иностранных дел (1918), финансов (1918) и внутренних дел (1919–1920) в правительстве Азербайджанской Демократической Республики.

Когда в 1899 г. из-за недорода и голода население Казани оказалось в тяжелом положении, ему оказали помощь крупные бакинские меценаты Гаджи Зейналабдин Тагиев, Асад-бек Салимханов, Муртуза Мухтаров (1855–1920) и др. Созданное Алимардан-беком Топчибашевым² (1863–1934) общество «Ниджат»³ способствовало распространению просвещения среди российских мусульман.

Появление татар в Азербайджане и вопросы их образования

В начале XX в. в Азербайджане наблюдался нефтяной бум. Для этого сектора экономики требовались специалисты и рабочие руки. В Баку прибывали большими партиями азербайджанцы из Ирана, несколько позже прибывали и обосновались рабочие из других регионов Российской империи, в основном мусульмане. Баку, являясь средоточием разнонациональной рабочей силы, стал убежищем и кровом для представителей этнических групп, которые проживали на территории города, но не принадлежали к коренной национальности и осознавали себя национальной общиной. Среди них особое место занимают татары. В 1913 г. число рабочих и служащих казанских татар в Баку составляло 2067⁴.

² Азербайджанский общественный и государственный деятель, юрист и журналист, депутат Первой Государственной думы России (1906), Председатель парламента Азербайджанской Демократической Республики (1918–1920).

³ Бакинское мусульманское просветительное общество «Ниджат», появившееся в г. Баку в годы первой русской революции, объединяло вокруг себя революционно-демократическую интеллигенцию.

⁴ Статья А. М. Стопани в журнале «Нефтяное дело» о численности рабочих и служащих, занятых в нефтяной промышленности в 1913 г. В: *Рабочее движение в Азербайджане в годы нового революционного подъема (1910–1914 гг.)*. Документы и материалы. Баку: Изд-во АН Аз. ССР; 1967. Ч. 1. С. 112–115.



В 1920–1930-е гг. в республике проводились мероприятия по распространению всеобщей грамотности, открывались 6-месячные курсы, средние общеобразовательные школы, высшие и средние специальные учебные заведения, культурно-просветительские и научно-исследовательские учреждения. К началу Великой Отечественной войны в Азербайджанской ССР было открыто 4 тыс. начальных школ и 16 вузов.

С 1920 г. из Татарстана в Баку стали приезжать специалисты и руководящие работники.

В 1921 г. было утверждено Положение о создании Агитационно-пропагандистского отдела ЦК АКП (б), состоящего из нескольких подотделов. Подотдел национальных меньшинств составляли различные секции⁵. В инструкции по работе с нацменьшинствами в районах Азербайджанской ССР выделялись следующие приоритеты: «Одним из главных моментов в работе среди нацменьшинств является вовлечение нацменов в хозяйственное, культурное и общественное строительство и втягивание их в общую советскую работу СССР. Вовлекать в кооперативную работу. Вести политико-просветительную работу среди нацмен. Обратить внимание на антирелигиозную пропаганду»⁶. Национальные секции, в том числе татарская, должны были заниматься организацией митингов, лекций, собеседований, курсов для широкой общественности и членов партии, вести пропаганду в клубах, издательствах и на страницах закрепленных за ними периодических изданий⁷. На фоне масштабных задач, которые стояли перед секциями нацменьшинств, решались также требования, которые выдвигались снизу – представителями этих национальных меньшинств.

Известно, что Азербайджанская ССР с первых дней существования была тесно связана с поволжскими, казанскими и крымскими татарами, которые обращались к азербайджанской стороне за помощью.

В феврале 1921 г. астраханские татары обратились к Председателю Совета народных комиссаров Азербайджанской ССР Нариману Нариманову⁸. В Астрахани при Отделе просвещения мусульман была организована Мусульманская профессионально-техническая секция. Она приступила к организации курсов кожевенного производства, кожевенно-сырьевого дела, раскроя кож, шорно-седельного, кожевенно-футлярного и овчинно-мехового производства, курсов мыловарения, земледелия, животноводства вообще и шелководства с гренажным делом в частности. Из этих курсов на февраль

⁵ АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 161. Л. 10.

⁶ АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 235. Д. 304. Л. 1–2; *Справочник партийного работника*. М.: Госиздат; 1921. С. 66–67.

⁷ Там же.

⁸ Нариман Кербалаи Наджаф оглы Нариманов (1870–1925) – азербайджанский писатель, крупный общественный и политический деятель, большевик, нарком иностранных дел (1920–1921) и председатель СНК Азербайджанской ССР (1920–1922).



1921 г. уже функционировали курсы кожевенного производства при наличии 70 курсанток и курсы шелководства при наличии 50 курсанток. Заведующим Мусульманской профессионально-технической секцией (Муспрофтехсекция) был назначен Ады Каримов, его заместителем – Абдулла Невлютов, инструктором и руководителем практических занятий кожевенного производства – Ахун Ходжаев, заведующей курсами шелководства – известная работница по шелководству Марья Гостинцева, для организации курсов животноводства был приглашен известный ветеринарный врач Калашников.

Стоит отметить, что Астраханская Муспрофтехсекция в письме Нариману Нариманову просила о поддержке: «Сообщая вам об этих весьма необходимых для будущности мусульман работ, Муспрофтехсекция надеется, что Вы, как защитник интересов угнетенных мусульман, окажете в работах Муспрофтехсекции всяческую поддержку и примете под свое товарищеское покровительство»⁹. И помощь от азербайджанского руководства проявлялась во всем¹⁰. Стоит отметить, что еще в 1912 г. Нариман Нариманов был избран председателем Совета общества «Народных университетов» в Астрахани. Находясь там, Нариманов вел активную культурно-просветительскую работу, организовал первую мусульманскую театральную группу. При нем в Астрахани был заложен фундамент мусульманского театра и впервые поставлен спектакль на татарском языке [4, с. 263–269].

Документы проливают свет на причины, по которым многие поволжские татары в период голода в 1920-е гг. переезжали в Баку. Экономическое положение татарского крестьянства ухудшалось под тяжелым бременем продовольственной и сырьевой разверстки. Миграция татарского населения в Азербайджан активизировалась и с началом массовой коллективизации крестьянских хозяйств в Среднем Поволжье. Многие крестьяне, оставив свои хозяйства и земельные наделы, решили устроить свою жизнь на нефтяных промыслах в Баку. Таким образом, татарские семьи переселялись в Азербайджанскую ССР из Пензенской, Саратовской и Симбирской областей и прилегающих к ним окрестностей [5, с. 284–300].

В Азербайджанской ССР были свои трудности в связи с политикой продовольственной разверстки. Несмотря на то что эта политика продолжалась всего 7 месяцев, в азербайджанской деревне также были зафиксированы факты голода и крестьянские бунты. Причиной тому были, с одной стороны, засуха, например 1925 г., с другой – усугубляющие тяготы крестьян бесконечные, бесконтрольные реквизиции со стороны продагентов, а также обязанность кор-

⁹ РСФСР. Народная Астраханская Республика. Муспрофтехсекция – Председателю Азербайджанского Совета народных Комиссаров д-ру Нариман Нариманову от 9 февраля 1921 г. № 131, г. Астрахань. В: ГААР. Ф. 410. Оп. 1. Д. 282. Л. 29.

¹⁰ РСФСР. Центральный Исполнительный Комитет Автономной Татарской Социалистической Советской Республики – Председателю Совнаркома Азербайджанской Социалистической Советской Республики от 18 мая 1921 г., № 2251, г. Казань. В: ГААР. Ф. 410. Оп. 1-с. Д. 282. Л. 204.



мать и обувать дислоцированных в Азербайджане солдат XI Красной армии. В 1925 г. в трех уездах Азербайджана была зафиксирована гибель посевов из-за небывалой засухи.

Запрет на сбор закята (налог в пользу бедных по мусульманской традиции), который определенным образом регламентировал перераспределение доходов и материально поддерживал бедноту, также сыграл некоторую роль в обнищании населения. Голод стал ярким последствием экономической политики большевиков – в условиях хронической нехватки финансовых средств имели место грубые, внеэкономические методы управления экономикой, в том числе сельским хозяйством.

В историографии данная политика получила название военного коммунизма, продразверстки, сплошной коллективизации. Если голод в 1921–1922 гг. можно еще как-то оправдать разрухой и нищетой, которые принесли Первая мировая, последовавшие за ней беспощадная Гражданская война и интервенция, то голод 1932–1933 гг. был спровоцирован грубым вмешательством государства в весьма благополучно развивающуюся в результате НЭПа жизнь деревни. В 1921 г. Советское правительство обратилось к международному сообществу с просьбой о содействии в борьбе с голодом и выделило значительные средства для закупки продовольствия за рубежом. Однако в 1932–1933 гг. власть обвинила в продовольственном кризисе кулаков и различных врагов советской власти, наживающихся на **страданиях миллионов людей**, запретив при этом упоминать о массовых случаях голодных смертей. В ряде регионов страны брошенное на произвол судьбы крестьянство оказалось на грани вымирания [6].

По сведениям Отдела просвещения национальных меньшинств Народного комиссариата просвещения РСФСР (Наркомпрос РСФСР), «Ввиду того, что среди приезжающих из Поволжья пострадавших замечается наибольший процент татар Поволжья, кои с детьми всех возрастов продолжительное время остаются больными и голодными под открытым небом на пристанях и смежных с ними площадях и улицах, причем наблюдается большой процент смертности среди детей от истощения и болезней. Президиум Совета по делам просвещения национальных меньшинств, в задачи которого входит обслуживание всех меньшинств, в том числе и поволжских татар, просит детям означенной национальности убежища, принятия их в существующие детские дома или открытием для них новых детских учреждений»¹¹. Наряду с экономической и гуманитарной помощью татарам шли навстречу по всем другим требованиям. В Азербайджане чутко и ответственно подходили к вопросу адаптации татар.

¹¹ АССР. Комиссариат народного Просвещения. Отдел Национальных Меньшинств в БОНО от 31 августа 1921 г., № 370. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 54–56 об.; АССР. Комиссариат народного Просвещения. Отдел Национальных Меньшинств в БОНО от 21 сентября 1921 г., № 362, г. Баку. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 56–56 об.



Закавказский Краевой комитет РКП(б) получил распоряжение об усилении просветительской и агитационно-пропагандистской работы среди прибывающих в Азербайджанскую ССР «башкиро-татар (казанских татар)», как назывались татары в документах. Подчеркивалось, что должны привлекаться местные кадры из татар и культпросветработников. Они должны были вести работу среди женщин и рабочих. Особое внимание уделялось работе среди татар-армейцев (Кавкурсы ОКА). Планировалась подписка на татарские газеты и журналы, издаваемые в Москве, «Эшче» и «Кызыл шанк». Все вопросы, связанные с татарами, согласовывались с Терегуловым, работающим в Главполитпросвете¹².

4 июня 1923 г. было проведено Собрание коммунистов-татар. Присутствовали Ризван, Терегулов, Баязитова, Яруллие, Ризванова. Они приняли решение вести агитационно-пропагандистскую, культурно-просветительскую работу среди татар в Баку и его окрестностях под руководством ЦК АКП¹³.

Как уже отмечалось, к 1920–1930-м гг. в Азербайджанской ССР проживали представители различных национальных меньшинств. Проводимая национальная политика советского государства выпукло высветила все малочисленные народы и этносы. В результате политики «национализации», проводимой центром с 1923 г., стала изучаться самобытная культура всех народов, населяющих страну. Даже те народы, которые не претендовали на особое отношение и не обращались с проблемами, оказались в центре внимания. Работа с национальными меньшинствами в стране стала одним из приоритетов национальной политики как средства укрепления власти. В этом русле проводилась партийная и агитационная работа среди татарского нацменьшинства, проживавшего в Азербайджанской ССР.

Вопрос образования татар в сфере деятельности Отдела нацменьшинств ЦК АКП(б)

В начале 1925 г. при ЦК АКП(б) был организован Отдел национальных меньшинств. Для установления контакта со всеми органами, ведущими работу среди нацмен, Коллегией было утверждено при Отделе Постоянное совещание, куда входили представители ЦК и БК АКП(б), БОНО и Культотдел АСПС (протокол заседания Коллегии НКП от 14 февраля 1925 г.). В сентябре 1925 г. Постоянное совещание было реорганизовано в Совет национальных меньшинств. В состав СНМ входили представители ЦК и БК АКП, ЦК и БК АЛКСМ, ЦК и БК ОРК, БОНО, АСПС и Главполитпросвета. Председатель СНМ входил в коллегии всех главков с правом решающего голоса.

¹² Письмо Секретаря закрайкома РКП заагитпропотделом Симтакоева в Закавказский Краевой Комитет РКП(б) от 9 апреля 1923 г. № 3188. В: *АПП ОД УДПАР*. Ф. 1. Оп. 2. Д. 171. Л. 34–35.

¹³ Протокол № 1 Собрания коммунистов-татар от 4 июня 1923 г. В: *АПП ОД УДПАР*. Ф. 1. Оп. 4. Д. 180. Л. 44.



Одновременно с организацией Отдела нацмен было выработано и утверждено «Положение об Отделе». При Бакинском Отделе народного образования (БОНО) с 1927 г. был организован Подотдел (п/отдел) Нацмен, положение о нем было выработано и утверждено СНМ.

Заведующий п/отделом нацмен входил в состав СНМ и отчитывался перед ним. СНМ утверждал план работы п/отдела и руководил общей работой¹⁴. В целях учета опыта и достижений, а также методов культурно-просветительской работы СНМ была установлена связь ЦентроСНМ и СНМ, в частности Крыма и Татарской ССР¹⁵.

С целью установления статистической отчетности было принято решение разработать единую группировку по признаку «национальность» для всех учебно-воспитательных и политпросветительных учреждений АзССР. На заседании Коллегии НКП от 14 июня 1925 г. было принято постановление установить следующую группировку. 1. Тюрки (азербайджанские и персидские). 2. Армяне. 3. Русские. 5. Поволжские татары. 6. Лезгины (дагестанские горцы) и 7. Прочие национальности¹⁶.

Для всех школ, в том числе для поволжских татар, по заявкам Азербайджанского государственного издательства (АзГиза) были приобретены учебники как в городских магазинах АзГиза, так и соответствующих уездных отделениях¹⁷.

29 июня 1925 г. Коллегия НКП утвердила следующие практические предложения по школам нацмен: Поручить Азгосиздату иметь в своих магазинах к предстоящему учебному году учебники, учебные пособия и литературу на языках меньшинств, в том числе и поволжских татар¹⁸. Изъятие из библиотек книг, которым приписывался антисоветский характер, коснулось и библиотек нацменьшинств. Азлит НКП организовал, в частности, комиссию для установления точного списка книг на татарском языке¹⁹.

Азербайджанское руководство обращало внимание на подготовку низовых советских работников нацмен, организовав для этого краткосрочные курсы на местах. В клубах, избах-читальнях, библиотеках Главполитпросвет должен был вести занятия на языке, доступном большинству населения²⁰.

¹⁴ Доклад о деятельности СНМ при НКП АССР. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 540. Л. 1.

¹⁵ Приложение № 4 – проект положения о НКП АОНК от 15 марта 1927 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 540. Л. 1а.

¹⁶ Выписка из протокола № 20 заседания Коллегии НКП от 14 июня 1925 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 297. Л. 4.

¹⁷ Доклад о деятельности СНМ при НКП АССР. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 540. Л. 1в.

¹⁸ Выписка из протокола № 21 заседания Коллегии НКП от 29 июня 1925 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 297. Л. 4–4 об.

¹⁹ Протокол № 2 заседания комиссии по выработке порядка изъятия книг антисоветского характера из всех библиотек нацмен от 2 мая 1926 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 297. Л. 38.

²⁰ Резолюция Закавказского совещания по работе среди нацменьшинств. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 297. Л. 175.



Предлагалось также издавать важнейшие законодательные акты на языках основных нацменьшинств. Отдельных библиотек для нацмен решено было не создавать, но рекомендовалось организовывать отделения при библиотеках на языках нацмен. Власти отмечали необходимость подготовки пропагандистского состава из работников нацмен. Парткомам, как в центрах, так и в уездах было предложено организовать под их руководством школы политграмоты для ликвидации политической неграмотности. Было решено также организовать сборные школы политграмоты на родном и азербайджанском языках. Рекомендовалось не организовывать самостоятельные национальные клубы, но вести работу в общих клубах, под руководством общего правления. Правление поручало руководство работой среди населения той или другой национальности, в том числе среди татар, одному из своих членов, который должен был отчитываться перед правлением. Правление клуба должно было составить план и календарь работы, в которую должна была быть включена и работа среди отдельных национальностей. Признавалась необходимость пересмотра кадров руководителей нацменработы в клубах и подбора более квалифицированных, а также обеспечения клубов соответствующей литературой на языках нацмен. Признавалось необходимым создание в вузах определенного количества мест для нацменьшинств. Требовалось также установить в отчетах парткомов пункт о проделанной ими работе среди нацмен. Информотделы парткома должны были составлять информационные бюллетени о состоянии работы среди нацмен. Подотделам рекомендовалось уделять большее внимание работе среди нацменьшинств в частях Красной армии, расположенных на территории данной республики. Предписывалось реорганизовать имеющиеся нацменские детские дома и сады в интернациональные²¹.

Коллегия Отдела просвещения национальных меньшинств Наркомпроса 30 июля 1920 г. приняла решение о регистрации детей национальных меньшинств дошкольного и школьного возраста, о преподавании неродного языка в национальных школах, а также об информировании населения об организации Отдела просвещения национальных меньшинств и его задачах, проведении регистрации по национальным школам. Было принято решение подготовить соответствующие анкетно-регистрационные бланки, зарегистрировать все национальные культурно-просветительные организации (школы, детские сады, приюты, курсы, литературные, драматические, музыкальные и иные кружки и т.п.). Коллегия просила Исполком Союза работников просвещения и социалистической культуры прислать в Отдел сведения об учащих и других культурно-просветительных работниках нерусской и нетюркской национальности с указанием, кто в какой школе (или другом учреждении) работает, владеет ли родным языком для ведения на нем работы. Рекомендовалось собрать учащих-

²¹ Резолюция Закавказского совещания по работе среди нацменьшинств. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 297. Л. 176–178.



ся и культурно-просветительных работников и составить план работы на ближайшее время²².

В Отдел просвещения национальных меньшинств при Наркомпросе Азербайджанской ССР обратились члены инициативной группы татары А. Ф. и Ф. В. Терегуловы с просьбой открыть для татарских детей татарский детский сад. По их данным, в Баку насчитывалось до 70 детей поволжских татар дошкольного возраста. Терегуловы подчеркивали, что родной разговорный язык поволжских татар отличался от языка местных мусульман, т.е. азербайджанцев, а также то, что из-за языкового различия нуждающиеся в дошкольном воспитании не могут пользоваться существующими в Баку детскими садами. Они предлагали свои услуги в организации детского сада специально для татарских детей, просили срочно рассмотреть их заявление и разрешить приступить к организационной работе. В их письме выражалась надежда на то, что Отдел просвещения национальных меньшинств не замедлит пойти им навстречу в столь необходимом деле и даст возможность в ближайшее время осуществить его. Наиболее подходящим местом для открытия детского сада Терегуловы считали район Шемахинки, где только при частичном обходе было обнаружено 40 детей, которые не ходили в детский сад. В этом же районе они выбрали для детского сада два дома: на ул. Кубинская, 12, и на улице Кубинская, 7д. Один из них просили выделить под детский сад²³.

Коллегия Отдела национальных меньшинств Наркомпроса 31 октября 1920 г. приняла постановление о том, чтобы просить Дошкольный отдел о назначении Х. Ф. Терегуловой заведующей новым детским садом для детей поволжских татар и вообще инструктором-организатором детских садов в г. Баку и его районах²⁴.

Согласно постановлению Коллегии Отдела от 31 октября 1920 г., Отделом национальных меньшинств в Дошкольный отдел в качестве инструктора-организатора была командирована В. Терегулова для организации культурно-просветительного дела среди проживающих в г. Баку и его районах поволжских мусульман вообще и для открытия детского сада для их детей в частности и проведения «культурно-просветительной работы среди этой отсталой и самой безнадежной части населения»²⁵. Однако Терегулова была мобилизована

²² Журнал № 2 заседания Коллегии Отдела Просвещения Национальных Меньшинств Наркомпроса, состоявшегося 30 июля 1920 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 150. Л. 14–14а, 15.

²³ Заявление членов инициативной группы по учреждению детского сада для детей поволжских мусульман А. Ф. и Ф. В. Терегуловых в Отдел Просвещения Национальных меньшинств от 30.11.1920 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 154. Л. 5–5 об.

²⁴ Протокол № 18 Заседания коллегии Отдела Национальных Меньшинств Наркомпроса от 31 октября 1920 г. под председательством Заведывающего Отделом А. Терегулова. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 151. Л. 28.

²⁵ Комиссариат Народного Просвещения. Отдел Национальных Меньшинств в Чрезвычайную Комиссию по распределению культурных сил от 27 декабря 1920 г., № 796. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 4–4 об.



Чрезвычайной комиссией по распределению культурных сил для ликвидации безграмотности среди взрослых²⁶.

В Отдел просвещения национальных меньшинств наркомпроса был выбран один заведующий из поволжских татар, а в качестве инструкторов по г. Баку – два поволжских татарина²⁷.

В Азербайджане хоть и проживало не так много поволжских татар, но жизнь их была ключом. Был открыт детский сад на 70 человек, который дети с радостью посещали, организован рабочий клуб, куда ежедневно записывались новые члены. При клубе была организована любительская театральная труппа. Для взрослых открылись курсы по ликвидации безграмотности, число их слушателей с каждым днем увеличивалось. Были приняты меры к открытию 3-месячных педагогических курсов для учителей и учительниц. Из Казани были привезены учебники и буквари²⁸.

По сведениям о нацменьшинствах в Азербайджанской ССР, в Бакинском уезде насчитывалось 2 тыс. поволжских татар²⁹. Статистика о положении культурно-просветительного дела свидетельствует, что у них было четыре школы с отделениями, десять учителей, один инструктор, один детский сад, один национальный театр³⁰.

При коллегии Наркомпроса был учрежден особый отдел для заведования делами народного просвещения национальных меньшинств. Коллегия отдела национальных меньшинств руководила всей культурно-просветительской деятельностью среди национальных меньшинств Азербайджанской ССР и в пределах общих норм и директив Наркомпроса обслуживала подведомственные ей учреждения в идейном и практическом отношениях. Члены коллегии распределяли между собой заведование культурной работой среди отдельных национальных меньшинств, соответственно характеру и размерам этой работы создавались соответствующие штаты. Свои решения по вопросам принципиального характера коллегия отдела проводила в жизнь после утверждения их коллегией Наркомпроса. Коллегия поручила членам общее руководство работой в отдельных областях – школьной, дошкольной и внешкольной – среди всех национальных меньшинств. Для установления тесной и постоянной связи с соответствующими отделами Наркомпроса эти члены входили в Коллегии соответствующих отделов Наркомпроса на правах полно-

²⁶ АССР. Комиссариат народного Просвещения в Чрезвычайную Комиссию по распределению культурных сил от 27 декабря 1920 г. № 796. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 8.

²⁷ Протокол № 4 заседания Коллегии Отдела Просвещения Национальных Меньшинств Наркомпроса от 6 августа 1920 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 49–57.

²⁸ Отчет о деятельности Отдела Нацменьшинств с 1 ноября по 1 марта. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 221. Л. 10.

²⁹ Сведения о нац. меньшинствах в Азербайджане. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 221. Л. 11 об.

³⁰ Сведения о положении культурно-просветительного дела в уездах. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 221. Л. 14, 16.



правных их членов. Коллегия отдела составляла смету всех подведомственных ему культурно-просветительных учреждений, причем отдельные части этой сметы (школьной, дошкольной и т.д.) рассматривались предварительно соответствующими отделами Наркомпроса. Заведующий отделом национальных меньшинств входил в состав коллегии Наркомпроса³¹.

По Проекту положения Совета по делам Просвещения национальных меньшинств, при каждом из органических отделов должны были быть инструкторы, представлявшие по возможности все национальности Азербайджанской ССР, на которых возлагалось проведение всех проектов и предначертаний этих отделов применительно к особенностям каждой из этих национальностей. Эти инструкторы принимались по рекомендации Совета той же национальности (Наркомпроса и Закисполкома), составляли секцию, которая непосредственно руководила работой всех культпросветучреждений этой национальности. Каждая секция выбирала своего председателя. Эти секции являлись первичной ячейкой просвещения нацменьшинств.

25 декабря 1920 г. в Отдел национальных меньшинств Наркомпроса поступило письмо с просьбой о создании школы для поволжских мусульман. При этом отмечалось, что имелась соответствующая база. Указывалось на наличие 40 штук букварей на языке поволжских мусульман, 40 экз. книг для чтения после азбук, задачника (I часть) – 1 шт., книг для чтения (II часть) – 7 экз., задачника (II часть) – 7 экз.³²

Отдел просвещения нацменьшинств Наркомпроса запросил у мусульманского отдела Астраханского Губотнароб отпустить за наличные деньги для поволжских татар города Баку и районов учебники на татарском языке: букварей 200 штук, книг для чтения после букварей по 100 штук, а также задачники и другие необходимые книги. Подчеркивалась острая нужда в учебниках, особенно букварях³³.

Единственная в Баку школа для пролетарских детей поволжских татар, находящаяся на Кубинской улице в доме № 12, не могла функционировать из-за занятости некоторых комнат. Выражалась просьба освободить помещение для открытия в этом здании и детского сада, и мастерской при школе³⁴.

Нарком просвещения Д. Бунят-заде и Отдел национальных меньшинств попросили отпустить имеющуюся в распоряжении Азревкома литературу на языке поволжских татар для распределения между учащимися³⁵.

³¹ Положение о коллегии национальных меньшинств. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 221. Л. 72.

³² В Отдел национальных меньшинств Наркомпроса от 25 декабря 1920 г. № 1006. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 2.

³³ Наркомпросвещения в Астрахань Губотнароб Мусподотдел. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 3.

³⁴ Отдел национальных Меньшинств в Центральный нацменьшотдел от 3 ноября 1920 г. № 639. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 4.

³⁵ Там же. Л. 9.



Ввиду полного отсутствия в г. Баку учебников и литературы для поволжских татар, Отдел нацменьшинств командировал своего представителя Хайруллу Мулина в г. Казань в целях приобретения книг на татарском языке³⁶.

Отдел Нацмен попросил назначить учителя 26-й советской школы Адил Гирея Терегулова инструктором по обслуживанию культурно-просветительских нужд (всех видов) поволжских татар, проживающих в г. Баку и его окрестностях³⁷.

Государственные органы просвещения заботились о нацменьшинствах. Например, были сделаны запросы в Сабунчинский отдел наробразованя, Отдел нацменьшинств о том, имеются ли в этом районе дети поволжских татар школьного и дошкольного возраста, размещены ли они по школам, садам, не требуется ли открыть здесь школы или группы с преподаванием на материнском языке³⁸.

А. Г. Терегулов был направлен в качестве инструктора п/отдела Единой трудовой школы при Отделе народного образования для изучения вопроса о положении школы поволжских татар на Биби-Эйбате. Отдел просвещения национальных школ просил ускорить ремонт помещения старой школы. Терегулов, посетив школу, написал отчет в Наркомпрос: «23 января 1921 г. посетил школу поволжских татар на Баба-Эйбате. В этой школе число учащихся обоего пола в I группе – 12, а во II – 23 человека. Обучение ведется на родном языке. Занятия временно, до ремонта собственного помещения, проводятся в здании бывшей Элек Сили. Комната ненужная, нет ни учительской, ни другого помещения, кроме класса. Преподает один учитель в две смены. Учебников и пособий нет. Занятия преподаватель ведет по собственным запискам, почему дело обучения сильно тормозится. Необходимо пригласить пока хотя бы еще одного преподавателя и побудить кого следует, чтобы ремонт собственного помещения шел более усиленными темпами»³⁹.

В марте откликнулся студент Бакинского политехнического института Абдул Хан Хусайни, предложивший свои услуги в качестве лектора на учительских курсах для поволжских мусульман, которые в скором времени предполагалось открыть. Он отметил специальности: математика, физика и природоведение⁴⁰.

³⁶ Азербайджанская Республика. МНП. Бакинская Городская начальная Школа в Азревком от 28 декабря 1920 г. № 800, г. Баку. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 13.

³⁷ Азербайджанская Республика. МНП. Бакинская городская Начальная школа в Казанский Наркомпрос Татреспублики от 6 января 1920 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 12; Отдел Нацменьшинств в Городской Отдел Просвещения. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 14.

³⁸ АССР. Комисариат Народного Просвещения. Отдел Национальных Меньшинств в Городской Отдел Просвещения от 9 января 1921 г. № 826. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 15.

³⁹ Азербайджанская Республика. МНП. Бакинская городская начальная школа от 9 февраля 1921 г., № 131, г. Баку. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 16–17 об.

⁴⁰ Азербайджанская Республика. Комисариат Народного Просвещения в Биби-Эйбатский район Народного образования и в отдел национальных меньшинств Наркомпроса от Терегулова от 2 февраля 1921 г. № 131, г. Баку. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 19–20.



Школьный работник поволжский татарин Абдула Зигакашин выразил желание работать лектором по родному языку, математике на вновь открывающихся педагогических курсах⁴¹.

Отдел нацменьшинств ходатайствовал о назначении Гябитова Закира вторым учителем по родному языку в помощь учителю Байбекову в школе для детей поволжских татар⁴².

2 февраля 1921 г. было дано объявление: ко всем учителям и учительницам из поволжских мусульман, а также хорошо грамотным на их языке предлагается до 28 сего февраля зарегистрироваться в Отделе национальных меньшинств Наркомпроса на предмет открытия для них педагогических курсов. Регистрация обязательна для всех, кто занимается или когда-либо занимался на этих курсах⁴³.

Отдел национальных меньшинств Наркомпроса попросил Бакинскую тройку Кавбюро ЦК РКП возбудить ходатайство перед Политотделом XI армии о снятии с занимаемой должности Курманова Али Аскера для того, чтобы он мог продолжать занятия в качестве курсанта на педагогических курсах для поволжских мусульман г. Баку. Просьба была удовлетворена⁴⁴.

Педагогические курсы имели следующие самостоятельные отделения: дошкольное, школьное, внешкольное, охрана детства, ликвидация безграмотности.

Каждое отделение имело своей целью подготовку инструкторов и рассчитывалось на 100 человек.

На курсы принимались лица, окончившие два класса Рушдие, работавшие школьными работниками не менее двух лет, понимающие русский язык. Имелись также повторительные курсы для работников просвещения школ I ступени, рассчитанные на 154 человека. На эти курсы принимались лица, окончившие низшую школу, работавшие один год школьными работниками, прошедшие краткосрочные учительские курсы.

Курсы для подготовки работников просвещения школ II ступени рассчитывались на 115 слушателей. Принимались лица, окончившие 4 класса Рушдие. 30% командировались на курсы из Татарской Республики, а еще 30% – из остальных восточных республик.

⁴¹ Заявление школьного работника от Поволжских татар культпросвета Абдула Зигакашина в Наркомпрос п/отдел Национальных меньшинств. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 22; Комиссариат Народного Просвещения. Отдел Национальных Меньшинств в Культ-Просвет от 9 февраля 1921 г. № 168. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 21, 22.

⁴² Отдел Нацменьшинств в Баилово. Биби-Эйбатский районный Отдел народного Образования от 7 августа 1921 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 1.

⁴³ Объявление Комиссариат Народного Просвещения. Отдел Национальных Меньшинств в Культ-Просвет от 21 февраля 1921 г. № 163. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 26.

⁴⁴ АССР. Комиссариат народного Просвещения. Отдел Национальных Меньшинств в Бакинскую Тройку Кавбюро от 2 мая 1921 г. № 180. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 28; АССР. Совет народного хозяйства. Утилизационный Отдел в Комиссариат народного Просвещения. Отдел Национальных меньшинств от 4 мая 1921 г., г. Баку. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 31.



Все курсистки получали инструкторский оклад жалования по тарифным ставкам Татнаркомпроса, командировочные и пособия в размере 1/30 основного оклада, а также пользовались бесплатной квартирой и столом.

Командированные получали деньги за проезд – проездные – до местонахождения курсов и обратно от Татнаркомпроса из средств, отпущенных курсам.

Командированные с места службы сохраняли за собой жалование и место на все время пребывания на курсах.

Лекторы, преподаватели, лаборанты и руководители получали по тарифу лекторской оплаты труда высшей категории⁴⁵.

Для желающих обучаться на курсах татарского языка создавались все необходимые условия. Так, Отдел нацменьшинств даже ходатайствовал о переводе курсанта педагогических курсов для поволжских татар Хасанова, работающего поваром на пароходе «Гамид», на другое судно, стоящее на ремонте, чтобы он мог продолжать обучение⁴⁶.

26 апреля 1921 г. в 5 часов дня в здании 38-й советской школы (Сураханская, 77) впервые открылись Педагогические курсы для поволжских татар⁴⁷. Прием курсантов продолжался до 15 мая 1921 г. Желающие могли записаться в помещении курсов по ул. Чадровой, 77, с 4-х часов дня⁴⁸. Отдел нацменьшинств просил Отдел снабжения обеспечить учебниками педагогические курсы поволжских татар⁴⁹.

Отдел нацменьшинств Наркомпроса просил секретаря Военкома особой бригады освободить от работы Галева с 2.30 ежедневно, чтобы проводить занятия по ликвидации безграмотности среди поволжских татар в промысловых районах г. Баку⁵⁰. В число курсантов был принят также счетовод Центрального математического склада Таудинов Вали Ахмед, которого Нацотдел попросил командировать в распоряжение Отдела⁵¹. Такие же просьбы имели место и в отношении других курсантов педагогических курсов поволжских татар⁵².

⁴⁵ Выписка из положения курсов. Схема разделения курсов и условия приема на них. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 32–32 об.

⁴⁶ В личный отдел от 7 мая 1921 г. № 199. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 37.

⁴⁷ Отдел нацменьшинств Наркомпроса в ред.газ. «Коммунист» от 23 апреля 1921 г. № 172. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 43.

⁴⁸ Отдел Нацменьшинств в ред. Газеты «Коммунист». В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 36.

⁴⁹ АССР. Комиссариат народного Просвещения. Отдел Национальных Меньшинств от 10 мая 1921 г. № 207. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 39.

⁵⁰ В особую территориальную бригаду от 23 апреля 1921 г. № 173. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 38.

⁵¹ В Профсоюз горняков Бенигадинского района от 23 апреля 1921 г. № 171. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 44

⁵² Отдел нацменьшинств Наркомпроса от 12 января 1921 г. № 213. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 51.



Отдел национальных меньшинств Наркомпроса попросил выделить ордер на комнату по Кубинской ул. № 35 командированным из районов курсантам педагогических курсов для поволжских татар ввиду того, что за неимением комнаты они не могли продолжать занятия⁵³.

Всем поволжским мусульманкам и мусульманам, желающим поступить на курсы Отдела просвещения нацменьшинств, Наркомпрос предложил явиться на предварительное совещание, которое должно было состояться в помещении клуба имени известного астраханского вождя рабочих Туйбактине по Шемахинской ул. и ул. 1-й Параллельной, 11, в пятницу, 22 апреля, в 6 часов вечера⁵⁴.

В связи с преподаванием следующих предметов ощущалась нехватка учебников: Хисяб Масяляси, География, Харитя, Таблица умножения, Татар алиф-басы, Азбука для взрослых⁵⁵.

По инициативе Отдела нацменьшинств НКП АзССР были организованы шестимесячные педагогические курсы для поволжских татар. 1 мая 1921 г. курсы были открыты и под руководством двух преподавателей – Ата Баха и Хусейнли – приступили к занятиям. Ата Баха читал лекции по родному языку (этимология, синтаксис и теория словесности) и истории родного края. Хусейнли – по математике (арифметика, алгебра и география) и физике. Но отсутствие хотя бы какого-нибудь учебника страшно затрудняло работу как лекторов, так и слушателей. В связи с этим в Казань за литературой и учебниками был направлен преподаватель Ата Баха⁵⁶.

Ввиду большого наплыва в г. Баку татар Поволжья с детьми ощущалась нужда в детских садах, домах и главным образом школах (школа поволжских татар в городе была одна). В помещении школы функционировали вечерние педагогические курсы для татар Поволжья. В ближайшем будущем предполагалось открыть в этом же помещении вечерние курсы по ликвидации безграмотности татар, что было крайне необходимо. Президиум Совнацменьшинств согласно обращению к нему по этому поводу указанной школы просил оставить помещение этой школы (Шемахинка, Кубинская, 12) за татарами⁵⁷.

В связи с тем, что в детском саду «Айдынлык» (№ 28), организованном для детей поволжских татар, не было ни одной опытной воспитательницы,

⁵³ Завед. Центральнo-жилищным Отделом от 23 апреля 1921 г. № 172. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 48.

⁵⁴ От 9 апреля 1921 г. № 266. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 44; Отчет о деятельности Отдела Просвещения национальных Меньшинств за 1-ю половину декабря 1920 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 151. Л. 154–155.

⁵⁵ Бакинский городской Голова в Отдел Снабжения от 11 апреля 1921 г. № 254. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 50–50 об.

⁵⁶ АССР. Комиссариат народного Просвещения. Отдел национальных Меньшинств Наркому просвещения от 31 июля 1921 г. № 308. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 59.

⁵⁷ АССР. Комиссариат народного Просвещения. Отдел Национальных Меньшинств в БОНО от 2 октября 1921 г. № 393. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 57.



Президиум Совета народного просвещения обратился с просьбой командировать туда из Татарстана одну из опытных руководительниц-педагогов.

В августе 1921 г. стало ясно, что желающих ехать в Татарскую Республику для поступления на курсы не было. Это было связано с тем, что в Баку открылись педагогические курсы для поволжских татар. Обустроившиеся в Азербайджане татары уже не хотели никуда уезжать⁵⁸.

Для эффективной работы с поволжскими татарами в Баку и прилегающих районах Агитотдел ЦК официально делегировал тов. Терегулова в качестве постоянного представителя от поволжских татар в Совет национальных меньшинств Наркомпроса⁵⁹.

Для рабочих из числа поволжских татар открывались также рабочие клубы. В сентябре 1921 г. заведующий Рабочим клубом им. Туйбактина предложил слияние всех национальных клубов в один общий клуб. Учитывая, что рабочий клуб им. Туйбактина был интернациональным и являлся источником просвещения для всех рабочих Балаханского, Сураханского и Биби-Эйбатского районов, было решено, чтобы он не был слит с другими клубами и остался в качестве совершенно самостоятельной организации, содействующей развитию просвещения всех рабочих⁶⁰.

В Правление рабочего клуба им. Туйбактина в 1921 г. входили Зариф Акчурин, Али Хлебников, Хайрулла Яруллин, Шахали Кузахметиев, Х. Терегулов и Абдулла Абузаров. В октябре 1921 г. обсуждался вопрос о слиянии рабочего клуба им. Туйбактина с клубом Молодежи на правах секции и об освобождении помещения. Но в связи с тем, что рабочий клуб им. Туйбактина удовлетворяет культурно-просветительные нужды не только пролетарских слоев поволжских татар города, его промыслово-заводских районов и татар-красноармейцев, но и рабочие элементы других национальностей Шемахинского района и, следовательно, является учреждением безусловно исключительным и необходимым для непросвещенных масс поволжских татар, было принято решение возбудить усиленное ходатайство перед Советом по делам просвещения национальных меньшинств Наркомпроса о сохранении самостоятельности клуба и его помещения⁶¹.

Принимая во внимание то значение, которое клуб имеет для промыслово-заводских рабочих татар, которые благодаря ему посещают у себя в районе

⁵⁸ Отдел Нацменьшинств Наркомпроса Азербайджанской Республики от 1 июня 1921 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 68.

⁵⁹ Агитотдел ЦК в Отдел нац. меньшинств от 10 июля 1921 г. № 124. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 69.

⁶⁰ Протокол заседания правления рабочего Клуба имени «Туйбактина», состоявшегося 17 сентября 1921 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 70; Выписка из Протокола № 3 Заседания Президиума Совета нацменьшинств от 12 октября 1921 г. В: АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 184. Л. 10–10 об.

⁶¹ Протокол заседания Правления Рабочего Клуба имени «Туйбактина», состоявшегося 4 октября 1921 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 71.



спектакли на родном языке, было разрешено оставить помещение за клубом до создания общего вполне удовлетворяющего все меньшинства Азербайджанской ССР Центрального интернационального клуба с секциями. Это Постановление было сообщено в ЦК и БК АКП, Главполитпросвету и БОНО⁶².

В сентябре 1921 г. Отдел соцменьшинств Народного Комиссариата по просвещению обратился ко всем бакинским губернским городским и уездным отделам народного образования и всем национальным секциям при них с письмом. В нем отмечалось, что голод в Поволжье сильно отразился на просветительской работе среди тех многих малочисленных народов, которые населяют голодные губернии. Происходило неорганизованное бегство детей, а также некоторых из работников просвещения в более хлебные места. Это стихийное беспорядочное бегство необходимо было ввести в определенное русло и придать ему более или менее организованный характер. В Наркомпросе РСФСР организовалась Комиссия помощи голодающим Поволжья. К этой Комиссии обратился представитель Совета по просвещению народов нерусского языка. Необходимо было по возможности скорее собрать сведения, в какие города и губернии можно было бы эвакуировать те или иные детские учреждения из голодающих губерний. Предлагалось немедленно сообщить, сколько детских учреждений и какого типа находятся, в частности, в Бакинской губернии у каждой национальности отдельно, и вообще в состоянии ли они приютить то или иное количество голодных детей. Сведения эти должны были быть точными с указанием подробного адреса, куда дети должны быть направлены по каждой национальности отдельно⁶³.

Для работы с прибывающими в Азербайджанскую ССР беженцами-татарами был составлен «План по работе среди татар». Он включал 7 пунктов и 10 подпунктов.

Первостепенное значение отдавалось приобретению для Партбиблиотеки литературы на татарском языке: политической, марксистской и партийной. Затем отмечалась необходимость для читален союзов в профессиональной литературе. В последнюю очередь – надобность в учебниках, детской литературе, беллетристике и т.д. Союзам и райкомам партии было предложено оформить подписки на татарские газеты и журналы. Третьим пунктом Плана был созыв Совещания коммунистов-татар всей бакинской организации с целью решения следующих вопросов:

- 1) организация двух кружков политграмоты – в Балаханах и центре города;
- 2) о собраниях среди рабочих татар и докладах на татарском языке;

⁶² Выписка из Протокола заседания Президиума Совета Нацменьшинств от 12 октября 1921 г. В: АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 182. Л. 1–2.

⁶³ РСФСР. Народный Комиссариат по Просвещению. Отдел Соцменьшинств всем Губернским Городским и Уездным Отделам Народного Образования и всем национальным секциям при них в Баку от 1 сентября 1921 г. № 5127, г. Москва. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 72.



3) вовлечение в общественную работу женщин-татарок, выдвижение их для присутствия и участия в женских собраниях и т.д.;

4) о привлечении рабочей молодежи в комсомол и т.д.

О том, что весь план работы с татарами заключался в агитационно-просветительской работе, подтверждают и другие пункты. Четвертый пункт, например, подразумевал создание Совещания учителей для организации политкружков, клубов.

Специально для татар планировалась организация школ по ликвидации неграмотности: две – в Балаханах, одна – в Сураханах, одна – в Биби-Эйбатском, одна – на фабрике Ленина. Одна уже функционировала в Бинагадах.

Последние пункты Плана подразумевали создание секции татар при рабочих группах. Шемахинский клуб предлагалось реорганизовать и провести перепись всех коммунистов из татар, которые могли выступать и читать лекции⁶⁴.

В начале июля 1921 г. в Баку приехал известный своими трудами педагог Абдурахман Сагади. В течение трех недель он прочитал на курсах лекции на темы «Единая Трудовая школа», «Педагогика» и «Дошкольное и школьное воспитание детей».

В конце июля Ата Баха уехал в Казань за учебниками, а Абдурахман Сагади выехал на место своего служения в Ташкент. В связи с тем, что учебников не было, а из преподавателей остался только один Хусейни, да и после трех месяцев занятий курсантам нужно было отдохнуть, Главнацпос распустил курсы с 1 августа по 1 сентября 1921 г.

1 сентября 1921 г. курсы возобновились. Преподавателями были Хусейни и только что приехавший из Константинополя преподаватель мектебе «Султание» Исмаил Новрузов, который стал вести уроки по ботанике, зоологии и географии. Через месяц из Казани возвратился совершенно больной Ата Баха без учебников. С 15 октября Ата Баха возобновил преподавание. Курсы продолжались до 15 декабря 1921 г. После этого начались экзамены. 28 декабря курсы официально закрыли. Выдержавшим экзамен курсантам были выданы удостоверения об окончании курсов с правом преподавать в низших классах I ступени советской школы. Из 34 курсантов, посещавших лекции, удостоверения получил только 21 человек.

Итак, первыми преподавателями на татарском языке в Баку были сами татары.

Ата Баха преподавал следующие курсовые предметы: родной язык: этимологию (весь курс), синтаксис (весь курс), теорию словесности (неполный курс); историю родного края (неполный курс).

Хусейни Абдул Хак преподавал простые арифметические действия, действия над именованными числами, квадратные и кубические дроби, простые и десятичные дроби, пропорции, проценты, учет векселей; физику (полный курс), алгебру: основное знакоположение, употребление показателей, употре-

⁶⁴ План работы по работе среди татар. Агитпроп ЦК АКП. В: АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 4. Д. 135. Л. 160.



бление знака корня, вычисление числовых величин, сложение, вычитание, умножение и деление количеств, приведение одночленов, сложение, вычитание, умножение и деление многочленов; геометрия (все о прямых).

Абдурахман Сагади читал курсы по предметам: трудовая школа, воспитание дошкольников и детей школьного возраста, педагогика.

Исмаил Наврузов читал ботанику (полный курс), зоологию (полный курс), географию (полный курс).

Хусейни Абул Хак последние два месяца курсов вел практические занятия по 8 часов в неделю.

Курсы поволжских татар сталкивались с трудностями. Не хватало лекторов, абсолютно отсутствовала методическая и учебная литература на татарском языке, отсутствовали всякие учебные пособия и приборы для лабораторных опытов по физике, географии, ботанике и зоологии.

Но несмотря на эти недочеты, все курсанты до последнего момента посещали курсы, хорошо сдали экзамены. Курсанты со слезами на глазах простились с дорогими для них преподавателями.

Все эти обстоятельства дают основание думать, что курсы могли закончиться так только благодаря честному и умелому отношению к своим обязанностям лекторов, а также серьезному отношению к учебе и любви к профессии со стороны курсантов⁶⁵.

Среди недостатков заведующего курсами Хусанли отдел Нацменьшинств отметил то, что совершенно не читались лекции, предусмотренные по программе: алгебра, геометрия, дидактика, основы советского строительства, гигиена. Причиной этому были отсутствие лекторов и учебных пособий⁶⁶.

Через год после создания Совета национальных меньшинств было сделано заключение, что казанские татары до настоящего учебного года не имели литературы и учебных пособий, соответствующих духу трудовой школы. Но для них были получены учебники – это были первые советские издания на родном языке.

В трудовых школах учился 571 казанский татарин. Всего учащихся нацмен было 48 496 (русских, горских евреев, персов, армян, евреев, немцев, грузин и пр.). В вузах обучались 23 поволжских татарина. Всего в вузах было 5273 студента-нацмена⁶⁷.

Процесс организации и осуществления народного образования среди нацменьшинств в Азербайджанской ССР в 1927–1928 гг. был достаточно сложный. Это было связано как с недостающей необходимой технической и кадровой базой, так и различным уровнем культурного развития самих многочисленных народов республики. Кроме того, штат Совнацмен был недостаточен для

⁶⁵ Заведующий педагогическими курсами Поволжских татар в Президиум Совета на обсуждение от 12 января 1922 г., г. Баку. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 79–79 об., 80–80 об.

⁶⁶ Зав. курсами Хусайни в отдел Нацменьшинств от 5 января 1922 г. г. Баку. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 1.

⁶⁷ Год работы среди национальных меньшинств АССР. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 540. Л. 99–102.



выполнения такой сложной работы. Единственный инспектор, работавший с декабря 1927 г., был не в состоянии охватить даже половины всей работы (исследовательская, инструктивная и методическая).

В Азербайджанской ССР были культпросветучреждения для восьми народностей, в том числе для поволжских татар. Но недостаточность работников лишала возможности разграничения функций, осуществления руководства на местах. Один работник не мог одновременно вести и методическую работу, и проверять работу на местах⁶⁸.

Сеть школ I ступени нацмен по сравнению с довоенным временем чрезвычайно возросла. В 1927–1928 гг. в Азербайджанской ССР было 332 школы I ступени, если не считать 36 смешанных школ, при которых имелись 184 группы, обучение в которых велось на языках нацмен. Школы I ступени по языку преподавания распределялись следующим образом: на русском языке – 115, на армянском – 193, немецком – пять, поволжских татар – три, грузинском – три, греческом – две, ассирийском – одна⁶⁹.

В 1928–1929 гг. естественный рост групп школ I ступени выразился по уездам в 64 ед., которые по языку преподавания распределялись следующим образом: на армянском языке – 33, на русском – 25, на языке горских евреев – пять, на грузинском – одна. Нацмен: семилеток – 20, школ II ступени – 21, девятилеток – семь и ШКМ – две, а всего 50. На языке поволжских татар – одна девятилетняя школа.

При этом общее количество учащихся в школах нацменьшинств Соцвоса составляло 73 205 человек. По языку преподавания и по национальному составу они распределялись следующим образом: на языке поволжских татар учился 501 ученик, а по национальному составу всего в школах было 1010 поволжских татар. При этом всего в АзССР учились 73 205 человек⁷⁰.

Отмечалось недостаточное снабжение национальных школ учебниками. Подчеркивалось, что в лучших условиях находились русские школы, которые имели большой выбор и изобилие учебников и регулярно снабжались ими⁷¹.

Поволжско-татарские учебники выписывались непосредственно из Татарской Республики⁷².

Среди поволжских татар в школах нацменьшинств не отмечалось юношеское движение. Что касается педагогического состава, в школах I ступени нацмен АзССР было всего 1442 преподавательские должности (649 муж. и 793 жен.).

⁶⁸ Отчет о культпросветительной работе среди нацмен на 27/28 учебный год. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 797. Л. 1.

⁶⁹ Дошкольное воспитание. ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 797. Л. 2; Сеть культучреждений соцвоса. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 797. Л. 2.

⁷⁰ Дошкольное воспитание. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 797. Л. 3–4.

⁷¹ Там же. Л. 5.

⁷² Там же. Л. 6.



В школах поволжских татар было 20 преподавателей (12 муж. и 8 жен.). Поволжские татарские школы получали программы из соответствующих республик.

Некоторых представителей нацменьшинств командировали в вузы РСФСР.

Что касается области политпросвета, то в 1927–1928 гг. в Азербайджанской ССР функционировало 289 ликпунктов, в которых обучалось 7039 человек.

Ликпункты разделялись по типу и языку преподавания. На языке поволжских татар действовало азбучных: 25 ликпунктов, в которых обучался 681 учащийся, а также малограмотных – два ликпункта со 109 учащимися⁷³.

Нацменьшкола I ступени АзССР поуздно и по языку преподавания⁷⁴:

БОНО:

Поволжские татары – три школы, число групп – 15, число учащихся: мальчиков – 117, девочек – 133, всего – 250. При этом на тюркском языке (азербайджанском) в Азербайджанской ССР обучалось 2295 мальчиков и 422 девочки, всего 2717 человек. У поволжских татар в Азербайджанской ССР была одна девятилетка, где было 11 групп с числом учащихся 251 человек (136 мальчиков и 115 девочек).

Развитие сети и количество учащихся нацменьшинств, учреждения соцвеса в 1924/25 – 1927/28 уч. гг. по языку поволжских татар:

В 1924/25 гг. школ I ступени – четыре, число учащихся – 527.

В 1925/26 гг. школ I ступени – четыре, число учащихся – 484.

В 1926/27 гг. школ I ступени – три, число учащихся – 481, школ II ступени – одна, число учащихся – 40, всего школ – четыре, учащихся – 521.

В 1927/28 гг. школ I ступени – шесть, число учащихся – 432⁷⁵.

На языке поволжских татар в БОНО в 1927–1928 гг. преподавали 12 мужчин, восемь женщин, всего – 20 преподавателей⁷⁶.

Наркомпрос создавал условия для ведения просветительской работы среди национальных меньшинств. Одним из основных вопросов культурной работы среди национальных меньшинств являлся перевод всей работы культурно-просветительных учреждений на родной язык. В этой области были достигнуты значительные успехи, особенно по линии начальной школы, которая с каждым годом все более и более охватывала детей обучением на родном языке.

⁷³ Дошкольное воспитание. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 797. Л. 7–10.

⁷⁴ Нацменьшкола I-й ступени АССР по уздно и по языку преподавания. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 797. Л. 12–18.

⁷⁵ Движение учащихся нацменьшкола учреждения соцвеса с 25/26 по 27/28 г. По национальности. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 797. Л. 19.

⁷⁶ Количество преподавательских должностей по школам I-й ступени нацменьшкола за 27/28 г. По языку преподавания и поуздно. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 797. Л. 22.



Основные вопросы в образовательном процессе и культурном развитии

Перевод школ национальных меньшинств на родной язык требовал напряжения всех сил и длительного подготовительного периода, так как никакой базы и опыта до этого не существовало. По пути удовлетворения культурных запросов трудящихся масс нацмен имелось много серьезных преград: недостаток школьных помещений, непригодность имеющихся, отсутствие педагогических кадров, отсутствие литературы⁷⁷.

Национальная политика в первые годы советской власти была нацелена на реализацию права наций и народов на образование на родном языке, создание условий для культурного развития народов. Все время подчеркивалось, что колонизаторская политика царизма задерживала культурное развитие нацменьшинств и нерусских народов. Мероприятия советской власти в области культпросвета были направлены не только на повышение уровня образования и удовлетворения национальных культурных требований, но и служили пропаганде идеи справедливости и популяризации советской власти.

Важно отметить, что до установления советской власти преподавания на языке поволжских татар в Азербайджане не было⁷⁸.

Всего поволжских татар в АзССР насчитывалось 9948, из них – 5555 мужчин и 4393 женщины. Они жили преимущественно в городе Баку и его рабочих районах. С развитием промышленности в Гяндже татары в незначительном количестве стали работать и на фабриках этого города. До 1927 г. преподавание в татарских школах АзССР проводилось на основе арабского алфавита. По оценке Наркомпроса, старый алфавит задерживал культурное развитие. С 1927/28 учебного года татары перешли на новый латинизированный алфавит, и преподавание в 4-х группах школ I ступени в АзССР велось на нем⁷⁹. 4 июля 1928 г. на Совещании при Совнацмене во время обсуждения состояния школ нацменьшинств г. Баку и его промышленных районов было решено придать национальный уклон одной татарской школе. Совнацмену и БОНО совместно (в смысле финансов) было поручено иметь одного инструктора – казанского татарина, который одновременно мог бы обслуживать и школы других нацмен⁸⁰.

26 апреля 1928 г. БОНО в целях повышения квалификации учительства предложил командировать учителей казанских татар на курсы переподготовки учителей в соседние республики. Для этого началось составление списков

⁷⁷ Отчетный доклад Комнаца при Коллегии НКП АССР о культпросветительной работе среди нацмен на 1923 на 1923/30 и 1930/31 уч. год. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 1.

⁷⁸ Там же. Л. 2–3.

⁷⁹ Доклад о деятельности СНМ при НКП АССР. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 540. Л. 3.

⁸⁰ Протокол № 3 совещания при Совнацмене от 4 июня 1928 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 539. Л. 14–15.



и выяснение, были ли эти учителя на предыдущих курсах и нуждаются ли в переподготовке⁸¹.

Школой на родном языке татары были обеспечены. Имелись школы I ступени и девятилетки, а с 1929/30 учебного года открыли группу для татар Поволжья при Бакинском рабфаке, где учился 31 человек и преподавание велось на родном языке. Стоит отметить, что казанские татары обучались на русских рабфаках. Так, в 1925 г. на русских рабфаках в Баку и Гяндже обучалось 23 казанских татарина⁸².

67,55 детей школьного возраста в 1929/1930 учебном году учились в массовых школах.

Выпускники девятилеток командировались в вузы соседних республик и принимались в вузы АрССР.

В Баку для нацмен в клубах устраивались лекции. На языке казанских татар было прочитано пять лекций⁸³.

2 января 1929 г. состоялось совещание при СНМ заведующих школ татар г. Баку и его районов. На нем присутствовали Мкртчян, Ризван, Хаердинов, Муслимов, Сагитов, Насиров и Габитов. Совещание проходило под председательством Мкртчяна (секретарь – Бабриэлян).

Сагитов выступил с докладом о введении нового алфавита в татарских школах. Он указал на недостаток в учебниках на новом алфавите, неподготовленность преподавателей к ведению занятий на новом алфавите, трудность усвоения нового алфавита в старших группах, отметил отсутствие руководства и плановой работы, подчеркнул отсутствие также связи с Татарской ССР. По этому вопросу было принято решение предложить БОНО срочно приступить к разработке плана введения нового алфавита и всех вопросов, связанных с ним, в татарских школах. Завершить это дело планировалось к 15 февраля 1929 г. Было предложено БОНО организовать для изучения нового алфавита и методов введения его в школах и учреждениях ликбеза двухнедельных курсов для преподавателей.

БОНО предложили увеличить средства на приобретение литературы для татарских школ ввиду перехода на новый алфавит. Совещание посчитало необходимым периодически созывать Совещания национальных меньшинств (СНМ), заведующих татарскими школами. Постановили также внести на Коллегии НКП вопрос о необходимости снабжения учебниками татарских школ в достаточном количестве.

Заслушав доклад о работе методкомиссии, было принято решение:

- 1) предложить БОНО при Методбюро организовать татарскую секцию,
- 2) разработать и издать программы родного и русского языка для татарских школ,

⁸¹ БОНО, Гянджинский УОНО, Закатальский, Кубинский, Нухинский от 26 апреля 1928 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 539. Л. 27.

⁸² Доклад о деятельности СНМ при НКП АССР. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 540. Л. 3.

⁸³ Там же. Л. 4–5.



3) выяснить причины непосещения некоторыми преподавателями заседаний предметных комиссий.

Помимо этого обсудили положение на острове Артем (ныне – Пираллахы) и приняли решение всесторонне обследовать его в двухнедельный срок⁸⁴.

Практические предложения по протоколу совещания № 5 к пункту 2, принятому заведующими нацменшколами совместно с БОНО при Совнацмене, предусматривали, в частности, следующее: считать необходимым в школе № 41 поволжских татар приспособление имеющегося там помещения под зал физкультуры.

Принималось во внимание, что снабжение учебниками и методической литературой школ поволжских татар было недостаточным. Некоторые даже при прилагаемых усилиях не имели учебников по родному языку для IV и V групп, несмотря на своевременную заявку и наличие на рынке указанных учебников. В связи с этим Азгизу было предложено принять меры для устранения проблемы снабжения учебниками, а также подобрать одного работника, знающего язык поволжских татар, в один из магазинов. Было выдвинуто требование принять меры для своевременного получения литературы на основе нового алфавита для поволжских татар. Был констатирован несвоевременный отпуск школам средств со стороны БОНО. Было сочтено необходимым ввести должность инспектора для школ поволжских татар. Рекомендовалось принять меры по созданию и изданию программ для преподавания родного языка. Власти посчитали необходимым сохранение девятилетки на языке поволжских татар⁸⁵.

По отчету о культпросветительной работе среди нацмен на 1927/28 учебный год, три школы поволжских татар относились к школам I ступени и одна школа – девятилетка. В последней преподавало 25 поволжских татар⁸⁶.

В 1930–1931 гг. при тюркской газете «Ени ел» издавалась газета для татар Поволжья и узбеков.

Учебники и учебные пособия татары получали из Казани и Центриздата, но в 1930/31 учебном году, как и для других нацменшкол, учебники были получены поздно и в недостаточном количестве, что несколько тормозило школьную работу⁸⁷.

В школах преподавание велось на родном языке, все они были обеспечены преподавателями, однако многие из них были неквалифицированными кадрами. В 1926 г. по грамотности поволжские татары занимали 7-е место

⁸⁴ Протокол № 1 Совещания при СНМ Зав. школ татар г. Баку и его районов от 2 января 1929 г. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 777. Л. 241.

⁸⁵ Практические предложения к протоколу совещания № 5 к пункту 2. ГААР. Ф. 57. Оп. 2. Д. 777. Л. 209.

⁸⁶ По отчету о культпросветительной работе среди нацмен на 1927/28 учебный год. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 664. Л. 1–6.

⁸⁷ Отчетный доклад Комнаца при Коллегии НКП АССР о культпросветительной работе среди нацмен на 1923 на 1923/30 и 1930/31 уч. год. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 10.



(44,3% грамотных). В последующие годы неграмотные стали посещать ликпункты. Большинство татар Поволжья ликвидировали свою неграмотность в русском языке⁸⁸.

В массовой школе в 1928/29 учебном году училось 913 поволжских татар в трех школах, в 1929/30 учебном году – 826, а в 1930/31 учебном году – 1080⁸⁹.

В техникумах (профобразование) в 1929/30 учебном году училось от 15 до 25 человек, в 1930/31 учебном году – от 10 до 36⁹⁰.

В вузах в 1929/30 учебном году училось 13 татар, а в 1930/31 – 19 татар⁹¹.

На рабфаках в 1929/30 учебном году училось 11 поволжских татар, а в следующем – 33⁹².

Судя по Докладной записке Отдела нацменьшинств, в городе Баку и рабочих районах, по данным переписи 1926 г., проживало более 15 национальных меньшинств численностью в 51 377 человек (сюда не входят русские, армяне, европейские евреи и иностранные подданные), что составляло 13,7% всего населения.

Политико-просветительная работа среди них находилась, по оценке Нацотдела, «в незавидном состоянии». Функционирующие клубные уголки и культпросветительные общества нацмен, например клубные уголки поволжских татар, были не в состоянии развернуть массовую работу среди трудящихся в связи с тем, что над ними не было никакого руководства и контроля со стороны соответствующих организаций; помещения нацменуголков были совершенно непригодны и не приспособлены для ведения массовой работы; отсутствовала твердая материальная база: на нацменуголки БПИ и АСПС отпускалось около 25 тыс. руб., большая часть которых шла на содержание работников и текущий ремонт помещений, эти средства распределялись между нацменьшинскими уголками неравномерно. Отсутствовали кадры клубных и вообще политпросветработников нацмен.

При таких условиях нельзя было требовать от нацменьшинских клубных уголков и обществ успешной работы. Действительно, они не могли выполнить возложенные на них задачи⁹³.

По квартальному плану работы СНМ за летние месяцы 1928 г., была запланирована отправка казанских татар на соответствующие курсы в соседние республики⁹⁴.

⁸⁸ Отчетный доклад Комнаца при Коллегии НКП АССР о культпросветительной работе среди нацмен на 1923 на 1923/30 и 1930/31 уч. год. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 10–11.

⁸⁹ Массовая школа. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 20.

⁹⁰ Техникумы по профобразованию. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 21.

⁹¹ По ВУЗам. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 22.

⁹² Рабфаки. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 23.

⁹³ Докладная записка Отдела Нацменьшинств. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 97–98.

⁹⁴ План работы СовНацМен на летние месяцы (июль, август, сентябрь 1928 г.). В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 662. Л. 56.



По переписи 1926 г., в городе Баку проживало 3512 поволжских татар, в районе – 5727. Всего – 9239. Они имели клубный уголок⁹⁵. Всего в Азербайджанской ССР, по данным переписи 1926 г., насчитывалось 2 314 571 человек. Всего в республике числилось 9948 поволжских татар⁹⁶.

На 1000 учащихся приходился 101 поволжский татарин⁹⁷.

О том, какую значимость имела работа с нацменьшинствами, свидетельствует назначение ДЕКНАЦа⁹⁸. Управлял ДЕКНАЦом Культурно-политический Совет, состоявший из представителей Комнаца, ГПП, БПП, АСПС, Нацмен Сектор БК, БК АЛКСМ и Азпрос.

Вся работа ДЕКНАЦа разбивалась на 11 основных секторов, причем некоторые из них, как то: бытовой, антирелигиозный, библиотечный, инспекция и художественной самодеятельности – делились на подсекции по языку и другим специфическим условиям⁹⁹.

Национальные меньшинства Азербайджанской ССР разделяли на три группы. Поволжские татары относились к первой группе, наравне с армянами, немцами, грузинами и греками. Поволжские татары, как и остальные четыре национальности, имели на родном языке литературу, учителей, и если не полностью, то все же в основном их культурные и образовательные требования были удовлетворены.

В первые десятилетия советской власти открывались новые школы, техникумы, вузы. По мере появления специалистов из других регионов и миграции населения в Азербайджан появлялась потребность налаживания не только их быта, но и культурной жизни.

В школах I ступени в семилетних школах на 1927/28 учебный год на 1000 детей, обучающихся в массовых школах (с переростками вместе), приходилось 95 поволжских татар. По национальному признаку в 1927–1928 гг. в массовых школах I ступени обучался 51 421 человек, что составляло 36,9% всех учащихся школ I ступени Азербайджанской ССР. При этом поволжских татар насчитывалось 589 учеников. С этого учебного года в Бакинском уезде проводилось всеобщее обучение¹⁰⁰.

Первые преподаватели и программа обучения еще не полностью устраивали советскую власть. На совещаниях подчеркивалось, что в нацменшколах работали преподаватели с различными общественными настроениями, при-

⁹⁵ Объяснительная записка к схеме и смете на надстройку, оборудование и содержание Бакинского Дома Культуры нацмен. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 101.

⁹⁶ Тезисы по докладу Совнацмен при НКП. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 664. Л. 7.

⁹⁷ Там же. Л. 8.

⁹⁸ Объяснительная записка к схеме и смете на надстройку, оборудование и содержание Бакинского Дома Культуры нацмен. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 102.

⁹⁹ Там же. Л. 103.

¹⁰⁰ Культурно-просветительная работа среди национальных меньшинств в АССР. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 777. Л. 5.



вычками и квалификацией. Отмечалось, что одни преподаватели как были чиновниками в старой школе, так и остались такими. Некоторые преподаватели старой школы со временем стали лояльными, превратившись в советских педагогов. Незначительное число педагогов было «чуждо» советской школе. Ко всем до поры до времени относились терпимо, пока в ряды учителей не стали поступать десятки новых молодых сил, прошедших через советские школы II ступени, техникумы и вузы. Постепенно на руководящие должности выдвигались молодые кадры. В общем, учителя нацменовских школ по большей части имели среднее образование и стаж – менее 10 лет¹⁰¹.

По данным переписи 1917 г., общий процент грамотности населения Азербайджана равнялся 9,3%, тогда как в 1927 г. – 18%. В отношении грамотности народности, проживающие на территории АзССР, разделялись на три группы. Первая группа характеризовалась высокой грамотностью. В эту группу входили европейские евреи – 76,95% грамотных, немцы – 73,3% грамотных, русские (в том числе великорусы, украинцы и белорусы) – 62,4%. Во вторую группу, характеризующуюся средним процентом грамотности, входили поволжские татары – 44,3%, грузины – 37,1% и армяне – 24,5%. В третью группу входили «наиотсталые» (термин по документу. – А. С.) в отношении грамотности народы: горские евреи – 15,2%, турки – 8,6% и т.д.¹⁰²

В ликпунктах Баку и его районов обучалось 366 поволжских татар. Повышенным типом школ, как бы продолжением ликпунктов являлись вечерние, общеобразовательные курсы, которые велись для нацмен в Баку и Гяндже на русском языке и на языке поволжских татар. Общеобразовательные курсы подготавливали рабочий молодежь, батраков и беднейших крестьян для поступления на Рабфак¹⁰³. Окончивших школу II ступени предлагалось командировать на учебу в вузы и техникумы СССР.

Признавалась необходимость открытия национальных театров, которые должны были играть крупную роль в воспитании широких масс трудящихся. Предполагалось создание национального театра и для поволжских татар (в общий бюджет была включена сумма, необходимая на его содержание и создание кадров молодых актерских сил) с репертуаром, включающим ряд идеологически выдержанных пьес¹⁰⁴.

Одной из главных задач области народного просвещения Азербайджанской ССР являлось обеспечение свободного развития национальной культуры и родного языка национальных меньшинств.

Работа эта была очень сложная ввиду большого разнообразия национальностей Азербайджанской ССР и резкого различия их культурного уровня. По дан-

¹⁰¹ Культурно-просветительная работа среди национальных меньшинств в АССР. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 777. Л. 7.

¹⁰² Там же. Л. 12.

¹⁰³ Там же. Л. 10–11.

¹⁰⁴ Там же. Л. 12.



ным за 1928 год, у поволжских татар было пять школ I ступени с численностью 481 учащийся и одна школа II ступени численностью 40 учеников. При п/отделе нацмен БОНО в Баку имелись Секции по методвопросам для казанских татар.

В учебных заведениях профобразования поволжские татары обучались: восемь в техникумах, 51 – в ФЗУ, 16 – на профкурсах. В 25 ликпунктах 681 поволжский татарин азбучно знал грамоту, а в двух – 54 человека были малограмотны¹⁰⁵. В 191 школе г. Баку в 1936/37 учебном году на татарском языке училось 1819 человек, а в 1937/38 учебном году – 2302¹⁰⁶.

По Постановлению Бюро ЦК КП(б) Азербайджана в дополнение к постановлению Бюро ЦК КП(б) Азербайджана от 1 сентября 1937 г., для 3-х, 4-х, 5-х, 6-х и 7-х классов школ системы наркомпроса, техникумов, рабфаков, сети партийного и комсомольского просвещения, а также для школ Грузии и Армении с обучением на азербайджанском языке было принято решение завести из других республик учебники «Краткий курс истории СССР». В частности, из Татарской Республики планировалось привезти на татарском языке 2 тыс. экземпляров учебников¹⁰⁷.

Вовлечение и участие татар в общеобразовательном процессе в Азербайджанской ССР было не только частью образовательной политики, но и частью кадровой политики в 1920–1930-х гг. [7; 8]. Ее цель заключалась в подготовке профессиональных кадров для культурно-просветительской сферы, государственных структур и управленческого аппарата.

Заключение

В XX в. на территорию Азербайджана по разным причинам прибывали татарские работники. В основном это были учителя. Для татарского населения Азербайджана большое значение имел вопрос образования. Архивные материалы Азербайджана проливают свет на то, как в самые сложные для всей республики, да и всей страны 1920–1930-х гг., татары в Азербайджане имели высокие показатели грамотности и стремились к совершенствованию и улучшению образовательного процесса.

Источники

АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 161. Л. 10.

АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 171. Л. 34–35.

¹⁰⁵ Краткая информация о достижениях в работе Совнацмена и перспективы. В: ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 661. Л. 12–16 об.

¹⁰⁶ Докладная записка о работе Отдела Школы и науки БК КП(б) Аз. За 1-е полугодие 1937/1938 уч. г. Секретарю ЦК и БК КП(б) Азербайджана М. Д. Багирову. В: АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 20. Д. 280. Л. 4.

¹⁰⁷ Постановление Бюро ЦК КП(б) Азербайджана «О необходимом количестве изданий и завоза учебника «Краткий курс истории СССР» под ред. профессора Шестакова (Эфендиев, Касумов, Мамедли М., Озеров). В: АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 20. Д. 61. Л. 82.



- АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 182. Л. 1–2.
АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 2. Д. 184. Л. 10–10 об.
АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 4. Д. 135. Л. 160.
АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 4. Д. 180. Л. 44.
АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 20. Д. 61. Л. 82.
АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 20. Д. 280. Л. 4.
АПП ОД УДПАР. Ф. 276. Оп. 8. Д. 269. Л. 197–198.
АПП ОД УДПАР. Ф. 1. Оп. 235. Д. 304. Л. 1–2.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 150. Л. 14, 14а, 15.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 151. Л. 28, 154–155.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 154. Л. 5–5 об.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 158. Л. 1–4, 4 об., 8–9, 12–17, 17 об., 19–22, 26, 28, 31–32 об., 36–39, 43–44, 49–57, 59, 68–72, 79–80 об.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 221. Л. 10, 11 об., 14, 16, 72.
ГААР. Ф. 410. Оп. 1. Д. 282. Л. 29, 204.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 297. Л. 4–4 об., 38, 175–178.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 539. Л. 14–15, 27.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 540. Л. 1, 1 а, 1 в, 3–5, 99–102.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 661. Л. 12–16, 16 об.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 662. Л. 56.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 664. Л. 1–8.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 777. Л. 5, 7, 10–16, 16 об., 209, 241.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 797. Л. 1–10, 12–19, 22.
ГААР. Ф. 57. Оп. 1. Д. 864. Л. 2–3, 10–11, 20–23, 97–98, 101–103.

Список сокращений

- АПП ОД УДПАР – Архив политических партий и общественных движений
Управления делами при Президенте Азербайджанской Республики
ГААР – Государственный архив Азербайджанской Республики

Литература

1. Алиева С. И. *Татары в Азербайджане*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2018.
2. Aliyeva S. İ. Bolşeviklerin Kafkasyada Milletler Politikası. In: *100. Yılında Sovyet ihtilali, gelişimi ve bölgesel etkileri uluslararası sempozyumu, 25–27 Ekim 2017, Kars*. Ankara: ATAM; 2019.
3. Хакимов Р. (ред.) *История татар с древнейших времен*. Т. 7. Татары и Татарстан в XX – начале XXI в. Казань: Институт Истории им. Марджани РТ; 2013.
4. Имашева М. М. *Мустафа Лутфи Измайлов – лидер астраханского регионально-го общественного движения мусульман начала XX века*. Преподаватель XXI век. 2014;(4-2):283–298.
5. Исхаков С. М. *Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. – лето 1918 г.)*. 2-е изд. М.: Социально-политическая мысль; 2004.
6. Обзор политического состояния СССР за сентябрь 1925 г. В: Алексеева Г. Д. (сост.) *«Совершенно Секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.)*. Т. 3. 1925 г. М.: Институт российской истории РАН; 2002.



7. Назарли А. Э. *Кадровая политика Азербайджанской ССР в культурно-просветительской сфере (1920–1953 гг.)*. М.: НИИ ИЭП; 2018.

8. Нифталиев И. В. *Кадровая политика в Азербайджанской ССР в 1920–1930-е гг.: цели, основные направления и формы осуществления*. Баку: Elm və Təhsil; 2018.

References

1. Alieva S. I. *Tatars in Azerbaijan*. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences; 2018. (In Russ.)

2. Aliyeva S. İ. Bolşeviklerin Kafkasyada Milletler Politikası. In: *100. Yılında Sovyet ihtilali, gelişimi ve bölgesel etkileri uluslararası sempozyumu, 25–27 Ekim 2017, Kars*. Ankara: ATAM; 2019.

3. Khakimov R. (ed.) *The history of the Tatars since ancient times. Vol. 7. Tatars and Tatarstan in the 20 – early 21st century* Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences; 2013. (In Russ.)

4. Imasheva M. M. Mustafa Lutfi Izmailov – Leader of the Astrakhan Regional Public Movement of the Muslims of the Early Twentieth Century. *Prepodavatel XXI vek*. 2014;(4-2):283–298. (In Russ.)

5. Iskhakov S. M. *Russian Muslims and the Revolution (spring 1917 – summer 1918)*. 2nd ed. Moscow: Sotsialno-politicheskaya mysl; 2004. (In Russ.)

6. Overview of the political state of the USSR in September 1925. In: Alekseeva G. D. (ed.) *“Top Secret”: Lubyanka to Stalin on the State of the Nation. Vol. 3: 1925*. Moscow: Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences; 2002. (In Russ.)

7. Nazarli A. E. *Personnel policy of the Azerbaijan SSR in the cultural and educational sphere (1920–1953)*. Moscow: NII IEP; 2018. (In Russ.)

8. Niftaliyev İ. V. *The personnel policy in the Azerbaijan SSR in 1920–1930: goals, main directions and forms of implementation*. Baku: Science and education; 2018. (In Russ.)

Информация об авторе

Алиева Севиндж Исрафил-гызы, доктор исторических наук, доцент, заведующая отделом «История азербайджано-российских связей» Института истории Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджанская Республика.

Information about the author

Sevinj İsrafil q Aliyeva, Ph. D habil. (Hist.), Head of the Department History of Azerbaijan-Russian Relations of the Institute of History of the National Academy of Sciences of Azerbaijan, Baku, Republic of Azerbaijan.

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 февраля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 10 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 4 мая 2019 г.

Article info

Received: February 16, 2018
Reviewed: April 10, 2019
Accepted: May 4, 2019



The History of Relations between the State and Religious Denominations История взаимоотношений государства и религиозных конфессий

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-421-437](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-421-437)
УДК 297.17

Original Paper
Оригинальная статья

Дискурс отечественных спецслужб о «халифатском вопросе» 1920-х годов: Муса Бигиев, Восточный отдел ОГПУ и политическое единство исламского мира

Ю. Н. Гусева

*Самарский филиал Московского городского педагогического университета,
г. Самара, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5731-7274>, e-mail: j.guseva@mail.ru

Аннотация: статья посвящена изучению дискурса отечественных спецслужб в отношении вопроса о халифате, путей его достижения и политического потенциала халифатистского движения в контексте советской «восточной» внешней политики. Проблема исследуется через призму взаимодействия Восточного отдела ОГПУ и видного российского мусульманского мыслителя Мусы Бигиева. Опираясь на неизвестные архивные материалы и новейшие достижения российской и зарубежной историографии, автор проводит сравнительный анализ установок различных советских и партийных учреждений по вопросу включения вопроса о возрождении халифата в общий контекст антиколониальной, антиевропейской борьбы. В результате делается вывод о том, что стратегия и тактика отечественных спецслужб в данном вопросе принципиально отличались от позиции других советских заинтересованных структур и мнения европейской (в частности, британской) разведки и были направлены на максимальное сужение самостоятельности российской мусульманской элиты. В итоге все это способствовало укреплению антихалифатского дискурса и исламофобских настроений в среде советской управленческой элиты.

Ключевые слова: Бигиев Муса; Восточный отдел ОГПУ; дискурс спецслужб; ислам; халифат



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





Для цитирования: Гусева Ю. Н. Дискурс отечественных спецслужб о «халифатском вопросе» 1920-х годов: Муса Бигиев, Восточный отдел ОГПУ и политическое единство исламского мира. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):421–437. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-421-437.

Soviet Intelligence Discourse about Caliphate Question in 1920s: Musa Bigiev, Eastern Department OGPU and Islamic political unity

J. N. Guseva

Moscow City University, Samara branch, Samara, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5731-7274>, e-mail: j.guseva@mail.ru

Abstract: this article deals with the study of the views of the Soviet intelligence on the so-called short-lived “Caliphate movement”, which originates from the then British India. Even after its official abolition in 1924, this institution did not lose its symbolic appeal for Muslims across the world. As an idea it continued offering the Muslims a sense of the *umma* i.e. the global community of Muslims. The author offers the Soviet intelligence interpretation of the idea of the Caliphate movement in the context of the Soviet “eastern” foreign policy. The article describes this issue through the prism of interaction between the Eastern Department of the OGPU (USSR Secret service) and Musa Bigiyev, a prominent Russian Muslim leader of the 19th–20th cent. Based on hitherto unknown archival materials and the most recent Russian and foreign historical studies, the author offers a comparative analysis of the attitudes of various Soviet and Communist Party institutions to the Caliphate idea and the Caliphate movement in the context of anti-colonial, anti-European struggle. In conclusion article shows the discrepancy between the strategy and tactics of Soviet intelligence services as opposed to the views of European (in particular, British) intelligence services. As a result, these activities contributed to the restriction of independence of the Russian Muslim elite on one hand-side, strengthening the anti-Caliphate feelings and Islamophobic views among the Soviet management elite on the other.

Keywords: Bigiev Musa (1870–1949); Islam; OGPU, Department, Oriental, of; Secret services, contacts

For citation: Guseva J. N. Soviet Intelligence Discourse about Caliphate Question in 1920s: Musa Bigiev, Eastern Department OGPU and Islamic political unity. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):421–437. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-421-437.

Введение

В числе прочих «исламских вопросов», со второй половины XIX в. волновавших российское общество, особое место принадлежит «халифатскому



вопросу»¹, который и сегодня продолжает удерживать пальму первенства в разговорах о будущем исламского мира. Актуальному сюжету борьбы мусульманского мира за сохранение халифата как формы собственной политической субъектности не суждено перейти в разряд второстепенных тем².

«Халифатский вопрос» и его репрезентация в глазах российской управленческой элиты остается практически не изученным, хотя тематика государственно-исламских отношений XX в. прочно входит в число наиболее популярных исследовательских тем. Зарубежные исследователи, напротив, значительно продвинулись по пути изучения представлений европейских чиновников о халифате и халифатизме. Конор Миледи (Conor Meleady) констатирует, что взгляд британских управленцев на халифат как на двигатель политических процессов внутри исламского мира периода Первой мировой войны и начала 1920-х гг. проистекал из двух моментов: 1) ориентального понимания ислама как базовой переменной, объясняющей историческое развитие и многообразие мусульманского мира; 2) являлся результирующей влияния на британских управленцев тех, кого Кристофер Бейли описал как «родных информаторов» («native informants»), эксплуатируемых властями в собственных интересах³ [2]. Абдул-Хамид II (1876–1908) и мусульманские политики Британской Индии поддерживали концепт объединения мусульманского мира под началом могущественного халифата, якобы способного единым фронтом противостоять западному влиянию. Подобная двойная природа «халифатского вопро-

¹ В историческом ключе «халифатский вопрос» (общий термин, использовавшийся, в частности, британскими чиновниками накануне и после Первой мировой войны) выступает в трех ипостасях: 1) халифатизм как идеология турецкого султана Абдул-Хамида II (1876–1908) для расширения сферы влияния Османской империи, как инструмент поддержания европейских страхов относительно мусульман, проживавших на недавно присоединенных колониальных землях; 2) как выражение взаимоотношений между Британской империей и арабскими политическими деятелями в период после Первой мировой войны, когда халифат представлялся одним из многих факторов, повлиявших на разработку британской политики в арабских странах, на формирование арабского национализма и пр.; 3) индийское халифатистское движение как уникальный индийский феномен внутри движения за независимость Индии и Пакистана. Последнее представляет собой одно из политических течений в среде мусульман Британской Индии, активизировавшееся после окончания Первой мировой войны. Индийские халифатисты начиная с марта 1920 г. активно включились в проводившиеся М. К. Ганди кампании ненасильственного сопротивления властям метрополии. Они отстаивали свои интересы, балансируя между собственным статусом меньшинства в общении с британцами, с одной стороны, и с индуистским большинством – с другой. С этой целью лидеры движения активно использовали исламские символы, в первую очередь идею халифата.

² См., например, суждения Орхана Джемала по этому вопросу: [1].

³ В преддверии Первой мировой войны британские официальные лица воспринимали халифат как важнейший элемент влияния на исламские страны, отсюда происходило стремление «приручить» халифатизм в арабском или индийском мире. Эта концепция не оспаривалась, а, скорее, подтверждалась теми выдающимися мусульманами, с которыми сотрудничали чиновники. Сочетание подобного собственного стратегического видения и влияние на мнение управленцев «коренных информаторов», пытавшихся использовать халифатский вопрос в собственных целях, породил весьма противоречивые политические предписания британской короны [3].



са», по мнению исследователя, и порождает весьма противоречивые управленческие решения [3].

Статья нацелена на выяснение обстоятельств, источников формирования «советского» дискурса спецслужб о двух составляющих «халифатского вопроса»: ситуации вокруг ликвидации халифата в Турции в 1924 г. и по отношению к индийскому халифатистскому движению. Опираясь на новейшую западную историографию, мы попытаемся выявить принципиальное сходство репрезентации этих сюжетов в материалах российской и британской разведки и контрразведки. Предложенная тема рассматривается нами через призму взаимоотношений работников Восточного отдела ГПУ-ОГПУ⁴ с одним из наиболее ярких представителей российской «мусульманской» национально-религиозной элиты – Мусой Бигиевым⁵. Судьба Бигиева в данном контексте представляет собой оригинальный, но, в общем, типичный случай, демонстрирующий степень влияния риторики и поступков мусульман-информаторов (в материалах спецслужб Бигиев предстает перед нами в этой ипостаси) на формирование управленческих взглядов советской политической элиты и работников спецслужб как ее неотъемлемой части.

⁴ Восточный отдел ГПУ-ОГПУ (1922–1930) – контрразведывательный и разведывательный орган в структуре Государственного политического управления (ГПУ-ОГПУ). Представляет собой первое и единственное в российской истории подразделение в структуре спецслужб, специализировавшееся на сборе данных, их анализе и воздействии на нехристианское (мусульманское, буддийское, носителей традиционных воззрений), нерусское (преимущественно тюркоязычное ввиду его численного доминирования) население страны и сопредельных стран Востока (Персия, Турция, Афганистан и пр.).

⁵ Бигиев Муса Джаруллах (1873–1949) – крупный российский мусульманский богослов, религиозный, общественный и политический деятель. Родился в с. Кикино Пензенской губернии (сейчас Кикино Каменского района Пензенской области) в семье ахуна. Имел обширное светское и богословское образование: окончил реальное училище в Ростове-на-Дону, учился в медресе Бахчисарая, Казани, Бухары, в старейшем мусульманском университете Аль-Азхар в Каире, в Мекке и Медине. После возвращения на родину с 1905 г. обучался на юридическом факультете Санкт-Петербургского университета, выступил одним из основателей партии «Иттифак аль-муслимин». С конца 1917 г. – имам-хатиб Петроградской соборной мечети. Был активным участником съездов мусульманского духовенства 1920, 1923 и 1926 гг. Дважды (1920 и 1923) выдвигал свою кандидатуру на пост муфтия Центрального Духовного управления в Уфе, но безрезультатно. В ноябре 1923 г. был арестован за публикацию в Германии на турецкие деньги книги «Азбука ислама», но вскоре отпущен. В 1926 г. принимал участие во Всемусульманском Мекканском конгрессе. В 1927 г. пытался добиться разрешения на открытие медресе в Ленинграде, Самаре, Астрахани, но безуспешно. В 1930 г. бежал в Синьцзян (Китайский Туркестан), затем долгое время путешествовал и пытался осесть в Афганистане, Германии, Египте, Турции. Много раз совершал хадж. В 1939 г. был арестован британскими властями в Индии, и провел около двух лет в тюрьме. Скончался в Каире, похоронен на фамильном королевском кладбище Хедивие. Именем Бигиева называется серия богословских и научных мероприятий, проходящих в Санкт-Петербурге, Ростове-на-Дону, Казани. Имя Мусы Бигиева присвоено мектебу при мечети и скверу рядом с мечетью г. Каменки Каменского района Пензенской области, его имя носит одна из улиц Казани.

В статье согласно общепринятой на сегодняшний момент, но не бесспорной, традиции написание фамилии приводится как Бигиев, однако в источниках 1920-х годов можно встретить иные варианты – Бигиев, Бегиев. В тексте при цитировании сохраняется оригинальное написание источника.



Предлагаемый сюжет интересен и с точки зрения освещения «белых пятен» биографии известного мыслителя. Имеющаяся историография, особенно это заметно по публикациям турецких авторов [4], в основном концентрирует внимание на давлении, которое он испытывал со стороны новой власти. Факты его ареста и преследования в 1923 г. и в конце 1920-х гг., увы, хорошо известны. Биограф мыслителя А. Тагирджанова указывает, что «Муса Бигиев сотрудничал с новой властью», обращаясь в конце 1922 г. к властям с ходатайством об организации школы при Петроградской соборной мечети [5, с. 392; 6]. Похожими фразами информация о взаимодействии Бигиева с государством, как правило, и ограничивается. Наши источники показывают, что это далеко не так.

Кроме того, «бигиеведы» довольно скромно и не очень убедительно объясняют, каким образом после ареста в ноябре 1923 г. Бигиеву удалось не только избежать серьезного наказания, но даже сколько-нибудь заметного поражения в правах. Довольно быстрое (в течение месяца) освобождение его из-под ареста трактуется как результат давления на Советы татарской зарубежной диаспоры (финских татар, турок и татар, проживавших в Турции) [7, с. 11]. «В результате этой активности Муса-эфенди был освобожден из-под стражи... Следует признать, что судебные меры, предпринятые властями по отношению к Мусе Бигиеву, не были жестокими»: он имел право свободно передвигаться, общаться с представителями национально-религиозной элиты, учеными [7, с. 11]. В сентябре-октябре 1925 г. в течение сорока дней Бигиев отдыхал в Крыму⁶, а в 1926 г. вместе с делегатами уфимского Центрального Духовного управления мусульман (далее – ЦДУМ) принял участие в работе крупного международного мероприятия, призванного найти точки соприкосновения лидеров исламского мира, Мекканского мусульманского конгресса [8]. Хорошо понимая механизмы формирования зарубежных делегаций и этапы согласования, которые проходили члены подобных групп, учитывая «темное панисламистское» прошлое Бигиева, остается задать вполне очевидный вопрос: как и почему это стало возможно?

Источниковая база исследования

Какие источники мы берем за основу исследования? В научный оборот вводятся неизвестные сведения, касающиеся выработки «восточного» вектора советской внешней политики и степени участия в ней советских мусульманских лидеров, в том числе М. Бигиева (документы НКВД и партийных органов). Ценную информацию, способную пролить свет на пересечение государственных интересов и интересов мусульманских лидеров, представить различные аспекты выработки дискурса советских и партийных органов об исламе, дают, прежде всего, неопубликованные источники Восточного отдела ОГПУ (Обзоры о «Положении на восточных окраинах и в сопредельных странах Востока»⁷,

⁶ *Центральный архив ФСБ РФ (ЦА ФСБ России). Ф. 2. Оп. 4. Д. 401.*

⁷ О них подробнее см: [9].



циркуляры⁸, внутриведомственная и межведомственная переписка с партийными и советскими структурами).

Представленные документы демонстрируют очевидную взаимосвязь между государственными установками и сочинениями, публичными выступлениями Бигиева, что накладывает известные ограничения на использование советских эго-текстов, принадлежащих перу лидеров советских мусульман, и вызывает сомнение в абсолютизации их познавательного потенциала.

Вопрос о халифате в документах Восточного отдела ОГПУ

Благодаря актуальным зарубежным исследованиям, мы знаем, что в начале 1920-х гг. идея халифатизма по-прежнему рассматривалась европейскими чиновниками как первичная переменная, влияющая на мусульманскую активность во всем исламском мире. Это понимание формировалось, в том числе, под влиянием внешних, сугубо мусульманских акторов (наиболее известны действия турецкого султана Абдул-Хамида II и индийских халифатистов), которые использовали угрозу широкомасштабной мусульманской агитации для давления на ведущие европейские державы. При этом мы почти не представляем, как определялся халифат и халифатизм советскими чиновниками в политической и идеологической практике 1920-х гг.

Понимание большевиками стратегических задач на Востоке как «неотъемлемой части борьбы с империалистическим Западом» толкало их во временные политические объятия с любыми формами активности исламского мира, которым приписывался имманентно антиевропейский характер. Учитывая сложившееся еще в имперских властных кругах довоенное реноме халифатизма как части «панисламизма» – движения *al-riḡiḡi* направленного против Запада (в этом отношении российские чиновники мало чем отличались от европейских⁹) – поворот в сторону поддержки халифата был вполне ожидаем. Все, что пугало европейских бюрократов, играло на руку Советам. Руководитель «восточного отдела» Исполкома Коминтерна С. Брик-Бестужев в сентябре 1921 г. написал: «...Завладеть или просто вырвать из рук [Англии. – *Авт.*] халифат явится на Востоке победой Коминтерна»¹⁰ (цит. по: [12, с. 15]).

Итак, первой характеристикой халифатизма в понимании советских управленцев стал его антиевропейский, в частности антибританский характер. Идея воссоздания халифата, таким образом, превращалась в полюс, вокруг которого могли объединиться как пробританские, так и антибританские силы, способные управлять «мусульманскими» движениями в Индии, на Среднем и Ближнем Востоке. Подобная логика работала по обе стороны бар-

⁸ Источниковый анализ дан в работе: [10].

⁹ Подробнее об имперском восприятии халифата и панисламизма: [11].

¹⁰ *Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ)*. Ф. 495. Оп. 1. Д. 76. Л. 61–73.



риклад: во многих, объективно не связанных между собой случаях беспорядков и восстаний в зоне британского влияния на Ближнем и Среднем Востоке, Форин-офис видел «руку Ленина» и «пан-исламо-иудео-большевистского заговора» [13, р. 65; 14, р. 9–11].

Принципиальная позиция советской «восточной контрразведки» по этому вопросу имеет явную перекличку с общеевропейскими оценками, ставящими халифат в ряд с прочими «пан-исламскими» движениями. Советские спецслужбы видели в любых политических формах объединения стран Востока попытку ислама усилиться и противостоять существующему порядку вещей¹¹ (цит. по: [12, с. 68]). Не случайно в одном из циркуляров руководителя Восточного отдела Я.Х. Петерса¹² мы находим такой пассаж:

«Находясь в самой тесной связи с религиозными верхами Турции, полностью признавая авторитет Халифата [так в ист. – Ю. Г.], мусульманское духовенство вновь самым решительным образом начинает внедрять в массы идеи панисламизма, являясь, таким образом, застрельщиком более активной контрреволюции и подготавливая для последней благоприятную почву»¹³.

В этой логике становится понятно, почему после 1924 г. идея избрания нового халифа воспринималась Восточным отделом негативно. Она выглядела как стремление стран Востока к организационному, духовному усилению, как стимул для объединения мусульманских лидеров в Советской России и за ее пределами. Замечательно другое – факт падения халифата и эмиграции халифа в Швейцарию также не был встречен восточной контрразведкой восторженно. В обзоре №10 «Положения на Восточных окраинах СССР и в сопредельных с ними странах» за период с 15 февраля по 1 апреля 1924 г. отмечалось:

«Кемаль Паша, уничтожением халифата преследовал две главные цели: 1. Создание великой Турции, объединенной на единой основе национализма (пантюркизма), и уничтожение фактического двоевластия в государстве. 2. Объединение всех мусульман на почве национального (пантюркистского) возрождения без религиозных препятствий и объединение между отдельными мусульманскими течениями»¹⁴.

¹¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 796. Л. 11.

¹² Петерс Яков (Якоб) Христофорович (1886–1938) – уроженец Бринкенской волости Курляндской губернии. Участвовал в революции 1905–1907 гг., затем эмигрировал в Англию. В 1917 г. – член Временного революционного комитета Петроградского совета. Член Коллегии ВЧК с момента ее образования по 1929 г. С декабря 1917 по июнь 1918 г. – секретарь ВЧК, с декабря 1920 г. – член Президиума ВЧК. Возглавлял ВЧК с 9 июля по 22 августа 1918 г. во время левозсеровского мятежа в Москве. С июня 1922 по 1929 г. – начальник Восточного отдела ГПУ-ОГПУ. Арестован 25 ноября 1937 г. Военной коллегией Верховного суда СССР, приговорен 25 апреля 1938 г. к ВМН. Приговор приведен в исполнение в тот же день. Определением Военной коллегии Верховного суда СССР от 3 марта 1956 г. реабилитирован.

¹³ ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 1. Д. 655. Л. 27–43.

¹⁴ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 20. Л. 410.



Таким образом, страх угрозы объединения исламского мира под религиозными лозунгами сменялся боязнью взращивания глобального тюркского национализма. На смену одному «пан-изму» пришел другой.

Негативизм внешних наблюдателей, объединяющий обе понятийные конструкции (антизападную и панисламскую), сквозил в оценках «восточными» контрразведчиками усилий Великобритании в вопросе воссоздания халифата как политического института. ВО ОГПУ старательно блокировал попытки участия российских лидеров в инициированных британцами мусульманских конгрессах¹⁵, которые, по его мнению, были «направлены к натравливанию мусульманских окраин СССР против Советской власти и отвлечению внимания мусульман от деятельности Англии в мусульманских странах»¹⁶. Одновременно участие в конгрессах, не имевших британской поддержки, становилось одной из возможных форм воздействия на исламский мир.

Тем временем внутри советско-партийной элиты вызревала мысль об использовании ресурсов общественной дипломатии в лице активных российских мусульманских лидеров, способных выступать в роли информантов и пропагандистов, могущих продемонстрировать исламскому миру преимущества нового политического устройства. Отнюдь не случайно в 1919 г. в недрах Коминтерна и Наркомата иностранных дел оформляется идея о систематическом использовании мусульманского духовенства при решении различных вопросов внешней политики. В 1919 г. по официальной просьбе НКВД и лично заместителя Наркома Л. Карахана (1889–1937) Муса Бигиев сопровождал в поездке по России крупного индийского религиозного, общественного деятеля Баракатуллу (Абдул Хафиз Мохаммед Баракатулла, 1854–1927), по негласному поручению афганского эмира Амануллы прибывшего на переговоры с Лениным для выработки единой антибританской линии на Востоке. Баракатулла стал личным гостем Бигиева [15, с. 344–345; 16].

1923-м годом датируется обращение к Председателю комиссии по отделению церкви от государства при ЦК РКП(б)-ВКП(б) Ем. Ярославскому от главы НКВД Г. Б. Чичерина о возможности и перспективах использования мусульманского духовенства «как политического орудия» в целях «укрепления политической линии Советского государства в Персии»¹⁷. Ему предшествовала переписка полномочного представителя НКВД в Персии Б. Шумяцкого

¹⁵ В декабре 1923 г. в Калькутте с подачи британской короны был запланирован всемусульманский конгресс. Основная идея Калькуттского конгресса, вероятно, заключалась в объединении исламских государств под лозунгом халифата: «Основным вопросом съезда и лозунгом, под которым он будет проходить, является объединение мусульман всего мира. Этот лозунг сейчас имеет большой отклик и этим следует объяснить то сближение, которое существует между находящимися здесь (в Калькутте. – Ю. Г.) послами, которые регулярно встречаются и обмениваются информацией» (см.: ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 731. Л. 4). Весной 1924 г. в Константинополе предполагалось провести второй, пробританский, съезд (см.: ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 731. Л. 7).

¹⁶ ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 1. Д. 731.

¹⁷ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 117. Л. 2.



с Г. Чичериним. 18 августа 1923 г. дипломат из Тегерана напишет в Москву следующее: «Необходимо тщательно регулярно информировать мусульманство и его духовные объединения о важнейших событиях на Востоке, главным образом, по вопросам использования шариата в целях угнетения трудовых масс, англонасилия и прочего с таким расчетом, чтобы мусульманство систематически и громко реагировало бы на события на Востоке»¹⁸. Месяцем позже начальник Восточного отдела Я. Петерс напишет Ем. Ярославскому: «В своей активной работе по мусульманству мы всегда учитывали то, что положительные результаты этой работы /воззвания, сочувственные резолюции и т.д./ смогут быть использованы и за рубежом. Но всесторонне и глубоко вопрос об использовании мусульманства для зарубежного влияния встал перед нами сравнительно недавно в результате переписки с НКВД. Эти специальные задания НКВД ставят перед нами задачу особо быстрого и значительного расширения работы»¹⁹. Затем среди прочих манипулятивных и аналитических замечаний Петерс укажет следующее:

«В данный момент мы наблюдаем стремление духовных органов связаться с новым халифом²⁰ путем поездки в Турцию для его приветствия. Крымское Духовное Управление уже выделило двух представителей для поездки. Аналогичные сведения, пока точно не выясненные, поступили в отношении Ташкента и Уфы. Наша задача состоит в том, чтобы взять под свой строгий контроль (и если будет возможно руководство) эти намечающиеся весьма интересные связи»²¹.

Включение мусульман-информантов в дипломатический процесс требовало выяснения их принципиальной позиции по вопросу о сохранении халифата. Обзоры, готовившиеся в этот период на Лубянке, пестрят сообщениями о реакции религиозной элиты различных частей страны на кризис (1922–1923) и падение (1924) турецкого халифата. Как оказалось, отклик был неоднородным и, по свидетельству наблюдателей, зависел от культурно-исторического тяготения к Турции и настрою так называемого прогрессивного и консервативного духовенства²² (цит. по: [17, с. 81–82]). Российские мусульмане Волго-Урала, Крыма, Туркестана не имели консолидированной позиции по этому вопросу, по-разному воспринимая идею духовного лидерства Турции. Если два первых региона в 1922–1924 гг. не ставили под сомнение турецкое лидерство, то часть туркестанского духовенства ориентировалась на афганского эмира.

Муфтий уфимского ЦДУ Ризаэтдин Фахретдинов и его окружение занимали в вопросе о судьбе халифата после 1924 г. весьма гибкую позицию. Ризаэтдин

¹⁸ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 117. Л. 4.

¹⁹ Там же. Л. 5–6.

²⁰ Им с ноября 1922 г. до момента упразднения института халифата в марте 1924 г. был Абдул-Меджид II (1868–1944).

²¹ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 117. Л. 6.

²² ЦА ФСБ России. Ф. 7. Оп. 1. Д. 20. Л. 370, 371; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 777. Л. 187–187 об.



Фахретдинов высказывался за наличие выбранного мусульманами разных стран халифа, «если это не противоречит политике Советской власти». В одном из писем муфтия в адрес кади Кашшафутдина Тарджиманова (1877–1943(?)) значилось, что «необходимо выждать до выяснения позиции советской власти к халифатскому движению и ориентироваться на политику и интересы Советской власти»²³. Тарджиманов также поддерживал принцип выборности халифа и необходимости созыва всемусульманского съезда для решения вопроса о будущем халифата. В связи с этим Духовное управление в специальном обращении к духовенству призывало до окончательного решения «халифатского вопроса» не молиться ни за какого халифа²⁴. Уследить за колебаниями советского «восточного» внешнеполитического курса религиозным лидерам было непросто, потому выжидательно-осторожный подход уфимского муфтията был одним из самых понятных и, возможно, тактически верных.

В тот момент, когда вокруг турецкого халифа и османского халифата стали сгущаться тучи, а советское государство стало более четко ставить задачу противодействия прохалифатским британским усилиям и поддержки антибританских сил в разных частях Ближнего и Среднего Востока, ВО ОГПУ был вынужден прибегнуть к помощи тех, кого в ведомственных документах именовали «ярыми панисламистами» и «пантюркистами»²⁵. Тем более что представители российской исламской элиты своим внешним конформизмом и разнообразием позиций формировали мнение о возможности их включения в процесс общественной дипломатии. Одним из таких помощников власти стал и Муса Бигиев.

Бигиев в интерьерах новой «Большой игры»

Первые постреволюционные годы, период относительной свободы, позволяли Бигиеву позиционировать себя в роли сторонника мусульманского единства не только в масштабах страны, но и всего мира. В своих трудах начала 1920-х гг. он неизменно отражал идею объединения всех мусульман под началом главы исламского халифата Турции, государства, «обеспечивающего интересы и процветание мусульман и их независимость» [18, с. 92]. Принимая правила игры, навязанные большевиками, декларируя лояльность Советам, на съезде духовенства 1920 г. он настойчиво пытался заручиться поддержкой Духовного управления, с тем чтобы провести «резолюцию приветствия иттихад-терракистам (младотуркам. – Ю. Г.) Энверу-паше и Талаат-паше. Когда съезд отказался от обсуждения этого вопроса, Бигиев был очень недоволен»²⁶. В пункте 113 своего программного общественно-политического произведения «Воззвание к мусульманским нациям» («Азбука ислама») Бигиев заявил от

²³ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 117. Л. 8.

²⁴ Там же.

²⁵ ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 1. Д. 666.

²⁶ Там же. Д. 661.



имени всех российских мусульман, улемов и Духовного собрания о признании за Турцией права «на управление исламским халифатом»²⁷.

Судя по бигиевским заявлениям и трудам, вопрос об усилении позиций национально-религиозной элиты российских тюрок-мусульман должен решаться за счет привлечения внимания широкой зарубежной общественности, мусульманской эмиграции, активизации их внешнеполитических контактов и включения в мировые процессы. Бигиев старательно пропагандировал идею объединения всех мусульман под началом новой Турции, пуская в массы лозунг «Мусульмане всей земли, объединяйтесь!» [20].

Муса Бигиев как частное лицо собирался выехать на Калькуттский мусульманский съезд, готовившийся британцами в конце 1923 г., и для этого в конце сентября – начале октября ходатайствовал в Наркомате иностранных дел о выдаче ему визы²⁸. Однако, как известно, в ноябре 1923 г. он был арестован, и одним из центральных предъявленных общественному деятелю обвинений стала его приверженность идеям панисламизма. Вскоре богослов был отпущен на свободу и, как мы показали выше, получил практически неограниченную свободу передвижения. Почему это стало возможным?

Ранее неизвестные архивные материалы Восточного отдела ОГПУ и партийных органов позволяют нам выдвинуть предположение о том, что Бигиев получил «зеленый свет» в своих международных поездках ввиду изменившейся конъюнктуры внешнеполитического курса Советской России и согласия сотрудничать с властью в этих вопросах.

Как отмечает один из основных исследователей творчества богослова Айдар Хайрутдинов, мыслитель постоянно выступал с жесткой критикой коммунистической идеологии и марксизма как учения [18, с. 9]. Думается, что это заблуждение, особенно если мы обратимся к ситуации после 1923 г.: иначе чем объяснить неоднократные публичные признания Бигиева в лояльности Советской власти? (см.: [17, с. 91–101]). Об этом весьма едко написал в своей записке 1927 г. начальник II отделения Восточного отдела ОГПУ Х. Петросьян²⁹: «Лучше Мусы хвалить Советскую власть также никто не сумеет. Это тоже он неоднократно уже выявлял»³⁰.

После ликвидации института халифата в марте 1924 г. Восточный отдел в переписке с партийными органами продолжал поддерживать антихалифатский курс, настаивая на необходимости проведения в мечетях, в советской

²⁷ См.: [4]; эта же информация без указания на автора и источник дана в работе: [19, с. 50].

²⁸ ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 1. Д. 737. Л. 25.

²⁹ Петросьян (Петросян) Хорен Самвелович (1900–1940) – сотрудник органов госбезопасности. В РККА с 1918 г., в органах контрразведки – с 1920 г. В 1921–1922 гг. – начальник СОЧ Грузинской ЧК, в 1922–1923 гг. – особоуполномоченный Закавказской ЧК. В 1923–1926 гг. – уполномоченный 2-го отделения ВО ОГПУ, в 1926–1928 гг. – помощник начальника ВО ОГПУ. В 1931–1931 гг. – председатель ГПУ Узбекской ССР, в 1933–1934 гг. – председатель ГПУ Туркменской ССР. 21 марта 1940 г. приговорен к ВМН. Не реабилитирован.

³⁰ ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 4. Д. 417.



прессе пропаганды об уничтожении института как такового³¹. Тогда же Я. Петерс сообщил Ем. Ярославскому о возможности привлечения к подобной пропаганде Бигиева, так как он «согласен выступить в печати против халифата вообще»³².

Двумя годами позже, когда ситуация на Ближнем и Среднем Востоке серьезно изменилась, а идея возрождения халифата под эгидой Турции канула в Лету, актуальной становилась задача поддержки и объединения антибритански настроенных индийских халифатистов. В этом контексте особенную ценность для НКВД и ОГПУ представляли индийские связи М. Бигиева, которые уходили своими корнями в дореволюционную и раннебольшевистскую эпоху.

В преддверии Второго всемусульманского конгресса в Мекке, запланированного на лето 1927 г., аналитики Восточного отдела ОГПУ формулировали основные проблемы, связанные с участием в нем представителей российской уммы.

Обсуждая перспективы участия или неучастия советских мусульман, Петросьян по результатам беседы с коллегами из НКВД докладывал Петерсу свои соображения. Ввиду их особой значимости приведем их целиком:

«Если не будет в Мекке нашей делегации, то за все время хаджа в Мекке нужно иметь одного или нескольких наиболее авторитетных мулл из Союза, на которых можно было бы положиться. Нужен, кроме того, человек, который мог бы связаться с индийскими халифатистами. Я (Петросьян. – Ю. Г.) сказал, что таким человеком является один только Муса Бигиев и вот почему:

А) Лучше Мусы против англичан никто сказать не умеет. Пример Уфимского съезда, где делегаты навзрыд плакали, когда Муса рассказывал об ужасах колониального угнетения (...).

В) Только Муса может связаться с индийскими халифатистами, т.к. он один из всей нашей делегации взял на себя защиту индийских халифатистов в то время, когда все остальные делегаты считали, что индийские халифатисты – шпионы английского правительства. По этому поводу он написал статью, которую мы не пропустили, чтобы избежать дискуссии и ажиотажа в мусульманском духовном мире. Теперь же, если это нужно будет, статью можно пропустить в один из религиозных журналов, сделать статью (через НКВД) достоянием индийских халифатистов и, тем самым, подготовить возможность блока Мусы с индийскими халифатистами в Мекке, если это будет нужно»³³.

Получается, что недавно опубликованное хадж-наме Бигиева, повествующее о его путешествии в Мекку в 1927 г., можно изучать в ином, непривычном, ракурсе, выявляя те проблемы, которые нуждались в совместном изучении

³¹ В январе 1924 г. на места были разосланы указания ВО ОГПУ о проведении целенаправленной кампании среди мусульманского духовенства «за полное уничтожение халифатских институтов» (ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 681).

³² РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 117. Л. 8.

³³ См.: ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 4. Д. 417, а также [9].



и анализе богослова и представителей власти. Так, на страницах его путевых заметок появляются рассуждения об англичанах и халифатизме:

«Я ознакомился со статьями по проблемам халифата: они представляют собой сомнения по отношению к другим и демонстрируют отсутствие опоры на собственные силы. Они основаны на том, что по всем аспектам показывают испуг перед англичанами... Сегодня нет мусульманина, который имел бы исчерпывающе подробные знания об Аравии. Только английское правительство знает обо всем исламском мире и об Аравии все. Аравия сегодня изучена английским правительством во всех отношениях» [7, с. 30, 52].

Когда индийские халифатисты, которых Бигиев поддерживал и защищал, заинтересовали советских политических лидеров как возможные проводники антибританской политики на глобальных площадках мусульманских конгрессов середины 1920-х гг., тогда и возникла необходимость привлечения способных российских исламских лидеров для решения новых внешнеполитических задач. Муса Бигиев с его связями, ораторскими и интеллектуальными способностями представлялся властям именно такой фигурой, но как только отпала необходимость в продвижении этих идей на мировой арене, участь мыслителя была решена. К тому моменту, когда в 1930 г. он бежал из страны, контрразведка уже накопила изрядное количество доказательств в пользу его «антисоветской» деятельности³⁴.

Заключение

«Халифатский вопрос» в документах спецслужб 1920-х гг. рассматривался в двух плоскостях: 1) халифат как форма политической самоорганизации исламского мира – элемент течения панисламизма, стремящегося «опрокинуть Запад»; 2) халифат – политическое движение, способное объединить мусульманский мир в борьбе с Британской империей. В обоих случаях речь шла о сопротивлении европейскому влиянию, созвучному внешнеполитическим интересам большевизма. Однако имперское наследие – угроза панисламизма – продолжало держать в напряжении советскую управленческую элиту: подозрения в «двуличности» в отношении «собственного» мусульманского мира никогда не исчезали, осложняя использование идеи халифата в собственных антиколониальных целях.

Выработка позиции спецслужб по данному вопросу происходила при непосредственном участии партийных органов и НКВД и на начальном этапе зиждилась на общепартийных установках. Партийно-советская правящая элита, в свою очередь, не была так категорична, как Восточный отдел: задачи сопротивления британскому влиянию, раскачивания «лодки» империализма, готовой пойти ко дну при поднятии «волны с Востока», заставляли Коминтерн и НКВД искать союзников среди мусульманских лидеров России и дальнего зарубежья. Под влиянием извне, в 1926–1927 гг., советские спецслужбы помог-

³⁴ В архиве Управления ФСБ России по Республике Татарстан хранится документ, именуемый «Схема связей Муссы Бигиева», датированный 1930 г. (*Управление ФСБ России по Республике Татарстан*. Ф. 113. Оп. 1. Д. 60).



ли Чичерину поднять зеленый флаг «мусульманской дипломатии» на Востоке в надежде на оживление антибританских настроений в Индии, на Ближнем и Среднем Востоке. Впоследствии же большевистская интерпретация халифатизма как орудия антибританской борьбы уступила свои позиции привычным, имевшим еще имперскую природу, управленческим ориентальным страхам, которые разделяли работники советских спецслужб.

Проводя сравнительный анализ репрезентации «халифатского вопроса» в документах советских и британских спецслужб, отметим следующее. Они были едины в неприятии халифата как политического института: и те и другие связывали его с идущей с довоенных времен «панисламистской» угрозой объединения мусульманского мира против стран Европы. Отличие состояло в том, что британцы в случае полного контроля были готовы поддерживать государство – главу халифата (об этом говорят многочисленные усилия британской стороны по воссозданию «ручного» халифата в Джибде, Каире). Подобный сценарий в ситуации Советской России по объективным причинам (отсутствие колониальных владений, способных претендовать на роль центра халифата; антирелигиозная идеология; увязка идеи халифата с «ужасами колониального гнета») не мог реализоваться: пришлось рассчитывать на иные, опосредованные, формы влияния.

Другим отличием было и то, что канувший в Лету проект воссоздания халифата в глазах Восточного отдела ОГПУ сменился идеей глобалистского националистического проекта под знакомым с имперских времен названием «пантюркизм»: угрозой формирования на базе «восточных окраин» приграничного пояса протурецких тюркских государств. География британских владений, напротив, толкала английскую бюрократию и MI-6 в странах Востока в сторону поддержки регионального национализма [21].

Случай Бигиева – российского мусульманского общественно-политического лидера, пропагандиста и информанта – показывает, что он и ему подобные своими заявлениями и поступками укрепляли советских чиновников в понимании ислама как грозного политического оружия, в восприятии мусульманских лидеров как послушных исполнителей, временных союзников в решении государственных задач. А для работников спецслужб практический вопрос состоял только в том, против кого это оружие и этот инструмент будут направлены.

Источники

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 89. Фонд Емельяна Ярославского. Оп. 4. Д. 117. Переписка Ярославского с ЦК, НКВД, Обкомом ТАССР о мусульманском духовенстве, издании антирелигиозного журнала «Дагриляр». 1923–1928.

Центральный архив ФСБ РФ (ЦА ФСБ РФ). Ф. 2 (Б/н). Оп. 1. Д. 661. Сводки материалов, поступивших из Татарского и Башкирского отделов ГПУ и ППГПУ Урала и Киргизии о деятельности националистических группировок и м/д. Май – сентябрь 1923 г.

ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 20.



- ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 666.
ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 689.
ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 731.
ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 737.
ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 401. Восточный отдел (по ГПУ Крыма). 1926.
ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 417. Обзоры Восточного отдела. 1927.
Управление ФСБ России по Республике Татарстан. Ф. 113. Оп. 1. Д. 60.

Литература

1. Джемаль О. Исламское возрождение как поиск новых форм политического представительства (интервью). *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017;(3):318–331. DOI: [10.22394/2073-7203-2017-35-3-318-331](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-318-331).
2. Bayly C. A. *Empire and information: Intelligence gathering and social communication in India, 1780–1870*. Cambridge: Cambridge University Press; 1996.
3. Meleady C. Negotiating the caliphate: British responses to pan-Islamic appeals, 1914–1924. *Middle Eastern Studies*. 2016;52(2):182–197. DOI: [10.1080/00263206.2015.1117975](https://doi.org/10.1080/00263206.2015.1117975).
4. Гёрмез М. Муса Джаруллах Бигиев. Анкара; 1994. Режим доступа: <http://disus.ru/knigi/418834-1-mehmet-germez-musa-dzharullah-bigiev-tureckogo-yazika-perevel-starshiy-nauchniy-sotrudnik-instituta-istorii-shma.php> [Дата обращения: 23.12.2014].
5. Тагирджанова А. Н. Деятельность мусульманской интеллигенции в столице Российской империи: петербургские адреса Мусы-эфенди. В: Кашаф Ш. Р. (ред.) *2-е Бигиевские чтения – 2015. Мусульманская мысль в XXI в.: единство традиции и обновления: материалы 2-й Междунар. науч.-образоват. конф., г. Санкт-Петербург, 17–20 мая 2015 г.* М.: Медина; 2016. С. 385–394.
6. Тагирджанова А. Н. *Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках: сборник историко-биографических материалов*. Казань; 2010.
7. Хайрутдинов А. Г. Уникальные записи Мусы Бигиева о его хадже 1927 года. В: *Хадж российских мусульман. № 8*. М.: Медина; 2017. С. 7–14.
8. Романенко В. С. *Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е гг. XX в.* Нижний Новгород: Медина; 2005.
9. Христофоров В. С. Обзоры советских спецслужб о политическом состоянии СССР и его восточных окраин как источник по истории «внутреннего» и зарубежного Востока. В: *Труды Института востоковедения РАН. Вып. 17: Архивное востоковедение (Материалы симпозиума к 200-летию ИВ РАН)*. М.: Институт востоковедения РАН; 2018. С. 235–248.
10. Гусева Ю. Н. Первые циркуляры Восточного отдела ОГПУ 1922–1923 гг.: советская контрразведка и «восточный» вектор российской политики. *Отечественные архивы*. 2018;(2):56–61.
11. Арапов Д. Ю. (сост.) *Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII – начало XX в.)*. М.: Наталис; 2006.
12. Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. (сост.) *Ислам и советское государство (по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.)*. М.: Марджани; 2010. Вып. 1.
13. Ferris J. The Internationalism of Islam: The British Perception of a Muslim Menace, 1840–1951. *Intelligence and National Security*. 2009;24(1):57–77.
14. Macfie A. British Intelligence and the Turkish National Movement, 1919–22. *Middle Eastern Studies*. 2001;37(1):1–16. DOI: [10.1080/714004366](https://doi.org/10.1080/714004366).



15. Исхаков С. М. (сост.). *Протоколы I и II всероссийских съездов коммунистических организаций народов Востока. Москва. 1918, 1919 гг.* М.; СПб.: Институт российской истории РАН, Центр гуманитарных инициатив; 2017.

16. Хайрутдинов А. Г. Хаджнаме Мусы Бигиева. «Из России, можно сказать, я один...» (окончание). *Ислам в современном мире*. 2016;12(4):25–44. DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-4-25-44](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-4-25-44).

17. Арапов Д. Ю. (сост.) *Ислам и советское государство (1917–1936)*. М.: Марджани; 2010. Вып. 2.

18. Бигиев Муса Джаруллах. *Избранные труды*. Казань: Татарское кн. изд-во; 2006. Т. 2.

19. Хайрутдинов А. Г. *Последний татарский богослов (Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева)*. Казань: Иман; 1999.

20. Гусева Ю. Н. Муса Бигиев и его усилия в деле объединения российских мусульман в 1920-е гг. В: Кашаф Ш. Р. (ред.) 2-е Бигиевские чтения – 2015. *Мусульманская мысль в XXI в.: единство традиции и обновления: материалы 2-й Междунар. науч.-образоват. конф., г. Санкт-Петербург, 17–20 мая 2015 г.* М.: Медина; 2016. С. 109–114.

21. Mathew J. Spectres of Pan-Islam: Methodological Nationalism and British Imperial Policy after the First World War. *The Journal of Imperial and Commonwealth History*. 2017;45(6):942–968. DOI: [10.1080/03086534.2017.1355524](https://doi.org/10.1080/03086534.2017.1355524).

References

1. Jemal O. Islamic Revival as a Search for New Forms of Political Representation. *Gosudarstvo, religiia, tserkov v Rossii i za rubezhom*. 2017;(3):318–331. DOI: [10.22394/2073-7203-2017-35-3-318-331](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-318-331). (In Russ.)

2. Bayly C. A. *Empire and information: Intelligence gathering and social communication in India, 1780–1870*. Cambridge: Cambridge University Press; 1996.

3. Meleady C. Negotiating the caliphate: British responses to pan-Islamic appeals, 1914–1924. *Middle Eastern Studies*. 2016;52(2):182–197. DOI: [10.1080/00263206.2015.1117975](https://doi.org/10.1080/00263206.2015.1117975).

4. Görmez M. *Musa Carullah Bigiev, Editions de la Fondation des Affaires religieuses de Turquie*. Ankara; 1994. Available at: <http://disus.ru/knigi/418834-1-mehmet-germez-musa-dzharullah-bigiev-tureckogo-yazika-perevel-starshiy-nauchniy-sotrudnik-institutai-storii-shma.php> [Accessed: 23.12.2014]. (In Russ.)

5. Tagirdzhanova A. N. The Muslim intelligentsia in the Russian Imperial capital. Musa-efendi's addresses in St Petersburg In: Kashaf Sh. R. (ed.) *Second Musa Bigiev Meeting – 2015. The Muslim Thought in the 21st century. Traditions and innovations. Proceedings of the Second International Scholarly and Educational Meeting. St Petersburg, May 17–20, 2015*. Moscow: Medina; 2016. Pp. 385–394. (In Russ.)

6. Tagirdzhanova A. N. *Musa-efendi, his time and his contemporaries*. Kazan; 2010. (In Russ.)

7. Khairutdinov A. G. A unique memoir by Musa Bigiev regarding his Hajj in 1927. In: *Hajj of the Russian Muslims. No 8*. Moscow: Medina; 2017. Pp. 7–14. (In Russ.)

8. Romanenko V. S. *A cooperation between the Soviet diplomatic services and the USSR Muslim clergy in the 1920s*. Nizhnii Novgorod: Medina; 2005. (In Russ.)

9. Khristorov V. S. Reports of the Soviet secret service regarding the political status of the USSR and its eastern border lands as a source on the history of the “internal” Russian and foreign East. In: *Proceedings of the Institute of Oriental Studies, RAS. Issue 17: Archival Oriental Studies (Materials of the celebratory meeting on the occasion of the 200th anniversary*



of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences). Moscow: Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; 2018. Pp. 235–248. (In Russ.)

10. Guseva Yu. N. First circular letters of the Oriental Department of the OGPU (1922–1923). The Soviet counterintelligence and the “Eastern” direction of the Russian politics. *Otechestvennyye arkhivy = Domestic archives*. 2018;(2):56–61. (In Russ.)

11. Arapov D. Yu. (ed.) *Imperial Russia and the World of Islam (18th—beginning of the 20th Cent.)*. Moscow: Natalis; 2006. (In Russ.)

12. Arapov D. Yu., Kosach G. G. (eds) *Islam and the Soviet State (from the holdings of the OGPU Oriental Department – 1926)*. Moscow: Mardzhani; 2010. Iss. 1. (In Russ.)

13. Ferris J. The Internationalism of Islam: The British Perception of a Muslim Menace, 1840–1951. *Intelligence and National Security*. 2009;24(1):57–77.

14. Macfie A. British Intelligence and the Turkish National Movement, 1919–22. *Middle Eastern Studies*. 2001;37(1):1–16. DOI: [10.1080/714004366](https://doi.org/10.1080/714004366).

15. Iskhakov S. M. (ed.). *The minutes of the First and Second All-Russia Congresses of the Communist federations of the Peoples of the East*. Moscow; St Petersburg; Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences, Tsentr gumanitarnykh initsiativ; 2017. (In Russ.)

16. Khairutdinov A. G. Musa Bigiev’s Hajjname. ‘It may be said i am the only one from Russia...’ (ending). *Islam in the modern world*. 2016;12(4):25–44. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-4-25-44](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-4-25-44).

17. Arapov D. Yu. (ed.) *Islam and the Soviet State (1917–1936)*. Moscow: Mardzhani; 2010. Iss. 2. (In Russ.)

18. Bigiev M. J. *Selected Works*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo; 2006. Vol. 2. (In Russ.)

19. Khairutdinov A. G. *The last theologian of the Tatars (Life and Works of Musa Jarullah Bigiev)*. Kazan: Iman; 1999. (In Russ.)

20. Guseva Yu. N. Musa Bigiev and his struggle to unite the Russian Muslims in the 1920s. In: Kashaf Sh. R. (ed.) *Second Musa Bigiev Meeting – 2015. The Muslim Thought in the 21st century. Traditions and innovations. Proceedings of the Second International Scholarly and Educational Meeting. St Petersburg, May 17–20, 2015*. Moscow: Medina; 2016. Pp. 109–114. (In Russ.)

Информация об авторе

Гусева Юлия Николаевна, доктор исторических наук, заместитель директора по научной работе Самарского филиала Московского городского педагогического университета, г. Самара, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 27 марта 2019 г.
Одобрена рецензентами: 24 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 8 мая 2019 г.

Information about the author

Julia N. Guseva, Ph. D habil. (Hist.), Deputy Director, Moscow City University, Samara branch, Samara, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: March 27, 2019
Reviewed: April 24, 2019
Accepted: May 8, 2019



Антирелигиозная политика в Татарстане (1920-е гг.)

Л. А. Мухамадеева^{1, а}, А. Р. Файзуллин^{1, б}

¹ Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8187-0072>, e-mail: zgel21@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8522-3734>, e-mail: almazrf@rambler.ru

Резюме: в статье рассматривается антирелигиозная политика, проводимая властями Татарстана на территории республики в 1920-е гг. Источниковой базой для статьи послужили в основном материалы прессы тех лет, в частности публикации в газете «Красный Татарстан». Автор прослеживает и анализирует нарастание усилий по дискредитации религиозного мировоззрения. Борьба с исламом, как и с христианством, в этот период принимает открытый и бескомпромиссный характер. Несмотря на некоторые временные уступки в области мусульманского образования, в целом власти взяли курс на непримиримую борьбу с любыми проявлениями религиозности. Среди рабочих и крестьян в это время насаждается атеизм, разворачивается агрессивная антирелигиозная пропаганда через органы печати, закрываются мечети и медресе, также, впрочем, как и православные храмы.

Ключевые слова: антирелигиозная пропаганда; газета; духовенство; ислам; Казань; мечеть; мулла; печать; религия; Татарстан; ураза; церковь

Для цитирования: Мухамадеева Л. А., Файзуллин А. Р. Антирелигиозная политика в Татарстане (1920-е гг.). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):438–450. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-438-450.

The anti-religious policy of the Tatarstan Government (1920s)

L. A. Mukhamadeeva^{1, а}, A. R. Faizullin^{1, б}

¹ Sh. Marjani Institute of History of Ministry of Education and Science of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8187-0072>, e-mail: zgel21@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8522-3734>, e-mail: almazrf@rambler.ru

Abstract: the article deals with the process of implementation of the anti-religious policy by the Tatarstan authorities in the Republic of Tatarstan in 1920s. The research is based on



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





a wide range of materials, such as the 1920s newspapers and periodicals, especially the newspaper “The red Tatarstan”. The author traced the data regarding the ways and mechanisms, which were aimed to discredit the Islamic religion. Alike the Christian Creed, Islam at that time became the target of the open and acute attacks. Despite some temporary concessions with regard to the Islamic education, the authorities did firmly stick to the plan to eradicate the religious values. The atheist views were compulsory spread among the workers and peasants, the atheist propaganda filled the media, the religious centres (mosqueus, etc.) were gradually closed.

Keywords: Islam, clergy of; Islam, religion; Islam, Tatarstan, in (1920s); propaganda, atheist; Tatarstan, media of (1920); *uraza*

For citation: Mukhamadeeva L. A., Faizullin A. R. The anti-religious policy of the Tatarstan Government (1920s). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):438–450. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-438-450.

Введение

В 1920-х гг. антирелигиозная пропаганда в Автономной Татарской Социалистической Советской Республике велась как с привлечением лекторов и активистов от общественности, так и с помощью средств массовой информации. Атеистическая пропаганда затрагивала все сферы жизни людей – от быта и ведения домашнего хозяйства до брачно-семейных отношений и непосредственно религиозных обрядов и праздников. Одобрялись все действия, способные дискредитировать религию, как ислам, так и православие, – от непосещения мечетей и храмов до отказа верующих соблюдать религиозные предписания и мулл выполнять свои обязанности в мечетях и лишения сана православных священников.

С точки зрения дискредитации религии особенно выигрышно выглядели случаи отказа от веры самих религиозных исламских деятелей. Факты такого рода особо поощрялись и преподносились с большой помпой, информация о них незамедлительно доводилась до сведения широкой общественности, в частности обнародовалась в прессе. Так, в ноябре 1924 г. газета «Красная Татария» напечатала заметку о том, что восстановлен в правах гражданства Хусаин Исмагилов, сложивший с себя сан муллы¹.

Особенности антирелигиозной пропаганды в Татарской Республике

В печати появлялись материалы «исторического» характера, содержание которых, мягко говоря, было далеко от действительности. Так, сообщалось, что Нижегородским губернским архивным бюро найдено дело прогрессивной мусульманской организации, работавшей в России по объединению всего мусульманского населения, направляя его против государства. Работа якобы велась с 1660 г., и только в 1910 г. «умные дельцы» Романовы открыли эту

¹ *Красная Татария*. 1924. 1 нояб.



организацию². Здесь интересно то, что в контексте «борьбы с царизмом» ислам рассматривается как прогрессивное явление.

С одной стороны, провозглашалось, что религия и ее служители доживают последние «бесславные дни», с другой – официальная пропаганда уделяла неослабное внимание жизни и деятельности «служителей культа», непременно подчеркивая их негативное отношение к советской власти и трудящимся массам. В печати появлялась масса заметок очерняющего характера в их адрес. Так, из деревни Кармыш Арского кантона сообщали, что ежегодно самая лучшая часть лугов отводится мулле и муэдзину, тогда как в той же деревне на «месте школы стоит развалина». Из Средне-Балтаевской волости Тетюшского кантона сообщали, что мулла Мифтах за похороны не берет просто барана, а требует еще четыре пуда муки. В деревне Кудаш Арского кантона мулла, собрав сельский сход, предложил заплатить за него налог в сумме 28 руб. 40 коп. Однако помимо мелких нападок, бичующих жадность и стяжательство, якобы присущие служителям ислама, идеологическая пропаганда прямо переходила к обвинению «крупных акул» мусульманства в противостоянии советской власти и даже «открытой борьбе» с нею. Одним из таковых был объявлен известный мулла Кашаф Гарджеманов. По сообщению газеты «Красная Татария», он проездом из Москвы посетил ряд деревень Спасского района, распуская ложные слухи о том, что в данный момент никто не имеет права обучать детей в советских школах и что к вопросам брака и развода советские организации не имеют никакого отношения³.

Шел в ход также излюбленный советскими идеологами прием по организации выступлений «возмущенной общественности» в печати: устраивались диспуты антирелигиозной направленности, публиковались подборки писем рабочих и крестьян, обличающие кулаков, торгашей и религиозных деятелей. Общим врагом бедноты всех народов объявлялся «дурман религии, наиболее сильно защищавший татар-кулаков». Приводились «примеры противостояния» беднейших слоев населения и служителей ислама. Так, под влиянием агитации в 1923 г. татарская беднота Агрызского кантона каждую пятницу плотным кольцом окружала мечети и после окончания молитвы при выходе из мечети мулла и верующих вступала с ними в диспуты. В религиозных спорах принимали участие и женщины. Сами священники не всегда желали вступать с населением в дискуссии. Так, приехавший в Агрыз из Уфы представитель духовного управления уклонился от разговора с крестьянами.

Одним из ключевых моментов антирелигиозной пропаганды было широкое оповещение о том, что на местах «советские» праздники стали вытеснять религиозные. Так, народный праздник Сабантуй, традиционно отмечающийся после сева яровых, отныне объявлялся праздником трудового крестьянства, который проводят под руководством советских местных властей, а не праздни-

² *Красная Татария*. 1924. 20 нояб.

³ Там же. 14 авг.



ком «купцов и мулл». Этому празднику приписывалась большая роль в раскрепощении женщин, они объявлялись полноправными членами общества. Отныне женщины свободно принимали участие в общественной жизни деревни, посещали собрания, избирали своих делегатов на различные съезды. Так, в Средне-Балтановской волости Тетюшского кантона женская беспартийная конференция собрала женщин из числа беднейшего населения со всех деревень. В с. Старые Шахталы Спасского кантона женщины-крестьянки вели всю работу Комитета взаимопомощи. Беднота все чаще добивалась отмены кабальных сделок, заключенных с кулаками, в чем ей активно помогали ячейки РКП(б), комсомольские организации, союз работников Земли и Леса⁴.

Уделялось много сил дискредитации такого важного для мусульман праздника, как Курбан-байрам, в том числе в печатных изданиях. В частности, автор одной из таких газетных заметок, И. Терегулов, при описании этого праздника использовал такие выражения, как «мифическое жертвоприношение», «кровавая жертва», «кровожадный бог», «отголосок варварских времен», «праздник варварства», «подкупление бога жертвоприношением», «капкан религиозного дурмана» и т.п. Муллы осуждались за то, что они в корыстных материальных интересах нагло обманывают «запуганную» бедноту. Стиль заметки соответствовал ее содержанию: автор предлагал муллам и буржуям лучше заколоть друг друга, чем животных, и таким образом принести реальную пользу человечеству. «Вооружившись знанием, народные массы освободятся от ежегодной шкурной и мясной (конечно, и самогонной) повинностей в пользу мулл», – оптимистично заканчивал статью И. Терегулов⁵.

Во время Уразы и Курбан-байрама в печати регулярно появлялись гневные статьи и материалы, «разоблачающие» их и другие мусульманские мероприятия. Так, в газете «Красная Татария» к празднику Курбан-байрам была опубликована статья о никчемности и ложности паломничества мусульман в Мекку. Читателям «разъяснялось», что этот «сказочный сюжет» с жертвоприношением животного вместо человека целиком и полностью взят из Библии. Жертвоприношение, как и паломничество мусульман к святым местам, были заимствованы арабами у «неверных», т.е. языческих предшественников, сам по себе хадж преследует интересы лишь торговой аристократии. В целом, по утверждению автора статьи, хадж является источником крупных доходов правящих кругов Хиджаса и в целом Хиджасо-Недждского королевства⁶, население которого совсем не занимается производительным трудом и существует лишь на доходы от хаджиев. Валютные доходы от хаджа в 1929 г. составили 4,5–5 млн фунтов стерлингов. Приводя эти «обличительные» сведения, автор заключает, что хадж это – «позорная страница в исто-

⁴ *Красная Татария*. 1924. 12 июля.

⁵ Там же. 13 июля.

⁶ Хиджасо-Недждским королевством называлась страна на западе Аравийского п-ва, до 1916 г. находившаяся в составе Османской империи; с 1932 г. – Саудовская Аравия. – Л. М., А. Ф.



рии человечества». Все это делается лишь в «шкурных интересах небольшой кучки государственной и купеческой знати, а также духовенства... является оплотом эксплуатации, грабежа и идеологического развращения трудящихся масс... безбожники должны бороться – и они борются – и против хаджа и связанных с ним курбанов»⁷.

Ураза – мусульманский пост – объявлялась вредным явлением, наносящим человеку моральный и физический вред. На казанских предприятиях выявлялись рабочие-татары, «истязаемые» себя уразой, их поведение широко осуждалось. Таковые были выявлены среди работниц-татарок текстильной фабрики им. Ленина, рабочих-татар фанерного завода № 3 и завода № 40 им. Ленина. Отмечалось, что антирелигиозная деятельность на заводе № 40 им. Ленина поставлена на уровне: устраиваются атеистические диспуты и доклады, ставятся спектакли, есть специальное радиовещание, не забыты красные уголки, плакаты и т.п. А вот вопрос об уразе завод, где работает большое количество рабочих-татар, упустил.

Отрицательно характеризовалась в этом отношении и текстильная фабрика им. Ленина. Как писали в газетах, антирелигиозная работа там считалась излишней, ненужной и мешающей основной работе. Секретарь цеховой ячейки прядильного цеха Шакиров вовсе выгнал инструктора Областного совета СВБ (Совет воинствующих безбожников. – Л. М., А. Ф.) Алексину, прибывшую проверить ход кампании против уразы⁸.

Позже, в самом начале 1930 г., было опубликовано постановление ТНКТ (Татарский народный комиссариат труда. – Л. М., А. Ф.). Ввиду того что большинство предприятий и учреждений перешло на 5-дневку, и вопрос празднования религиозных праздников отпал, за исключением некоторых учреждений, составляющих меньшинство, ТНКТ по согласованию с ТСПС постановил: «Во изменение постановления ТНКТ от 15.09.1928 – 08.03. 1929 года С.У. № 11 ст. 101 – все религиозные праздники, установленные по Татарстану на основании ст. 112 КЗоТ, по желанию самих рабочих и по согласованию с администрацией могут быть присоединены к очередному отпуску или какому-либо революционному празднику»⁹.

В противовес православной и мусульманской религиям приветствовалась деятельность всякого рода сектантов. Секты, преследуемые при царском режиме, практически сразу после революции 1917 г. встали на сторону советской власти. В 1920-е гг. официальная антирелигиозная пропаганда активно использовала их в борьбе против ислама и православия, а сектанты всемерно демонстрировали властям свою лояльность. Так, в октябре 1924 г. Советом народных комиссаров было получено официальное приветствие от съезда сектантов:

⁷ Паломничество мусульман в Мекку – основа бюджета Хиджасо-Недждского королевства. *Красная Татария.* 1930. 9 сент.

⁸ *Красная Татария.* 1931. 4 февр.

⁹ Там же. 1930. 1 марта.



«Казанский районный съезд в числе 40 человек, ознакомившись с постановлением 13-го съезда коммунистической партии, с чувством глубокой радости отмечает благожелательное отношение к сектантам и находит в этом залог благоденствия нашего края»¹⁰.

Покровительство, оказываемое сектантам, не мешало официальным властям жестко бороться с религиозным мировоззрением мусульманского и православного населения, закрывать храмы и мечети. Так, президиум ТатЦИКа в феврале 1924 г. вынес постановление о закрытии мечетей: № 2 по ул. Захарьевской, № 5 по ул. Тукаевской и № 18 в Дальне-Архангельской слободе. Здания мечетей передавались горсовету для оборудования в них студенческих общежитий¹¹.

Борьба с религиозным образованием верующих мусульман

В этот период, однако, время от времени власти позволяли себе в отношении верующих мусульман некоторые послабления. Так, 9 июня 1924 г. Президиум ВЦИК по настоянию ЦДУМ принял постановление, где признавал возможным обучение арабской грамоте и религии в мечетях во внешкольное время для учеников, достигших 14-летнего возраста или окончивших советскую школу I ступени. После решения ВЦИК количество религиозных школ резко возросло. Так, в Бугульминском кантоне в мае 1926 г. советских школ было 89, а религиозных – 143, в Мензелинском кантоне соответственно 103 и 110. Всего по республике в 1925 г. религиозных школ было около 100–150, и в них обучались 5–6 тыс. человек, а в 1926 г. стало соответственно 800 школ и 30 тыс. учеников.

Однако такое положение продлилось недолго: 10 декабря 1926 г. на заседании Совнаркома РСФСР рассматривался вопрос о работе Татарской Республики, в том числе и о религиозном движении, где был поднят вопрос о необходимости борьбы с религиозными школами. Вскоре представителями агитпропотдела ОК, ТатЦИКа, народных комиссариатов внутренних дел и просвещения была разработана инструкция по вопросам регулирования деятельности религиозных школ. В дальнейшем указанная инструкция была принята как постановление Обкома партии с некоторой поправкой. В частности, вместо прежней формулировки, гласившей: «Допускать к обучению в религиозных школах, достигших 14-летнего возраста или окончивших советскую школу 1-й ступени» было предложено: «Допускать к обучению в религиозных школах окончивших советскую школу 1-й ступени и достигших 14-летнего возраста». Замена в тексте «или» на «и» имела принципиальное значение, так как в деревнях практически не было школ I ступени. Таким

¹⁰ *Красная Татария*. 1924. 12 окт.

¹¹ Там же. 11 февр.



образом, в религиозные школы закрывалась дорога практически всей деревенской молодежи [1, с. 60–61].

В итоге в июне 1928 г. Президиум ВЦИК отменил свои прежние постановления по вопросу преподавания мусульманского вероучения. На основании данного решения Президиум ТатЦИК в ноябре 1928 г. постановил отменить действие инструкций НКВД и НКЮ Татарской Республики по данному вопросу и разослал всем начальникам административных отделов, заведующим отделами народного образования кантонных и районных исполкомов циркуляр с разъяснением – не выдавать разрешения на открытие религиозных школ в предстоящем учебном году, а выданные в прошлом учебном году аннулировать [2, с. 128–129].

Еще одной формой борьбы с религией стала организация союзов безбожников, которые действовали по всей стране, в том числе и в Татарстане. В январе 1927 г. объявлялось о созыве 1 февраля первого съезда Союза безбожников Татарии. В повестке дня значились: рассмотрение состояния религиозного движения в Татарской Республике, форм и методов религиозной работы, выборы руководящих и контролирующих органов. От каждого кантона на съезд делегировались по два представителя, за исключением Арского кантона, который посылал трех человек¹². Съезд закончился 3 февраля, в его ходе был намечен ряд конкретных мероприятий по дальнейшему развитию антирелигиозной работы¹³.

На съезде отмечалось усиление религиозного движения в начале 1926 г., которое, по мнению выступавших, начало принимать антисоветское направление. Лозунг об открытии религиозных школ рассматривался как движение новой растущей буржуазии, стремящейся к своему идеологическому оформлению. Отмечалось, что некоторые льготы в выборах 1926 г. дали возможность «пролезть» в советы ряду лиц, так или иначе связанных с духовенством.

Так, в ноябре 1926 г. председатель одного из поселков Бугульминского кантона допустил постройку мечети из лесного материала, предназначенного для отопления больницы. Председатель сельсовета Арского кантона выделил лучший участок земли в пользование мечети, а для посева на отведенной мечети земле собрал семена. В то же время он затянул вопрос о ремонте советской школы. Другой сельсовет в Свияжском кантоне самочинно собрал 400 пудов хлеба на «религиозные нужды деревни». Секретарь одного сельсовета Бугульминского кантона был замечен в агитации против советской школы и поднял вопрос об увольнении учителя за антирелигиозный подход в его работе¹⁴.

¹² *Красная Татария.* 1927. 11 янв.

¹³ Там же. 6 февр.

¹⁴ Там же. 4 февр.



Борьба с «религиозным фактором» на всех фронтах, включая сельское хозяйство

Кооперация объявлялась одним из «участков фронта», где духовенство борется за свое влияние. Выявлялись нежелательные элементы, просочившиеся в кооперативы и мешающие «кооперативному строительству». Так, в Бугульминском кантоне список ячейки в кооператив переделывался два раза, в результате чего в кооператив проник мулла. При этом считалось, что религиозный фактор оказывает негативное влияние даже на надой молока, то есть мешает сельскохозяйственным достижениям. Критерием в этом вопросе стал такой ординарный предмет, как сепаратор. Так, отмечалось, что в Бугульминском кантоне большинство сепараторов находится в руках мулл, а сами муллы и «муллихи» получили, таким образом, возможность распространять вредную агитацию среди женщин, приносящих обрабатывать молоко. Так, сепаратор стал неким «орудием» политической борьбы, поскольку считалось, что организация молочных артелей и других кооперативных структур задерживалась из-за противодействия мулл.

Мусульманское духовенство обвинялось в тайной и прямой агитации против советской власти. Это объяснялось наличием среди служителей ислама «реакционных людей», которых поддерживала определенная часть крестьянства из числа верующих мусульман. Отмечалось, что подобные случаи агитации усилились после появления партийной оппозиции, которая в значительной степени поддерживалась религиозными деятелями. «Момент разногласий в партии является самым благоприятным моментом для нажима на советскую власть», – утверждал один мулла в Мамадышском кантоне. В Буинском и Мамадышском кантонах муллы проводили среди крестьян открытую агитацию, убеждая население в том, что советской власти скоро придет конец. В Елабужском кантоне духовенством проводилась кампания против переписи населения. Обвинялось духовенство (как православное, так мусульманское) и в разжигании межнациональной ненависти между русскими и татарами¹⁵.

На съезде было отмечено, что в первую очередь религиозные деятели используют свое влияние, чтобы воздействовать на верующих с целью настроить их против советской власти. Второй их целью признавалось укрепление материального положения пострадавшего от властей духовенства. С этой целью духовенство, как православное, так и мусульманское, организовывало кассы взаимопомощи, создавались некие делегатские собрания (Арский кантон, Татарстан) в мечетях, в домах, квартирах мулл. Главными руководящими лицами подобных «женотделов» были «муллихи». Подобные методы духовенством практиковались и среди молодежи. В целом духовенство ориентировалось на широкую «демократию», проводились отчеты о съездах, массовые

¹⁵ *Красная Татария*. 1927. 4 февр.



отчетные собрания. По данным участников съезда, в 1926 г. по Татарской Республике было открыто около 1000 религиозных школ, не считая подпольных. При этом все выступавшие на съезде утверждали, что духовная школа не может дать знания.

Отмечалось, что темп развития религиозного движения ослаб к концу 1926 г., и отныне духовенство стремится вновь усилить работу с изменением методов деятельности. Если ранее духовенство само «рвалось в бой», то сейчас оно действует через темное крестьянство, которое придает этому противостоянию свой смысл, содержание. Объявлялось, что это уже не чисто религиозное движение, а борьба за экономическое, а отсюда и политическое господство. В связи с этим правительством Татарской Республики был выработан ряд мер к улучшению работы в советской школе и расширению ее сети. Кроме разоблачений классовой сущности в деятельности духовенства и ведения культурно-просветительской работы, говорилось о необходимости строго учитывать особенности текущего момента и тесно увязывать антирелигиозную пропаганду с насущными хозяйственными и политическими задачами. Разоблачение религии было не самоцелью, а одним из средств вытеснения из сознания трудящихся религиозных взглядов. Должны были быть учтены все особенности жизни трудящихся и фактор принадлежности их к определенной национальности. Ставилась задача создания актива и привлечения широких масс в Союзы безбожников¹⁶.

По результатам I съезда безбожников Татарской Республики в республиканской печати публиковались статьи, заметки, доклады и интервью с делегатами. Один из делегатов из Бугульминского кантона, Мамлеев, в беседе с корреспондентом рассказывал, что религиозное движение в его кантоне характеризуется двумя направлениями: плановым, руководимым Уфимским духовным управлением мусульман, и неорганизованным, стихийным, связанным с отсталостью населения. Оба движения не имеют углубленного массового характера, но как расширяющееся явление представляют опасность охвата более широких слоев населения.

В течение мая 1926 г. в волостях кантона прошли собрания верующих с вынесением около 90 резолюций с требованием о предоставлении полных гражданских прав духовенству, возврате школ муллам и т.д. В 1926 г. в кантоне числилось 137 религиозных школ с 4144 учащимися.

Стремясь укрепить свое влияние, духовенство активно привлекало к своей деятельности женщин. Наблюдались откровенные попытки наладить тесные отношения с беднячко-батрацкой частью населения путем организации помощи бедноте (кассы взаимопомощи). Опорой религиозного движения в Бугульминском кантоне Мамлеев называл 650 мулл, 550 мутавачей, 250 белогвардейцев, 750 кулаков и торговцев.

¹⁶ *Красная Татария*. 1927. 4 февр.



В конце 1920-х гг. все же отмечался спад религиозного движения, что объяснялось углублением антирелигиозной работы со стороны партийных и советских организаций. На тот момент в кантоне имелись 11 деревенских и три городских ячейки безбожников. В городе работал антирелигиозный кабинет, снабженный литературой, вокруг которого собрался большой беспартийный актив, принимающий деятельное участие в антирелигиозной работе. Также имелись 15 сельскохозяйственных кружков и 80 пунктов антирелигиозного направления¹⁷. Другой делегат съезда – Климочкин от Чистопольского кантона – на страницах печати рассказывал об антирелигиозной политике против православных. Он утверждал, что «выбросить иконы, обругать бога, попа» – это еще не работа. Крестьяне, как правило, обращаются к безбожникам с практическими, жизненными вопросами, что требует знаний, чтобы заменить ими религию¹⁸.

На заседании Центрального совета СБ 3 февраля 1927 г., т.е. в последний день съезда, было принято решение: «Борьбу с религией надо начать с изменения и перевода алфавита на латынь»¹⁹.

В плане антирелигиозной борьбы местные организации, в соответствии с постановлениями и решениями ЦК партии, работали усердно. В частности, постановление Татарского обкома ВКП(б) от 29 октября 1927 г. о мероприятиях по дальнейшему усилению антирелигиозной пропаганды в республике призывало местные организации придать антирелигиозной пропаганде систематический и плановый характер, тем самым «добиваясь оживления массовой антирелигиозной работы, кружковой и создания антирелигиозного актива. АПО ОК ВКП(б) предлагалось давать на местах систематическое освещение деятельности духовенства и указания (методические и организационные) о наилучших способах и методах борьбы с ним». Здесь же перед ЦК большевистской партии в срочном порядке ставится вопрос о выделении средств для деятельности Союза безбожников и издания антирелигиозного журнала в Казани [1, с. 62].

«Мир безбожникам, война мечетям!»

29 сентября 1928 г. издается постановление Президиума ВЦИК о передаче культовых зданий при их закрытии в пользование культпросветучреждений для всех национальностей. С 1928 г. под непосредственным контролем НКВД начинается массовая конфискация недвижимости церквей и мечетей. Кампания проводилась под видом добровольной передачи церковного имущества верующим. Вместе с тем сохранились жалобы верующих на произвол властей, подмену документов. Например, жители деревни Кадырово

¹⁷ 11 деревенских ячеек безбожников. *Красная Татария*. 1927. 4 февр.

¹⁸ Уничтожить то, что осталось от пут церкви. *Красная Татария*. 1927. 4 февр.

¹⁹ ЦГА РТ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 13. Л. 31.



Башкирской АССР в своей жалобе во ВЦИК с недоумением писали: «Раз религия, вера отделены от государства, так почему же без нашего разрешения закрывают мечети?» (цит. по: [1, с. 62]).

Следующей формой борьбы с религиозными деятелями было обвинение их в эксплуатации трудовых масс. Так, в августе 1929 г. состоялся суд над муллой С. Максудовым из деревни Кульбаш Менделинской волости Арского кантона. Максудова (бывшего члена Государственной думы, имеющего родственников за границей) обвиняли в многолетней эксплуатации батраков и в неуплате («прикрываясь милостью Аллаха») положенных взносов, в «нарушении кодекса законов о труде». Ему вменялись в вину невыдача расчетной книги и страховки батраку Ш. Хуснутдинову, работавшему у него мельником 15 лет, а также «увиливание» от договора, взносов и соблюдения трудовых норм при приеме на работу батрака Загидуллина. За «злостную эксплуатацию» трудящихся он был приговорен к судебной ответственности. Приговором суда на Максудова наложен штраф в сумме 200 рублей с уплатой задолженности соцстраху 463 рублей и батраку Загидуллину 64 рублей²⁰.

Конец 1929 г. и самое начало 1930 г. ознаменовались массовым закрытием на территории Татарстана объектов религиозного назначения. В сентябре 1929 г. на заседании Президиума ЦИК Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов ТССР слушалось ходатайство Заречного (ныне Кировского) райсовета г. Казани о закрытии мечети № 14 на Большой улице в Адмиралтейской слободе. В итоге было решено договор, заключенный Казгорсоветом с религиозной общиной мечети № 14, расторгнуть, мечеть закрыть с передачей здания мечети Заречному райсовету для использования под культурное и просветительское учреждение²¹.

Согласно данным Национального архива Республики Татарстан, к 1930 г. постановлением Президиума ЦИК Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов ТССР всего по г. Казани были закрыты следующие мечети: мечеть № 11, мечеть № 14 (Адмиралтейская слобода), мечеть № 7 (ул. Московская), мечеть № 19 (Ягодная слобода), мечеть № 15 (слобода Восстания), мечеть № 2 (ул. Захарьевская), мечеть № 5 (ул. Тукаевская), мечеть № 4 (ул. Ухтомского)²². В июле 1931 г., в связи с «желанием рабочих коллективов книжной фабрики им. Камиля Якуба», была закрыта мечеть б. Галимзяна Баруди. Казгорсовету предложено оформить передачу здания мечети дирекции книжной фабрики²³. Закрытие мечетей и церквей объяснялось инициативой самих трудящихся.

²⁰ *Красная Татария*. 1929. 7 авг.

²¹ *НА РТ*. Ф. Р-5852. Оп. 1. Д. 757. Л. 9.

²² Там же. Ф. Р-372. Оп. 1. Д. 1423. Л. 10–10 об.

²³ Там же. Д. 1472. Л. б/н.



Выводы

На основе приведенных материалов источников можно сделать следующие выводы. В 1920-х гг. в Татарстане происходила полномасштабная борьба с религиозными воззрениями населения. Несмотря на некоторые временные послабления, борьба была бескомпромиссной. Применялись разные формы и методы борьбы: непосредственная агитация и пропаганда, воздействие через средства массовой информации, запрет религиозных праздников и памятных дат, организация атеистических обществ (как правило, агрессивных), обвинения религиозных деятелей в эксплуатации, поощрение «сознательных трудящихся» и т.п. Систематическая и планомерная работа дала свои результаты: в конце 1920-х – начале 1930-х гг. удалось закрыть немало мечетей и церквей с конфискацией имущества, дискредитировать многих религиозных деятелей, а самое главное – оказать значительное антирелигиозное влияние на сознание масс.

Список сокращений

ЦГА РТ – Центральный государственный архив Республики Татарстан

НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан

Источники

ЦГА РТ. Ф. Р5263. Оп. 1. Д. 13. Л. 31.

НА РТ. Ф. Р-5852. Оп. 1. Д. 757; Ф. Р-372. Оп. 1. Д. 1423; Д. 1472.

Красная Татария. 1924. № 33 (3609). 11 февраля; № 56. 12 июля; № 57. 13 июля; № 84. 14 августа; № 135. 12 октября; № 152. 1 ноября; № 165 (2043). 20 ноября; 1927. № 8 (2681). 11 января; № 28 (2701). 4 февраля; № 30 (2703). 6 февраля; 1929. № 176 (3453). 7 августа; 1930. № 49 (3625). 1 марта; № 104. 9 сентября; 1931. № 28. 4 февраля.

Литература

1. Сайдашева М. А. Декрет СНК РСФСР о «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и его осуществление. В: Абдуллин Я. Г. (ред.) *Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения*. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ; 1994. С. 60–61.

2. Набиев Р. А. *У истоков массового атеизма*. Казань: Таткнигоиздат; 1984.

References

1. Saidasheva M. A. A Decree of the Soviet of the People's Commissars of the Russian Soviet Federal Socialist Republic "On separation of church from state and school from church" and its implementation. In: Abdullin Ya. G. (ed.) *A Border between Islam and Christianity. The prospects of further research*. Kazan: G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Tatarstan Academy of Sciences; 1994. Pp. 60–61. (In Russ.)

2. Nabiev R. A. *Beginnings of the atheist propaganda*. Kazan: Tatknigoizdat; 1984. (In Russ.)



Информация об авторах

Мухамадеева Лилия Абдулахатовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация.

Файзуллин Алмаз Равилович, соискатель степени кандидата исторических наук, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 21 января 2019 г.

Одобрена рецензентами: 25 февраля 2019 г.

Принята к публикации: 5 марта 2019 г.

Information about the authors

Lilya A. Mukhamadeeva, Cand. Sci. (Hist.), Senior Researcher, Sh. Marjani Institute of History of Ministry of Education and Science of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation.

Almaz R. Faizullin, Ph. D Candidate (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of Ministry of Education and Science of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Article info

Received: January 21, 2019

Reviewed: February 25, 2019

Accepted: March 5, 2019



Islam in Asian and African Countries Ислам в странах Азии и Африки

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-451-460](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-451-460)
УДК 930.1:1

Original Paper
Оригинальная статья

İdeal Devlet Düşüncesinin Dönüşümü: Batı Örneği

P. Guluzade^{1, 2, a}

¹ *Istanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye Cumhuriyeti*

² *Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi, Bakü, Azerbaycan Cumhuriyeti*

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0456-0799>, e-mail: prquluzade@gmail.com

Özet: Yaşam boyunca daha ileriye gitme ve iyi olana ulaşma amacıyla şekillenen insanoğlunun yaşamı yalnızlık içinde değil de başkalarıyla beraber varolmakla şekillenmektedir. Düşüncülere göre insanlar kendi gereksinimlerini karşılamak için topluluk halinde yaşamayı tercih etmektedirler. Tek başına gücünün yetersizliğinin farkındalığıyla böyle bir oluşuma giden insanların en değerli şeyleri olan yaşamlarının sürdürülmesi faktörü burada öne çıkmaktadır. Birlikte yaşamın sağladığı kolaylıktan yararlanmayı da belirtmek gerekmektedir. Bu amaç uğruna insanoğlu yüzyıllardır toplu halde iyi bir şekilde yaşama gayesini gerçekleştirmek için çeşitli düşünceler ortaya koymaktadır. Çünkü insanoğlu hep diğerlerine ihtiyac duymakta ve bunun sonucu olarak toplu yaşama zorunluluğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Bunun da ideal bir devletle gerçekleştirebileceğine inanılmaktadır. Düşüncülerin ileri sürdükleri toplu yaşam biçimlerini inceleyerek çeşitli zaman dilimlerinde devletle ilgili görüşlerin ne olduğu ve nasıl bir dönüşüm geçirdiğine değinmek gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda sözkonusu çalışmada Platon, Aristoteles, Augustine, Hobbes, Locke, Rousseau ve Marx`tan hareketle özellikle Batı`da bu dönüşümün nasıl bir seyir izlediği araştırılarak felsefi bir temellendirmeye yapmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: devlet; dönüşüm; birlikte yaşam; gereksinim; düşünce

For citation: Guluzade P. İdeal Devlet Düşüncesinin Dönüşümü: Batı Örneği. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):451–460. DOI: [10.31162/2618-9569-2019-12-2-451-460](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-451-460).



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Transformation of the Idea of an Ideal State: Seen from the West

P. Guluzade^{1, 2, a}

¹ Istanbul University, Istanbul, Republic of Turkey

² Azerbaijan State University of Economics, Baku, Republic of Azerbaijan

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0456-0799>, e-mail: prquluzade@gmail.com

Abstract: the life of a human has a purpose of progress and achieving of prosperity, however, not by remaining in solitude but by sharing the life and its experience with others. According to the Western thinkers, people prefer to live in communities to meet their needs. For the purpose of convenience and survival as a community people since many centuries were occupied with an idea of safe and convenient communal way of living. It was hoped that such an idea could be fully realised in a form of an Ideal State. The author examines the genesis of the views and opinions expressed by the Western philosophers regarding this problem as well as their subsequent transformations. He starts with Plato and continues with Aristotle, Augustine, Hobbes, Locke, Rousseau and Marx.

Keywords: state, ideal; State, ideal, views of Plato; state, ideal, views of Aristotle; state, ideal, views of Augustine; state, ideal, views of J. Locke; state, ideal, views of Th. Hobbes; state, ideal, views of J.-J. Rousseau; state, ideal, views of K. Marx

For citation: Guluzade P. Transformation of the Idea of an Ideal State: Seen from the West. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):451–460. (In Turk.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-451-460.

Становление и трансформация представлений об идеальном государстве в западноевропейской философской мысли

П. Гулузаде^{1, 2, a}

¹ Стамбульский университет, Стамбул, Турецкая Республика

² Азербайджанский государственный экономический университет,
Баку, Азербайджанская Республика

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0456-0799>, e-mail: prquluzade@gmail.com

Резюме: цель человеческой жизни – прогресс и процветание. Достижение ее в одиночку затруднительно или невозможно. Именно поэтому, по мнению западных мыслителей, люди предпочитают формы коллективного общежития. В целях удобства и выживания как сообщества люди на протяжении многих веков были одержимы идеей создания механизма общежития, которое было бы взаимобезопасно и взаимовыгодно. Полагали, что такая идея может быть полностью реализована в форме идеального государства. Автор рассматривает генезис взглядов и мнений, высказанных западными философами в отношении этой проблемы, а также их последующее раз-



вите. Он начинается с Платона и продолжает Аристотелем, Августином, Гоббсом, Локком, Руссо и Марксом.

Ключевые слова: государство, идеальное; государство, идеальное, представления Аристотеля о; государство, идеальное, представления Бл. Августина о; государство, идеальное, представления Дж. Локка о; государство, идеальное, представления Ж.-Ж. Руссо о; государство, идеальное, представления К. Маркса о; государство, идеальное, представления Платона о; государство, идеальное, представления Т. Гоббса о

Для цитирования: Гулузаде П. Становление и трансформация представлений об идеальном государстве в западноевропейской философской мысли. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(2):451-460. (На турец. яз.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-451-460.

Giriş

İnsanoğlunun en iyiyi isteme nedeninin altında hiç kuşkusuz iyi bir yaşam standardını elde etmek amacı yatmaktadır. İyi yaşamı sağlamak için kişinin kendi ihtiyaçlarını karşılama esastır. Durmadan değişen ve artan gereksinimlerin karşılanması için kişinin başkalarına ihtiyacı vardır. Beraber yaşama insanları belli bir yönetim altında toplamıştır. Bunun sonucu olarak yönetilenler ve yöneticiler sınıfı oluşmuştur. Devletin yapısının belirlenmesi bu iki sınıfın birbiriyle anlaşması ve mücadelesi sonucunda gerçekleşmektedir. Yönetici kesim her zaman düşünürlerin eserlerinin odak noktası olmuştur. Onların tutumları toplumun gelişimi veya çöküşünde esas gücü oluşturmaktadır. Yönetilenler ise her zaman yönlendirilen kesim olmuştur. Toplumdaki bu kesim, çoğunluğu kapsayan ve belli dönemlerde ve basamaklı bir şekilde yönetime dolaylı veya dolaysız katılma imkanı elde etmişlerdir. Halkın yönetime katılma haklarına daha çok modernleşme döneminde değinilmiştir.

Geleneksel Devlet Görüşü

İlk olarak Eski Çağ düşünürü olan Platon`a bakarsak, onun “Devlet” eseriyle geliştirdiği devlet görüşü hala kendi etkisini göstermektedir. Bir insan bir eksiği için, bir başkasına, başka bir eksiği için de bir başkasına başvurmuştur. Eksikler insanların biraraya toplanmasına yol açmaktadır. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar ki, bu türlü yaşamaya toplum düzeni denir [1, s. 369b-c]. Toplumu yapan insanların gereksinimleridir. Kişinin gereksinim duyduğu ilk en büyük şey varlığını ve yaşamını sağlayan yiyeceklerdir. Sonraysia barınacak bir yer ve giyecektir [1, s. 369d]. Platon`a göre toplumu oluşturan etken insanların gereksinimleridir ve bu sayede de insanlar beraber yaşama zorunluluğu hissetmektedirler. Platon`a göre toplumda üç sınıf mevcuttur ve bunlar yönetenler, koruyucular ve yönetilenlerdir. Her sınıfın kendi üzerine düşen görevleri iyi bir şekilde yerine getirmesi devletin ayakta kalmasının ve güçlü olmasının en önemli etkenidir. Bunun için de devletin üzerine bu kişileri yetiştirmek görevi düşmektedir. Burada düşünürün göre önemli olan koruyucu ve onların arasından çıkacak olan yöneticilerin eğitilmesidir. Çünkü zanaatkarlıkla uğraşanların (yönetilenler) pek de eğitim geçmesine gerek yoktur. Onlar için esas olan en iyi bildikleri işlerde çalışmalarıdır.

Platon koruyucu veya bekçi olarak tanımladığı sınıftan bahsederken, onların nasıl yaşayacağını belirtmektedir. Koruyucular belli bir ücret alacaklar ve aldıkları bu ücret onların sadece geçimlerini sağlayacaktır. Onların en önemli amacı toplumu iç ve dış tehlikelerden korumaktır. Bu yüzden Platon onların eğitime önem vermektedir [2, s. 108]. Düşünür bu sınıfın bozulmaması gerektiğinin altını çizerek, yönetenler sınıfının da koruyucular arasından seçileceğini söylemiştir. Yönetenler de en iyiler arasından seçilecektir. İyi bir devletin oluşması için filozofların devlette kral olması gerekmektedir. “Yani akıl gücüyle devlet gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğmaz, kavuşamaz gün ışığına” [1, s. 473e]. Platon`a göre iyi bir devlet için filozof krala ihtiyaç vardır. Özellikle eğitim ve deneyim sayesinde yetiştirilebileceğini vurgulayan düşünür bu süreçte bilgeliğin önemine değinmektedir. Platon`un kurguladığı ideal devletin gerçekleşmesi için bu etkenlerin önemi büyüktür.

Aristoteles için topluluğun oluşturulma nedeni iyi yaşamı sağlamaktır [3, s. 1279a]. İnsanlar ne olursa olsun birbirlerine ihtiyaç duymakta ve bu ihtiyacın maddi olmasına gerek yoktur. İnsanlar manevi gereksinimleri nedeniyle de birbirlerine ihtiyaç duymaktadırlar. Mutlu olmak için bir arada bulunması gereken üç temel gerekliliğin temini önemlidir. Bunlar, uygun ekonomik koşullar, uygun çevre ve uygun bir siyasal yapıdır, mutlu bir insan bunların üçüne de sahip olmalıdır. İnsanların yaşam süreçlerindeki amaçları iyi bir yaşam sürmektir. Bunu Aristo gemi örneğinden hareketle açıklamaktadır. Gemideki tayfa kürekçi, dümenci, gözcü gibi çeşitli görevlere sahiptir. Bu insanların amacı yolculuğun düzgün bir şekilde geçmesidir. Aynı şey insanlar için de geçerlidir. Her ne kadar birbirlerinden çok farklı olsalar da devletin amacı, ortaya konan anayasanın devamını sağlamaktır. Bu nedenle vatandaşların ve anayasanın iyiliği ortaktır [3, s. 1277a].

Aristoteles`te yöneten ve yönetilenin de bir araya gelmesi iyi yaşam koşulunu sağlamaktır. “Gerekli şeyleri önceden zekası sayesinde fark edebilen bir insan doğal olarak efendidir, tüm bunları beden gücüyle becerebilen bir insan ise doğal bakımdan köledir, yani yönetilendir” [3, s. 1252b]. Bu nedenle düşünür efendi ve köleyi bir araya getiren ortak çıkardan söz etmektedir. Aile ilk olarak erkeklerle kadınların ve kölelerin birleşmesinden ortaya çıkmaktadır. Daha sonra günlük ihtiyaçlar dışındaki diğer ihtiyaçların da karşılanması amacıyla çok sayıda ev birleştiğinde köy oluşmaktadır [4, s. 303]. Aristo aile üzerinden yola çıktığı için bu düzenin de yönetim şeklinin doğal olarak krallık olduğunu söylemektedir. Her evin yaşlı üyesi adeta bir kral gibi o evi yönetmektedir [3, s. 1252b]. Daha sonra köylerin bir araya gelmesiyle de kent devletleri oluşmaktadır. Böylece süreç tamamlanmış olur ve iyi yaşamak esas amaç haline gelmiş olur. Bunu sağlamak da iyi bir yasa yapmaktan geçer ve bu da yönetenlerin üzerine düşmektedir.

Augustine “Tanrı Devleti” eserinde Dünyevi Devleti insan dünyaya indirilmesinden son yargı gününe kadar sürecek dünya üzerindeki tecrübesi olarak tanımlamaktadır. Augustine için bu devlet insanların ilk günah`ın kefaretinin ödemektedirler.



Burası intihar, sefalet ve hastalıklı bir dünyadır [5, XI, 23]. Augustine ilk günah`ı işlemiş Adem`in çocukları olarak gördüğü insanın karanlık ve karamsar bir portresini ortaya koymaktadır. Eserde insan genelde çıkarları peşinde koşan, başkaları üzerinde hakimiyet kurmaya çalışan, dünyevi zevklere ve ihtiraslara kendini kaptırmış bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İlk günah`tan sonra doğan her çocuk günah yüklüdür. Sadece Hz. İsa`yı bir istisna olarak kabul eder. Günah işleyerek Cennet`ten düşmüş içi kötülüklerle dolu olan insanların cezalarını bu dünyada çekmelerinin bir anlamda sistemli bir şekilde kendini göstermesi olarak görülen Dünyevi Devlet, insanoğlunun aynı zamanda şiddet ve korkunun nisbi olarak önüne geçmesi için Tanrı tarafından ödüllendirilmesi olarak da görülebilir.

Dini değerlendirmeleriyle bilinen Augustine göre, insanlara krallıkları ve imparatorlukları bahşeden Tanrı`dır. Tanrı bu dünyadaki iyi insanlara göklerdeki Krallığı`nda mutluluk bahşedecektir. Augustine Tanrı`nın adil olmayan hiçbirşeyi bahşetmeyi arzu etmediğini söyler [6, V, 21]. Bu yüzden de Augustine göre Tanrı insanlara kaotik ortamdan kurtulmaları için devlet kurmayı bahşetmiştir [2, s. 208]. Devlete itaatin önemine de değinerek, yasalara uyulmasını öngörmüştür. Bunun içinde devletin yönetiminde Kilise`nin yerini özel olarak vurgulanmıştır. Düşünürü göre kilise sayesinde insanlar günahlardan arınarak gerçek devlet olan Tanrı Devleti`ne varabilirler.

Modern Dönemde Devlet

Filozoflar özellikle bu döneme kadar kurguladıkları devletleri daha çok dini temele bağlayarak gerçek olana varmanın yollarını aramışlardır. Bu görüş 16.yüzyıldan sonra artık etkisini kaybetmeye başlamıştır. Bunu en iyi şekilde ingiliz düşünür Thomas Hobbes`ta görebiliriz. “Devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Bundan şu açıkça görülür ki, insanlar, hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaşıdır” [7, s. 94]. Düşünürün ileri sürdüğü temel doğa yasası olan yaşamı koruma ve güvence altına alma hakkı vazgeçilemez ve devredilemezdir. Bunun dışında, insanlar, sürekli barışı ve güvenliği sağlayabilmek için bazı haklarından feragat etmek, ortak bir güce devretmek zorunda kalmışlardır.

Hobbes için insanın en öncelikli amacı varlığını sürdürmektir. İnsan yaşamını garantiye aldıktan sonra diğer amaçlarının peşinden gitmektedir. “Bu durumda, insan doğasında üç temel kavga nedeni buluyoruz. Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik; üçüncüsü de, şan ve şeref” [7, s. 94]. İnsanın rahat ve güvenli bir şekilde yaşaması için egemenlik kurumuna ihtiyaç vardır. Hobbes devlet öncesi dönemde herkesin herşeyi yapma hakkının olduğu doğa durumundan bahsetmektedir. Bir şeyi elde etmek için diğerleriyle mücadele veren insanlar arasında kavga vardır ve bu da insanları yokolmaya götürmektedir. Bireyler, yaşadıkları toplumun güvenliği için kendilerini her şey üzerinde hak sahibi yapan tüm doğal haklarını bir kişiye ya da heyete devretmişlerdir. Hobbes devlet kurulduktan sonra egemenin tüm hak ve yetkileri kazandığını belirtmektedir. “İnsan, hem yaşamını hem de yaşamının korunmasının araçlarını

ilgilendiren kendi güvenliğini sağlamak için belli haklarını devreder” [7, s. 132]. Birey sadece büyük bir hayati tehlikeyle karşılaştığında yaptığı sözleşme geçersiz kalmaktadır [2, s. 478]. Hobbes egemenin değiştirilemez, vazgeçilemez, eleştirilemez, itiraz edilemez olduğu iddia etmektedir. Egemenin koyduğu yasalara uyma zorunluluğu bu gerçeğin bir sonucudur [7, s. 132]. Hobbes devletin yükümlülükleri olduğunu belirtmektedir. Bunlardan en önemlisi halkın iyiliğinin sağlanmasıdır. Halkın iyiliği toplumun güvenliğinde ilişkilendirilmektedir. Burada sadece insanları korumak değil, aynı zamanda onların rahat ve konforlu bir şekilde hayat sürmeleri esastır. İnsanların eğitilmesi gerektiğinin de bilincinde olmak ve yürütülen politikaların halk tarafından anlaşılması ve kabulü de bu faktöre bağlıdır [7, s. 249].

Diğer bir İngiliz düşünürü John Locke da insanların ilk önce doğa durumunda yaşadıklarını söylemekteydi. Ona göre doğa durumunda herkes özgürdür. Ancak, bu özgürlük, herkesin dilediğini yapabileceği denetimsizlik durumu değildir. Her insan bu yaşam biçiminde eşit pay sahibidir. “Tabiat kanununun uygulanması herkesin eline verilmiş durumdadır, herkes bu kanunu ihlal edenleri ihlali engelleyecek seviyede cezalandırma hakkına sahiptir” [8, s. 25]. Doğa durumunda, hakkı ihlal edilen ve haksızlığa uğrayan kişinin, suçluyu cezalandırması bu yaşam tarzındaki en önemli sorun olarak görülmektedir. Çünkü bu durum, toplumu savaşa sürükleyebilmektedir. Savaş, insanların birbirlerini yok etmesine neden olduğu için toplumsal sözleşmeye siyasi bir iktidar gerekli kılmıştır. “İnsanların devletlere bağlanmasının ve kendilerini hükümet altına koymalarının büyük ve başlıca amacı, Tabiat halinde pek çok eksikleri olan mülkiyetlerini korumalarıdır” [8, s. 99]. Kargaşanın giderilmesi ve oluşan sorunların çözümü için, bireyin elindeki hakların terk edilmesi ve uygar toplumda ortak bir iktidarın oluşturulması gerekmektedir. İnsanlar kendi istekleriyle doğa durumunda sahip oldukları iktidar haklarını uygar toplumda birleştirerek ortak bir yargı gücü oluşturarak olası tehditlere karşı kendilerini daha iyi koruma imkanı elde etmektedirler [8, s. 81].

Devletin olmasının temel amacı, insan hayatının, özgürlüğünün ve mülkünün doğa durumundan daha iyi korunmasını sağlamaktır. Devletin varlığının ikinci nedeni ortak ve tarafsız bir yetke olmasıdır. Bu sayede toplumdaki çatışmalar çözülebilmektedir. Üçüncü amaç, cezalandırma ve icra gücüdür [8, s. 14]. Locke, uygar toplum yurttaşlarının doğal haklarını ve bireysel özgürlüklerini yöneticilere karşı daha korunaklı hale getirmek için yönetimin ayrılmasını gerekli bulmaktadır [9, s. 103]. Bunları yasama, yürütme ve federatif olmak üzere üçe ayırır. “Yasama gücü, toplumun ve bireylerin korunması için devletin gücünün nasıl uygulanacağını idare etme hakkı olan bir güçtür. Çünkü sürekli icra edilecek ve gücü daima devam edecek kanunlar kısa bir süre içerisinde yapılabilir, bu sebeple yasamanın yapacak işi olmadığından sürekli durmasına gerek yoktur” [8, s. 113]. Yasama nitelik olarak emanet bir iktidardır. Emanettir çünkü varlığının meşruiyet şartı halkın gücüne dayanmasıdır. Yürütme gücünün temel amacı yasaların yürürlüğünü sağlamak ve yaptırımlarını yerine getirmektir. Federatif güç uluslararası alanda varlık gösterdiği için doğa durumunun hakim olduğu bir düzende işlemektedir [10, s. 210]. Yönetimin varlık amacını



mülkiyeti koruma, yargılama ve cezalandırma olarak göre Locke için kuvvetler ayrımla yönetenlerin elde etmiş olduğu yetki sınırlandırılmış olur. Bu durumdan da toplum karlı çıkmaktadır.

Fransız düşünürü Jean Jacques Rousseau`ya göre doğa durumu insanlar arasında özgürlük ve eşitliğin hüküm sürdüğü dönemdir. Eşitliğin sözkonusu olduğu doğa durumunda yaşayan insanların maddi gereksinimleri yiyecek ve dinlenmedir. Eşitsizliğin ana kaynağı mülkiyet düşüncesidir. Eğer özel mülkiyet düşüncesi gelişmemiş olsaydı, insanlar arasındaki savaş, düşmanlık ve eşitsizlik de olmazdı [11, s. 143]. Doğa durumunda insanların ihtiyaçları fazla olmadığı için kendi gereksinimlerini karşılamak aşamasında diğerleriyle sorun yaşamamaktaydılar. Zamanla gereksinim ve kaynaklar arasında oluşan dengesizlik, insanları kendi koşullarıyla yetinemez duruma getirmiştir. Başkalarının yetenek ve güçlerine gereksinim duymak insanları grup halinde yaşama itmiştir. Düşünüre göre beraber ve mutlu yaşama kişinin toprakları çitle çevirip burası benimdir demesiyle sona erer ve mücadele başlar. Mücadelenin sonucundan korkan insanlar onu durdurmak için sözleşme yaparak devleti oluşturmaya karar vermişlerdir. Bu sözleşme aynı zamanda doğa durumuna bir daha dönülemeyeceğinin göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Sözleşmeye göre herkes, tüm gücünü ve haklarını genel iradeye devredererek, kendi kişiliğini ve gücünü, onun yönetimine tabi kılmaktadır. Böylece cumhuriyet diye bir tüzel heyet ortaya çıkmaktadır. Her üye egemen otoritede pay sahibi olmakla birlikte devletin yasalarına itaat eden yurttaş haline gelmektedir [12, s. 150].

Rousseau toplumsal sözleşme ile insanların doğadaki gibi özgür olmalarını sağlayacak bir kavram ortaya atmaktadır. Düşünür buna genel irade adını vermektedir. Bir arada yaşayan insanlar kendilerini tek bir beden olarak algıladıkları sürece, tek bir iradeleri var demektir. Bu irade bütünün korunması ve genelin iyiliğini sağlamaktadır. Rousseau`ya göre, yalnız genel irade, devletin güçlerini onun kuruluş amacı olan herkesin iyiliğine uygun yönetebilmektedir. Toplumsal bağı kuran şey, birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortaklıktan kaynaklanmaktadır. Ortak çıkar da genel irade sayesinde belli olmaktadır.

Mevcut devlet sistemlerinin işleyişi ekonomik temele dayandırarak farklı bir bakış açısı sunan alman filozof Karl Marx için üretim ilişkileri toplumsal yapıyı belirleyen temel unsurlardır [13, s. 69]. Üretim ilişkileri ekonomik yapıyı oluşturduğu için toplumdaki politik ve hukuki normlar onun üst yapısını belirlemektedir. Üst yapı üretim araçlarını ele geçirdiği için kendisini meşrulaştırma ve topluma empoze etme yolunda en önemli araç olarak devleti kullanmaktadır. Düşünüre göre devrim sonrası devletin varoluş sebebi değişecektir. Devlet bu süreçte sistemdeki değişim ve burjuvanın malvarlığına el konulmak için kullanılacaktır [14, s. 315]. Marx için klasik anlamda devlet, ekonomik gücü elinde bulunduran sınıfın yürütme kurulusudur. Devletin gerçek amacı üretim güçlerini ellerinde tutan egemenlerin iktidarlarını sürdürmesini sağlamaktır [13, s. 70]. Devlet egemenlere, çalışanları sömürme olanağı vermektedir. Bunu da ordu, mahkeme, polis aracılığıyla yapmaktadır. Sınıflara bölünmüş bir toplumda devlet, ekonomik olarak güçlü olan sınıfın siyasal gücüdür. Sayıca az olan



sömüren sınıfa, çoğunluğu oluşturan sömürülenlere hakim olabilmek için ekonomik gücün yanında zorlama mekanizması da gerekmektedir. İşte bu mekanizmayı devlet gerçekleştirmektedir. Marx için devletin varlık nedeni mevcut sistemdeki zenginleri korumaktan ibarettir. Toplumda işbölümüyle başlayan farklılaşmanın tarihsel seyrini eserlerinde veren düşünür sosyalizme giden yolda insanın nasıl bir değişim geçirecek kendine yabancılaştığını belirtmektedir [14, s. 317].

Marx`a göre işbölümü sayesinde halk yönetime katılamamaktadır. “Bir yandan işbölümünün, diğer yandan da sermaye birikiminin gelişmesiyle işçi, emeğin özel, son derece mekanik bir tarzına bağlanır. Böylelikle fiziksel ve manevi baskı altında maki-neleşir ve insan olmaktan çıkarak soyut bir etkinlik ve mide olur” [15, s. 21]. Sömürünün ötesinde insan, sadece emek taşıyıcı bir öğeye dönüşmektedir. Bu süreci düşünürü göre devrim sayesinde aşmak mümkündür. Devrim sonrası yönetilenlerin durumu daha iyiye doğru eğilim gösterecektir. Özellikle ekonomik koşullar üzerinden değerlendirme yapan Marx`a göre devrim sonrası diktatörlük bile halkın durumunu iyileştirecek ve kapitalizmin derinleştirdiği toplumsal sınıf yapısı ortadan kalkacaktır.

Düşünürün kurguladığı komünist topluma geçiş aşamalı bir şekilde gerçekleşecekti. İlk önce proletarya diktatörlüğü sonra komünizmin ilk aşaması ve sonra da komünizmin üst aşaması gerçekleşecektir. Önce proletaryanın üstünlüğü kurulmuş, sermaye burjuvaların elinden alınmış ve tüm üretim araçları devletin tekelinde toplanacaktır. Bu süreçte geçici olarak diktatoriyal yönetim devam edecektir. Çünkü sınıf çatışması hala son bulmamış ve sınıflı toplum hala devam etmektedir. Bu diktatörlüğün amacı proletaryaya karşı mücadele potansiyelini elinde bulunduran burjuvaziye tamamen devredışı bırakmaktır. Proletaryayı iktidar mücadelesine Komünist partisi temsil etmektedir.

Bir sonraki aşamada, eskisi gibi mücadele sözkonusu değildir. Özel mülkiyete son verildiğinden insanın insan tarafından sömürüsü de ortadan kalkmıştır [2, s. 873; 16, s. 436]. Henüz mutlak eşitlik gerçekleşmemiş ve herkese ihtiyacına göre ilkesi tam olarak uygulanmamaktadır [14, s. 316]. Eski toplumun kalıntıları yer yer kendini göstermektedir. Birey, yaptığı iş karşılığında bir belge alır ve bunu kendi ihtiyaçlarını karşılama adına kullanmaktadır. Sınıf ve devlet ortadan kalktığı son aşamadaysa, insanlar daha mutlu bir yaşama kavuşacaklardır. Sınıfsız bir toplum oluşacağı için, geçim kaynağı çalışarak elde edilecektir. Devlet de zamanla eriyip gidecek, onun yerini üretim araçlarını işleten ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayan gönüllü bir yönetim alacaktır. Komünizmin üst aşamasında üretim güçleri gelişmiş, üretim ve değerlerin dağılımı, kendiliğinden düzenleneceği için de devlete gerek kalmayacaktır [14, s. 324].

Komünist toplumun belli başlı özellikleri sınıfsız bir toplum olacak ve insan sömürüsüne son verilecektir. Üretici güçlerin gelişimi engellenmeyecek ve toplum bireyin ihtiyacına göre düzenlenecektir. İnsanların çalışması da ihtiyaca yönelik olacaktır. Kafa ve kol emeği arasındaki ayrım son bulacaktır. Kısaca Marx`ın da deyimiyle: “Komünizm insanın gerçek kurtuluşu olacaktır. Sadece devlet ya da dinden kurtuluş olmayacaktır. İnsana kendi gerçek özünü geri verecek temel bir kurtuluş olacaktır”



[15, s. 55]. Marx`a göre insan sürecin sonunda kendini gerçekleştirerek mutlu ve huzurlu bir yaşama kavuşacaktır.

Sonuç

Devletin ortaya çıkış nedenindeki en önemli faktör Platon, Aristoteles için insanların gereksinimi karşılama, Augustinus ve Locke`a göre yargılamak, Hobbes ile Rousseau`ya göre egemen gücü oluşturmak ve elde tutmak, Marx`a göreyse yabancılaşma ve üretim araçlarını elinde tutanları koruyup kollayan ve mevcut düzeni sürdürmeye çalışan oluşum olarak kendini göstermektedir. Kısaca düşünürlerin ileri sürdüğü görüşlerden yola çıkarak devletin oluşum amacını insanların ihtiyaçlarının karşılanması olarak yorumlamak mümkündür. İster korku, güvensizlik, cezalandırma ve yargılama, ister iyi yaşamı sağlama olsun, tüm bunlar insanların birleşerek toplumsallaşmasına gerek duydukları etkenlerdir. Adıgeçen düşünürlerden bir tek Marx ve Rousseau devleti diğerlerine göre farklı yorumlamıştır. Marx`ın görüşlerinin bu şekilde oluşmasına neden mevcut iktisadi koşullardır. Çoğunluğun azınlık tarafından sömürülmesinde baskı aracı olan devlet, devrimden sonraki aşamalarda baskı aracının misyonunun devam ettirmektedir. Marx`a göre bazı sistem veya planları gerçekleştirmenin yolu budur. Rousseau ise doğallıktan ayrılma olarak kendini gösteren devletin varlığını sivil toplumsallaşma olarak görmektedir.

Eski çağdan modern döneme kadar devletin oluşumu ve onun toplumdaki insanlara karşı olan tutumu büyük bir değişim göstermiştir. Düşünürlerin kurguladıkları devlet ilk olarak varoluş amacına göre, sonra yönetici ve yönetilenin toplumdaki yerlerine göre dönüşüm geçirmiştir. Böylece yönetimin meşruluğu Tanrı kaynaklı olmaktan, toplum üyelerinin isteği ve onayına doğru eğilim göstermiştir. İster sonuç olarak, isterse araç olarak devletin varlığı insanların beraber yaşamının sonucudur ve en önemli görevi de rahat ve karmaşadan uzak bir toplumu oluşturmak ve korumaktır. Bu amaç doğrultusunda ideale varmak her zaman insanoğlunun en önemli gayesi olmuştur.

Kaynakça / References

1. Platon. *Devlet*. İstanbul: İşbankası Kültür yayınları; 2014. (In Turkish)
2. Cevzici Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say; 2012. (In Turkish)
3. Aristoteles. *Politika*. İstanbul: Remzi; 2009. (In Turkish)
4. Bıçak Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergah; 2015. (In Turkish)
5. Saint Augustine. *The City of God Against The Pagans*. Volume III (Books VIII–XI). London: Harvard University Press; 1968.
6. Saint Augustine. *The City of God Against The Pagans*. Volume II (Books IV–VII). London: Harvard University Press; 1965.
7. Hobbes Thomas. *Leviathan*. İstanbul: YKY; 2001. (In Turkish)
8. Locke John. *Sivil Toplumda Devlet-Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. İstanbul: Metropol; 2002. (In Turkish)
9. Bıçak Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergah; 2004. (In Turkish)
10. Ağaoğulları M. A., Zabcı F. Ç., Ergün R. *Kral Devletten Ulus Devlete*. Ankara: İmge; 2009. (In Turkish)



11. Rousseau J. Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. İstanbul: Say; 2004. (In Turkish)
12. Rousseau J. Jacques. *Emile*. İstanbul: Babil; 2003. (In Turkish)
13. Carnoy Martin. *Devlet ve Siyaset Teorisi*. Ankara: Dipnot; 2015. (In Turkish)
14. Göze Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta; 2015. (In Turkish)
15. Marx Karl. *1844 el yazmaları*. Ankara: Sol; 2005. (In Turkish)
16. Bora Erdağı. *“Karl Heinrich Marx” Siyaset Felsefesi Tarihi-Platon`dan Zizek`e*. Ankara: DoğuBatı; 2014. (In Turkish)

Yazar hakkında bilgi

Pasha Guluzade, Ph. D, öğretim görevlisi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye Cumhuriyeti; öğretim görevlisi, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi, Bakü, Azerbaycan Cumhuriyeti.

Information about the author

Pasha Guluzade, Ph. D, lecturer, İstanbul University, İstanbul, Republic of Turkey; lecturer, Azerbaijan State University of Economics, Baku, Republic of Azerbaijan.

Информация об авторе

Паша Гулузаде, Ph. D, преподаватель, Стамбульский университет, Стамбул, Турецкая Республика; преподаватель, Азербайджанский государственный экономический университет, Баку, Азербайджанская Республика.

Çıkar Çatışması Açıklaması

Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares Conflicts of Interest Disclosure.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Makale bilgisi

Alındı: 18 Şubat 2019

İncelendi: 6 Mart 2019

Kabul edildi: 8 Mart 2019

Article info

Received: February 18, 2019

Reviewed: March 6, 2019

Accepted: March 8, 2019

Информация о статье

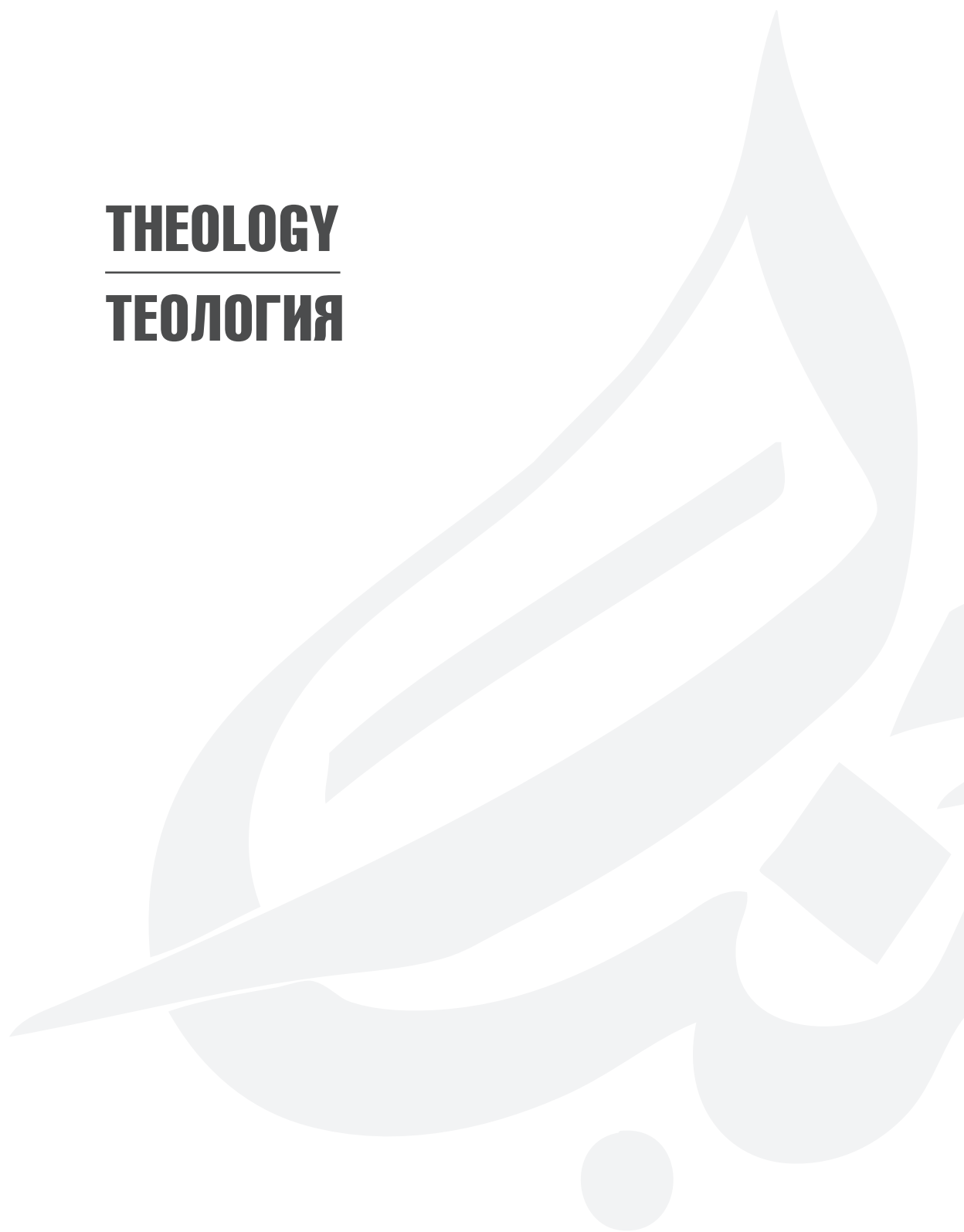
Поступила в редакцию: 18 февраля 2019 г.

Одобрена рецензентами: 6 марта 2019 г.

Принята к публикации: 8 марта 2019 г.

THEOLOGY

ТЕОЛОГИЯ





◆ **Religious Philosophy
in Classical Islam**

◆ **Classical and modern Islamic
theology**

◆ **Islamic education**

◆ **Религиозно-философская
мысль классического ислама**

◆ **Классики и современные
представители мусульманской
богословской мысли**

◆ **Исламское образование**



Religious Philosophy in Classical Islam Религиозно-философская мысль классического ислама

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498)
УДК 140.8:28

Translations
Переводы

Ибн-Рушд (Аверроэс)

О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая

Т. Ибрагим^{1, а}, Н. В. Ефремова^{2, б}
(Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в продолжающейся публикации представлен перевод трактата Ибн-Рушда, в котором он критикует каламскую теологию, особенно ашаритскую, противопоставляя ей «коранические методы» обоснования главных положений мусульманской догматики. Настоящая часть соответствует первым двум вопросам из пятого раздела «Деяния Божьи» – сотворению мира и воздвижению пророков. Отстаивается характерная для фальсафы концепция об извечности креационного акта и выдвигается оригинальная концепция о двух типах чуда как доказательства истинности пророческих миссий.

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; Божьи деяния; Ибн-Рушд; калам; пророчество; творение; трактат Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»; фальсафа

Для цитирования: Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):463–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498.



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)

On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Four

T. Ibrahim^{1, a}, N. V. Efremova^{2, b}

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: this is a continuation of the publication of the translation into Russian of Ibn-Rushd's treatise, in which he criticizes the principles of Kalam theology, especially those of Asharites, and juxtaposes them to the Quranic arguments. The present part deals with the first two questions from the fifth section "God's deeds" – the creation of the world and the sending of the prophets. The author defends the eternalist view on the phenomenon of Creation, which was typical for the falsafa. He also suggests an original concept of two types of miracle as a proof for the authenticity of Prophetic missions.

Keywords: *al-Kashf 'an manahij al-adilla fi 'aqa'id al-milla*; asharites; Averroes; Creation, philosophy, Islamic, in; God's deeds; *falsafa*; Ibn-Rushd; *kalam*; prophecy

For citation: Ibn-Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Four. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):463–498. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498.

Предисловие к переводу

В пятом разделе трактата, посвященном Божьим деяниям¹, Ибн-Рушд обсуждает пять вопросов. Первые два из них, касающиеся сотворения мира² и воздвижения пророков³, представлены в настоящей публикации.

Относительно первого вопроса следует отметить, что в ашаритской теологии (и каламе вообще) он обычно обсуждается не здесь, в разделе о деяниях Бога, а в отдельном разделе, который предшествует рассуждению о бытии Бога, Его атрибутах и деяниях: для мутакаллимов обоснование

¹ *أفعال الله* (Аф'аль Аллах).

² *خَلْقَ الْعَالَمِ* (Хальк аль-'алям).

³ *بَعَثَ الرُّسُلَ* (Ба'с ар-русуль).



возникновения⁴ мира служит посылкой для заключения о существовании Бога как Творца, «Дарителя возникновения»⁵.

Ашаритская/каламская концепция творения представляет типичный для авраамической единобожной традиции теистический креационизм. Таковой характеризуется (1) темпорализмом – создание мира имеет темпоральное/временное начало; (2) нигилизмом – мир создан из ничего (латин. *ex nihilo*); (3) волюнтаризмом – по абсолютно свободной Божьей воле/выбору: Создатель мог и не творить мир вовсе, явить его к бытию в иное время и наделить его (мир в целом и любую вещь в нем) иными свойствами.

По всем этим трем положениям каламская теология расходится с разработанной в мусульманском аристотелизме (фальсафе) концепцией космогенеза (о ней см.: [1, гл. 4; 2]). Фальсафское учение об извечном, а точнее атемпоральном творении мира было квалифицировано со стороны большинства мутакаллимов и других теологов как несовместимое с правоверием. В написанном от имени мутакаллимов сочинении аль-Газали (ум. 1111) «Опровержение философов»⁶ оно фигурирует первым из трех «еретических»⁷ положений фальсифа (представителей фальсафы)⁸.

Краткий ответ на Газалиеву критику Ибн-Рушд дает в трактате «О соотношении философии и религии»⁹ [3, с. 562–565], а более обстоятельный – в «Опровержении Опровержения»¹⁰ [4; 5, с. 3–105]. Настоящее же сочинение «О методах...» составлено в период между двумя указанными работами. Здесь также философ излагает свой ответ, но лишь косвенно, доказывая несостоятельность ашаритского понимания креационной деятельности Бога.

В настоящем сочинении, говоря о творении «из ничего», Ибн-Рушд развивает сказанное им в трактате «О соотношении...», где он, впервые в мусульманской литературе, ссылается на Коран в опровержение каламской концепции. Как он указывает в «О методах...», только творение из чего-то встречается «и в Коране, и в Торе, и во всех прочих ниспосланных Писаниях», и только таковое соответствует обыденному пониманию творения.

⁴ *Худус* (خُدُوسٌ).

⁵ *Мухдис* (مُخْدِسٌ).

⁶ *Тахафут аль-фальсифа* (تَهَافُتُ الْفَلْسَافَةِ).

⁷ *Куфр* (كُفْرٌ).

⁸ Вместе с тем приверженцами этерналистской концепции выступали не только фальсифа, но также интеллектуалы суфизма – Ибн-Араби (ум. 1240), аль-Джили (ум. 1424) и др. Среди активных ее защитников был и видный оппонент фальсафы, ханбалит Ибн-Таймиййа (ум. 1328). Ее отстаивали многие реформаторы Нового и Новейшего времени, в том числе видные представители российской уммы, такие как Ш. Марджани (ум. 1889), Р. Фахретдин (ум. 1936) и М. Бигиев (ум. 1949).

⁹ *Фасл аль-макаль фи-ма байн аль-хикма ва-ш-шари'а мин аль-иттисал* (فَصْلُ الْمَقَالِ فِيْمَا بَيْنَ الْحِكْمَةِ وَالشَّرِيعَةِ مِنَ الْإِئْتِصَالِ).

¹⁰ *Тахафут ат-Тахафут* (تَهَافُتُ التَّهَافُتِ).



Что касается каламской профетологии¹¹, то философ преимущественно затрагивает здесь только один аспект – о чуде¹² как доказательстве истинности пророческой миссии, ее небесного происхождения.

Для обозначения пророков в мусульманском Писании употребляются два термина: *анбийа*¹³, собственно «пророки», и *русуль*¹⁴, «посланники». В мусульманской теологии обычно различают эти две категории, чаще всего полагая, что посланник – это пророк, который несет людям новый Закон или передает об изменениях в прежнем, тогда как обычный пророк посвящает себя проповеди ниспосланного предшествующим пророкам – посланникам Закона. Среди других критериев различения двух эпитетов есть и такой, по которому просто пророку дается откровение или послание, предназначенное лишь ему, а пророк-посланник призван донести это послание остальным людям. Ибн-Рушд же, как и некоторые богословы, в том числе среди мутакаллимов-ашаритов, отождествляет пророка и посланника.

В каламе (и мусульманской теологии вообще) утвердился тезис о том, что необычайное¹⁵ служит чудом в строгом смысле слова, т.е. свидетельствующим о Божьем посланничестве, лишь при претензии на статус посланника и при сочетании с требованием-вызовом¹⁶ со стороны тех, к кому обращается претендент. По Ибн-Рушду, в каламском/ашаритском толковании чуда прежде всего уязвимым является положение о том, что если данный претендент – самозванец, то такое чудо не появится.

Провозглашая Коран единственным подлинным чудом, удостоверяющим пророческую миссию Мухаммада, Ибн-Рушд выдвигает оригинальную концепцию о двух типах чуда: интернальном, «адекватном»¹⁷ (соответствующем собственному деянию пророка – учреждению законоположений, обеспечивающих счастье в этом мире и будущем) и «экстернальном»¹⁸ (превращении посоха в змея, воскрешении мертвых и других физических чудесах). В этом философ видит превосходство пророческой миссии Мухаммада и с этим связывает ее отличительный, универсальный характер.

¹¹ О ней см.: [6, § 4.3]; о собственно фальсафской профетологии см.: [1, § 6.1].

¹² *Му'джиза* (مُعْجِزَة).

¹³ Ед. *наби* (نَبِيّ).

¹⁴ Ед. *расуль* (رَسُول).

¹⁵ *Харик* (خَارِق).

¹⁶ *Тахадди* (تَحَدِّي).

¹⁷ *Мунасиб* (مُنَاسِب).

¹⁸ *Баррани* (بَرَّانِي).



«О методах обоснования принципов вероучения»

5¹⁹. О познании Божьих деяний²⁰

В этом разделе²¹ мы ограничимся пятью вопросами, которые суть те основоположения²², вокруг каких сосредоточено все рассуждение: (1) доказательство сотворенности мира²³; (2) воздвижение пророков²⁴; (3) предопределение²⁵; (4) несправедливость и справедливость²⁶; (5) воскресение²⁷.

5.1²⁸. Сотворение²⁹ мира

[О намерении Закона]

Да будет тебе известно, что в отношении мира³⁰ Закон³¹ хочет, чтобы мы познали, что он создан³² Богом (благословен Он и всевышен!)³³ и сотворен³⁴ Им, что он не возник случайно³⁵, сам по себе. Путь³⁶ же, по которому Закон ведет к этому, – это не путь ашаритов, который, как мы показали выше, не принадлежит ни к числу достоверных³⁷ путей, свойственных ученым, ни к числу общих для всех путей, т.е. простых³⁸ путей, а под «простыми» я подразумеваю те, что имеют малое количество посылок и чьи выводы близки к самоочевидным³⁹ посылкам.

¹⁹ В оригинале: пятый раздел (الفَنّ الخامس).

²⁰ *Фи ма'рифат аф'аль Аллах* (في معرفة أفعال الله). По-видимому, название раздела – поздняя вставка.

²¹ Баб (باب).

²² *Усул*, ед. *асл* (أصل، أصول).

²³ *Фи исбат хальк аль-'алям* (في إثبات خلق العالم).

²⁴ *Фи ба'с ар-русул* (في بعث الرُّسُل).

²⁵ *Фи аль-када' ва-ль-кадар* (في القضاء والقدر).

²⁶ *Фи ат-таджуир ва-т-та'дил* (في التجوير والتَّعْدِيل).

²⁷ *Фи аль-ма'ад* (في المَعَاد); слово *ма'ад* буквально означает «воскресение, воскрешение».

²⁸ В оригинале: первый вопрос (المَسْأَلَةُ الْأُولَى).

²⁹ *Худус* (حُدُوث).

³⁰ *Аль-'алям* (العالم).

³¹ *Аш-шар'* (الشَّرْح); здесь – Коран, его учение.

³² *Масну'а* (مَصْنُوع).

³³ *Табарака ва-та'аля* (تَبَارَكَ وَتَعَالَى).

³⁴ *Мухтара'* (مُخْتَرَع).

³⁵ *'ан аль-иттифак* (عَنِ الْإِتِّفَاقِ).

³⁶ *Тарик* (طَرِيق).

³⁷ *Йакыниййа* (يَقِينِيَّة).

³⁸ *Басыта* (بَسِيْطَة).

³⁹ *Аль-ма'руфа би-анфуси-ха* (المَعْرُوفَةُ بِأَنْفُسِهَا).



Что же касается доказательств, которые состоят из пространственных составных умозаключений, основанных на искусно разработанных основоположениях, то Закон не обращается к ним при обучении широкой публики. Всякий, кто ведет ее иного рода путем (т.е. отличным от простых), приписывая это Закону, тот не ведает о его целях и уклоняется от его пути. Кроме того, если Закон и просвещает широкую публику посредством подобных умозаключений, то он делает это лишь с помощью тех из них, у которых есть некий аналог⁴⁰ в видимом⁴¹. В случае насущной потребности в ознакомлении широкой публики с таковыми их изображают с помощью наиболее схожих с ними аналогов, как то имеет место в отношении модусов⁴² Воскресения⁴³. А касательно того рода вещей, в знании о которых широкая публика не нуждается, ей разъясняют, что это не входит в сферу ее знания, как сие сказал [Бог] (всевышен Он!) относительно духа⁴⁴.

Раз этот принцип установлен для нас, то должно быть, чтобы путь, по которому следует Закон в обучении широкой публики знанию о сотворении мира, принадлежал к числу простых путей, всеми признанных, и чтобы его (мира) сотворение, коли не имеет [подлинного] аналога в видимом, иллюстрировалось Законом на примере видимых вещей.

[Доказательство сотворенности – «от промысла»]

Что касается путей Закона в обучении широкой публики, что мир создан Богом (благословен Он и всевышен!), то при внимательном рассмотрении соответствующих аятов обнаруживается, что это и есть тот самый путь от промысла⁴⁵, о котором мы говорили, как об одном из путей обоснования бытия⁴⁶ Творца⁴⁷ (всевышен Он!).

Ведь если человек, посмотрев на какую-нибудь чувственную вещь, увидит, что она имеет определенную форму, величину и расположение, которые соответствуют наличествующей в ней пользе и цели, и если поймет, что была бы она иной формы, величины или расположения, от нее не было бы той пользы, то он непременно узнает, что у этой вещи есть сделавший ее создатель, а посему ее форма и величина соответствуют той пользе и что соединение таких аспектов

⁴⁰ Мисаль (مِثَال).

⁴¹ Аш-шахид (الشَّاهِد); это наблюдаемые вокруг нас явления, в противоположность «невидимому» (аль-га'иб الغَائِب), например: небеса, мир в целом, ангелы, Бог.

⁴² Ахуаль, ед. халь (أَحْوَال، خَال).

⁴³ Аль-ма'ад (المَعَاد).

⁴⁴ Ар-рух (ар-Рух; الرُّوح). Аллюзия на аят 85:71 – «Тебя (Мухаммада) спрашивают о духе | Отвечай: | “Дух ведом одному Господу | Вам же дано знать очень мало”».

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»

Под «духом» здесь чаще всего понимается человеческая душа. Версии: архангел Гавриил; величественный ангел под именем ар-Рух; особый род духовных существ.

⁴⁵ Тарик аль-'инайя (طَرِيقُ الْعِنَايَةِ).

⁴⁶ Вуджуд (وُجُود).

⁴⁷ Аль-Халик (الْخَالِق).



сообразно данной пользе не было случайным. Например, если человек увидит на земле камень и найдет, что его форма такова, что на нем можно сидеть, и таковыми являются его величина и расположение, то этот человек поймет, что данный камень сделан кем-то, кто и установил его таковым, и определил ему означенное место. А коли он не заметит ничего из того, что благоприятствует сидению, то человек однозначно убедится в том, что нахождение камня там и наличие его с таким-то свойством суть нечто случайное – он не установлен⁴⁸ там каким-то делателем⁴⁹.

И так обстоит дело в мире в целом. Если кто взглянет на имеющиеся в нем солнце, луну и другие планеты, которые служат причиной четырех времен [года], ночи и дня, дождя, воды и ветра, причиной населенности участков Земли, бытия в них людей и прочих живых существ и растений; если посмотрит на то, как Земля [благоприятно] соответствует⁵⁰ обитанию на ней людей и прочих сухопутных животных, вода – для водных животных, воздух – для летающих, так что разрушение чего-либо из этого строя⁵¹ привело бы к разрушению бытия здешних существ, – если кто посмотрит на это, то непременно узнает, что имеющееся во всех частях мира соответствие⁵² людям, животным и растениям не может быть случайным, но [исходит] от намерения некоего намеревающегося⁵³, от воли некоего волящего⁵⁴, а именно от Бога (всевышен Он и всевелик!)⁵⁵, и непременно узнает, что у мира есть создатель, ибо обязательно таковому ведомо, что это соответствие не могло бы наличествовать в мире, если бы его бытие [исходило] не от некоторого создателя, а по случайности.

Факт того, что такого рода доказательство является и категорическим⁵⁶ и простым, явствует в свете изложенного нами. Ведь оно зиждется на двух основоположениях, всеми признанных: во-первых, бытие мира со всеми его частями подходит для бытия человека и всех здешних существ; во-вторых, всякое, что во всех своих частях соответствует единому действию и направлено к единой цели, обязательно является созданным. Из этих двух основоположений естественно следует, что мир – создан, что у него есть создатель. Ибо доказательство от промысла указывает одновременно на обе вещи, посему оно и является наивысшим⁵⁷ из доказательств, обосновывающих бытие Создателя.

⁴⁸ Глаг. *джа'аля* (جَعَلَ).

⁴⁹ *Фа'иль* (فَاعِل); в некоторых рукописях – *джа'иль* (جَاعِل); см. предыдущее примечание).

⁵⁰ Глаг. *вафака* (وَأَفَقَّ).

⁵¹ *Халика*, *бунйа* (خَالِيَةً، بُنْيَةً).

⁵² *Мувафака* (مُؤَافَقَةً). Здесь и далее речь идет о благоприятном соответствии.

⁵³ *Касд касыд* (قَصْدٌ قَاصِدٌ).

⁵⁴ *Ирадат мурид* (إِرَادَةٌ مُرِيدٌ).

⁵⁵ *'аzza ва-джалля* (عَزَّ وَجَلَّ).

⁵⁶ *Кат'и* (قَطْعِي).

⁵⁷ *Ашраф* (أَشْرَف).

[Коранические свидетельства об этом доказательстве]

А факт того, что такого рода обоснование и есть то доказательство, какое имеется в Досточтимом Писании⁵⁸, явствует в свете не одного айата из числа тех айатов, в которых говорится о начале творения⁵⁹. Это, в частности, Божье речение⁶⁰:

«أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا
اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ
الْمُعْصِرَاتِ مَاءً تَجَاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا»

«Разве Мы не сделали Землю ровной/постелью (*михад*), | Горы – [держащи-
ми землю] колыями; | [Не] сотворили Мы вас четами; | [Не] сделали Мы сон ваш
покоем, | [Не] сделали Мы ночь – одеждой, | А день – [временем для дел] житей-
ских; | [Не] воздвигли Мы над вами семь твердей [небесных]; | [Не] сделали Мы
яркий/пылающий (*ваххадж*) светильник; | [Не] низвели Мы из туч обильный
дождь, | Чтобы им взрастить зерна, растения | И сады густые» (78: 6–16).

Если вдуматься в эти айаты, то в них обнаруживается указание⁶¹ на соответ-
ствие частей мира бытию человека. Ибо [Бог] начал с указания на вещь, которая
сама по себе ведома нам – и белокожим, и чернокожим, а именно: Земля сотво-
рена с таким качеством, благодаря каковому возможно наше пребывание на
ней – была бы она подвижной, с иной формой, в другом месте или иной величи-
ны, мы не могли бы ни находиться на ней, ни быть сотворенными на ней.

И все это заключено в Божьем речении: «Разве Мы не сделали Землю ров-
ной/постелью (*михад*)». Ведь [слово] *михад* сочетает в себе соответствие по
форме, покою и расположению, вдобавок и значение мягкости. Какое недося-
гаемое⁶² [красноречие], какая превосходная метафора, какое дивное сочетание!
Ведь в слове *михад* собрано все, что у Земли имеется в плане соответствия пре-
быванию человека на ней. И это стало вполне ясным для ученых [лишь] через
составление пространных рассуждений и в течение немалого времени – воисти-
ну милостью Своей Бог отмечает, кого хочет⁶³.

А Божье речение «Горы – колыями (*аутад*)» указывает на пользу от того,
что Земля покоится благодаря горам. Если представить ее меньшей величиной,
скажем – без гор, та бы содрогнулась от движений прочих стихий⁶⁴ (т.е. воды
и воздуха), отошла от своего места, и непременно погибло бы [все] живое.
Значит, соответствие покоя Земли находящимся на ней сущих появилось не
случайно, а по намерению намеревающегося и воле волящего. Отсюда необхо-

⁵⁸ То есть Коран; араб. : аль-Китаб аль-'азиз (الْكِتَابُ الْعَزِيزُ).

⁵⁹ Бад' аль-хальк (بَدْءُ الْخَلْقِ).

⁶⁰ Каулу-ху та'али (قَوْلُهُ تَعَالَى); букв.: «речение Его (всевышен Он!)».

⁶¹ Танбих (تَنْبِيْهُ).

⁶² И'джаз (إِعْجَاز).

⁶³ Фраза «Воистину... хочет» взята из айата 2: 105 (وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ).

⁶⁴ Или: элементы; араб. устукусс (أَسْطُقُوس) – арабизир. форма от греч. stoicheion.



димо следует, что она создана сим Намереваемым (преславлен Он!)⁶⁵ и Им явлена к бытию⁶⁶ с тем свойством, каковое Он определил для бытия находящихся на ней существ.

Потом [Бог] указал на соответствие бытия дня и ночи живым существам, сказав (всевышен Он!): «Сделали Мы ночь – одеждой, | А день – [временем для дел] житейских». Он хочет [сказать], что для здешних существ Он сделал ночь словно одеждой и покровом от солнечной жары. Не исчезало бы Солнце ночью, погибли бы те сущие, чью жизнь Бог сделал [зависимой] от Солнца, т.е. живые существа и растения. Поскольку одежда может защитить от жары, будучи и покровом, и поскольку ночь заключает в себе оба смысла, то Бог (всевышен Он!) назвал ее одеждой, и это – одна из прекраснейших метафор. В ночи есть и другая польза для живых существ: сон ночью заменяет уход света, который движет чувства к внешней стороне тела, когда оно бодрствует. Вот почему сказано Им (всевышен Он!): «Сделали Мы сон ваш покоем», т.е. погружением в ночную темноту.

Далее [Бог] (всевышен Он!) говорит: «Воздвигли Мы над вами семь твердей [небесных]; сделали Мы яркий/пылающий светильник». Словом о воздвижении [твердей] выражена мысль и о сотворении⁶⁷ их, и о заключенном в них мастерстве, строе и порядке, а словом о твердости – мысль об установленной в них способности к такому движению, которое не утихает, и со стороны которого они не знают утомления, а также об отсутствии опасности их обрушения на манер обрушения потолков и высоких зданий; и именно на это указывается в Божьем речении: «И небо сделали Мы кровлей оберегаемой»* (21: 32).

«وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفْعًا مَّحْفُوظًا» *

Всем этим Он обращает [наше] внимание на их соответствие – по их количествам, фигурам, расположениям и движениям – бытию тех, что на Земле и вокруг нее: остановись хоть одно из небесных тел лишь на миг, в негодность пришло бы всякое сущее на поверхности Земли – что тогда будет при остановке их всех! Впрочем, некоторые утверждают, что именно дуновение в Трубу⁶⁸, каковое служит причиной [всеобщей] гибели⁶⁹, и есть остановка небесного движения⁷⁰.

Указывая затем на собственную пользу от Солнца и его соответствие бытию сущих на Земле, [Бог] (всевышен Он!) говорит: «Сделали Мы яркий/пылающий (*ваххадж*) светильник (*сирадж*)». Он назвал [Солнце] светильни-

⁶⁵ *Субхана-Ху* (سُبْحَانَهُ).

⁶⁶ *Мауджуда ля-Ху* (مَوْجُودَةٌ لَهُ).

⁶⁷ *Ихтира'* (اِخْتِرَاعٌ).

⁶⁸ *Ан-нафх фи ас-сур* (النَّفْخُ فِي الصُّورِ). Об этом дуновении как возвести о кончине мира говорится во многих айатах – 6: 73; 18: 99; 39: 68; и др.

⁶⁹ *Ас-са'ка* (الصَّعْقَةُ); аллюзия на аят 39: 68, в котором фигурирует однокоренной глагол *са'и-ка* (وَنَفْخُ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ...).

⁷⁰ *Вукуф аль-фляк* (وُقُوفُ الْفَلَكَ).



ком, поскольку тьма изначальна, а свет – привходящий по отношению к ней. И подобно тому как светильник является привходящим по отношению к тьме ночи, и без него ночью человек не извлек бы пользы от своего зрительного чувства, точно так же без Солнца живое существо не извлекло бы вообще пользы от своего зрительного чувства. Именно на эту пользу, опричь других, обращается внимание, ибо она самая достойная из них и наиболее явная.

После этого [Бог] (всевышен Он!) обращает внимание на указанную пользу от ниспослания дождя: таковой ниспосылается ради растений и животных; ниспослание же его в определенном количестве и в определенные времена для выращивания растений не может произойти случайно – за ним стоит забота⁷¹ о здешних сущих, как о сем сказал [Бог] (всевышен Он!): «Чтобы им взрастить зерна, растения и сады густые».

В Коране есть множество [других] аятов, в которых указывается на этот смысл. Таково, например, Божье речение:

«أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا * وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا»

«Неужели вы не видите, | Как Бог устроил семь небес ярусами, | В них Луну сделал светом, | А Солнце – светильником; | Из земли, подобно растениям, | Бог произрастил вас» (71: 15–17);

«الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً»

«Тот, Кто Землю сделал для вас ложем (*фираш*), | А Небо – кровом (*бина*)» (2: 22).

Если бы мы взяли за исчисление таких аятов и разъяснение упомянутого в них промысла, который указывает на Создателя и созданное, на это не хватило бы и множества томов. Сие не входит в намерение настоящей книги. Возможно, если Бог отсрочит срок [моей] жизни⁷² и если на то будет свободное время, мы посвятим отдельную книгу промыслу, на который указывает Досточтимое Писание⁷³.

[Критика ашаритского доказательства:

отрицание причинности равносильно отрицанию Создателя]

Тебе подобает знать, что такого рода доказательство крайне противоположно тому доказательству, о котором твердят ашариты как о пути к познанию⁷⁴ Бога (преславлен Он!). Ибо они утверждают, что свидетельство⁷⁵ сущих о Боге (благословен Он и всевышен!) связано не с имеющейся в них целесо-

⁷¹ *инайя* (عِنَايَة).

⁷² *Аль-аджаль* (الْأَجَل).

⁷³ До нас не дошли сведения о написании философом такой книги.

⁷⁴ *Ма'рифа* (مَعْرِفَة).

⁷⁵ *Даллялят* (دَلَالَة).



образностью⁷⁶, каковая предполагает промысел, а с возможностью⁷⁷, т.е. с тем, что для разума возможно, чтобы все сущие были как с данным свойством, так и с противоположным ему. Но было бы это равно возможное, не было бы здесь целесообразности, не было бы вообще никакого соответствия между человеком и частями мира. Ведь при ашаритском полагании возможности для сущих быть иными не будет соответствия между человеком и теми сущими, которые Бог сотворил в милость⁷⁸ для него, повелев возносить благодарность Ему за сие. По означенному мнению, возможность сотворения человека в качестве части этого мира равна возможности сотворения его, например, в пустоте⁷⁹, которую они считают чем-то сущим.

Более того, тогда человек мог бы быть с иной формой⁸⁰ и иным сложением⁸¹, притом от него исходило бы человеческое действие. И для них (ашаритов) возможно, чтобы человек был частью другого мира, по своему определению и описанию⁸² отличного от нашего: тогда здесь не будет никакого благодеяния⁸³, каковое Бог оказал человеку как милость⁸⁴. Ведь вещь, которая для бытия человека не является ни обязательной⁸⁵, ни предпочтительной⁸⁶, такова, что человек может обойтись без нее. Но вещь, без каковой человек может обойтись, не принадлежит к числу вещей, чье бытие есть благодеяние⁸⁷ ему. И все это противоречит естественному [взгляду]⁸⁸ людей.

И вообще, кто отрицает исхождение⁸⁹ причиненных⁹⁰ как следствий [соответствующих] причин⁹¹ в созданных вещах⁹² или не постигает этого, у того нет знания ни о созданном, ни о создателе⁹³. Равным образом, кто отрицает исхож-

⁷⁶ Или: мудрость; араб. *хикма* (حِكْمَةٌ) – мудрость, а также мудрое, целесообразное устройство.

⁷⁷ *Джаваз* (جَوَازٌ).

⁷⁸ Глаг. *имтанна* (اِمْتَنَّ).

⁷⁹ *Аль-халля'* (الْخَلَاءُ).

⁸⁰ *Шакль* (شَكْلٌ).

⁸¹ *Хилька* (خَيْلَقَةٌ).

⁸² *Хадд* (حَدٌّ) и *шарх* (شَرْحٌ).

⁸³ *Нц'ма* (نِعْمَةٌ).

⁸⁴ Глаг. *манна* (مَنَّ).

⁸⁵ *Дарури* (ضَرُورِيٌّ).

⁸⁶ *Афдал* (أَفْضَلٌ).

⁸⁷ *Ин'ам* (إِنْعَامٌ).

⁸⁸ В оригинале: *фитар*, ед. *фитра* (فِطْرَةٌ، فِطْرٌ) – «естество, врожденное свойство». Возможно, *фитар* есть описка от *назар* (نَظَرٌ), «взгляд».

⁸⁹ *Вуджуд* (وُجُودٌ).

⁹⁰ *Мусаббат* (مُسَبَّبَاتٌ).

⁹¹ *Асбаб* (أَسْبَابٌ).

⁹² *Аль-умур ас-сына'иййа* (الْأُمُورُ الصَّنَاعِيَّةُ); предметы, произведенные ремеслом/искусством.

⁹³ *Ас-сына'а* (الصَّنَاعَةُ) и *ас-сани'* (الصَّانِعُ); т.е. изделие и издельщик.



дение причиненных от причин в нашем мире, тот отрицает премудрого Создателя⁹⁴ – Бог намного превышает сего!⁹⁵

Их (ашаритов) утверждение о том, что Бог ввел обычай⁹⁶ относительно данных причин и что таковые не оказывают действия⁹⁷ с соизволения Божьего⁹⁸, – такое их утверждение очень далеко от адекватности [понятию о] мудрости/целесообразности⁹⁹; более того, оно отменяет сию. Ведь если причиненные могут явиться без данных причин на тот же манер, что и в результате действия этих причин, то какая же целесообразность в их осуществлении посредством указанных причин?!

Действительно, исхождение причиненных от причин бывает только одним из трех способов:

во-первых, согласно обязательности¹⁰⁰, как в случае с питанием для человека;

во-вторых, ради предпочтительного¹⁰¹, т.е. для того, чтобы причиненные были более совершенные, как в случае с наличием у человека двух глаз;

в-третьих, не ради предпочтительности и не в силу обязательности. В таком случае возникновение причиненных благодаря причинам будет случайным и непреднамеренным – тогда не будет никакой целесообразности вообще: они будут указывать не на создателя, а на случай. К примеру, если бы у человека форма руки, число пальцев и их величина не являлись обязательными или предпочтительными в деле хватания (какое есть ее собственное действие) и удержания разных по форме предметов – [в частности] для адекватного оперирования всевозможными инструментами разных ремесел, то исхождение действий руки от ее формы, количества ее частей и их величины было бы случайным. Обстояло бы дело таким образом, не было бы смысла отмечать человека рукой, а не копытом или тому подобным из числа органов, каковые присущи тому или иному животному в форме, подходящей для данного его действия.

И вообще, при устранении причин и причиненных¹⁰² нечем будет отвечать сторонникам случайности, т.е. тем, кто утверждает, будто нет Создателя, а все происходящее в мире – от материальных¹⁰³ причин. Ведь одна из двух возмож-

⁹⁴ *Ас-Сани' аль-хаким* (الصَّانِعَ الْحَكِيمِ).

⁹⁵ Араб.: *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا*; аллюзия на аят 17: 43 (سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ).

⁹⁶ *Аджра аль-'ада* (أَجْرَى الْعَادَةِ); по ашаритам, если наличествует причина (например, огонь – для сжигания или лекарство – для выздоровления), то следствие (выздоровление) появляется не необходимым образом, под воздействием данной ее причины, а лишь потому, что Бог «ввел обычай» такого появления.

⁹⁷ *Та'сир* (تَأْتِيرُ); не влияют на само явление причиненного к бытию.

⁹⁸ То есть отрицается действие причин, пусть таковое и с Его соизволения.

⁹⁹ См. примечание 76.

¹⁰⁰ *Идтырар* (إِضْطِرَّار).

¹⁰¹ *Афдал* (أَفْضَل).

¹⁰² При отрицании влияния причины на возникновение причиненного.

¹⁰³ *Маддийа* (مَادِيَّة).

ных [вещей] не более заслуживает исхождения от случая, нежели от выбирающего делателя¹⁰⁴. Если же ашарит скажет, что исхождение одной из двух или нескольких возможных [вещей] свидетельствует о наличии какого-то специфицирующего¹⁰⁵ делателя, то те вправе сказать, что реализация¹⁰⁶ одной из двух или нескольких возможных [вещей] имеет место по случайности, поскольку воля действует взамен одной из причин, а возникающее без причины¹⁰⁷ – от случайности. Мы наблюдаем, как многие вещи возникают таким образом: например, стихии случайно могут сочетаться между собой, отчего случайно возникает некоторое сущее; потом они сочетаются иначе, и в результате случайно возникает от такого случайного сочетания другое сущее; таким образом все сущие оказываются случайно возникшими!

Мы же говорим: подобает, чтобы здесь был некоторый порядок и строй¹⁰⁸, совершеннее какового не может быть. Смеси¹⁰⁹ [элементов] строго определены¹¹⁰, а возникающие от них сущие – необходимы¹¹¹. И такой [порядок] никогда не нарушается, посему не может быть случайным, ибо возникающее от случайного менее необходимо. На это указывается в Божьем речении: «[Таково] создание Бога, Кто все сделал в совершенстве»* (27: 88).

«صُنَعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَعَنَ كُلَّ شَيْءٍ» *

Хотелось бы знать, о каком совершенстве в сущих можно говорить, если они суть возможны?! Ведь возможное не более предпочтительно для вещи¹¹², нежели противоположное ему. На это обращается внимание в Его речении: «В творении Всемилостивого не увидишь ты никакого разлада; | Взгляни окрест – узришь ли какой изъян?!» (67: 3).

«مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» *

Какой еще больший разлад, чем тот, когда все вещи могут быть с иным свойством, но они возникли с данным?! Не исключено, что не-сущее свойство¹¹³ лучшее сущего. А кто утверждает, например, что было бы восточное движение¹¹⁴ западным, а западное – восточным, не было бы разницы в [аспекте]

¹⁰⁴ Фа'иль мухтар (فَاعِلٌ مُخْتَارٌ).

¹⁰⁵ Мухасссыс (مُخَصَّصٌ); такой делатель отмечает бытием одну из разных возможных альтернатив.

¹⁰⁶ Вуджуд (وُجُودٌ).

¹⁰⁷ 'илля (عِلَّةٌ), сабаб (سَبَبٌ).

¹⁰⁸ Тартиб (تَرْتِيبٌ) и низам (نِظَامٌ).

¹⁰⁹ Ед. имтизадж (إِمْتِزَاجٌ).

¹¹⁰ Махдуда мукаддара (مَخْدُودَةٌ مُقَدَّرَةٌ).

¹¹¹ Ваджиба (وَاجِبَةٌ).

¹¹² Для приводящего его к бытию или для явления к бытию.

¹¹³ Нереализовавшаяся альтернатива.

¹¹⁴ Небесных светил.



созданности¹¹⁵ мира, тот отменяет целесообразность. Это словно сказать, что в случае замены у человека¹¹⁶ правой руки на левую не будет разницы в [аспекте] созданности человека. Однако, если об одной из двух возможных [вещей] допустимо сказать, что она исходила, при двух возможностях, от выбирающего делателя, то и о ней допустимо сказать, что от своего делателя она исходила, при двух возможностях, случайным образом, ибо мы наблюдаем, как при двух возможностях многие возможные случайно исходят от их делателя.

Тебе же видно, как люди единодушно считают, что именно низшие произведения¹¹⁷ могут быть иными, нежели таковыми, каковыми они созданы; и порой вследствие подобной низости о многих произведениях думают, что они возникли случайно. И именно высшие¹¹⁸ произведения рассматриваются как такие, которые не могут быть с иной формой, нежели той, которой их наделил производитель. Значит, это мнение мутакаллимов противоречит и религии¹¹⁹, и философии¹²⁰.

Смысл сказанного нами состоит в том, что утверждение о возможности¹²¹ скорее указывает на отрицание Создателя, нежели на Его существование, и что оно также влечет за собой отрицание за Ним мудрости¹²²: если не полагать таких посредствующих¹²³ между началами¹²⁴ и конечными целями¹²⁵, вследствие которых выстраивается бытие целей, то в мире не будет строя и порядка. Если же здесь нет строя и порядка, то нет и указания на то, что у этих сущих есть волящий и ведающий делатель. Ведь, собственно, строй и порядок, выстраивание причиненного соответственно причинам, и свидетельствует об их исхождении по знанию и мудрости. Осуществление же возможного, при [полагании] двух возможностей, допустимо возводить и к немудрому делателю, от которого оно [исходит] по случайности – на манер того, как камень, вследствие имеющейся в нем тяжести, падает в эту сторону, а не в другую, в этом месте, а не в другом, в этом положении, а не в другом.

¹¹⁵ *Сан'а* (صَنَعَةٌ).

¹¹⁶ Мы следуем версии одной из рукописей; в основном тексте – *хайаван* (حَيَوَان), «живое существо».

¹¹⁷ *Масну'ат хасиса* (مَصْنُوعَاتُ حَسِيْسَةٍ).

¹¹⁸ *Шарифа* (شَرِيْفَةٌ).

¹¹⁹ *Шари'а* (شَرِيْعَةٌ).

¹²⁰ *Хикма* (حِكْمَةٌ). Ибн-Рушд обыгрывает два значения слова *хикма*: «целесообразность» и «философия».

¹²¹ *Джаваз* (جَوَاز); возможность для творений быть иными.

¹²² *Хикма* (حِكْمَةٌ).

¹²³ *Аусат*, ед. *васат* (أَوْسَاطٌ، وَسَاطٌ).

¹²⁴ *Мабади'*, ед. *мабда'* (مَبَادِيْ، مَبْدَأٌ).

¹²⁵ *Гайат* (غَايَاتٌ).

Итак, из указанного утверждения [ашаритов] необходимо следует: или отмена¹²⁶ бытия делателя вообще или отмена бытия мудрого ведающего¹²⁷ делателя, да возносится Бог и Его имена¹²⁸ над таковым!

[Нет нужды в отрицании естественных причин, ибо они сотворены Богом]

Мутакаллимов из числа ашаритов к этому утверждению привело стремление избежать утверждения о действии природных сил¹²⁹, которые Бог (всевышен Он!) установил в здешних сущих, как Он установил в них души и другие действующие¹³⁰ причины, поэтому они (ашариты) избегали утверждения о причинах, дабы не прийти к утверждению о наличии здесь иных действующих¹³¹ причин, нежели Бога. Но это далеко не так! Ведь здесь¹³² не [окажется] иного действующего помимо Бога, раз Он выступает творцом причин, и таковые действуют именно с соизволения Его и при Божьем сохранении бытия их. Дополнительные разъяснения по этой теме¹³³ мы дадим в связи с вопросом о предопределении¹³⁴.

Они (ашариты) опасались также, что из признания естественных причин следует, что мир возник благодаря некоей естественной причине. Но если бы они знали, что природа¹³⁵ создана [Богом] и нет более явного свидетельства о Создателе, чем наличие вещей с таким свойством совершенства¹³⁶, то они бы знали, что отрицающий природу опускает часть сущих, указывающих на бытие ведающего делателя, поскольку отрицает часть [произведенных] Им сущих. А кто отрицает некоторых из тварных сущих, тот отрицает одно из действий¹³⁷ Творца (преславлен Он!). И таковой приближается к тем, кто отрицает что-нибудь из Его атрибутов!¹³⁸

¹²⁶ *Ибтал* (إِبْطَال).

¹²⁷ *'алим* (عَالِم).

¹²⁸ Араб.: تَعَالَى اللهُ وَتَعَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ عَنْ ذَلِكَ.

¹²⁹ *Аль-кыва ат-таби'ийа* (القَوَى الطَّبِيعِيَّة).

¹³⁰ *Му'ассира* (مُؤْتَسِّرَة).

¹³¹ *Фа'иля* (فَاعِلَة).

¹³² При признании естественных причин.

¹³³ *Ма'на* (مَعْنَى).

¹³⁴ *Аль-када' ва-ль-кадар* (القَضَاءُ وَالْقَدْر).

¹³⁵ *Ат-таби'а* (الطَّبِيعَة); наличествующая в вещах внутренняя сила.

¹³⁶ *Ихкам* (إِحْكَام).

¹³⁷ *Аф'аль* (أَفْعَال).

¹³⁸ *Сыфат* (صِفَات).

И вообще, воззрения этих людей взяты из предположения¹³⁹, данного на первый взгляд¹⁴⁰, а при таком наименовании «воля»¹⁴¹ прилагается к тому, кто в состоянии¹⁴² делать и данную вещь, и ее противоположность. Поэтому они посчитали, что если не полагать сущие возможными¹⁴³, то они не в силах утверждать о существовании волящего¹⁴⁴ делателя. Посему они и утверждают, что все сущие суть возможны, дабы отсюда доказать, что действующее начало¹⁴⁵ – волящее. Имеющийся в произведенных вещах порядок¹⁴⁶ они словно не рассматривают как нечто необходимое¹⁴⁷, раз таковой исходит от волящего делателя – Создателя.

Эти люди не учли, что таким утверждением они приходят к отрицанию мудрости за Создателем или к вхождению случайной причины¹⁴⁸ в сущие. Ведь вещи, которые воля производит не ради какой-то вещи, не для определенной цели¹⁴⁹, суть нечто напрасное¹⁵⁰, относящееся к случайности¹⁵¹. Но если бы они, как было выше отмечено, знали о том, что в плане строя¹⁵², наличествующего в действиях природы, необходимо следует, что таковые исходят от ведающего создателя, иначе имеющийся в них строй оказался бы случайным, то им не пришлось бы отрицать действия природы, тем самым отрицая некоторых из воинства¹⁵³ Бога (всевышен Он!), Им поставленных на службу¹⁵⁴ в деле явления к бытию¹⁵⁵ – с Его соизволения – многих из вещей и сохранения их.

Дело в том, что Бог (благословен Он и всевышен!) создал¹⁵⁶ многие сущие посредством как причин, которые извне поставлены на службу им, т.е. посред-

¹³⁹ *Занн* (ظَنَنْ).

¹⁴⁰ *Бади' ар-ра'и* (بَدَائِ الرُّأْيِ); в оригинале далее дается разъяснение этого обозначения, какое и представлено в русском переводе.

¹⁴¹ *Ирада* (إِرَادَةٌ).

¹⁴² Глагол *кадара/йакдиру* (قَدَرَ ، يَقْدِرُ).

¹⁴³ *Джа'иза* (جَائِزَةٌ); т.е. могут быть и не быть, обладать и данным свойством, и противоположным ему.

¹⁴⁴ *Мурид* (مُرِيدٌ).

¹⁴⁵ *Аль-мабда' аль-фа'иль* (المَبْدَأُ الفَاعِلُ).

¹⁴⁶ *Тартиб* (تَرْتِيبٌ).

¹⁴⁷ *Дарури* (ضَرُورِيٌّ).

¹⁴⁸ *Ас-сабаб аль-иттифаки* (السَّبَبُ الإِتِّفَاقِي).

¹⁴⁹ *Гайа* (غَايَةٌ).

¹⁵⁰ *'абас* (عَبَثٌ).

¹⁵¹ *Иттифак* (إِتِّفَاقٌ).

¹⁵² *Низам* (نِظَامٌ).

¹⁵³ *Джунд* (جُنْدٌ); видимо, аллюзия на айаты 9: 26; 36: 28; и др.

¹⁵⁴ Глагол *саххара* (سَخَّرَ); см., например, айаты 31: 20 и 45: 13.

¹⁵⁵ *Иджад* (إِجَادٌ).

¹⁵⁶ *Ауджада* (أَوْجَدَ).

ством небесных тел, так и причин, которые Он создал в самих¹⁵⁷ этих сущих, т.е. посредством душ и природных сил, дабы бытие сущих сохранилось и мудрое [устройство] завершилось. Кто более неправ, чем тот, кто отменяет мудрость, возведя на Бога навет?!¹⁵⁸

До такой степени в этой религии¹⁵⁹ дошло переименование¹⁶⁰ в отношении данной темы и других тем, которые мы разъясняли выше и которые будем разъяснять далее, если на то будет воля Божья (всевышен Он!).

[О модусе творения]

Отсюда явствует, что религиозные методы, которые Бог установил рабам Своим для познания посредством их, что мир есть сотворение¹⁶¹ Его, – это наблюдаемая в них целесообразность¹⁶² и забота¹⁶³ обо всех здешних сущих, особенно о человеке, – метод, чья очевидность для разума такая, как очевидность солнца для чувства.

Чтобы широкая публика представляла себе это [творение], Закон следует с ней по пути уподобления¹⁶⁴ видимому¹⁶⁵, хотя здесь у него нет подлинного аналога. Но широкая публика не в силах представить нечто такое, чему нет подобия в видимом. Поэтому [Бог] (всевышен Он!) сообщает, что сотворение мира произошло во времени¹⁶⁶ и что Он его сотворил из чего-то¹⁶⁷, ибо только такое возникновение¹⁶⁸ люди наблюдают вокруг себя.

Так, о состоянии Своем (всевышен Он!) до возникновения мира [Бог] говорит:

«وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»

«И Его престол был на воде» (11: 7);

«إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»

«Господь ваш – это Бог, | Кто сотворил небеса и землю за шесть дней» (7: 54);

«ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ»

«Потом обратился (*истава*) к небесам, что были дымом» (41: 11);

¹⁵⁷ Или: в самостях; араб.: *зават*, ед. *зат* (ذَوَات ، ذَات).

¹⁵⁸ Аллюзии на аяты 6: 21, 93 и др. (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا).

¹⁵⁹ *Аш-шари‘а* (الشَّرِيعَةُ), т.е. в исламе.

¹⁶⁰ *Тагйир* (تَغْيِير).

¹⁶¹ *Махлюк* (مَخْلُوق), *маснү* (مَصْنُوع).

¹⁶² *Хикма* (حِكْمَة).

¹⁶³ *ин‘айа* (عِنَايَة).

¹⁶⁴ Или: аналогии; араб.: *тамсиль* (تَمَثِيل).

¹⁶⁵ *Аш-шахид* (الشَّاهِد); т.е. наблюдаемым явлениям.

¹⁶⁶ *Фи заман* (فِي زَمَان).

¹⁶⁷ *Мин шай* (مِنْ شَيْء).

¹⁶⁸ *Каун* (كَوْن).

и другие аяты подобного содержания в Досточтимом Писании.

Ничего из другого толкования этих аятов не подобает открывать перед широкой публикой, иначе снимается все мудрое назначение Закона¹⁶⁹. А когда говорят ей, что Закон учит о мире как о возникшем¹⁷⁰, что мир сотворен из ничего¹⁷¹ и вне какого-либо времени¹⁷², то такие утверждения труднодоступны даже ученым мужам, не говоря уже о массе людей. Посему в религии не следует отходить от представления, установленного Законом для широкой публики, и не надо разглашать перед ней ничего иного. Ведь именно этот тип представления касательно сотворения мира встречается и в Коране, и в Торе¹⁷³, и во всех прочих ниспосланных Писаниях¹⁷⁴.

[Некорректность терминов *худус* и *кыдам*]

Удивительно здесь, что аналогия, к которой обращается Закон в отношении сотворения мира, вполне адекватна¹⁷⁵ смыслу «возникновения» (*худус*)¹⁷⁶ в видимом (*аш-шахид*). Но в отношении него Закон не употребляет данный термин, этим обращая внимание ученых мужей на то обстоятельство, что возникновение мира не [совсем] такое, какое мы наблюдаем в видимом; но в отношении него употребляет термины *хальк* и *футур*¹⁷⁷. Последние же подходят для передачи обоих смыслов: и того возникновения (*худус*), которое наблюдается в видимом, и того возникновения, к которому в отношении невидимого¹⁷⁸ приводит аподиктическое доказательство¹⁷⁹ у ученых. Следовательно, употребление [мутакаллимами] термина *худус* или *кыдам*¹⁸⁰ («извечность») есть [порицаемое] новшество¹⁸¹ в религии; и оно порождает великое сомнение¹⁸², которое портит вероубеждения¹⁸³ представителей широкой публики, особенно диалектиков¹⁸⁴ среди них.

¹⁶⁹ Аль-хикма *аш-шар'ийа* (الحِكْمَةُ الشَّرْعِيَّة).

¹⁷⁰ *Мухдас* (مُحَدَّث).

¹⁷¹ Мин *гайри шай'ин* (مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ).

¹⁷² *Фи гайри заманин* (فِي غَيْرِ زَمَانٍ).

¹⁷³ *Ат-Таурат* (التَّوْرَات).

¹⁷⁴ Аль-кутуб *аль-мунзала* (الْكِتَابُ الْمُنْزَلَةُ).

¹⁷⁵ Глаг. *табака/йутабику* (طَابَقَ ، طَابَقَ).

¹⁷⁶ *Хурут*.

¹⁷⁷ *Футур* و *Халк*; о первом термине см., например, аяты 2: 164 и 3: 190; о втором – 6: 14 и 12: 101.

¹⁷⁸ *Аль-га'иб* (الْغَائِب); прежде всего это относится к небесным телам и их сферам-орбитам.

¹⁷⁹ *Аль-бурхан* (الْبُرْهَان). См.: [7, с. 557–558].

¹⁸⁰ *Кидм*.

¹⁸¹ *Бид'а* (بِدْعَةٌ).

¹⁸² *Шубха* (شُبْهَةٌ).

¹⁸³ *'ак'ид*, ед. *'акыда* (عَقَائِدٌ ، عَقِيدَةٌ).

¹⁸⁴ Ед. *джадали* (جَدَلِي); те, которые поднялись над массой, для которой пригодны риторические и поэтические методы, но не поднялись до уровня аподиктических методов.



Именно из-за этого к одной из самых затруднительных апорий¹⁸⁵ пришли мутакаллимы из числа исповедников нашей религии¹⁸⁶, т.е. ашариты. Поскольку они заявили, что Бог – волящий извечной волей (и таковое, как было отмечено, – [порицаемое] новшество), и полагали, что мир – возникшее¹⁸⁷, то на вопрос: «Как возникшее волимое может исходить от извечной воли?», они дали такой ответ: «Извечная воля соотносилась¹⁸⁸ с его осуществлением в конкретный момент – тот, в который оно явилось к бытию».

А на вопрос: «Если соотнесенность волящего делателя с возникшей [волимой вещью] во время ее отсутствия¹⁸⁹ есть та самая соотнесенность, что и во время ее осуществления, то ее появление¹⁹⁰ в данный момент ее появления не более подобает¹⁹¹ ей, нежели появление в другой момент, ибо в момент появления с ней соотносилось некое действие, которое не было связано с ней во время ее небытия. Если же это другая соотнесенность, то непременно имеется некоторая возникшая воля, иначе возникшее сделанное исходило бы от извечного делания¹⁹²».

В таком случае в отношении делания следует то же самое, что и в отношении воли. Ибо им (ашаритам) можно задать вопрос: «Если наступит данный момент, момент осуществления его (возникшего), и оно осуществилось, то это осуществление исходило от извечного делания или от делания возникшего?» Если скажут: «От возникшего делания», то они должны признать наличие здесь возникшей воли. А если они скажут, что воля есть само делание, то это абсурд, поскольку в волящем воля служит причиной делания: было бы так, что при возжелании волящим [возникновения] некоторой вещи в какой-то момент, и при наступлении сего момента та осуществилась без делания со стороны волящего соответственно предшествующей воле, означенная вещь осуществилась бы без делателя!

И еще: если допустимо полагать, что коли от возникшей воли должно исходить возникшее волимое, то должно быть и так, что от извечной воли исходило извечное волимое, иначе волимое извечной волей и волимое возникшей волей были бы одинаковыми, что нелепо.

Все эти апории в исламе причинили люди калама своим открытым провозглашением в религии того, на что Бог не дал разрешения. Ведь в Законе не [говорится], что [Бог] (преславен Он!) волит ни какой-либо возникшей волей,

¹⁸⁵ *Хайра, шубха* (خَيْرَةٌ، شُبْهَةٌ).

¹⁸⁶ *Мицля* (مِثْلَةٌ).

¹⁸⁷ *Мухдас* (مُحْدَثٌ) в какой-то момент времени явившееся к бытию.

¹⁸⁸ Глаг. *та'алляка* (تَعَلَّقَ); «соотнесенность» воли – это ее направленность на вещь, которая имеет быть.

¹⁸⁹ *'адам* (عَدَمٌ); до явления к бытию.

¹⁹⁰ *Вуджуд* (وُجُودٌ).

¹⁹¹ *Ауля* (أَوْلَى).

¹⁹² *Фи'ль* (فِعْلٌ).



ни какой-либо извечной. Посему они (мутакаллимы) и не из числа тех, чье счастье и спасение¹⁹³ состоит в следовании букве¹⁹⁴ [Закона], и не поднялись до ранга людей достоверности¹⁹⁵, счастье каковых состоит в достоверном знании. Посему такие не принадлежат ни к ученым мужам, ни к массе верующих, признающих [догмы без доказательства]¹⁹⁶. Это те, в чьих сердцах уклонение [от истины]¹⁹⁷, недуг [сомнения]¹⁹⁸, ибо с их внешним слогом¹⁹⁹ расходится слог внутренний²⁰⁰.

Все это происходит от фанатизма и сильной привязанности²⁰¹. Порой привычка к таким учениям приводит к отказу от разумного²⁰², как сие видно у тех, кто далеко продвинулся на пути ашаритов, с отрочества упражняясь в их методах. Таковых, несомненно, заслоняет завеса привычки и воспитания.

Сказанного нами выше в отношении данного вопроса вполне достаточно для нашей цели. Обратимся теперь ко второму вопросу.

5.2²⁰³. Воздвижение посланников²⁰⁴

У этого вопроса есть два аспекта рассмотрения: первый – как обосновать явление [Богом] посланников; второй – как узнать, что данный человек, претендующий на сан посланничества²⁰⁵, действительно принадлежит к посланникам и что он не лжив в этом своем заявлении.

[Каламское обоснование пророчества]

Некоторые [богословы], а именно среди мутакаллимов, путем умозаключения²⁰⁶ пытались обосновать наличие такого рода людей. Согласно им, о Боге установлено, что Он – изрекающий, волящий и владыка над рабами Своими²⁰⁷. А в видимом²⁰⁸ мы наблюдаем, как в отношении изрекающего, волящего и вла-

¹⁹³ *Са'ада* (سَعَادَةٌ) и *наджат* (نَجَاة).

¹⁹⁴ *Аз-захир* (الظَّاهِر).

¹⁹⁵ *Ахль аль-йакын* (أَهْلُ الْيَقِينِ).

¹⁹⁶ *Аль-му'минун аль-мусаддиқун* (الْمُؤْمِنُونَ الْمُسَدِّقُونَ).

¹⁹⁷ Араб.: *الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ*; аллюзия на аят 3: 7.

¹⁹⁸ Араб.: *الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ*; аллюзия на аяты 5: 52, 8: 49 и др.

¹⁹⁹ *Ан-нутк аль-харидж* (النُّطْقُ الْخَارِج).

²⁰⁰ *Батын* (باطِن). Подобные описания обычно прилагаются к *мунафикам*, «маловерам-лицемерам».

²⁰¹ *Аль-'асабиййа ва-ль-махабба* (العَصَبِيَّةُ وَالْمَحَبَّةُ).

²⁰² *Ма'кулят* (مَعْقُولَات).

²⁰³ В оригинале: второй вопрос (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّة).

²⁰⁴ То есть пророков; араб.: *Фи ба'с ар-русул* (فِي بَعْثِ الرُّسُل).

²⁰⁵ *Ар-Рисаля* (الرِّسَالَةُ).

²⁰⁶ *Би-ль-кыйас* (بِالْقِيَاس).

²⁰⁷ *Мутакаллим* (مُتَكَلِّم), *мурид* (مُرِيد) и *малик ли-'ибади-Х* (مَالِكٌ لِعِبَادِهِ).

²⁰⁸ *Аш-шахид*.



дычествующего над рабами своими возможно²⁰⁹, чтобы он отправлял посланца к подвластным ему людям. Следовательно, такое возможно²¹⁰ и в отношении невидимого²¹¹.

В подкрепление этого положения [мутакаллимы] принялись опровергать возражения баракхмитов²¹² относительно наличия посланников от Бога. Была установлена, говорят они, возможность посланничества в отношении невидимого наподобие видимого, а из видимого явствует, что если при данном царе кто-нибудь возьмет и заявит: «О люди, воистину я посланец царя к вам!» и на таком будут заметны царские знаки²¹³, то притязание посланца должно признаваться. Касательно посланника [от Бога] в качестве такого знака служит чудо²¹⁴, которое он творит.

[Критика каламского обоснования]

Это доказательство дает убеждение²¹⁵, которое в какой-то мере подходит для широкой публики, но при внимательном его рассмотрении обнаруживаются определенные изъяны.

В самом деле, наше признание посланца от царя будет верным только тогда, когда мы знаем, что явленный претендентом знак действительно есть знак, которым царь отмечает своих посланцев. Например, если царь объявит своим подданным: у кого будет нечто из моих отличительных знаков, тот – посланец от меня. Или же если народу ведомо, что такие царские знаки бывают только у посланников царя. А раз так, то кто-то вправе спросить: откуда известно, что чудеса, связанные с некоторыми людьми, суть отличительные знаки посланников [Божьих]? Ведь это постигается либо Законом, либо разумом; но через Закон такое невозможно, так как сам Закон еще не установлен²¹⁶.

Разум также не в силах судить, является ли данный знак отличительным в отношении посланников, разве что разум многократно не постиг присутствие этого знака у людей, чье посланничество признано, и отсутствие таковых у прочих людей. Ибо установление истинности посланничества зиждется на двух посылок: первая – претендент явил чудо; вторая – всякий, кто являет чудо, есть пророк²¹⁷. Из этих посылок непременно вытекает, что данный человек – пророк.

²⁰⁹ *Джа'из* (جَائِز).

²¹⁰ *Мумкин* (مُمْكِن).

²¹¹ *Аль-га'иб* (الْغَائِب).

²¹² Баракхмиты (*аль-баракхима* البِرَاهِمَة) – неизвестного происхождения немусульманская секта, знаменитая отрицанием каких-либо пророческих миссий (ее связь с близким по наименованию индийским брахманизмом – чисто гипотетическая). Среди возражений против пророчества ее приверженцы выдвигают положение о невозможности чудес.

²¹³ Ед. *'аляма* (عَلَامَة).

²¹⁴ *Му'джиза* (مُعْجِزَة).

²¹⁵ *Му'нтя* (مُنْتَه).

²¹⁶ Не установлено, что Закон исходит от Бога, поскольку посланник еще не явил это.

²¹⁷ *Наби* (نَبِي).



Касательно положения о том, что претендент на посланничество явил чудо, то оно берется из области чувственного – после допущения, что имеются деяния, которые являют твари и о которых однозначно известно, что таковые не исходят от какого-то искусства и, кроме того, они не иллюзорны.

Положение о том, что всякий являющий чудеса есть посланник, будет верным [лишь] после признания факта наличия посланников и признания, что чудеса являют только те, чье посланничество истинно. Это положение, говорим мы, верно лишь в отношении человека, который признает факт посланничества и факт чуда, ибо такова природа категорического предложения²¹⁸ – например, для человека, принявшего доказательство, что мир возник, сперва должно быть известным само по себе, что мир существует и что возникшее существует. А раз так, то кто-то вправе спросить: откуда берется достоверность нашего высказывания о всяком явившем чудо как о посланнике, коли само существование посланничества еще не установлено. И это при том, если мы примем, что данное чудо таково, каковым должно быть подлинное чудо. Да, обе части сего предложения – подлежащее и сказуемое – должны быть признаны сущими, прежде чем признавать верность предсказания второй части – первой.

[Действительность посланничества не вытекает из ее возможности]

Неправильно будет утверждать, что существование посланников устанавливается разумом, поскольку оно возможно с точки зрения разума. Ибо возможность²¹⁹, о которой здесь говорится, есть только незнание²²⁰. Это не та возможность, которая свойственна природе сущих, как в случае нашего суждения, что дождь может выпасть, но может и не выпасть. Возможность, которая свойственна природе сущего такова, что чувство находит вещь порой наличествующей, а порой отсутствующей, наподобие выпадения дождя, и тогда разум категорически судит о данной природе как о возможном. Необходимое²²¹ же есть противоположность сему. Это – нечто, бытие которого чувствуется всегда, и тогда разум однозначно и категорически выносит решение, что данная природа не может изменяться или стать иной.

Если бы оппонент признавал существование хотя бы одного посланника в какое-либо время, то следовало бы, что посланничество относится к вещам возможным в бытии. Но раз оппонент утверждает, что такое существование еще не наблюдалось, то возможность²²², о которой говорится здесь, есть незнание об одном из двух противостоящих²²³, т.е. возможности или невозможно-

²¹⁸ Аль-джумля аль-хабарийа (الْجُمْلَةُ الْخَبَرِيَّةُ); в нем есть подлежащее и предикативный термин.

²¹⁹ Джаваз (الْجَوَاز).

²²⁰ Джахль (جَهْل).

²²¹ Ваджиб (وَأَجِب).

²²² Джаваз (جَوَاز).

²²³ Ед. мутакабиль (مُتَقَابِل).



сти²²⁴. Возможность отправления людьми посланцев признается потому, что мы постигли наличие посланников от них. Но сказать, что постижение наличия посланников от людей свидетельствует о возможности наличия их от творца, наподобие того, как наличие посланника от Амра свидетельствует о наличии его от Зайда, значит полагать равенство двух природ, что затруднительно.

Если допускать возможность отправления посланников самого по себе, пусть [только] в будущем, то это будет возможно сообразно факту²²⁵, а не нашему знанию. При явлении же к бытию одной из двух возможных альтернатив эта возможность [присутствует] в нашем сознании, а сама вещь уже реализовалась в бытии согласно одной из двух альтернатив, т.е. отправления или неотправления – об этом мы имеем лишь незнание. Сомнения относительно Амра в том, отправил ли он в прошлом посланника или нет, отличается от сомнения в том, отправит ли он завтра посланника или нет. И если мы не знаем о Зайде, отправил ли он в прошлом посланников, то мы не вправе утверждать, что у кого есть знак от Зайда, тот – его посланник. Такое утверждение будет верным только после знания, что данный знак служит знаком посланника Зайда, и это знание, в свою очередь, следует за знанием, что Зайд отправлял посланников.

[О чуде как доказательстве]

Ко всему этому следует еще добавить: если мы и признаем, что посланничество вообще имеет место быть²²⁶ и что чудо имеет место быть, то откуда нам достоверно известно, что явивший чудо есть посланник?!

Такое суждение не может черпаться из Закона²²⁷. Ибо истинность Закона не может быть установлена прежде положения [об истинности посланничества]. В противном случае это будет доказательством вещи самой вещью, что некорректно. В обоснование его нельзя ссылаться на опыт и обычай, разве что если наблюдать чудеса как творимые [именно] пророками, т.е. если признать существование посланий и не наблюдать чудеса у непосланников: тогда-то чудо будет однозначным признаком, благодаря коему отличается явленный от Бога посланник от того, кто не посланник, т.е. тот, чье притязание истинно и тот, чье притязание ложно.

Отсюда становится ясным, как от мутакаллимов ускользнул такой аспект свидетельства²²⁸ чуда, ибо они утверждают возможность вместо бытия, т.е. возможность, которая есть незнание. Затем они принялись доказывать данное положение – о том, что у кого появляется чудо, тот – посланник. Но это будет верным только при условии, если чудо свидетельствует и о самом посланниче-

²²⁴ *Имкан* (إمكان) или *имтина* (إمْتِنَان).

²²⁵ Араб.: الأَمْرُ فِي نَفْسِهِ

²²⁶ *Мауджуд* (مَوْجُود).

²²⁷ В оригинале: *ас-сам* (السَّمْع), данное через «слух», т.е. Божье откровение.

²²⁸ *Даляла* (دَلَالَةٌ).



стве, и о посланном. Необычное дивное²²⁹ действие, которое все считают божественным²³⁰, в силах однозначно подтвердить наличие посланничества лишь в плане убеждения²³¹, что тот, кого сопровождают такие [чудеса] – благородный²³², а благородный не лжет. Таковое свидетельствует, что данный человек действительно есть посланник, – только при допущении, что посланничество есть реальный факт и что данное чудо не появляется у кого-либо из благородных, кроме посланников.

Чудо не свидетельствует о послании потому, что разум не видит [существенную] связь между ними, разве что если он признает, что чудотворчество относится к делу посланничества, как лечение – к искусству врачевания. Это одно из слабых мест [ашаритского] доказательства.

Далее, если признать наличие посланничества вообще, принимая возможность – каковая есть незнание – за действительность²³³, и если чудо свидетельствует истинность претендента на посланничество, то отсюда необходимо следует, что свидетельство чуда не обязательно для человека, который допускает появление чуда и у непосланника, как сие полагают мутакаллимы, ибо они допускают чудотворчество со стороны чародеев и святых²³⁴. Зато они ставят условие, чтобы чудо свидетельствовало о послании при сочетании с претензией на посланничество²³⁵. Так, они полагают, что если притязает на посланничество человек, который может творить данное чудо, но он не посланник, то это чудо не появится. Однако это положение никак не обосновано; ибо оно не известно ни из Закона²³⁶, ни через разум, т.е. [положение, по которому] если кто-то является самозванцем, то чудо не появится у него. Да нет, как мы указывали, не очевидна невозможность появления чуда кроме как у благородных, отмеченных Богом людей, и таковые не будут лгать, иначе они не являются благородными, а тогда у них не появится чудо. Имеющееся здесь убеждение не действительно по отношению к тому, кто допускает появление чуда и у чародея, а чародей не принадлежит к благородным.

Таковы слабые места этого [ашаритского] доказательства. Вот почему некоторые посчитали, что для защиты данного доказательства лучше полагать,

²²⁹ 'аджиб (عَجِيبٌ), харик ли-ль-'ава'ид (خَارِقٌ لِلْعَوَائِدِ).

²³⁰ Иляхи (إِلَهِي).

²³¹ Страдат. залог йу'такад (يُعْتَقَدُ).

²³² Фадыл (فَاضِلٌ).

²³³ Вуджуд (وُجُودٌ).

²³⁴ Сахир (سَاحِرٌ) и валц (وَلِيٌّ).

²³⁵ Чудо (مُعْجَزَةٌ) как доказательство небесного избрания должно явиться в ответ на соответствующее требование-вызов (تَحَدِّي) со стороны тех, к кому обращается пророк/посланник.

²³⁶ Ас-сам' (السَّمْعُ).



что чудеса²³⁷ появляются лишь у пророков и что колдовство²³⁸ есть нечто иллюзорное²³⁹, а не превращение субстанции²⁴⁰ [в другую]. Среди таковых были и те, кто по тем же соображениям отрицал и [чудеса] – *карамат*²⁴¹.

[Подлинное чудо пророка Мухаммада – только Коран]

Из служения Законодателя²⁴² (благословение и умиротворение Божье ему!)²⁴³ тебе явствует, что верить в его посланничество и в принесенный им [Закон] он ни одного человека или народа не призывал, сопровождая свой призыв явлением чего-либо необычайного, наподобие превращения одной вещи в другую. Те же необычайные вещи²⁴⁴, которые имели место в его жизни, не были связаны с каким-нибудь вызовом²⁴⁵. На это тебе могут указать и речения [Бога] (всевышен Он!):

«وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَعَيْنَبٍ فَتُفَجَّرَ
الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كَيْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ
يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ
سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا»

«И говорили [язычники]: | “Никогда мы тебе не поверим, покуда не сделаешь, | Чтоб из земли забил для нас ключ; | Или же не станет у тебя сада, сплошь в пальмах и лозах | И не прострешь там широких ручьев! [Нет, не поверим мы тебе,] | Пока [всесильный Бог, о Коем ты твердишь], | Не обрушит на нас небо обломками | Иль не явишь Бога и ангелов [пред наши очи]; | [Нет, не поверим мы тебе,] | Пока не будет у тебя дома златого | Или [по лестнице] не взойдешь на небо. | Да и в твоё вознесение не поверим мы, | Пока не сойдет с тобой Писание, | Чтобы мы прочитали его”; | Отвечай, [Мухаммад, им]: | “Боже мой, я всего лишь посланник, человек смертный!”» (17: 90–93);

«وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ»

«И удержало Нас от ниспосланий знамения то, | Что прежние [народы] отвергли их» (17:59).

²³⁷ *Харик* (خَارِق).

²³⁸ *Сихр* (سِحْر).

²³⁹ *Тахаййуль* (تَحْيِيل).

²⁴⁰ *Кальб ‘айн* (قَلْب عَيْن).

²⁴¹ То есть совершаемые не в обоснование претензии на пророческий сан. Этим термином в мусульманской литературе обычно обозначают чудеса, явленные святыми и другими такими богоугодниками.

²⁴² *Аш-шари’* (الشَّارِع); т.е. пророка Мухаммада.

²⁴³ Араб.: صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

²⁴⁴ *Аль-карамат аль-хаварик* (الكَرَامَاتِ الْخَوَارِق).

²⁴⁵ *Тахадди*; см. выше, примечание 235.



То, посредством чего [Пророк] призывал [к исламу] и бросал вызов [упорствующим в неверии] – это Досточтимое Писание²⁴⁶. Так, [Бог] (всевышен Он!) говорит:

«قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»

«Если бы собрались вместе все люди и джинны, | Чтобы создать что-либо подобное сему Корану, | Не было бы это им под силу, | Даже если бы помогали друг другу [со всем старанием]» (17: 88);

«فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ»

«Сочините-ка [хоть] десяток подобных сур» (11: 13)²⁴⁷.

А раз дело обстоит таким образом, то чудом²⁴⁸ его (благословение и умиротворение Божье ему!), которым он бросал вызов и из которого он сделал свидетельство истинности своего посланничества, является Досточтимое Писание.

[Возражение]

Кто-то может возразить: сказанное тебе ясно; но откуда явствует, что Досточтимое Писание чудесно²⁴⁹ и что оно свидетельствует о посланничестве [Мухаммада], тогда как ты сам показал слабость свидетельства чуда в пользу наличия посланничества вообще, не говоря уже о распознавании конкретного человека, отправленного с ним. Более того, люди расходились в отношении Корана как чуда. Ведь те, кто считает, что чудо должно быть иного рода, нежели обыкновенные деяния, – а Коран, будучи словом, для них относится к роду обычных деяний, пусть он и превосходит все созданные [людьми] слова, – полагает, что Коран стал чудом в силу «отвода»²⁵⁰, т.е. [Божьего] делания людей не способными создать что-либо подобное, а не благодаря его (Корана) высочайшему красноречию²⁵¹. Но таковое отличается от обыкновенного лишь в количественном отношении, а не по роду; отличающиеся же между собой со стороны большего и меньшего принадлежат одному роду. Среди людей есть и такие, кто считает Коран чудом самим по себе, а не через «отведение», и кто не требует, чтобы чудо отличалось по роду от обыкновенных деяний, полагая достаточным, чтобы данное деяние было бы из числа привычных деяний, но не досягаемо для всех людей.

²⁴⁶ Коран.

²⁴⁷ В других местах Корана язычникам предлагается явить хотя бы одну суру (2: 23; 10: 38).

²⁴⁸ *Харик* (خَارِق).

²⁴⁹ *Му'джиз* (مُعْجِز).

²⁵⁰ *Ас-сарф* (الصَّرْف); часто фигурирует и однокоренное *ас-сарфа* (الصَّرْفَةُ).

²⁵¹ *Фаҕаха* (فَصَاحَةٌ).



[Ответ на возражение; два основоположения
свидетельства Корана о посланничестве Мухаммада]

Наш ответ таков. Все сказанное возражающим соответствует действительности; но дело обстоит иначе, чем думают те. По нашему мнению, факт того, что Коран служит свидетельством истинности пророческого сана²⁵² [Мухаммада] (мир ему!)²⁵³, зиждется на двух основоположениях²⁵⁴, на которые указывает Досточтимое Писание.

Во-первых, это – наличие того разряда [людей], которые именуются посланниками и пророками, известно само по себе: именно таковые устанавливают для людей законы²⁵⁵ благодаря откровению²⁵⁶ от Бога, а не по человеческому научению²⁵⁷. В самом деле, их наличие может отрицать лишь тот, кто отрицает наличие вещей, многочисленно свидетельствуемых преданием²⁵⁸ – например, наличие всех прочих категорий [людей], которых мы лично не видели, наличие известных мудрецов и т.п. Философы и все люди (за исключением разве только таковых, на чье мнение не следует обращать внимания, – безбожников²⁵⁹) единодушны в том, что среди людей есть лица, которым дается откровение [Божье] довести до людей вещи из области знания и благообразных действий, посредством коих обретается счастье, а также предостеречь людей от порочных верований²⁶⁰ и дурных действий. Это и есть деяние²⁶¹ пророков.

Во-вторых, всякий, кто совершает такое деяние, т.е. установление законов по откровению от Бога (всевышен Он!), – пророк. И сие основоположение не вызывает сомнения со стороны человеческой природы. Ведь само по себе очевидно, например, что деяние врача состоит в излечении и что всякий, от кого исходит излечение, является врачом. Равным образом само по себе известно, что деяния пророков (мир им!) – это установление законов по откровению Божьему и что всякий, от кого исходит такое деяние, является пророком.

[Коран о двух основоположениях]

На первое основоположение Досточтимое Писание указывает речением Его (всевышен Он!):

²⁵² *Нубувва* (نُبُوَّة).

²⁵³ Араб.: عَلَيْهِ السَّلَامُ.

²⁵⁴ Ед. асл (أَصْل).

²⁵⁵ *Шара'и'* (شَرَائِع).

²⁵⁶ *Вахи* (وَحْي).

²⁵⁷ *Та'аллюм* (تَعَلُّم).

²⁵⁸ *Мутаватир* (مُتَوَاتِر); весть, сообщаемая большим числом людей, которые не могут сговориться между собой.

²⁵⁹ Араб. *дахриййа* (от *дахр* دَهْر, «Время/Век»); так обычно обозначаются те, кто отрицает Бога как творца мира.

²⁶⁰ *И'тикадат*, ед. *и'тикад* (إِعْتِقَاد).

²⁶¹ *Фи'ль* (فِعْل).



«إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»

«Воистину, Мы дали тебе откровение, | Как дали откровение Ною и пророкам последующим, | [Как] Мы дали откровение Аврааму, Измаилу, Исааку, Иакову и коленам, | Иисусу, Иову, Ионе, Аарону и Соломону, | [Как] даровали Мы Псалтирь Давиду, | [Как Мы явили] посланников, о которых прежде Мы тебе говорили, | И других, о коих Мы тебе не рассказывали; | А с Моисеем Бог говорил по настоящему» (4: 163–164);

«قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مَنْ الرُّسُلِ»

«Скажи: “Я ведь не первый из посланников”» (46: 9).

Что же касается второго основоположения, т.е. о том, что от Мухаммада (благословение и умиротворение Божье ему!) исходило [характерное для] посланников деяние – установление людям законов по откровению Божьему, то и оно познается из Досточтимого Писания. На него указывает речение:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا»

«О люди! Явилось вам доказательство от Господа Вашего, | Ниспослали Мы вам свет ясный» (4: 174), т.е. Коран.

Таковы и речения:

«لَكِن الرَّاْسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ»

«Но люди глубоких знаний и благоверные среди них | Веруют в ниспосланное тебе и в ниспосланное до тебя» (4:162);

«لَكِن اللّٰهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُوْنَ وَكَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا»

«Бог свидетельствует о ниспосланном тебе – | А ниспослано оно сообразно премудрости Его – | И [о сем] свидетельствуют ангелы; / Достаточно же Бога как свидетеля» (4:166).

[Разум о первом основоположении]

Если спросят: «Как познается первое основоположение – о том, что есть разряд людей, которые устанавливают законы по откровению Божьему?» и «Как познается второе основоположение – о том, что содержащиеся в Коране верования и деяния²⁶² суть откровения от Него (всевышен Он!)?», то ответ следующий.

Первое основоположение постигается из того факта, что такие люди предсказывают²⁶³ появление еще не существующих вещей, которые затем явятся к бытию в том самом виде, который они предсказали и в то самое время, которое они предсказали. Таковое постигается и из того факта, что те деяния, кото-

²⁶² *И'тикадат* (اِعْتِقَادَات) и *а'маль* (أَعْمَال).

²⁶³ Глаг. *анзара* (أَنْزَرَ); имя действия – *инзар* (إِنْزَار).



рые эти лица предписывают, и знания, на которые они указывают, не похожи на знания и деяния, кои [обыкновенно] постигаются и познаются.

Ведь если необычайное представляет собой необычайное в плане знания об установлении законов, то оно свидетельствует, что установление их исходило не от [человеческого] обучения, но от откровения Божьего, а это и есть то, что называется пророчеством²⁶⁴. Что же касается необычайного, которое не относится к самому факту установления законов, – например, развержения моря, то оно не свидетельствует необходимым образом о том свойстве, которое именуется пророчеством: оно указывает на него [только] при сочетании с первым свидетельством; отдельно же, само по себе, оно о сем еще не свидетельствует. Так, у святых необычайное [чудо], если у них и появляется, еще не свидетельствует о таком [пророческом] чуде, ибо другой разряд необычайного, чье свидетельство решающее, не наличествует у них.

В этом смысле следует понимать дело в отношении указания чуда на пророков: именно необычайное касательно знания и деяния служит категорическим²⁶⁵ свидетельством пророческого сана, необычайное касательно же иных деяний выступает [лишь] как дополнительное, подкрепляющее свидетельство.

Итак, из сказанного тебе уже ясно, что такой разряд людей действительно существует и тебе уже ясно, откуда людям известно об их существовании, так что факт их существования дошел до нас посредством такого же многочисленно свидетельствуемого предания (*мутавафир*), как переданного нам о существовании мудрецов, мудрости и прочих категорий людей.

[Коран как свидетельство избрания Мухаммада]

Могут спросить: каким образом Коран свидетельствует, что он необычаен и чудесен в смысле того необычайного, которое категорически указывает на пророческий сан, т.е. необычайного, которое относится к пророческому делу, свидетельствуя о нем, наподобие свидетельства лечения о врачебном искусстве, которое есть дело врача?

Это постигается, отвечаем мы, в трех аспектах:

(1) Из знания о том, что содержащиеся в нем законы касательно знания и деяния²⁶⁶ не принадлежат к таковым, каковые обретаются [человеческим] обучением, но [только] откровением [Божьим];

(2) Из заключенного в нем знания о невидимом²⁶⁷;

(3) Из его слога²⁶⁸, который выходит за рамки слога, основанного на размышлении и обдумывании, т.е. из постижения, что он есть иного рода, нежели

²⁶⁴ *Нубувва* (نُبُوَّة).

²⁶⁵ *Кат'и* (قَطْعِي).

²⁶⁶ 'ильм (عِلْم) и 'амаль (عَمَل).

²⁶⁷ *И'лям би-ль-гуйуб* (إِعْلَامٌ بِالْغُيُوبِ). В частности, повествования о минувших народах и пророчества о будущих событиях.

²⁶⁸ *Назм* (نُظْم).



красноречие говорящих на арабском, причем как тех, кто обучался этому, – неисконных арабов, так и тех, кто говорил на нем с детства, – настоящих арабов.

Главным же среди [этих аспектов] является первый.

[Разум о втором основоположении]

Если спросят: «Откуда ведомо, что содержащие знания и деяния законы²⁶⁹ являются откровением от Бога (всевышен Он!), а посему они и заслуживают называться словом²⁷⁰ Божьим?»²⁷¹, то мы отвечаем, что это постигается различными путями.

Прежде всего оно постигается из того факта, что знание касательно установления законов обретается лишь по познанию Бога, а также человеческого счастья и несчастья²⁷¹ – каковы волительные²⁷² вещи, посредством коих достигается это счастье, т.е. добрые и хорошие деяния²⁷³, и каковы вещи, которые препятствуют счастью и влекут за собой потустороннее²⁷⁴ несчастье, т.е. злые и дурные деяния²⁷⁵.

Для постижения человеческого счастья и несчастья требуется знать, что такое душа²⁷⁶ и какова ее субстанция²⁷⁷, есть ли у нее потустороннее счастье и несчастье или нет, а если да, то какова мера этого счастья и этого несчастья? И еще: в какой мере добрые деяния служат путем к счастью? Ведь еда выступает путем к здоровью – не в любом количестве, каким бы оно ни оказалось, и не в любое время, когда бы она ни употреблялась, но только если таковая поступает в определенном количестве и в определенное время. И так обстоит дело в отношении хороших и дурных деяний. В законах мы находим все это конкретно определенным. И все это, или большинство сего, разъясняется только [Божьим] откровением или лучше, чтобы оно разъяснялось таковым.

И еще: полное знание о Боге обретается после познания всех сущих. К тому же учредитель законов должен знать, какова мера этих знаний, благодаря которой широкая публика достигает счастья, и по каким путям следует повести ее к этим знаниям. И все это или бóльшая его часть не постигается обучением, искусством или мудростью²⁷⁸. В этом можно убедиться из того факта, что [среди

²⁶⁹ *Шара'и* 'ильмиййа ва 'амалиййа (شَرَائِعَ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ).

²⁷⁰ Или: речью; араб. *калям* (كَلَام).

²⁷¹ *Са'ада* (سَعَادَةٌ) и *шака'* (شَقَاء).

²⁷² *Ирадиййат* (إِرَادِيَّات); исходящие от воли.

²⁷³ *Хайрат* (خَيْرَات) и *хасанат* (حَسَنَات).

²⁷⁴ *Ухравиййа* (أُخْرَوِيَّة).

²⁷⁵ *Шурур* (شُرُور) и *саййи'ат* (سَيِّئَات).

²⁷⁶ *Нафс* (نَفْس).

²⁷⁷ *Джаухар* (جَوْهَر).

²⁷⁸ *Та'аллум* (تَعَلُّم), *сына'а* (صِنَاعَةٌ) или *хикма* (حِكْمَةٌ).



человеческих знаний] отсутствуют такие знания, особенно касающиеся установления законов²⁷⁹ и извещения о модусах Воскресения²⁸⁰.

А раз все эти [знания] присутствуют в Досточтимом Писании, притом в наиболее полном, насколько сие возможно, виде, то отсюда явствует, что это исходит по откровению от Бога, что оно – Его слово, вложенное в уста Его пророка. Именно на таковое указывает речение Его (всевышен Он!): «Если бы собрались вместе все люди и джинны, | Чтобы создать что-либо подобное этому Корану, | Не было бы сие им под силу <...>» (17:88).

[Дополнительные рассуждения относительно посланничества Мухаммада]

Сказанное будет еще более убедительным, доходя до категорического и совершенно достоверного знания, если знать, что [Мухаммад] (благословение и умиротворение Божье ему!) был безкнижный²⁸¹ и рос среди бедуинского, простого²⁸² и безкнижного народа, который никогда не занимался науками и не предавался исследованию сущих, как сие было у греков и других народов, у каковых только по истечении длительного периода философия²⁸³ достигла совершенства.

Как раз на это указывает речение [Бога] (всевышен Он!):

«وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَرْتَابِ الْمُبْتَلُونَ»

«Прежде ты (Мухаммад) не читал каких-либо книг | И не переписывал их десницей своей, | Иначе это усугубило бы подозрения ниспровергателей» (29: 48).

Вот почему Бог (всевышен Он!) не в одном аяте Своего Писания отмечает это свойство Своего посланника:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ»

«Это Он явил безкнижного посланника из среды их самих» (62: 2);

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ»

«[Бог особо милостив к тем], кто следует за Посланником, безкнижным пророком» (7: 157)²⁸⁴.

Достоверность положения [о посланничестве Мухаммада] постигается еще одним путем – через сравнение нашего Закона²⁸⁵ со всеми прочими Законами.

²⁷⁹ *Шара'и'* (شَرَائِع), *каванин* (قَوَائِن).

²⁸⁰ *Ахуаль аль-ма'ад* (أَحْوَالِ الْمَعَاد).

²⁸¹ *Уммиий* (أُمِّيَّ); см. примечание 284.

²⁸² *'аммиий* (عَامِّيَّ).

²⁸³ *Аль-хикма* (الْحِكْمَةُ).

²⁸⁴ В мусульманской традиции господствует понимание эпитета *уммиий* как «не владеющий грамотой/письмом». Вместе с тем слово *уммиий* (мн. *уммииййун*) может просто выражать принадлежность к народу, не имеющему Священного Писания. И именно этот второй смысл *уммиий*/*уммииййун* может фигурировать в цитируемом аяте 62: 2, как и в аяте 3: 20 и 3: 75 для обозначения арабов-язычников.

²⁸⁵ *Шари'а* (شَرِيعَةٌ).



Ибо деяние пророков, благодаря которому те, собственно, и являются пророками, – это учреждение законоположений²⁸⁶ по откровению от Бога (всевышен Он!), как сие утверждено среди всех, т.е. тех, кто признает [установление] законоположений благодаря наличию пророков (благословения Божьи им!). А если имеющиеся в Досточтимом Писании законоположения, которые даруют знания и деяния, приводящие к счастью, – если эти законоположения сравнить с остальными Писаниями и законоположениями, то обнаружится, что в этом аспекте [наши] законоположения бесконечно превосходит все другие.

Короче говоря: если имеются Писания, которые устанавливают законоположения и которые – благодаря их необычности, выходят за пределы людской речи в силу содержащихся в них знаний и деяний – заслужили, чтобы их охарактеризовали как Божье слово, то очевидно, что Досточтимое Писание, т.е. Коран, во много крат более достойно такой [характеристики].

Тебе это ясно откроется, если ты уже знаком с [предшествующими Корану] Писаниями – Торой и Евангелием, которые не могли целиком претерпеть изменения²⁸⁷. Если бы мы задались целью показать превосходство²⁸⁸ одного Закона над другим и превосходство Закона, который учрежден для нас, всех людей, над прочими Законами, учрежденными для иудеев и христиан, а также превосходство установленного для нас учения²⁸⁹ касательно познания Бога, познания Воскресения²⁹⁰ и познания срединного²⁹¹ между ними, это потребовало бы от нас многотомного исследования, и это притом что мы признаем свою неспособность исчерпать сию тему. Вот почему о нашем Законе говорится как о печати Законов²⁹², а [Пророк] (мир ему) сказал: «Дожил бы Моисей до моего [времени], ему осталось бы только последовать за мной»^{*293}. Поистине верные слова!

«لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا ، مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي» *

Благодаря универсальности данного в Досточтимом Писании учения и имеющихся в нем законоположений, т.е. поскольку они обеспечивают счастье для всех, то этот [наш] Закон [предназначен] всем людям. Отсюда речение [Бога] (всевышен Он!) – «Объяви, [Мухаммад]: “О люди! | Воистину я –

²⁸⁶ *Шар'а'и'* (شَرَائِع).

²⁸⁷ Из-за вмешательства людей в их текст.

²⁸⁸ *Фадл* (فَضْل).

²⁸⁹ *Та'лим* (تَعْلِيم).

²⁹⁰ *Аль-ма'ад* (المَعَاد).

²⁹¹ Возможно, речь идет о других принципах веры, таких как учения об ангелах, Писаниях и пророках.

²⁹² *Хатимат аш-шар'а'и'* (خَاتِمَةُ الشَّرَائِع); т.е. заключительном, завершающем. В аяте 33: 40 пророк Мухаммад назван «печатью пророков» (*хатам ан-набийин* خَاتَمُ النَّبِيِّينَ).

²⁹³ Внеканонический (не шестикнижный) хадис.



посланник Божий к вам всем»* (7: 158) и речение [Пророка] (мир ему!) – «Я послан и к светлокожему, и к темнокожему»**²⁹⁴.

«قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» *
«بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ» **

Похоже, дело с Законами обстоит так же, как с разной едой: есть еда, которая подходит для всех людей или для большинства, равным образом это относится и к Законам. Вот почему те Законы, которые предшествовали нашему, предназначались какому-то народу, помимо других. Наш же Закон [адресован] всем людям.

Раз во всем этом [пророк Мухаммад] (благословение и умиротворение Божье ему!) превосходит [других] пророков, ибо превзошел их в отношении откровения, благодаря каковому данное лицо и удостоивается наименования «пророк», то [пророк Мухаммад] (мир ему!) сказал, обращая внимание на этот аспект, которым он был отмечен:

«مَا مِنْ نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ إِلَّا وَقَدْ أُوتِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا عَلَى مِثْلِهِ أَمَنْ جَمِيعُ الْبَشَرِ ؛ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَهُ وَحِيًّا ، وَإِنِّي لِأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَبَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

«Не было пророка, которому не было даровано из знамений (*āyāt*) таких, благодаря подобию которым уверовали²⁹⁵ бы все люди, [присутствовавшие при них]; мне же было даровано откровение²⁹⁶, и я надеюсь, что в День воскресения у меня будет наибольшее число последователей»²⁹⁷.

[Два типа чуда]

Если все так, как мы описали, то тебе ясно, что Коран свидетельствует о пророчестве [Мухаммада] (благословение и умиротворение Божье ему!) не наподобие того, как обращение посоха в змея указывает на пророчество Моисея или как воскрешение мертвых и излечение слепорожденных и прокаженных указывает на пророчество Иисуса. Ибо те [чудеса], хотя и появляются только у пророков и очень убедительны²⁹⁸ в глазах широкой публики, но сами по себе, отдельно взятые, не служат категорическими свидетельствами, поскольку они не относятся к собственным деяниям, соответствующим свойству²⁹⁹, благодаря каковому пророк, собственно, и называется пророком.

Свидетельство же Корана в пользу такого свойства сходно с указанием исцеления во врачебном искусстве. Например, если двое претендуют на звание врача и один из них заявляет: «Свидетельством того, что я – врач, является то,

²⁹⁴ Внеканонический (не шестикнижный) хадис.

²⁹⁵ То есть признавали бы в душе своей.

²⁹⁶ Коран.

²⁹⁷ Близкий хадис передает и аль-Бухари [8, № 4981], и Муслим [9, № 385/152].

²⁹⁸ *Мукни'а* (مُتَّبِعَةٌ).

²⁹⁹ *Сыфа* (صِفَةٌ).



что я могу ходить по воде», а другой говорит: «Свидетельством того, что я – врач, является то, что я исцеляю больных», – и если первый действительно будет ходить по воде, а второй станет исцелять больных, то наше признание наличия врачевания у второго будет основано на доказательстве, а признание его наличия у первого будет основано на убеждении методом «тем более»³⁰⁰: возникающее здесь у широкой публики мнение³⁰¹ вытекает из того, что человек, способный на деяние, которое людям совершать не присуще, – на хождение по воде, тем более способен на деяние, которое люди [обычно] совершают, – на исцеление больных.

Такова и связь между чудом³⁰², которое не относится к [характерным для] свойства «пророчество» деяниям, и откровением, благодаря коему пророк, собственно, и заслуживает быть пророком. [Правда], из способности творить чудо в душе появляется [мысль], что тот, кому Бог дал силу совершить сие необычайное деяние и кого Он выделил этим среди всех современников, – в отношении такого человека не исключено, что Бог отметил его откровением Своим.

Словом, если принять, что посланники имеют место быть и что необычайные действия исходят только от них, то об истинности пророческого призвания свидетельствует и внешнее³⁰³ чудо, т.е. такое, которое не адекватно свойству, благодаря каковому пророк называется пророком. Похоже, что путь к уверованию через внешнее чудо есть удел только широкой публики, а путь к уверованию через адекватное³⁰⁴ чудо – общий для широкой публики и для ученых мужей. Ведь сомнения и возражения, которые мы адресовали внешнему чуду, не ощущаются со стороны широкой публики. Но если внимательно изучать [наш] Закон, то обнаруживается, что он обращался к подходящему и адекватному³⁰⁵ чуду.

* * *

Сказанного нами по этому вопросу достаточно и для нашей цели, и для истины³⁰⁶ самой по себе.

Литература

1. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.
2. Ибрагим Т. К. О концепции извечного творения. *Ислам в современном мире*. 2018;14(3):25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46.

³⁰⁰ Аль-ауля (الأولى), аль-ахра (الأخرى).

³⁰¹ Занн (ظن).

³⁰² Му'джиз (مُعْجِز).

³⁰³ Баррани (برآني).

³⁰⁴ Мунасиб (مُنَاسِب).

³⁰⁵ Ахли (أهلي) и мунасиб (مُنَاسِب).

³⁰⁶ Аль-Хакк (الحق).



3. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
4. Ибн Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности». В: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. М.: Изд. дом Марджани; 2010. Т. 3. С. 143–293.
5. Аверроэс. *Опровержение Опровержения*. Киев: УЦИММ; СПб.: Алетейя; 1999.
6. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013.
7. 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.
8. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. (На араб. яз.).
9. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салям; 2000. (На араб. яз.).

References

1. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy: The Falsafa*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.).
2. Ibrahim T. K. On the conception of eternal creation. *Islam in the modern world*. 2018;14(3):25–46. (In Russ.) DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46.
3. Ibn-Rushd. The Harmony of Religion and Philosophy. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009. Pp. 547–581. (In Russ.)
4. Ibn-Rushd. The Incoherence of the Incoherence. In: *Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeevs' translation*. Moscow: Marjani; 2010. Vol. 3, pp. 143–293. (In Russ.)
5. Averroes. *The Incoherence of the Incoherence*. Kiev: UTsIMM; St Petersburg: Aleteiya; 1999. (in Russ.).
6. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.).
7. Ibrahim T., Efremova N. V. On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562.
8. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr; 2002. (In Arabic).
9. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dār as-salām; 2000. (In Arabic).

Информация о переводчиках

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.

Information about the translators

Tawfik Ibrahim, Ph. D habil., 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, Russian Federation.



Ефремова Наталья Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «*Minbar. Islamic Studies*», г. Москва, Российская Федерация.

Natalia V. Efremova, Ph. D, Senior Research Fellow at the Division of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, an *Minbar. Islamic Studies* Editorial board Member, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Вклад авторов

Переводчики внесли равный вклад в эту работу.

Authors contributed

These translators contributed equally to this work.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 марта 2019 г.
Одобрена рецензентами: 15 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 20 апреля 2019 г.

Article info

Received: March 20, 2019
Reviewed: April 15, 2019
Accepted: April 20, 2019



Classical and modern Islamic theology Классики и современные представители мусульманской богословской мысли

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-499-510](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-499-510)

УДК 297.17

Original Paper
Оригинальная статья

Проблемы исламского права в наследии Шигабутдина Марджани

Р. К. Адыгамов^{1, 2, 3, а}

¹ Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

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

³ Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^а ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0448-0107>, e-mail: abu_muhammad@mail.ru

Резюме: период конца XVIII – начала XX в. можно считать временем возрождения и расцвета общественной мысли татар, когда в татарском социуме происходили процессы обновления, обусловленные новыми идеями татарских мыслителей. Именно на этот период приходится жизнь и деятельность всемирно известного татарского ученого, богослова Ш. Марджани. Шигабутдина Марджани по праву можно назвать ученым энциклопедистом, так как его перу принадлежат труды по истории, языку, вероучению ислама, исламскому праву, коранистике и другим наукам. Несмотря на то что Ш. Марджани является одной из самых значимых личностей в истории общественной мысли татар, его труды изучены слабо. Исследователи, изучавшие его наследие, преимущественно показывают Ш. Марджани только как историка и философа, что дает ограниченное представление о великом ученом. Данная статья имеет целью восполнить этот пробел. В ней рассматриваются основные богословские труды, анализируются идеи Ш. Марджани-богослова, связанные с такими базовыми проблемами исламского права, как иджтихад и таклид, историей исламского законодательства, вопроса-ми, касающимися молитв и поста, а также межконфессиональных браков.

Ключевые слова: иджтихад; исламское право; межконфессиональные браки; мусульманская молитва в Поволжье; мусульманский пост в Поволжье; таклид; татарское богословское наследие; Шигабутдин Марджани

Для цитирования: Адыгамов Р. К. Проблемы исламского права в наследии Шигабутдина Марджани. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):499–510. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-499-510.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





Islamic law in the legacy of Shihabetdin Marjani

R. K. Adygamov^{1, 2, 3, a}

¹ *Bulgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation*

² *Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation*

³ *Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation*

^a ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0448-0107>, e-mail: abu_muhammad@mail.ru

Abstract: the article deals with various legal aspects as recorded in the works by Shihabetdin Marjani, an outstanding Tatar religious philosopher and an encyclopaedic writer. Surprisingly but the legacy of such an outstanding scholar has not yet received a detailed study. Traditionally he is being seen mainly as historian whereas his legacy comprises a significant number of works on Islamic law, its history, various liturgical problems, as well as fasting and interfaith marriages. The author of the article makes an effort to fill this gap. He examined the main theological works by Marjani, analyzed his views on *ijtihad* and *taqlid*, the history of Islamic law, the problems of prayer and fasting, etc.

Keywords: fasting, Muslim, the Volga region; *ijtihad*; law, Islamic; marriage, interfaith, Islamic view on; prayer, Muslim, the Volga region in, tradition; Shihabetdin Marjani; Tatars, theological heritage of; *taqlid*

For citation: Adygamov R. K. Islamic law in the legacy of Shihabetdin Marjani. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):499–510. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-499-510.

Введение

Для татар, предками которых являются волжские булгары, официально принявшие мусульманство еще в X в. [1, с. 48], вероучение ислама превратилось в идеологию, формировавшую их мировоззрение и образ жизни. С самого начала проникновения ислама в Поволжье он начал оказывать влияние на повседневные поступки верующих, общественную мысль и определять социальную и политическую жизнь в регионе.

Безусловно, завоевание Казанского ханства Иваном Грозным изменило ход этнических и конфессиональных процессов в татарской среде, ввергло татар в идейный и социально-экономический застой.

Однако уже с конца XVIII в. татарские богословы-мыслители начали искать пути возрождения и реформирования жизни татарского общества. И если труды Г. Утыз-Имяни¹, Г. Курсави² и других богословов были лишь толчком к религиозно-нравственному прогрессу, то его вершиной можно счи-

¹ 'Абд ар-Рахим Утыз-Имяни ал-Булгари (1754–1836) – татарский богослов, поэт, сторонник строгого следования ханафитскому мазхабу. Известен своими взглядами о необязательности ночной молитвы в Поволжье в короткие летние ночи.

² 'Абд ар-Наср Абу ан-Наср ал-Курсави (1776–1812) – татарский богослов, ратовал за открытие врат иджтихада, оппонент Г. Утыз-Имяни.



тать творчество таких выдающихся ученых второй половины XIX – начала XX в., как Ш. Марджани (1818–1889), Г. Баруди³, М. Бигиев⁴, Р. Фахреддин⁵ и другие. Изучение их богословского наследия дает возможность понять социальные процессы, происходившие в татарском обществе того периода.

Особую актуальность изучение татарского богословского наследия приобрело у нас в стране в постперестроечный период, в связи с активным возрождением этноконфессиональной самобытности народов бывшего Советского Союза. Следует помнить, что Поволжье во все времена было полиэтническим и поликонфессиональным регионом, в связи с чем татарское богословие развивалось в духе поддержания на его территории социальной стабильности. Поэтому богословский опыт татарских мыслителей всегда остается ценным не только для Поволжья, но и для России в целом.

К сожалению, татарское богословское наследие все еще слабо изучено. Большая часть трудов Ш. Марджани, несмотря на известность автора, еще не переведена с арабского, персидского и старотатарского языков и поэтому остается недоступной ни широкому кругу читателей, ни даже большинству исследователей. Как известно, труды Ш. Марджани охватывают различные направления богословия и гуманитарных наук. Среди них есть труды по истории, вероучению ислама, исламскому праву, коранистике и др. [2, с. 119–129].

В данном исследовании представлен обзор основных богословских воззрений ученого, изложенных в таких трудах, как «Назурат ал-хакк...» («Обозрение истины»), «Хакк ал-ма‘рифат...» («Истина познания...»), «Тазкират ал-муниб...» («Напоминание кающемся...»), «Мустафад ал-ахбар...» («Извлечение вестей...») и др.

Проблема периодизации исламского права

Как известно, Ш. Марджани был не только богословом, но еще и историком. И в своих трудах, помимо истории татар, он также останавливается на истории исламского мира, в частности на истории становления исламского права. Об этом Ш. Марджани пишет в «Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф» (введении к труду «Подробное о предшественниках»). По мнению богослова, исламское право зарождается во времена пророка Мухаммада [3, б. 5]. Истории исламского права он посвящает соответствующий раздел. Ш. Марджани пишет, что на заре исламского права сформировались два основных богословских направления – рай и хадис, в соответствии с их географической локацией он их

³ Галимджан Баруди (1857–1921) – богослов, педагог, один из основателей медресе «Мухаммадийа», первый избранный татарский муфтий.

⁴ Муса Джаруллах Бигиев (1873–1949) – религиозный деятель, журналист, выступал с идеями о необходимости нового толкования священных текстов ислама в соответствии с требованиями времени.

⁵ Ризаэтдин ибн Фахретдин (1859–1936) – муфтий, религиозный деятель, педагог, писатель, популяризатор ислама. В некоторых своих трудах выступает как сторонник идей Ибн Теймийи.



называет *ахл ал-ирак* и *ахл ал-хиджаз*. Затем он перечисляет наиболее ранние правовые школы ислама и сообщает, что в итоге сохранились только четыре [3, б. 269–273]. Ш. Марджани подвергает критике периодизацию известного османского богослова Ибн Камал-паши⁶. Особенно он не согласен с тем, что турецкий ученый отнес Абу Йусуфа⁷ и Мухаммада (749–805), учеников Абу Ханифы⁸, к категории муджтахидов в рамках мазхаба. По его мнению, степень своих знаний они были не ниже своего учителя и только из уважения к нему не стали создавать свои школы. Критические взгляды Ш. Марджани по данному вопросу представляют большой интерес для исследователей истории исламского права, однако следует отметить, что сам татарский богослов в своем исследовании не предлагает какую-либо новую систему периодизации истории исламского права.

Соотношение *иджтихада* и *таклида*

Следующей и одной из самых важных проблем исламского права, которую поднял Ш. Марджани, была проблема понимания терминов *иджтихад* и *таклид*, а также их соотношения в зависимости от степени познаний богослова. Изучение его трудов позволяет сделать вывод, что так же, как и его предшественник Г. Курсави, Ш. Марджани выступал против тезиса о том, что время *иджтихада* прошло. Он прямо говорит об этом в своем трактате «Назурат ал-хакк...», где этой теме посвящен один из разделов: «Данное разъяснение опровергает утверждение о том, что время *иджтихада* кануло в Лету...» [4, б. 60]. Ш. Марджани цитирует многих исламских богословов, сторонников идеи о закрытии врат *иджтихада*, а затем критично заявляет: «Мы говорим, что доводы, указывающие на необходимость следовать Корану, сунне, *иджма'* и кийасу, имеют общий смысл, и провозглашают обязательность того, что в них сказано без каких-либо исключений для того или иного человека или времени. Недопустимо отклонение от сказанного в них за исключением неспособности (немогущности к их исполнению), степень которой должна быть определена. Именно поэтому многие ученые заявили, что *иджтихад* является непрекращающейся обязанностью и правом – вплоть до Судного дня. Соответственно и утверждение о том, что его время кануло в Лету или отсутствуют те, кто способен его осуществлять, является безосновательным» [4, б. 62]. Затем богослов цитирует известных авторов, считавших, что *иджтихад* продолжает оставаться обязанностью верующих, и, подводя итог, заявляет: «Отрицание ал-Газали, ал-Джувайни, ар-Равайани, ас-Суйути своей принадлежности к муджтахидам еще не говорит о том, что муджтахидов не было вообще» [4, б. 63].

⁶ Ахмад ибн Сулейман ибн Камал Баша (ум. 1534) – известный османский богослов, кадий.

⁷ Йа'куб ибн Ибрахим ал-Ансари (731–798) – ученик Абу Ханифы, занимал пост главного судьи в Багдадском халифате.

⁸ Ну'ман ибн Сабит ал-Куфи (699–767) – основоположник ханафитского мазхаба в исламском праве, перс по происхождению.



Проблему иджитхада Ш. Марджани продолжает в разделе «О муджтахид-дах», где делит муджтахидов на две группы: *муджтахид мутлак* (абсолютный муджтахид) и *муджтахид фи ал-мазхаб* (совершающий правотворчество в рамках мазхаба школы своего учителя) [4, б. 111]. Затем ученый излагает теорию периодизации исламского права, принадлежащую известному богослову османской эпохи Ибн Камал-паше. Турецкий богослов делит верующих на семь групп: муджтахид в шариате, муджтахид в мазхабе, муджтахид в вопросе, мукаллид, не способный совершать иджитхад, но знающий основы права, мукаллид, способный проводить анализ (*тарджих*), мукаллид, способный различать силу доводов, мукаллид, не способный совершать вышеперечисленное. Завершив изложение данной классификации, Ш. Марджани подвергает ее критике. Как уже упоминалось выше, наибольшее недовольство вызывает у него идея Ибн Камал-паши о том, что Абу Йусуф, Мухаммад и Зуфар⁹ являются муджтахидами в рамках мазхаба. Аргументируя свою точку зрения, татарский богослов ссылается на тот факт, что упомянутые трое учеников Абу Ханифы нередко издавали фетвы, противоречащие фетвам своего учителя. В целом, завершая здесь тему иджитхада, можно сделать вывод, что Марджани не только был убежденным сторонником идеи о необходимости его совершения, но и глубоко разбирался в данной проблеме.

Не менее либеральные идеи Ш. Марджани высказывал и по поводу статуса мукаллида. Приводя известное высказывание: «Слово муджтахида является аргументом для мукаллида», он критикует его, заявляя: «Это не значит, что не достигший степени муджтахида обязан следовать за кем-либо из них и не имеет права придерживаться аргументов¹⁰. Тебе известно, что тот, кто не является муджтахидом, не обязан быть мукаллидом» [4, б. 64]. Также Ш. Марджани считал, что необязательно придерживаться мнения какого-то одного муджтахида, верующий, по его мнению, вправе сам выбирать фетву того или иного богослова, которому он доверяет. Причем аргумент он находит в одном из авторитетных ханафитских трудов «Фатх ал-кадир», принадлежащем перу Ибн Хумама¹¹ (ум. 1457 г.), в котором сказано: «Нет аргументов в пользу того, что необходимо следовать за каким-то конкретным муджтахидом ни в словах, ни в делах. Напротив, аргументы свидетельствуют в пользу того, что следование может быть только в случае необходимости. В Коране по этому поводу сказано: «Спрашивайте у знатоков, если вы не знаете» (14:43)...»¹² [4, б. 66].

Богослов находит поддержку своих идей и в трудах представителей других мазхабов. В частности, ссылаясь на маликитского богослова-правоведа ал-Ка-

⁹ Зуфар ибн ал-Хузайл ал-Анбари ат-Тамими (728–775) – ученик Абу Ханифы, знаток права и хадисов.

¹⁰ Коран и Сунна.

¹¹ Мухаммад ибн ал-Вахид ибн ал-Хумам – известный ханафитский правовед и хадисовед.

¹² «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»



рафи¹³, Ш. Марджани пишет: «Существует единогласное мнение богословов о том, что человек, принявший ислам, имеет право последовать за любым муджтахидом, за которым пожелает. Сподвижники пророка Мухаммада были единогласны в том, что, если кто-либо последовал за мнением Абу Бакра¹⁴ или ‘Умара¹⁵, то точно так же он имеет право получить фетву от Абу Хурайры¹⁶, Му‘аза ибн Джабала¹⁷ и других, и поступить согласно их фетве. Кто не согласен с этими двумя иджма’, то пусть приведет свой аргумент» [4, б. 66].

Исходя из изложенного выше, можно сделать вывод о том, что суть модернизма Ш. Марджани заключалась в желании богослова популяризировать в среде татарского духовенства идею об открытии врат иджтихада и отмене догмы об обязательности таклида. Хотя эта идея и была классической в традиционном ханафитском мазхабе, многие имамы, не обладавшие достаточным образованием, считали обязательным неукоснительное следование той или иной правовой школе. Несмотря на то что многие его идеи воспринимались обществом как новаторские и либеральные, сам Ш. Марджани считал себя одним из последователей ханафитской богословской школы. Это видно из его собственных высказываний, а также того факта, что он подготовил комментарий к известному тексту, посвященному ханафитской догматике и принадлежавшему перу среднеазиатского богослова ан-Насафи¹⁸.

Проблема определения времени ночной молитвы

Еще одной проблемой, актуальной для Поволжья и более северных регионов, было определение времени ночной молитвы (*ясту*). Это было связано с особым географическим положением Поволжья, когда в летние ночи не наступает полной темноты, которая догматически является необходимым условием наступления времени ночной молитвы. Ш. Марджани глубоко погружается в историографию данной проблемы. Начало обсуждения этого вопроса богослов связывает с прибытием в 922 г. в Булгар посольства багдадского халифа. Об этом он пишет в своих книгах «Назурат ал-хакк» и «Мустафад

¹³ Ахмад ибн Идрис ал-Мисри ал-Карафи (1228–1258) – известный маликитский знаток права, его основ, тафсира и других наук.

¹⁴ ‘Абдулла ибн Аби Кухафа (572–634) – самый близкий сподвижник пророка Мухаммада, первый из праведных халифов.

¹⁵ ‘Умар ибн ал-Хаттаб (634–644) – сподвижник пророка Мухаммада, второй праведный халиф.

¹⁶ ‘Абд ар-Рахман ибн Сахр ад-Давси (599–676) – один из сподвижников пророка Мухаммада, передавший наибольшее количество хадисов.

¹⁷ Му‘аз ибн Джабал (ум. 640 г.) – сподвижник пророка Мухаммада, один из первых проповедников ислама в Йемене.

¹⁸ Абу Хафс ‘Умар ибн Мухаммад ан-Насафи (1067–1142) – исламский богослов, знаток ханафитского права, вероучения, хадисовед, толкователь Корана.



ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар»¹⁹. Далее богослов сообщает, что позднее среднеазиатский богослов имам ал-Баккали²⁰ подготовил для булгар фетву о том, что им не следует совершать ночную молитву в короткие летние ночи, так как она для них необязательна. В качестве аргумента богослов сослался на то, что обязательное условие ночной молитвы (полная темнота) в Волго-Уральском регионе в летнее время не наступает. Данного мнения также придерживался татарский богослов второй половины XVIII – первой четверти XIX в. Г. Утыз-Имяни²¹, на нее же указывал известный поэт Шерифи (середина XVI в.) [6]²². Ш. Марджани, критикуя эту фетву, заявляет, что ривайат аз-Захиди о фетве ал-Баккали недостоверен²³.

В своем труде, посвященном именно этому вопросу, «Назурат ал-хакк», Ш. Марджани также рассматривает вопрос о допустимости совмещения вечерней и ночной молитв в короткие летние ночи. В качестве аргументов он ссылается на примеры из жизни пророка Мухаммада и его сподвижников. Затем

¹⁹ В частности, в «Мустафад ал-ахбар» Ш. Марджани приводит ривайат от аз-Захиди (ум. 1260 г.), в котором сказано: «Наджмуддин аз-Захиди, комментируя “Мухтасар ал-Кудури”, передает от своего учителя Фахруддина Бадига ибн Мансура ал-Казвини (ум. 1270 г.): “Мы слышали, что однажды к шейху Сайфуссуна ал-Баккали приехали булгары и задали вопрос о ночной молитве: “В нашей стране в самые короткие летние ночи, вечернее зарево не исчезает, в связи с этим время ночной молитвы не наступает, является ли ночная молитва для нас обязательной?”, он ответил: “Так как время ночной молитвы не наступает, то она для вас необязательна”. Эта фетва дошла до великого бухарского ученого Шамсуль-аимма ал-Халвани (ум. 1056/1057 г.). Он очень удивился такой фетве и захотел объяснить ал-Баккали его ошибку. С этой целью он отправил в Хорезм своего ученика, которому повелел задать ал-Баккали вопрос: “Является ли неверным тот, кто отвергает хотя бы одну из пяти обязательных молитв?”. Ученик задал этот вопрос в соборной мечети, когда там было очень много народу. Ал-Баккали понял, на что намекает этот молодой человек, и задал встречный вопрос: “Сколько фарзов в малом омовении?”. Ученик ответил: “Четыре”. Тогда ал-Баккали спросил: “Сколько фарзов в омовении человека, у которого отрублены обе руки выше локтей?”. Ученик ответил: “В этом случае три”. Ал-Баккали сказал: “То же самое и с ночной молитвой”. Ученик передал эти слова имаму ал-Халвани, и тот был приятно удивлен этим ответом» [5, б. 67–68].

²⁰ Мухаммад бин Абу ал-Касим ибн Бабджук ал-Баккали ал-Хорезми (ум. 1190 г.) – ханафитский богослов, ученик аз-Замахшари.

²¹ Утыз-Имяни Г. *Рисалааш-шафакия = Трактат о закате солнца*. Рук. из отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского № 2400 г. (На татар. яз.).

²² По данному вопросу Шерифи пишет: «Для прозорливых с искренней, правдивой душой и достопочтимых с чистыми правдивыми мыслями неоспоримо, неопровержимо и очевидно то, что Булгарский вилайет [находится] на седьмом климате из имеющих семи. Относится к Луне, то есть под покровительством Луны. И, как отмечено в математических книгах, этот Булгарский вилайет из-за того, что он чересчур близок к Северному полюсу, с конца апреля – начала мая не имеет времени одного намаза из пяти, то есть намаза ясту. Потому что заря подобна зареву в присутствии двух имамов. Так же, как указано в книгах “Эл-Кенз”, “Эл-Вафи” и “Эл-Кафи”, чуть раньше перед ее [зари] исчезновением в это указанное время настает время утреннего намаза, то есть истинного утра. По этой причине для этого народа намаз ясту необязателен».

²³ Мнение Ш. Марджани оспаривается в книге «ал-Джаруда» муллы Шахмухаммада бин Базид бин Рахматулла бин Иманкул бин Рахманкул ал-Мамаши (1803–1878), которая была написана в ответ на «Назурат ал-хакк», где автор доказывает достоверность риваята от аз-Захиди.



богослов анализирует хадисы, разъясняющие временные рамки каждой из пяти молитв. Одним из основных доводов богослова является известный принцип шариата: «Неоспоримое доказательство (*катги*) не может быть опровергнуто доводом, основанным на предположении (*занни*)». Ш. Марджани для решения данного вопроса анализирует аяты Корана и хадисы пророка Мухаммада. Богослов заявляет, что аяты Корана в шариате признаются неоспоримыми доводами, а хадисы – доводами, основанными на предположении, и не могут опровергать Коран. Как известно, об обязательности исполнения пятикратной молитвы указано в Коране, а условие наступления времени молитвы установлено хадисами Пророка. Исходя из этого, богослов приходит к выводу, что наступление времени молитвы, упомянутое как условие в хадисах пророка Мухаммада, не может быть причиной для отмены самой ночной молитвы, обязательность которой провозглашена в Коране [4, б. 116]. Затем Ш. Марджани анализирует географические координаты г. Булгара, приводит данные о том, насколько глубоко Солнце погружается ниже линии горизонта, и приходит к выводу о том, что хотя полная темнота в летние ночи не наступает, однако вечернее зарево (*шафак*), согласно фетве Абу Йусуфа, в данном регионе должно проявляться, а следовательно, совершение ночной молитвы является обязательным [4, б. 201–202].

Проблема определения начала месяца Рамазан

Следующая проблема, поднятая Ш. Марджани, также связана с особенностями географического положения и климата в регионе Поволжья. Речь идет об определении времени начала и окончания месяца Рамазан, в который верующие мусульмане обязаны держать пост. Проблема эта была особо актуальной, так как пост – второе обязательное предписание ислама (*фард*), а в силу большого количества облачных дней в году определение начала месяца было затруднено. По этой причине различные приходы могли начинать и завершать пост не одновременно, а с разницей в несколько дней.

Шигабутдин Марджани проблеме поста посвятил свой известный трактат «Китаб хакк ал-ма‘рифат ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак» («Книга истины познания и прекрасного осознания о причинах обязательности разговения и поста»). Данное богословское сочинение состоит из семи глав. В начале трактата автор поднимает проблему определения времени начала и конца поста и с осуждением отмечает: «Группа имамов казанских мечетей, а также ближайших к городу деревень и поселков совершают серьезное религиозное нарушение, отступают от истины, когда начинают и завершают пост месяца Рамазан. Они осмеливаются сознательно нарушать правила шариата, изложенные в основных и дополнительных аргументах» [7, б. 2]. В доказательство автор приводит примеры, когда одни имамы начинают поститься до наступления месяца Рамазан, а другие через один-два дня после его наступления.



Решение данной проблемы автор начинает с вопроса о кадии²⁴ как лице, способном принимать решение по различным религиозным вопросам, и в частности о времени начала и конца поста. В первой главе автор высказывается в том смысле, что, раз имамы Поволжья назначаются на свои должности Оренбургским магометанским духовным собранием, и кандидатуры их согласовываются с властями Российской империи, то они могут быть наделены полномочиями кадиев в вопросах, связанных с различными религиозными предписаниями.

Вторая и третья главы посвящены проблемам свидетелей и признанию или отрицанию их свидетельства о созерцании молодого месяца, которое является основанием для установления начала поста и его завершения.

Четвертая глава целиком отводится рассмотрению критериев определения времени наступления и завершения месяца Рамазан. Здесь Ш. Марджани, анализируя классические ханафитские источники, указывает на необходимость наблюдения за фазами луны и подсчета дней месяца. По его мнению, созерцание серпа луны в двадцать девятую ночь месяца ша‘бан говорит о начале месяца Рамазан и необходимости приступить к посту. В противном случае следует дополнить месяц ша‘бан до тридцати дней.

В пятой главе автор размышляет над проблемой различия в начале поста в зависимости от географического положения верующих, наблюдающих за появлением молодого месяца. Автор ратует за то, что правы те богословы, которые считают, что географическое положение региона не может быть причиной для изменения даты начала поста.

Шестая глава посвящается вопросу передачи информации о созерцании молодого месяца и иных критериях, могущих повлиять на решение кади о времени проведении поста – подлинны ли они или не могут служить поводом для изменения времени его начала и конца.

И наконец, в седьмой главе Ш. Марджани останавливается на проблеме допустимости использования астрономических расчетов для определения фаз луны и вынесения на этой основе решения о начале и конце поста. В частности, он указывает: «Знай о том, что нет ни одного предания – ни от Абу Ханифы, ни от одного из трех имамов или гениальных ученых по степени нижеупомянутых или критиков, которые отрицали бы допустимость установления положений поста и разговения на основе расчетов. Об этом же говорят собственно результаты тех, кто способен вычислить точные даты, которые можно использовать при необходимости и в случае сомнений» [7, б. 63].

Проблема межконфессиональных браков

Другая актуальная проблема, которую затрагивает великий богослов, касается вопроса межконфессиональных браков, то есть браков между мусульманами и христианками. Ш. Марджани рассматривает данную проблему в своем

²⁴ Шариатский судья.



трактате «Тазкират ал-муниб би ‘адам тазкиййат ахл ас-салиб», который не был опубликован и остался только в рукописи. Мусульманский богослов излагает в нем основы христианского вероучения и делает вывод о том, что православные подданные Российской империи являются язычниками. В частности, он пишет: «Христианская религия зиждется на пяти основах, которые выведены из четырех известных Евангелий. В своем большинстве христиане единогласно придерживаются этих основ, и лишь небольшая их часть не признает их. Они веруют в троицу, во вселение ипостаси сына во чрево Марии, самопожертвование Иисуса, распятие и умерщвление, а также в исповедь перед священником, когда они каются во всех совершенных грехах. Все это является многобожием и неверием»²⁵. Еще одну причину многобожия христиан богослов видит в слепом следовании авторитету христианского духовенства, в качестве аргумента он ссылается на предание о беседе пророка Мухаммада с вождем христианского племени ‘Ади ибн Хатимом. На возражение ‘Ади: «Они же не поклоняются своим священникам» – Пророк ответил: «Они объявили запретным разрешенное и разрешили запретное, их народ последовал их мнению, в этом и заключается их поклонение»²⁶. Однако Ш. Марджани не считает, что запрещены браки со всеми христианками абсолютно, он пишет: «Нет сомнения в том, что пища обладателей Писания и женитьба на их женщинах является дозволенной в том случае, если отрицают троицу и божественную сущность Марии и Иисуса»²⁷. На основе изложенного можно сделать вывод о том, что Ш. Марджани не ратовал за абсолютный запрет межконфессиональных браков – по его мнению, если убеждения христианки совпадают с учением о единобожии в исламе, то брак с ней будет разрешенным.

Выводы

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что вопросы, затронутые Ш. Марджани в его основных богословских трудах, были актуальными для того исторического периода, когда они были написаны. Ш. Марджани рассмотрел в них широкий спектр богословских проблем. Преимущественно все его работы были написаны на арабском языке, и татарский богослов преследовал цель сделать их доступными для всего мусульманского мира. Проблемы соотношения иджитхада и таклида, тонкости исламского права, вопрос о времени

²⁵ Марджани Ш. *Тазкират ал-муниб би ‘адам тазкиййат ахл ас-салиб* = *Напоминание кающемуся о невозможности очищения для христиан*. Рук. из отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского № 692. – Арх. Л. 186. (На татар. яз.).

²⁶ Марджани Ш. *Тазкират ал-муниб би ‘адам тазкиййат ахл ас-салиб* = *Напоминание кающемуся о невозможности очищения для христиан*. Рук. из отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского № 692. – Арх. Л. 136. (На татар. яз.).

²⁷ Марджани Ш. *Тазкират ал-муниб би ‘адам тазкиййат ахл ас-салиб* = *Напоминание кающемуся о невозможности очищения для христиан*. Рук. из отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского № 692. – Арх. Л. 13а–136. (На татар. яз.).



совершения молитв, о начале и конце поста в месяц Рамазан, а также проблема межконфессиональных браков – все эти темы, развиваемые Ш. Марджани в его трудах, представляют интерес не только для современных татар-мусульман, но остаются актуальными для мусульман всего Волго-Уральского региона, а некоторые из них представляют интерес и для российских мусульман в целом.

Литература

1. Хакимов Р. С., Валеева З. Р., Гайнанова М. Р. (ред.). *Материалы круглого стола, посвященного книге Ибн Фадлана, его эпохе и археологическим коллекциям*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2016.
2. Шагавиев Д. А. *Роль Шигабутдина Марджани в развитии татарской богословской мысли XIX века: дис. ... канд. ист. наук*. Казань; 2010.
3. Марджани Ш. *Мукаддима китаб вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф* = Введение к: «Подробное о предшественниках и приветствие потомкам». Казань; 1883. (На татар. яз.)
4. Марджани Ш. *Назурат ал-хакк фи фардыййат ал-'иша ва ин лам йагыб аш-шафак* = Обзорение истины относительно обязательности вечерней молитвы, даже если к ночи не наступает темнота. Казань; 2014. (На татар. яз.)
5. Марджани. Ш. *Мустафад ал-ахбар фи-ахвал Казан ва-Булгар* = Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара. Казань: Типография Б. Л. Домбровского; 1897. Т. 1. (На татар. яз.)
6. Шерифи Х.; Хакимзянов Ф. (пер.). *Зафер наме-и вилайет-и Казан* = Трактат о торжестве казанского края. *Эхо веков*. 1995. Май. Режим доступа: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/1995_may/04/3/ [Дата обращения: 10.09.2018].
7. Марджани Ш. *Китаб хакк ал-ма'рифа ва хусн ал-идрак бима йалзиму фи вуджуб ал-фитр ва ал-имсак* = Книга истины познания и прекрасного осознания о причинах обязательности разговения и поста. Казань: Издательство Казанского университета; 1880. (На татар. яз.)

References

1. Khakimov R. S., Valeevaya Z. R., Gainanova M. R. (eds). *Proceedings of the Round Table "Ibn Fadla, his time, archaeology"*. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences; 2016. (In Russ.)
2. Shagaviev D. A. *Shigabutdin Marjani and the Tatar theological thinking (19th cent.) PhD Thesis (Hist.)*. Kazan; 2010.
3. Marjani Sh. *An Introduction to the "Detailed communications about predecessors and the "greetings" to the future generations*. Kazan; 1883. (In Tatar)
4. Marjani Sh. *A treatise regarding the evening prayer, even if there is still no darkness*. Kazan; 2014. (In Tatar)
5. Marjani Sh. *Useful collection of the sources regarding the cities Kazan and Bulghar*. Kazan: Tipografiya B. L. Dombrovskogo; 1897. Vol. 1. (In Tatar)
6. Sherifi Kh.; Khakimzyanov F. (transl.). The celebrated Kazan and its environs. *Ekho vekov*. 1995. May. Available at: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/1995_may/04/3/ [Accessed: 10.09.2018]. (In Russ.)
7. Marjani Sh. *The fasting and the breaking of it: a treatise on its better understanding*. Kazan: Kazan University; 1880. (In Tatar)



Информация об авторе

Адыгамов Рамиль Камилович, кандидат исторических наук, доцент, проректор по научной деятельности Болгарской исламской академии, г. Болгар; старший научный сотрудник Отдела истории религий и общественной мысли Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань; профессор кафедры исламской теологии, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 14 октября 2018 г.

Одобрена рецензентами: 15 января 2019 г.

Принята к публикации: 5 февраля 2019 г.

Information about the author

Ramil K. Adygamov, Ph. D (Hist.), Associate professor, Vice-rector for research, Bulgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation; senior research fellow, Department of History of Religions and Social Thought, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation; professor, Department of Islamic theology, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: October 14, 2018

Reviewed: January 15, 2019

Accepted: February 5, 2019



Исламская феминистская герменевтика: история становления и основные идеи

Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Резюме: в статье рассматриваются история становления и основные идеи исламской феминистской герменевтики. Несмотря на то что это интеллектуальное направление малоизвестно в современной России, тем не менее оно заслуживает рассмотрения как один из трендов развития современной мировой исламской мысли. Автор показывает, что феминистская герменевтика в исламе представляет собой совокупность подходов к интерпретации Корана, хадисов и вторичных источников исламской духовной традиции, и в типологическом плане она ближе всего к «позиционному феминизму». Автор выделяет семь базовых признаков исламской феминистской герменевтики: религиозный настрой, ориентация на этику, использование контекстуального иджтихада, стремление к эгалитаризму, деконструкция традиции, критика хадисов, использование новой методологии, базирующейся на наследии неомодернистской школы мысли.

Ключевые слова: гендерные исследования; исламский феминизм; контекстуальный иджтихад; неомодернизм; позиционный феминизм

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская герменевтика: история становления и основные идеи. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):511–526. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-511-526.

Feminist Hermeneutics in Islam: its History and Major Ideas

D. V. Mukhetdinov

Moscow Islamic Institute, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract: the article deals with the history of development and basic ideas of Islamic feminist hermeneutics. In order to understand tendencies of development of the modern Islamic thought, it is important as well to study feminist ideas in their complexity. The author argues that feminist hermeneutics in Islam represents a set of approaches towards the interpretation of the Holy Qur'an, *the Hadith* and secondary sources of Islamic spiritual tradition. In the typological



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





perspective, it is close to the so-called “Standpoint feminism”. The author singles out seven basic features to Islamic feminist hermeneutics, which are the religious frame of mind, following the principles of Islamic ethics, the use of so-called “contextual *ijtihad*”, accepting the egalitarian values, the critical approach to tradition, the critical approach towards the Hadith, use of the new methodology, which has its roots in the heritage of Neomodernist school of thought.

Keywords: Feminism, Islamic; Feminism, standpoint; Ijtihad, contextual; gender, studies; Neomodernism

For citation: Mukhetdinov D. V. Feminist Hermeneutics in Islam: its History and Major Ideas. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):511–526. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-511-526.

Введение

Феминистская герменевтика в исламе – это комплекс подходов к истолкованию Корана, хадисов и вторичных источников исламской духовной традиции. Основы этого типа герменевтики были заложены в кон. XIX – нач. XX в., а пик его развития пришелся на 90-е гг. XX – нач. XXI в. Феминистская герменевтика неразрывно связана с исламским феминизмом, который, по определению крупнейшей исследовательницы данной темы, Марго Бадран, представляет собой «феминистский дискурс и феминистскую практику, которые выражены в рамках исламской парадигмы». Бадран также пишет: «Исламский феминизм, который при формировании своего понимания и своей легитимности опирается на Коран, стремится обнаружить права и справедливость для женщин, как и для мужчин, в тотальности их бытия. Исламский феминизм крайне полемичен и в то же время имеет четкие границы. Вокруг него было много непонимания, неверных интерпретаций и клеветы. Этот новый феминизм дал основания одновременно и для надежд, и для страхов» [1, р. 242].

В самом широком смысле исламский феминизм можно определить как специфическую религиозную парадигму борьбы за права женщин и за женственность как таковую. В контексте мирового феминистского движения он ближе всего к «позиционному феминизму» («standpoint feminism»), согласно которому существует особый женский «опыт» или «взгляд на вещи», принципиально отличный от мужского и не способный получить выражение с мужских позиций [2, р. 209–218]. По мнению исламских феминисток, этот тезис означает, что имеется специфическое «женское» прочтение Корана, хадисов и других источников, которое способно выявить их новые грани. Стоит отметить, что в своей методологии современные исламские феминистки опираются на труды модернистов и неомодернистов, прежде всего Мухаммада Икбала и Фазлура Рахмана; также немалое влияние на них оказала методология гуманитарных наук второй половины XX в., в особенности французской школы социологии.

В данной статье будет вкратце рассмотрена история исламской феминистской герменевтики, ее основные идеи и теоретические положения, предложены конкретные интерпретационные решения в рамках исламского феминизма и намечены перспективы указанного движения.



Исламская феминистская герменевтика в ранний период

Борьба за права женщин в исламских обществах имеет долгую историю. Коран дал женщинам довольно широкие права в сравнении с теми, которые существовали в доисламской Аравии. Однако, как справедливо отмечается многими неомодернистскими авторами, коранические предписания соблюдались не всегда. В результате патриархат и мизогиния (женоненавистничество), которые были характерны для доисламской Аравии, продолжили существовать в последующих исламских обществах и, кроме того, получили правовое обоснование с опорой на узкую интерпретацию Корана, некоторые спорные хадисы и мизогинистичные соображения общего плана. Несмотря на то что рядом средневековых мыслителей (Ибн Араби, Ибн Рушд и др.) высказывались взгляды, близкие к феминистским, они не получили популярности среди мусульман. Даже с учетом того, что положение мусульманки в средневековых исламских обществах выгодно отличалось от положения женщин в европейской, индийской и других цивилизациях того времени [3, с. 185–194], все же можно констатировать, что доисламская традиция мизогинии глубоко укоренилась в сознании мусульман и стала ошибочно ассоциироваться с исламом как таковым.

С колонизацией исламских обществ начало происходить переосмысление мизогинии, что было связано, во-первых, с дискурсом колониальных правительств, которые видели в ней проявление отсталости и ущербности ислама, а во-вторых, с влиянием европейских просвещенческих и гуманистических идей, которые заставили некоторых улемов по-новому посмотреть на исламское наследие.

Знамя борьбы за права женщин в исламе было воздвигнуто в XIX в. Первой женщиной за последние века, которая решила заняться коранической экзегетикой, была персидская поэтесса Тахири [4, р. 185–201]. В самом конце века, в 1899 г., египетский юрист Касим Амин публикует книгу «Освобождение женщин» [5]. Он был первым египтянином, заговорившим о правах женщин; и объектами его критики стали многоженство, обязательность ношения вуали (*никаб* и *хиджаб*), а также принижение женщины в общественной жизни. Амин считал, что эти практики не являются подлинно исламскими и противоречат духу ислама. Его работа оказала огромное влияние на женские общественные и политические движения по всему исламскому миру¹.

О необходимости переосмысления статуса женщины в исламе неоднократно говорил и Мухаммад Абдо, которому принадлежит ряд статей на эту тему [7, с. 104–111]. Под влиянием Абдо и Амина была написана фундаментальная

¹ Стоит отметить, что, несмотря на огромное влияние работы Амина, современные феминистки относятся к ней критически: в частности, представляет интерес позиция Лейлы Ахмед, которая охарактеризовала эту работу как патриархальную и колониальную по духу. См.: [6, р. 155–163]. Так, в некоторых местах Амин утверждает, что женщины не способны испытывать чувство любви, тратят много времени на бесполезные разговоры о своих мужьях, и что мусульманский брак базируется на невежестве и чувственных наслаждениях, а основным источником этого является женщина. См.: [5, р. 157–159].



работа российского богослова Мусы Бигиева «Женщина в свете священных аятов благородного Корана» (1933) [8]. В этом труде Бигиев подверг критике мизогинистичные нравы мусульманских обществ своего времени и высказал ряд идей, связанных с переосмыслением статуса женщин, которые сам он определил как «радикальные», но при этом «соответствующие Корану». Писал о чаемом раскрепощении женщины-мусульманки и просветитель российских мусульман Ризаэтдин Фахретдин, бывший в труднейшие 1920–1930-е гг. муфтием ЦДУМ. Его работа «Мәшһүр хатыннар» («Знаменитые женщины»), посвященная биографиям женщин, оставивших видный след в арабской, персидской, тюркской культуре, переведена на русский язык и готовится сейчас к печати в издательском доме «Медина».

Вокруг Абдо и его реформаторской школы в кон. XIX – нач. XX в. собралась целая группа мусульманок. Ранние феминистки, такие как Малак Хифни Насиф, Набавийа Муса и Худа Шарави, следовали прогрессивным интерпретациям Абдо и Амина, развивая новое понимание ислама и стремясь стать частью современной жизни. Они обращались к исламским аргументам для легитимации новой системы образования и для обеспечения равноправия мужчин и женщин в области религиозного поклонения.

Египетские феминистки имели хорошее образование. Малак Хифни Насиф и Набавия Муса получили дипломы о начальном и среднем образовании, при этом Муса также получила диплом о высшем образовании. Они учились как у английских, так и у арабских преподавателей. Шарави находилась на домашнем обучении, с ней занимались французские и другие европейские преподаватели. Известная ливанка Назира Заин ад-Дин, близкая к египетским феминисткам, получила образование у своего отца, который был алимом. В 1928 г. она опубликовала в Бейруте книгу «Обнажение и вуалирование» [9], где привела многочисленные религиозные аргументы против накидки на лицо (*никаб*), сегрегации полов и изоляции женщин. Она подверглась острой критике со стороны ригористов и спустя год подготовила подробный ответ на критику в виде книги «Молодая девушка и шейхи» [10].

Таким образом, ранний этап развития исламского феминизма был тесно связан с реформаторским течением исламской мысли. Для раннего феминизма характерна установка на достижение равноправия мужчин и женщин, а также на формирование своеобразной модели «исламского модерна». Хотя многие критики этого направления склонны видеть в нем результат западного влияния, все же подобный взгляд следует признать слишком узким и не учитывающим всех нюансов. Более адекватна точка зрения, согласно которой исламский феминизм является сущностно исламским ответом на те новые вызовы, которые были поставлены эпохой модерна. В связи с этим приведем мнение Бадран, (перевод авторский):

«Египетский феминизм не является французским и вообще не является западным. Он имеет египетское происхождение, его основатели хорошо известны, а история прекрасно изучена. [...] Как мы знаем, Египет являлся передовой



страной в плане формулирования исламского феминистского подхода и организации массовых феминистских выступлений. [...] ...феминизм – это цветок, который вырастает лишь в своей родной почве. Впрочем, отсюда не следует, что какие-то идеи или движения могут быть полностью герметичными [1, р. 243].

Современный период

Современный этап развития исламского феминизма, начало которого можно датировать примерно 1950-ми гг., качественно отличается от раннего этапа, что связано с прогрессом в области исламоведения и новыми возможностями для женщин получать всестороннее образование. Представители современного исламского феминизма (основную его массу составляют высокообразованные мусульманки, имеющие научные степени) применяют синтез исторической, лингвистической, герменевтической, литературной критики, деконструктивистскую, семиотическую и историцистскую методологию, развивая оригинальные интерпретации священных источников; иными словами, они пытаются расширить иджтихад до новых границ, которые были открыты благодаря их свежему «женскому» взгляду.

Начало современному этапу развития феминизма положила вторая в истории женщина, взявшаяся за фундаментальную герменевтику Корана, – Аиша Абд ар-Рахман, писавшая под псевдонимом Бинт аш-Шати. Она начала издавать свои популярные книги с 1959 г.; эти книги были в основном посвящены биографиям женщин раннего ислама, включая мать, жен и дочерей Пророка, а также литературной критике [12, р. 51–66; 13]. В 1980-е гг. марокканская исследовательница Фатима Мернисси провела доскональный анализ хадисов, в результате которого ей удалось показать, что мизогиния установилась на многие века в исламских обществах по причине популярности подложных хадисов и тех женоненавистнических хадисов, которые принято считать достоверными, но которые явно противоречат Корану. Она опубликовала свой труд на французском языке под названием «Политический гарем» («*Le harem politique*», 1987), а позднее он был переведен на английский язык².

В этот же период исламские феминистские группы Малайзии образовали союз «Сестры в исламе». После проведения ряда собственных исследований они опубликовали брошюры для широкого распространения, в которых приводилась кораническая аргументация в пользу гендерного равноправия в семье и против семейного насилия. Один из лидеров этого союза, афроамериканская исследовательница Амина Вадуд, опубликовала собственную работу, посвященную интерпретации Корана, – «Коран и женщина» (1992), в которой она скрупулезно рассмотрела гендерную проблематику [15].

Другая свежая попытка прочесть Коран с феминистских позиций представлена в работах пакистанской исследовательницы Риффат Хассан, которая сегодня преподает в США [16, с. 568–605]. В ЮАР гендерной проблематикой активно

² На английском языке труд был опубликован под другим названием. см: [14].



занимается Фатима Нурдиэн³; кроме того, многочисленные аргументы в пользу исламского феминизма приводятся в революционной работе «Коран, освобождение и плюрализм», которая принадлежит перу известного южноафриканского исследователя Фарида Исака [18]. Современные опыты феминистской герменевтики были обобщены и критически осмыслены в новаторской работе американской исследовательницы Аиши Хидаятулла «Феминистские грани Корана» [19].

Новые интерпретации феминистского типа также разрабатывались в иранском женском журнале «Занан». Его основательницы подвергались политическим репрессиям и интеллектуальному давлению со стороны иранских властей. Лишь в период после Хомейни они смогли вынести на публичное обсуждение темы, касающиеся гендера, и собственные трактовки Корана. В Исламской республике Иран, где Коран является конституционным документом, они смогли поставить под вопрос патриархальные истолкования Корана, которые препятствуют достижению социальной справедливости в отношении всех граждан. В результате собственного иджтихада они сформулировали принципы гендерного равенства в рамках исламского общества [1, р. 235–236].

В дополнение к указанным авторам и работам необходимо упомянуть тот факт, что в 2015 г. группа мусульман – активистов, общественных деятелей, представителей искусства и культуры – подписали важный для обновленчества документ под названием «Декларация реформы». В нем затрагивается множество тем; и речь в нем идет, в том числе, и о защите женщин от сегрегации и притеснений. Так, декларация утверждает: «Мы поддерживаем равные права для женщин, включая права на наследство, свидетельствование, работу, передвижение, персональный закон, образование и труд. Мужчины и женщины обладают равными правами в мечетях, в политическом руководстве, лидерстве и вообще во всех сферах общественной жизни. Мы отвергаем сексизм и мизогинию» [20].

Основные теоретические положения

Попытаемся вкратце сформулировать основные положения исламской феминистской герменевтики. Прежде всего, исламский феминизм исходит из того, что Коран учит принципу равенства всех людей и что практической реализации равноправия между женщинами и мужчинами помешала патриархальная идеология. Исламское право (*фикх*), сформировавшееся в своей классической форме к концу III в. хиджры, было тесно связано с патриархальным мировоззрением того периода. Именно средневековая правовая модель, впитавшая в себя патриархальные элементы, лежит в основе современных видов шарията. Хадисы также часто использовались как средство закрепления патриархальных идей и практик. Следовательно, приоритетным для феминистской теории является базовый текст ислама – Коран (особенно для Амины Вадуд, Риффат Хассан и Фатимы Насиф) [15; 21]. Однако не все феминистки занимаются углубленным изучением именно Корана. Нередко их взор падает на средневековые шариятские нормы (Азиза

³ См.: [17].



ал-Хибри, Шахин Сардар Али) [22, р. 128–144; 23] и на сборники хадисов (Фатима Мернисси, Хидайат Туксал) [14; 24]. Феминистки отмечают, что классические интерпретации (как и значительная часть постклассических интерпретаций) базируются на мужском опыте, мужских вопросах и общем влиянии патриархальных обществ, в которых жили интерпретаторы. Поэтому крайне востребовано формирование женского взгляда (или взгляда, учитывающего интересы женщин) на Коран и другие источники исламской религиозной традиции.

Можно выделить следующие главные черты исламской феминистской герменевтики.

Во-первых, исламский феминизм является именно *исламским*, то есть для него характерны специфические религиозные признаки. Выше мы уже отмечали, что в рамках такого неоднородного течения, как философский феминизм, он ближе всего к «позиционному феминизму» («*standpoint feminism*»), который предполагает наличие особого женского «опыта» или «взгляда на вещи»; в исламской перспективе это означает наличие женского взгляда на понимание Корана и вообще на всю духовную традицию. Особенностью исламского феминизма также является *кораноцентризм*, поскольку, как считается, уже довольно рано исламская традиция попала под влияние патриархальной идеологии арабского, персидского, византийского и других обществ, и потому необходимо очистить ее от этих наслоений. Последнее утверждение позволяет охарактеризовать современный исламский феминизм как вид *интеллектуального салафизма*⁴.

Во-вторых, исламский феминизм разделяет характерный для многих обновленческих течений тезис о необходимости разграничения Слова Божьего, то есть Корана, и локальных установлений фикха, которые являются не чем иным, как попыткой понять коранические директивы с определенной субъективной точки зрения и применить их в конкретном социокультурном контексте. Однако, подобно другим неомодернистским течениям, исламские феминистки идут еще дальше и утверждают, что разделение на вечное и временное необходимо провести и в границах самого Корана. Для реализации столь непростой задачи следует хорошо изучить контекст ниспослания определенного аята, то есть *контекстуализировать* аят, и с опорой на это знание попытаться понять, какое общее этическое предписание стоит за коранической директивой. Это этическое предписание является *вечным*, а конкретная кораническая директива – *временной*, поскольку она связана с обстоятельствами арабского общества VII в. Отсюда также следует, что исламские феминистки в целом убеждены в *этической природе* Слова Божьего (в противоположность традиционной точке зрения «фикхового разума», который склонен видеть в Коране свод религиозного и мирского законодательства).

В-третьих, исламский феминизм характеризуется использованием методологии *контекстуального иджтихада*, систематически развитой основателем неомодернизма – Фазлуром Рахманом [26, с. 202–243]. Эта методология предполагает «двойной сдвиг»: от частных коранических положений к общим

⁴ О специфике интеллектуального салафизма как течения см.: [25, с. 7–11].



принципам, и от общих принципов к частным положениям современности. Считается, что, осуществив реконструкцию упомянутого выше этического предписания, стоящего за конкретным аятом, исследователь способен применить его в условиях современного общества и с учетом всей сложной динамики общественной жизни. Таким образом, исламские феминистки полагают, что создание жесткой и схематичной модели исламского типа, которая была бы применима ко всем культурам и обществам, в принципе невозможно ввиду разнообразия культур и социальных систем. Решение проблемы «ислам и современный мир» в действительности предполагает множество решений, облик которых зависит от менталитета исследователя и социокультурного контекста, в котором ему приходится работать.

В-четвертых, исламский феминизм является именно *феминизмом*, то есть он выступает парадигмой борьбы за права женщин, за женскую позицию и за женственность как таковую. Феминистки убеждены, что глубинным этическим посланием Корана является принцип равноправия и справедливости. Бог является «Тем, Кто не притесняет» [27, р. 45–47], а это значит, что борьба с притеснением и угнетением (*зулм*) во всех сферах выступает одним из коранических идеалов. Подобная позиция обладает огромным эмансипационным потенциалом. Феминистки лишь отчасти используют этот потенциал, направляя его на проблему гендера и на борьбу против дискриминации женщин. Однако периодически они также пишут о том, что отстаивание исламских прав женщин является в то же время и отстаиванием *подлинных* исламских прав мужчин; это так, поскольку роль мужчин как угнетателей является скрытой формой самопритеснения, ведь мужчины не знают, каково это – жить в свободном и справедливом обществе.

В-пятых, исламский феминизм активно обращается к *деконструкции* мусульманской традиции. По мнению феминисток, эта традиция всецело является патриархальной, поскольку уже в первые века ислама женщины были лишены доступа к науке истолкования Корана, к теологии, к фикху и другим областям религиозного знания; в результате религиозная традиция стала отражать исключительно мужской взгляд, который к тому же был заражен вирусом женоненавистничества. Это видно по материалам хадисов, по общим теологическим соображениям о вторичности женщины, по мизогинистичным правовым нормам, по рассуждениям средневековых и современных улемов, посвященным статусу женщины в исламском обществе⁵. Феминистки выступают против «религиозного патриархата» и мизогинистичных социальных систем, выстроенных на его основе.

В-шестых, исламский феминизм в целом скептически настроен по отношению к *хадисам*. По мнению феминисток, имеется явный зазор между этическими кораническими предписаниями, которые характеризуются эгалитарностью, и содержанием многих хадисов, в том числе из сборников ал-Бухари

⁵ Показательные примеры анализируются в следующей статье, см: [28, с. 533–567].



и Муслима, которые предполагают вторичность женщины в плане ее сотворения, положения в обществе и семье, не говоря уже об откровенно мизогинистичных формулировках⁶. Однако среди исламских феминисток отсутствует консенсус по поводу того, как относиться к хадисам в целом. Ими довольно подробно анализируются отдельные женоненавистнические хадисы, однако у них все еще нет логически выверенной и последовательной *теории Сунны*⁷. Чаще всего феминистки ограничиваются общим утверждением о том, что Коран является более важным источником и что достоверные хадисы, представляющие собой высказывания пророка Мухаммада, не могут противоречить Корану, поскольку сам Пророк являл собой образец воплощения на практике этических принципов Корана.

В-седьмых, исламский феминизм сочетает в себе то лучшее, что имеется в классической методологии истолкования Корана, и современные исламоведческие и герменевтические методы. Феминистская герменевтика – это *новый метод на стыке двух научных традиций*. Как правило, исламские феминистки имеют хорошее западное образование, а также прекрасно знакомы с традиционными исламскими источниками. Кроме того, они активно обращаются к лингвистическому анализу и структуралистскому подходу. Это является дополнительным свидетельством принадлежности исламского феминизма к современному неомодернистскому движению [30, с. 83–95].

Представляется, что эти характеристики исламского феминизма, которые, безусловно, отражают его сильную сторону, позволят данному интеллектуальному течению сыграть в перспективе важную роль в следующих процессах.

1. Переосмысление исламской традиции: переход от «мужского» взгляда к «женскому», выявление ограниченности традиционного тафсира и фикха, дополнительные аргументы в пользу кораноцентризма и интеллектуального салафизма.

2. Формирование исламского модерна нового типа: эмансипация женщин в исламских обществах и переустройство этих обществ по новой эгалитарной модели.

3. Трансформация мирового феминистского движения: отход от узкого европоцентристского взгляда феминисток второй волны, критика феминистского понимания религии как сущностно патриархального феномена, демонстрация на практике возможности неевропейской «позиционной» версии феминизма.

Пример герменевтики

Представленные выше особенности исламской феминистской герменевтики дают на практике многообразие конкретных герменевтических решений, следствием чего является плюрализм мнений и позиций по конкретным теоло-

⁶ См. примеры хадисов: [16, с. 578, 585].

⁷ О важности теории Сунны для переосмысления статуса хадисов см.: [29, с. 612–617].



гическим и правовым вопросам⁸. В данной статье мы не ставим себе задачу рассмотреть эти мнения, однако в качестве показательного примера попробуем резюмировать взгляды ведущей исламской феминистки – Амины Вадуд – по вопросу о необходимости носить хиджаб.

Прежде всего, стоит сказать о более общей методологической позиции Вадуд. По ее мнению, Коран проводит строгое различие между (1) полом, т.е. биологической характеристикой человека, и (2) гендером, т.е. связанной с полом социальной ролью, пониманием мужественности и женственности в конкретном обществе [15, р. 8]. Не отрицая наличия очевидных половых различий, Коран вовсе не учит тому, будто пол предопределяет какой-то четкий и неизменный гендерный этос человека. С коранической точки зрения гораздо важнее каких-то гендерных особенностей (разделения социальных ролей мужчины и женщины, избежать которого в полной мере не удастся ни в каком обществе) оказываются личные заслуги человека. Этический индивидуализм Корана (вовсе не отрицающий тяги человека к солидарности), который провозглашает предстояние Господу делом отдельного человека, наделяет равной ответственностью *наместника* и мужчину, и женщину.

Система ролей мужчин и женщин, таким образом, может различаться, однако Писание, признающее реальность этого факта в своих аятах, не производит нормативного закрепления какого-то конкретного функционального различия. Решение данной задачи целиком и полностью возложено на плечи исторических сообществ, каждое из которых понимает Писание через призму собственных предрассудков. Тем не менее, как отмечает Вадуд, Коран был ниспослан в конкретный период и в конкретном месте – в Аравии VII в. н.э., когда арабы имели определенные (едва ли справедливые) представления о женщинах и связанные с ними в разной степени недостойные практики, крайние из которых Коран сразу же отверг (детоубийство, изнасилования девочек-рабынь, полный отказ женщинам в наследстве). Негативные последствия других практик (например, полигамии, неравноправия при разводе, домашнего насилия) Коран попытался минимизировать, допустив ряд условий, при которых они были способны стать противовесом серьезным формам несправедливости. Это привело к появлению ряда коранических предписаний, специфичных для культуры того времени. Впрочем, как полагает Вадуд, эти предписания не ограничивают гендерный и социальный универсализм Корана – нужно лишь уметь вычленять стоящую за ними мотивацию.

По вопросу о ношении хиджаба Вадуд отмечает, что в Аравии VII в. женщины из богатых и могущественных племен ходили с вуалью, которая символизировала скромность и, помимо этого, защищала от нежелательного внимания посторонних мужчин. Коран признает такую добродетель, как скромность, и демонстрирует ее на примере преобладающих практик. По мнению Вадуд,

⁸ Блестящий обзор взглядов современных исламских феминисток представлен в работе: [19, р. 65–124].



важна именно *скромность*, а не покрытие и сегрегация, которые являлись проявлением этой добродетели в конкретном контексте [27, р. 44]. В частности, в кораническом стихе сказано:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ»

«О Пророк! Скажи твоим женам, твоим дочерям и женщинам верующих мужчин, чтобы они опускали на себя свои покрывала (вне дома). Их будут легче узнавать (такowymi) и не подвергнут оскорблениям. Аллах – Прощающий, Милосердный» (33:59)⁹.

Покрывало (*джилбаб*), о котором говорится в приведенном аяте, служило способом возвышения мусульманских женщин. Благодаря этому в глазах арабов-язычников или не вполне стойких в вере мусульман они отделялись от женщин-рабынь, считавшихся сексуально доступными в рамках доисламских джахилийных обычаев. Видя покрытую вуалью женщину, араб-язычник той эпохи знал, что у нее могут найтись многочисленные защитники, а потому воздерживался от домогательств. Таким образом, покрытие вуалью женщин-мусульманок, в том числе и рабынь, которые становились визуально не отличимыми от представительниц знати, было мотивировано необходимостью защиты в разваленном рабовладельческом обществе, еще не вполне преодолевшем собственное невежество. Кроме того, вовсе не очевидно, что данный аят повествует именно о закрывающем волосы хиджабе. Как отмечают исламские феминистки и некоторые другие мыслители-неомодернисты, о *джилбабе* нам достоверно известно лишь то, что он позволял закрыть грудь. Стоит напомнить, что в более позднюю эпоху ношение хиджаба было связано с социальной иерархией, поскольку женщины ряда профессий, например торговки на базарах или крестьянки, освобождались от соответствующей обязанности. Нет нужды говорить, что кораническая этика не могла рассматривать скромность в качестве монополии привилегированных классов.

По мнению Вадуд, даже если аят (33:59) и имел в виду покрытие волос, культурный контекст современного западного общества не приписывает хиджабу того символического значения, о котором повествует Коран, а потому его ношение, во-первых, не исполняет функцию защиты и, во-вторых, не является неотъемлемым атрибутом скромности. В свою очередь, если буквалисты признают хиджаб всеобщим требованием для любой эпохи, то всеобщими, как полагает Амина Вадуд, становятся также культурно и экономически детерминированные проявления скромности арабского общества VII в., что навязывает кораническому учению специфику конкретной культуры. В итоге коранический универсализм, представленный в совокупности изложенных в Коране прецедентов, подменяется архаизирующей арабизацией исповедующих ислам

⁹ Здесь и далее перевод коранических аятов на русский язык приводится по: Священный Коран. Смысловый перевод с комментариями. М.: Медина; 2015.



обществ. Американская исследовательница убеждена, что при всей неизбежности относительной арабизации мусульман задача верующих заключается в отказе от культурного идолопоклонства. Коранические прецеденты должны мотивировать дальнейшее развитие по направлению к справедливому социальному устройству, т.е. не утрачивать своей универсальной актуальности в любом историческом контексте [15, р. xiii].

Аналогичная логика руководит Вадуд при разборе аятов, посвященных наследованию, свидетельству женщин в суде, многоженству, заступничеству и т.д. Во всех случаях она отмечает стремление Корана к преобразованию конкретных норм арабского общества VII в. и установку на конечное равноправие мужчин и женщин в этих вопросах [15, р. 62–93].

Заключение

Исламское феминистское движение прошло несколько этапов развития, а его последняя фаза выпала на кон. XX – нач. XXI в. Стоит отметить, что социокультурные и исторические обстоятельства неизбежно накладывают печать на феминистские теории. В первой половине XX в. феминистки действовали в колониальном контексте, постколониальном контексте и раннем контексте светского национализма, и они реагировали на проблемы, актуальные для того времени, опираясь при этом в основном на рационалистическое наследие школы Мухаммада Абдо. Во второй половине XX – нач. XXI в. феминисткам приходится действовать уже в постколониальном и постмодернистском контексте, им также приходится учитывать факт большой популярности политического ислама и его крайних экстремистских форм. Методология современных феминисток является гораздо более сложной и детализированной, что связано с прогрессом в исламоведении и исламской обновленческой мысли, при этом в целом они опираются на достижения неомодернистской школы, основателем которой выступил Фазлур Рахман.

Исламский феминизм в наше время стал массовым явлением: по этой теме изданы десятки монографий и сотни статей. В дополнение к феминистским работам издаются многочисленные исследования по теме «Женщина в исламе»¹⁰. Имеются все основания считать, что влияние исламских феминистских идей будет только расти. Бадран отмечает тенденцию, согласно которой феминизм в мусульманских обществах принимает не светскую, а именно исламскую форму. Она объясняет данный феномен следующим образом:

¹⁰ Обзор литературы представлен в Оксфордской библиографии: [31]. Также стоит выделить шеститомное издание «Энциклопедия женщин в исламских культурах»: [32]. В России проблематика исламского феминизма находится пока лишь в начальной стадии его осмысления, о чем свидетельствуют работы А. В. Михалёвой [33], И. Н. Тартаковской [34] и некоторых других авторов, посвященные отдельным аспектам данной проблематики. Интересно, что феминистские настроения возникают и в современной российской исламской среде, что закономерно в связи с глобализационными процессами, ср. интервью Н. Д. Тамбиевой: <https://www.the-village.ru/village/people/experience/350759-islam-women> (дата обращения: 25.05.2019).



«1. Ислам в мусульманских обществах становится базовой культурной и политической парадигмой.

2. Мусульманские женщины, которые сейчас имеют прекрасное образование, притом массовое, начали практиковать прогрессивное прочтение исламских священных источников с женских позиций, и это прочтение приведет (на самом деле, уже привело) к прорывным “феминистским” результатам.

3. Только дискурс “исламского феминизма” теоретически способен затронуть женщин всех классов (без учета разделения на деревню и город); иначе говоря, большинство мусульман способно ассоциировать себя лишь с таким “феминизмом”, который является “исламским”.

4. Ввиду глобализации и роста мусульманской диаспоры, женщины, исповедующие ислам и выступающие за феминизм, нуждаются в исламском феминизме.

5. Глобальная медийная и технологическая революция произвела децентрализованный и денационализированный феминизм и связала друг с другом мусульманских женщин, находящихся как внутри наций с преобладающим мусульманским населением, так и за пределами подобных наций» [1, p. 219].

Таким образом, не без оснований можно говорить о назревающей «феминистской революции» в понимании ислама.

Литература

1. Badran M. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

2. Kourany J. The Place of Standpoint Theory in Feminist Science Studies. *Hypatia*. 2009;24(4):209–218. DOI: [10.1111/j.1527-2001.2009.01069.x](https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01069.x).

3. Эрнст К. В. *Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире*. М.: Садра; 2015.

4. Maneck S. Tahirih: A Religious Paradigm of Womanhood. In: Afaqi S., Jasion J. *Tahirih in History: Perspectives on Qurratu'l-'Ayn from East and West*. Kalimat Press; 2004. P. 185–201.

5. Амин К. *Тахрир ал-Мар'а*. Каир; 1899. (На араб. яз.)

6. Ahmed L. *Women and Gender in Islam*. New Haven and London: Yale University Press; 1992.

7. Абдо М., Имара М. (ред.) *Собрание сочинений. Т. 2. Труды на социальные темы*. Каир: Дар аш-Шурук; 2008. (На араб. яз.)

8. Бигиев М. Женщина в свете священных аятов благородного Корана. В: Бигиев М. *Избранные труды в двух томах. Том 2. Антология татарской богословской мысли*. Казань; 2006.

9. Ад-Дин Н. З. *Ас-Суфур ва ал-хиджаб*. Бейрут; 1928. (На араб. яз.)

10. Ад-Дин Н. З. *Фата ва-'л-шуйух*. Бейрут; 1929. (На араб. яз.)

11. Jayawardena K. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Press; 1986.

12. Ruth R. Bint al-Shati's Wives of the Prophet: Feminist or Feminine? *British Journal of Middle Eastern Studies*. 2006;33(1):51–66.



13. Zeidan J. T. *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*. State University of New York Press; 1995.
14. Mernissi F. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell; 1991.
15. Wadud A. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press; 1999.
16. Хассан Р. Феминизм в исламе. В: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. (ред.) *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2017. Вып. 2. С. 568–605.
17. Badran M. Gendering the Islamist Global Offensive. In: *People's Rights, Women's Rights*. Cairo; 1996.
18. Esack F. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld; 1997.
19. Hidayatullah A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press; 2014.
20. Zuhdi Jasser M., Raza R. et al. *Declaration of Reform*. Available at: <https://www.gatestoneinstitute.org/7009/muslim-reform-movement> [Accessed: 14.03.2019].
21. Naseef F. *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations*. Cairo: International Islamic Committee for the Woman and Child; 1999.
22. Al-Hibri A. Islamic Law and Muslim Women in America. In: Garber M., Walkowitz R. (eds.). *One Nation under God? Religion and American Culture*. New York: Routledge; 1999. P. 128–144.
23. Ali Sh. S. *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal before Allah, Unequal before Man?* The Hague: Kluwer Law International; 2000.
24. Tuksal H. *Kadin karşiti söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat; 2000.
25. Мухетдинов Д. В. *Ислам в XXI веке: программа обновления*. М.: Медина; 2016.
26. Рахман Ф. Ислам и современность. В: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. (ред.) *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2017. Вып. 2. С. 202–243.
27. Wadud A. Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender. *Journal of Law and Religion*. 1995;12(1):37–50. DOI: 10.2307/1051608.
28. Карам А. Исламизм и гендер: мужские точки зрения. В: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. (ред.) *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2017. Вып. 2. С. 533–567.
29. Мухетдинов Д. В. Историческая победа ахл ал-хадис – это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции. В: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. (ред.) *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2017. Вып. 2. С. 612–617.
30. Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления. *Ислам в современном мире*. 2018;14(4):83–95. DOI: [10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96).
31. Hermansen M., von Schleggel B. *Women in Islam*. Available at: <https://www.oxfordbibliographies.com/abstract/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0092.xml> [Accessed: 10.03.2019].
32. Joseph S. (ed.). *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Leiden: Brill; 2003–2007. Vol. 1–6.
33. Михалёва А. В. Исламский феминизм Сейрат Атеш. *Вестник ПФИЦ УрО РАН*. 2018; 4:62–74. DOI: [10.7242/1998-2097/2018.4.9](https://doi.org/10.7242/1998-2097/2018.4.9).
34. Тартаковская И. Н. Права женщин в дискурсе исламского феминизма. *Гендерные исследования*. 2008;18:167–176.



References

1. Badran M. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
2. Kourany J. The Place of Standpoint Theory in Feminist Science Studies. *Hypatia*. 2009;24(4):209–218. DOI: [10.1111/j.1527-2001.2009.01069.x](https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01069.x).
3. Ernst C. W. *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. The University of North Carolina Press, 2015.
4. Maneck S. Tahirih: A Religious Paradigm of Womanhood. In: Afaqi S., Jasion J. *Tahirih in History: Perspectives on Qurratu'l-'Ayn from East and West*. Kalimat Press; 2004. P. 185–201.
5. Amin K. *Tahrir al-Mar'a*. Cairo; 1899. (In Arabic)
6. Ahmed L. *Women and Gender in Islam*. New Haven and London: Yale University Press; 1992.
7. Abduh M., Imarah M. (eds) *Al-A'mal al-kamilah li'l Imam Muhammad 'Abduh = Complete Works of Muhammad 'Abduh*. Vol. 2. Cairo: Dar al-Shuruq; 2008. (In Arabic)
8. Bigiev M. Woman in Light of the Holy Verses of the Noble Koran. In: Bigiev M. *Selected Works*. Kazan; 2006. Vol. 2. (In Russ.)
9. Al-Din N. Z. *Al-Sufur wa al-Hijab*. Beirut; 1928. (In Arabic)
10. Al-Din N. Z. *Al-Fata wa al-suyuk*. Beirut; 1929. (In Arabic)
11. Jayawardena K. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Press; 1986.
12. Ruth R. Bint al-Shati's Wives of the Prophet: Feminist or Feminine? *British Journal of Middle Eastern Studies*. 2006;33(1):51–66.
13. Zeidan J. T. *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*. State University of New York Press; 1995.
14. Mernissi F. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell; 1991.
15. Wadud A. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press; 1999.
16. Hassan R. Feminism in Islam. In: Mukhetdinov D. V., Borodai S. Yu. (eds) *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. Moscow: Medina; 2017. Iss. 2. Pp. 568–605. (In Russ.)
17. Badran M. Gendering the Islamist Global Offensive. In: *People's Rights, Women's Rights*. Cairo; 1996.
18. Esack F. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld; 1997.
19. Hidayatullah A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press; 2014.
20. Zuhdi Jasser M., Raza R. et al. *Declaration of Reform*. Available at: <https://www.gatestoneinstitute.org/7009/muslim-reform-movement> [Accessed: 14.03.2019].
21. Naseef F. *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations*. Cairo: International Islamic Committee for the Woman and Child; 1999.
22. Al-Hibri A. Islamic Law and Muslim Women in America. In: Garber M., Walkowitz R. (eds.). *One Nation under God? Religion and American Culture*. New York: Routledge; 1999. P. 128–144.
23. Ali Sh. S. *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal before Allah, Unequal before Man?* The Hague: Kluwer Law International; 2000.



24. Tuksal H. *Kadin karşiti söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat; 2000.
25. Mukhetdinov D.V. *Islamic Thought in the 21st Century: The Unity of Tradition and Renewal*. Moscow: Medina; 2016. (In Russ.)
26. Rahman F. Islam and Modernity. In: Mukhetdinov D.V., Borodai S.Yu. (eds) *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. Moscow: Medina; 2017. Iss. 2. Pp. 202–243. (In Russ.)
27. Wadud A. Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender. *Journal of Law and Religion*. 1995;12(1):37–50. DOI: 10.2307/1051608.
28. Karam A. M. Islamism and Gender: Male Perspectives. In: Mukhetdinov D.V., Borodai S.Yu. (eds) *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. Moscow: Medina; 2017. Iss. 2. Pp. 533–567. (In Russ.)
29. Mukhetdinov D. The Historical Victory of Ahl Al-Hadith as a Victory of Pre-Islamic Thinking Inside the Muslim Tradition. In: Mukhetdinov D.V., Borodai S.Yu. (eds) *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. Moscow: Medina; 2017. Iss. 2. Pp. 612–617. (In Russ.)
30. Mukhetdinov D. V. Neomodernism: an attempt at philosophical comprehension. *Islam in the modern world*. 2018;14(4):83-96. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96).
31. Hermansen M., von Schleggel B. *Women in Islam*. Available at: <https://www.oxfordbibliographies.com/abstract/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0092.xml> [Accessed: 10.03.2019].
32. Joseph S. (ed.). *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Leiden: Brill; 2003–2007. Vol. 1–6.
33. Mihaleva A. N. Seyran Atesh's Islamic Feminism. *Bulletin of PFIC UrO RAN*. 2018;4:62–74. (In Russ.) DOI: [10.7242/1998-2097/2018.4.9](https://doi.org/10.7242/1998-2097/2018.4.9).
34. Tartakovskaya I. N. Women Rights in the Islamic Feminist Discourse. *Gender Studies*. 2008;18:167–176. (In Russ.)

Информация об авторе

Мухетдинов Дамир Ваисович, кандидат политических наук, ректор Московского исламского института; профессор восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 1 июня 2019 г.
Одобрена рецензентами: 6 июня 2019 г.
Принята к публикации: 7 июня 2019 г.

Information about the author

Damir V. Mukhetdinov, Ph. D (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute; professor of Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: June 1, 2019
Reviewed: June 6, 2019
Accepted: June 7, 2019



Islamic education Исламское образование

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-527-539](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-527-539)

УДК 297.1

Original Paper
Оригинальная статья

Жизненные стратегии молодых мусульман, получающих религиозное образование (на примере медресе Республики Татарстан)

М. Р. Гибадуллина

Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7448-5085>, e-mail: G.milya@mail.ru

Резюме: в статье анализируются современное состояние и актуальные проблемы религиозного исламского образования в Республике Татарстан. Раскрываются роль профессионального религиозного образования в становлении молодых мусульман, влияние медресе на их семейные, образовательные и профессиональные стратегии. В рамках исследования проведено десять полуструктурированных интервью с шакирдами 4-го и 5-го курсов очного отделения медресе. В результате были определены различия в жизненных стратегиях девушек и юношей. Девушки более ориентированы на семью, и религиозное образование планируют применять для обучения и воспитания детей. У мусульманок семейные стратегии – приоритетные, в отличие от образовательных и профессиональных. Стратегии же юношей можно разделить: одни имеют четкие планы по продолжению религиозного обучения и в дальнейшем трудоустройства в религиозной сфере, другие не имеют конкретных планов на жизнь и не планируют продолжать обучение. В целом система исламского религиозного образования имеет такие же проблемы, что и в светских вузах: слабо выраженные образовательные и профессиональные стратегии у части учащихся, малое количество выпускников, нежелание продолжать профессиональный путь по специальности.

Ключевые слова: жизненные стратегии; исламское образование; медресе; молодые мусульмане; шакирды

Для цитирования: Гибадуллина М. Р. Жизненные стратегии молодых мусульман, получающих религиозное образование (на примере медресе Республики Татарстан). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):527–539. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-527-539.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





Life strategies and plans of young Muslims who receive religious education (Results from the field-study in the madrasah of the Republic of Tatarstan)

M. R. Gibadullina

Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7448-5085>, e-mail: G.milya@mail.ru

Abstract: the paper offers an analysis of phenomenon of Islamic education. There is argued that the theoretical and historical analysis of this phenomenon prevails in comparison to the practical field studies. The author analyzed the present state of religious education in the Republic of Tatarstan as well as the problems, which arise in this context. It has been identified the role of religious education in the young Muslims formation. The author also traces the influences of madrasas on their students' family values as well as employment prospects. The rich field material was collected from the 10 interviews given by the full-time students (*shakirds*) of 4th and 5th academic years. The answers received made clear the basic differences between the males and females in their view on the life values and career. Young females appear to be more family-centered and plan to use the religious education they have received to facilitate in the future the upbringing and education of children. They set family values above educational and professional goals. However, the life strategies of young males vary to a significant extent. Some have already clear plans to continue their religious education and see their future employment in various spheres of Islamic worship. On the contrary others still do not have clearly shaped plans for future and do not plan to continue religious education. The system of Muslim religious education has some disadvantages in comparison to the secular education. The goals of religious education are not always clearly set, there are no prospects for further education and career, which is often reflected in unwillingness of the students to stick to the professional career in religious sphere.

Keywords: Islam, education; Islam, study of, students; madrasas; youth, Islamic

For citation: Gibadullina M. R. Life strategies and plans of young Muslims who receive religious education (Results from the field-study in the madrasah of the Republic of Tatarstan). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):527–539. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-527-539.

Введение

Слияние религии с политикой, проникновение религиозных организаций в сферу крупного и малого бизнеса, влияние глобализационных процессов на модификацию религиозных доктрин, распространение универсальных и синкретических учений, захватывающих сотни миллионов людей, – все это указывает на то, что религия и религиозные институты активно ищут свое место в современном мире. Вопросы религиозного образования получают определен-



ное внимание со стороны исследователей, формулируются значения терминов «религиозное образование», «религиоведческое образование», «теологическое знание», обсуждаются правовые основания реализации религиозного образования, рассматриваются возможности интеграции знаний о религии и религиозных знаний в систему гуманитарного образования [1–5].

Важнейшей вехой в истории развития исламского образования второй половины XVIII в. является начало реформаторского движения – джадидизма – как ответа татарских богословов на вызовы своего времени (начало капиталистических отношений в России, становление массового образования). Видные деятели XVIII–XIX вв. (Г. Курсави (1772–1812), Ш. Марджани (1818–1899), Г. Баруди (1857–1921), Р. Фахретдин (1859–1939), И. Гаспринский (1851–1914)) внедряли новшества в методiku преподавания (замена слогослагательного метода на звуковой), в организацию учебного процесса (введение светских предметов в учебный план). Деятельность татарских религиозных мыслителей внесла крупный вклад в историю татарского педагогического образования и философской мысли. Интерес к исламу как важной составляющей повседневной жизни проявляли не только мусульмане, но и этнологи, историки. Так, этнолог К. Ф. Фукс в своих работах описывал особенности преподавания в медресе, отношение к образованию девочек, а также отмечал достаточный для понимания Корана уровень обучения арабскому языку в Казани [6]. Я. Д. Коблов анализировал методы преподавания в медресе, выделяя катехизический и эвристический [7; 8].

С октябрьской революцией 1917 г. начался процесс отделения государства от религии. В годы советской власти религиозные традиции были потеряны или сведены до уровня обычаев и обрядов. Основные тенденции развития наиболее значимых школ российского исламоведения на стадии его формирования проанализированы в работе А. Маточкиной, М. Стецкевич [9].

В целом на данный момент проведены исследования и изучены наиболее важные исторические вехи в развитии исламского образования на территории России: реформы исламского образования, переход к новометодной школе [10; 11]; процессы возрождения исламских медресе и мектепов в Поволжье XVIII в. [12; 13]; особенности советской системы подготовки исламских кадров [14]; влияние зарубежного фактора [15]; анализ контингента учащихся исламских религиозных учреждений [16], а также современные реалии и перспективы исламского образования [17–20].

Отдельно необходимо выделить исследования современных имамов, теологов, руководителей религиозных учебных заведений и мусульманских ученых. Исследуются особенности функционирования ислама в Поволжье, анализируются системы исламского образования, ее особенности и перспективы, учебные планы и рабочие программы, деятельность и специфика конкретных учебных заведений (Р. М. Мухаметшин, Р. А. Набиев, Д. М. Исаков, В. М. Якупов, Р. Р. Шангараев, Д. С. Мухаметзянов, М. М. Марданшин и др.).



Об актуальности темы говорят многочисленные ежегодные научные конференции: «Инновационные технологии в деятельности мусульманских образовательных организаций» (г. Казань), Якуповские чтения (г. Казань), «Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века» (г. Уфа), форумы преподавателей мусульманских образовательных организаций (г. Казань) и др. На научных мероприятиях обсуждаются вопросы преподавания исламских дисциплин, место и роль воспитания в образовании, языковые проблемы, вопросы подбора литературы.

В целом обзор литературы показывает, что исследователями основательно изучены история и эволюция системы исламского образования. Однако отмечается перекокс к историческому анализу; есть необходимость в комплексном изучении системы традиционного исламского образования, с учетом факторов его структуризации и консолидации в единое образовательное пространство.

Анализируя систему исламского образования, мы можем говорить об институционализации – произошло упорядочивание и формализация социальных связей. В качестве признаков социального института можно выделить: устойчивость, наличие формальных и неформальных правил, организующих взаимодействие людей в определенной сфере через систему ролей и статусов.

Говоря о развитии исламского образования, позволительно выделять два этапа становления: первый этап охватывает 1990-е гг. и начало 2000-х, когда происходит активный рост количества религиозных учебных заведений, второй этап начинается с 2010-х гг., когда государство берет на себя функции одного из регуляторов и организаторов системы исламского образования, делаются шаги по улучшению качества образования [21]. В силу отсутствия педагогических кадров, потери многих местных традиций учебные заведения Республики Татарстан возрождались по примеру среднеазиатских.

На сегодняшний день проблемы, существующие в системе исламского образования, сводятся к следующему: разобщенность духовных управлений мусульман; отсутствие единой системы исламского образования на территории страны; отсутствие единства содержания и стандартов образования; качество контингента учебных заведений; процесс трудоустройства выпускников [16; 22; 23].

В 2011 г. был утвержден государственный образовательный стандарт по теологии, в том числе исламский модуль. В 2016 г., согласно приказу министра образования и науки Российской Федерации, был образован диссертационный совет по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук и доктора наук по специальности 26.00.01 «Теология». В настоящее время ведутся дискуссии о разработке содержательной части стандартов российского исламского образования в средних и высших учебных заведениях. Предмет «Теология» – это соединение исламского богословия со светским исламоведением, и курс должен быть наполнен религиозно-доктринальной тематикой, а также светскими, необходимыми для каждого религиозного деятеля, современными дисциплинами [19; 20]. В то же время религиозное образование (при-



мечетские курсы, медресе и исламские высшие учебные заведения), не имея государственной аккредитации и не выдерживая конкуренции со светскими специальностями, может иногда становиться маргинализирующим фактором для выпускников с дипломом, который не признается государством.

В Республике Татарстан на начало 2019 г. действует восемь медресе. Это средние профессиональные учебные заведения, которые ведут свою деятельность на основании лицензии, выдаваемой Министерством образования и науки РТ. Существует три формы обучения: очная, вечерняя и заочная. Высшее религиозное образование представлено тремя учебными заведениями – Российский исламский институт (РИИ), Казанский исламский университет (КИУ), Болгарская исламская академия (БИА). По данным Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ), на сегодняшний день в системе исламского образования преподавательскую деятельность ведут около 220 человек, обучаются около 4000 шакирдов¹, из них около 1200 – в РИИ².

Основная часть шакирдов проходят обучение на вечерней и заочной формах обучения, контингент которого, как правило, представлен трудоспособной частью населения и пожилыми людьми. Для них получение религиозного образования продиктовано желанием найти ответы на свои духовные поиски. Данная часть шакирдов характеризуется наличием жизненного опыта, большинство из них получили образование и ведут трудовую деятельность или находятся на пенсии, имеют семьи, детей и внуков.

Другая часть учащихся – это шакирды очных форм обучения в медресе, большинство из них поступили в медресе после 9-го класса. Параллельно шакирды посещают вечернюю школу и получают полное среднее образование. К моменту выпуска из медресе им, как правило, 19–20 лет, если они оканчивают пять курсов, или 18–19 лет, если три курса. По окончании медресе им будет необходимо принять решение о своем дальнейшем образовании – продолжать религиозное обучение в высшем учебном заведении или обратить свое внимание на светские институты.

Методика исследования

Предмет нашего исследования – жизненные траектории шакирдов старших курсов средних профессиональных исламских учебных заведений. Для наиболее полного изучения предмета нами был выбран наиболее гибкий метод качественного исследования – полуструктурированное интервью. В рамках метода были определены тематические блоки: мотивы получения профессионального религиозного образования; моделирование и планирование будуще-

¹ Муфтий РТ в Москве выступил с предложениями по развитию системы исламского образования. Режим доступа: http://magarifrt.ru/news/news_894.html [Дата обращения: 27.03.2019].

² Итоги года в области просвещения. Режим доступа: http://magarifrt.ru/news/news_868.html [Дата обращения: 27.03.2019].



го; образовательные стратегии; профессиональные стратегии; семейные стратегии. Интервью выстроено таким образом, что интересующие нас аспекты были органически встроены в ход беседы. Исследование проводилось на территории учебного заведения, что позволило не создавать дополнительного напряжения для респондентов. Все респонденты приняли участие в исследовании на условиях анонимности.

Всего было проведено десять полуструктурированных интервью с шакирдами выпускных курсов очного отделения. Количество респондентов обусловлено немногочисленным контингентом учащихся, так как базовый уровень образования в медресе составляет 3 года, а 5 лет считается повышенной степенью обучения, согласно принятым в республике стандартам среднего профессионального мусульманского образования. Таким образом, в выборку вошли только 4-й и 5-й курсы, так как респонденты выбрали полное религиозное образование в рамках медресе.

В число респондентов вошли пять юношей и пять девушек. Как правило, в медресе приходят после 9-го класса (15–16 лет), таким образом, средний возраст шакирдов на 4–5-м курсах очного отделения медресе 19–20 лет.

Результаты исследования

Трое шакирдов имеют опыт дальних переездов, на данный момент все респонденты проживают в России, шесть из них – в Республике Татарстан. Отметим, что ни один из шакирдов не оказался родом из г. Казани. Только двое респондентов указали, что они из многодетных семей (4 ребенка). Кроме одного шакирда (32 года) респонденты указали, что в ислам пришли с детства; как правило, наставником, «проводником» в религию выступает один из родителей или другой родственник (*«В семье практикующих уже не было, бабушка и дедушка умерли. Переломный момент был, когда тетя начала практиковать, надела платок, начала в мечеть ходить. Она на всех повлияла. В школе начал намаз читать, потом в мечеть ходить, захотелось получить религиозное образование»*) (юноша, 19 лет). Тенденция приобщения к религии через окружение была отмечена и в исследованиях Я. З. Гарипова и Р. В. Нуруллиной [22, с. 207–210]. Таким образом, в последнее десятилетие семья остается основным фактором религиозной социализации.

Поступление в религиозное учебное заведение и начало религиозной практики, совпавшее с подростково-юношеским психологическим переходом, большинство респондентов выделили как самое значимое событие в их жизни. Возраст шакирдов и небогатый жизненный опыт не позволяют им точно определить важные события своей жизни. Поступление в медресе связано со сменой обстановки, физической сепарацией от родителей, возросшей ответственностью. Поступление в религиозное учебное заведение способствует переосмыслению религии у респондентов, они отмечают, что раньше (до поступления) они выполняли ритуалы механически, не всегда понимали суть религии (*«Когда*



поступила в медресе, начала понимать. Раньше на автомате, а тут поняла, зачем мне это надо, зачем и почему» (девушка, 19 лет).

Респонденты отмечают, что сложностей или критических периодов в их жизни пока не было, но если возникают какие-то проблемы, то стараются решать самостоятельно – полагаются лишь на свои силы, либо обращаются к Аллаху («*Самостоятельно, редко обращаюсь к кому-то. А так обычно сама. Я сначала вообще ничего не делаю, если проблема само собой не уходит, то приходится решать, и решаю обычно сама*» (девушка, 18 лет); «*Ну, моя жизнь пока не такая интересная. Ну да, мы с учетом того что все впереди. Ой, так хочется насыщенной жизни, ярких событий... Пореву, намаз почитаю, сделаю дуа. Устрою себе день релакса, вкусняшки всякие*» (девушка, 18 лет)).

Круглосуточное нахождение в религиозной среде формирует и круг общения респондентов. Если у них возникают вопросы или проблемы, не только религиозного плана, но и жизненные трудности, они обращаются к преподавателям. Кроме того, традиционно для этого возраста, шакирды ориентированы на мнение и советы ровесников (друзей, сокурсников) («*В основном с устазами [учителями]... или с подружками... поговоришь с ними и думаешь потом*» (девушка, 19 лет)). Основная мотивация шакирдов для получения профессионального религиозного образования – получение знаний об исламе для себя, углубление знаний, изучение арабского языка («**Расскажите, что подтолкнуло Вас получать религиозное образование?** – *Знать, чем занимаюсь, многие мусульмане не понимают... знать свою религию, чтобы потом его передавать... качество религии дает*» (девушка, 19 лет); «*Я хочу сам знать. Это мое решение. Хочу сам читать Коран, понимать арабский*» (мужчина, 32 года); «*Каждая женщина должна быть религиозной, это и для меня интересно*» (девушка, 19 лет); «*Изучение Корана. Нужно знать смысл, арабский выучить*» (мужчина, 20 лет); «*А как это – мусульманин без религиозного образования?*» (девушка, 18 лет); «**Как вы считаете, зачем мусульмане получают религиозные знания?** – *Чтобы знать свою религию, не быть невежественными, распространять. Сейчас много сект, течений*» (девушка, 18 лет)). Отметим, что мотивации получить религиозное образование как освоение необходимых навыков и умений для религиозной профессиональной деятельности не прослеживается. Частично такой подход обусловлен самим исламом, в котором ценятся знания и учеба, а распространение знаний является обязанностью мусульманина. Но в рамках учебного заведения как социального института с определенными задачами (подготовка кадров для религиозной сферы) данная тенденция может снизить эффективность деятельности учреждения.

Учебное заведение часто выбирается по совету семьи или друзей, что говорит о изначально невысокой мотивации абитуриента на получение религиозных знаний («*Знакомые, подруги здесь учились, и родители посоветовали*» (девушка, 19 лет); «*У меня тут был друг, он проучился и сказал что хорошие знания. И я вот поехал*» (мужчина, 32 года)). Образование и профессия – не



осознанный выбор, а часто самый легкий путь для школьника, так как для поступления в религиозное учебное заведение не нужно сдавать ЕГЭ, набор ведется по внутренним экзаменам (**«Вы думали о том, чтобы поступать не в данное учебное заведение, а другое? Почему приняли именно такое решение?»** – Я хотела в техникум, в кооперативный. Не хотела оставаться после 9-го класса, надоело учиться. Была ударницей. Хотелось нового. Я уже сейчас хочу новое» (девушка, 20 лет)).

Данная проблема неоднократно поднималась в исследованиях исламского образования. Так, в исследовании 2009 г., целью которого было изучение мотивации обучения в медресе, отмечались следующие проблемы: высокий отсев на первых курсах, малое количество выпускников медресе, нежелание продолжать профессиональный путь в религиозной сфере [22, с. 216–218]. В целом результаты нашего исследования подтверждают, что ситуация не поменялась и данные проблемы остаются актуальными.

Образовательные и профессиональные траектории у шакирдов выпускных курсов сформулированы недостаточно четко (**«Что вы хотите достичь в ближайшие 1–2 года?»** – Учебу закончить. – **А в среднесрочной перспективе, 3–5 лет?»** – Поступить еще куда-нибудь, выйти замуж» (девушка, 19 лет); **«Планируете ли вы работать по специальности?»** – Иншаллах [если пожелает Аллах]! Пока не задумывалась» (девушка, 19 лет); «Ну, как получится. Может журналистика, и по религиозной специальности. Есть планы преподавать, учу Коран» (девушка, 22 года)).

Традиционно девушки ориентированы на семью, и религиозное образование ими может быть применено в воспитании и обучении своих детей. Современные мусульманки видят в этом ресурс для своего развития. (**«Планируете ли Вы работать по специальности?»** – Да, но для этого в России надо иметь высшее образование. Я планирую продолжать работать с детьми, но хотелось бы быть более подготовленной к этому, потому что очень важно правильно донести информацию до ребенка» (девушка, 18 лет); «Хочу работать летом, не важно, по какой специальности. А потом поступить на логопеда хочу. Потом замуж. Хочу семью» (девушка, 19 лет); «Не знаю, буду ли работать по специальности, но я буду стараться передавать знания своим детям и окружающим» (девушка, 18 лет)). На сегодняшний день мусульманки мало ограничены в самореализации. Современные технологии позволяют вести работу дистанционно, заниматься творчеством и объединяться с единомышленницами, и в данном контексте профессиональное религиозное образование гармонично вписывается в жизненные стратегии девушек. Например, одна из девушек ведет свой влог, снимает видеоролики. Таким образом, у мусульманок образовательные и профессиональные траектории тесно переплетаются, но стратегия получения дополнительного образования менее выражена, и уступает приоритетам семьи.

Девушки не могут работать имамами и иными религиозными деятелями, для них основная площадка профессиональной реализации – преподаватель-



ская деятельность и работа с детьми. В целом стратегии направлены на создание семьи (*«Есть ли у Вас цель в жизни? – Стать хорошей женой, матерью»* (девушка, 19 лет)).

У юношей также слабо выражены образовательные и профессиональные траектории. Для шакирдов характерен философский взгляд на свою жизнь (*«Я стремлюсь к довольству Аллаха. Если я достигну этого, у меня будет успех во всех сферах жизни. Быть полезным обществу, себе»* (мужчина, 32 года)). Респонденты испытали трудности с ранжированием своих целей и жизненных событий на временной шкале (*«Определенных временных рамок нет уж...»*, *«Как будет уж... так не знаю...»* (юноша, 20 лет); *«Нет [планов], по ситуации»* (юноша, 20 лет)).

В целом юноши, которые решают продолжать обучение после 3-го курса в медресе, либо не имеют никаких конкретных планов на будущее, и таким образом берут время на размышления, либо твердо уверены продолжать свое развитие в религиозной сфере (*«Планируете ли Вы после выпуска получать дополнительное образование? Светское или религиозное? – Если получится. – По какой специальности? – Не знаю»* (юноша, 20 лет); *«В армию, скорее всего. Потом преподавать. И в РИУ на заочный. Преподавать у себя в медресе, как раз distraивается»* (юноша, 19 лет)). В силу вероучения у молодых мусульман доминирует декламационный подход и к финансовому вопросу (*«Ожидаемый месячный заработок по Вашей специальности? – Не знаю. Будем довольствоваться, думаю не будет такого, чтобы нуждались»* (юноша, 19 лет)). Финансовый вопрос не является мотивирующим фактором к образованию и активному профессиональному развитию.

Проблема трудоустройства выпускников по специальности обсуждается как государством, так и внутри самих религиозных структур. Шакирды имеют свое видение данной ситуации (*«Почти все идут не по исламу, многие замуж вышли, дома сидят»* (девушка, 19 лет); *«От самого человека, наверное, зависит. Есть проблема, что не идут по специальности работать»* (юноша, 19 лет); *«Статистика говорит, что только 3% идет по специальности. Есть свои трудности. Лучшие места заняты, тебе нужно быть еще лучше, чтобы пробиваться. Но это все материальное, в этой сфере нужно быть идейным, делать это все ради Аллаха... большая тема»* (мужчина, 32 года)).

Выводы

Таким образом, исламское образование оказывает большое влияние на формирование жизненных стратегий молодых мусульман. Находясь в религиозной среде, шакирды могут «выпадать» из системы светского образования, в дальнейшем их могут ожидать сложности и при интеграции в светское общество. Опрошенные нами мусульманки традиционно ориентированы на создание семьи и воспитание детей, планируют применять полученные в медресе знания для обучения своих детей. Юноши имеют более размытые стратегии,



семья, дети, их воспитание – все это не воспринимается мужской частью респондентов как площадка для самореализации, брак входит в их планы, но не является самоцелью в ближайшей перспективе. У юношей старших курсов определились две тенденции: как правило, наличие конкретных и четких планов в религиозной среде (получение религиозного образования более высокой профессиональной ступени, работа по специальности) и отсутствие конкретных жизненных установок в вопросах самореализации в светском обществе.

Республика Татарстан – один из немногих регионов страны со значительным мусульманским населением, где масштабно выстраивается многоступенчатая система исламского религиозного образования (примечетские курсы, медресе, исламский вуз, исламская академия) с нормативно-правовым регулированием и контролем со стороны Духовного управления мусульман за деятельностью учебных заведений – высшего образования, обучающихся по федеральным государственным образовательным стандартам (исламская теология, исламская экономика, лингвистика, исламская журналистика и т.д.), и среднего профессионального образования, обучающихся по единым религиозным стандартам (подготовка священнослужителей мусульманского вероисповедания).

Однако многие проблемы религиозных образовательных институций в республике: низкий уровень подготовки абитуриентов, слабые профессиональные стратегии шакирдов, низкая мотивированность на получение в дальнейшем светского образования, отсутствие четких представлений и перспектив у учащихся о будущем профессиональном духовном служении – являются зеркальным отражением проблем светского общества и татарстанской мусульманской уммы в целом.

Литература

1. Метлик И. В. Новое об изучении религий и воспитании школьников в Законе «Об образовании в Российской Федерации». *Воспитание школьников*. 2014;(7):24–35.
2. Метлик И. В. Социальное партнерство государства и конфессий в духовно-нравственном образовании школьников. *Педагогика*. 2015;(7):60–70.
3. Шмонин Д. В., Шахнович М. М. Теология и религиоведение в современной России: практика образовательной деятельности. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2013;14(1):253–255.
4. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2013;14(2):47–64.
5. Козырев Ф. Н. Постмодерн: вызовы и перспективы для школьного религиозного образования. В: *Образование через всю жизнь: непрерывное образование в интересах устойчивого развития. Материалы 14-й междунар. конф.* СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина; 2016. С. 50–55.
6. Фукс К. Ф. *Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. Краткая история города Казани*. Казань: Фонд ТЯК; 1991.
7. Коблов Я. Д. *Конфессиональные школы казанских татар*. Казань: Центр; 1916.
8. Коблов Я. Д. Татарские мусульманские школы (медресе). *Церковно-общественная жизнь*. 1906;(9):323–325.



9. Маточкина А., Стецкевич М. Становление российского исламоведения: между конфессионализмом и научной объективностью (вторая половина XIX – начало XX в.). *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2018;36(1):82–106. DOI: [10.22394/2073-7203-2018-36-1-82-106](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-1-82-106).

10. Ишмухамедова Р. И. Процесс перехода на рубеже XIX–XX веков к новометодной школе у татар (в восприятии саратовских чиновников). *Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета*. 2014;(5):142–145.

11. Хабутдинов А. Ю. Реформы образования у мусульман Российской империи Нового времени: от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского. *Ислам в современном мире*. 2015;11(1):11–18. DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-1-11-18](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-1-11-18).

12. Амирханов Р. У. Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования. В: Мухаметшин Р. М. (ред.) *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки*. Казань: ФЭн; 2006. С. 140–157.

13. Амирханов Р. У. Татарское просвещение в зеркале истории (дооктябрьский период). В: *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки*. Казань: Мастер Лайн; 2002; 2006. Режим доступа: <http://www.tataroved.ru/institut/novhist/publ/1/> [Дата обращения: 08.02.2019].

14. Ахмадуллин В. А. Особенности советской системы двухуровневой подготовки исламских кадров: опыт и уроки. *Ислам в современном мире*. 2015;11(2):153–164. DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-2-153-164](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-2-153-164).

15. Ахунов А. М. Роль зарубежного фактора в становлении системы религиозного образования в постсоветском Татарстане: проблемы и пути их преодоления. *Ислам в современном мире*. 2016;12(3):179–188. DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-3-179-188](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-3-179-188).

16. Алмазова Л. И. Анализ современного состояния и перспектив в сфере исламского образования (Уровень среднего образования/Медресе). В: *Мусульманское образование в Татарстане: история, современное состояние и инновационные процессы (Цикл статей)*. Казань: Иман; 2012. С. 34–80.

17. Мухаметшин Р. М. Стратегические направления развития мусульманского образования в России. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):35–46. DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-35-46](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-35-46).

18. Калимуллин Р. Х. Структура современного российского исламского образования. *Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований*. 2015;(9-2):347–351.

19. Солодовник Д. М. Проблемы исламского образования и особенности российской цивилизации. В: *Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века. Материалы 10-й Междунар. науч.-практ. конф., Уфа, 18–20 октября 2017 г.* Уфа: Мир печати; 2017. С. 151–157.

20. Солодовник Д. М. Роль исламского образования в становлении российской идентичности. В: *Актуальные вопросы реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г. Материалы Всерос. эксперт.-аналит. конф. М.: Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета; 2017. С. 249–257.*

21. Поломошнов А. Ф., Поломошнов П. А. Исламское образование в России. *Вестник Донского государственного аграрного университета*. 2017;(3-2):59–68.

22. Гарипов Я. З., Нуруллина Р. В. Социализация мусульманской молодежи на примере учащихся мусульманских учебных заведений Татарстана (часть 1).



Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2009;(4):203–229.

23. Патеев Р. Ф. Россия: проблемы кооптации выпускников исламских вузов в официальное мусульманское духовенство (на примере Дагестана). *Кавказ и глобализация*. 2008;2(3):150–160.

References

1. Metlik I. V. New about studying of religions and education of school students in the light of the law “about education in the Russian Federation”. *Vospitanie shkolnikov = Upbringing of Schoolchildren*. 2014;(7):24–35. (In Russ.)

2. Metlik I. V. Social partnership of the state and confessions in the spiritual and moral education of schoolchildren. *Pedagogika*. 2015;(7):60–70. (In Russ.)

3. Shmonin D. V., Shakhnovich M. M. Theology and religious studies in Modern Russia: the practice of educational activities. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. 2013;14(1):253–255. (In Russ.)

4. Shmonin D. V. Religious education and educational paradigms. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. 2013;14(2):47–64. (In Russ.)

5. Kozyreva F. N. Postmodern: Challenges and Perspectives for School Religious Education. In: The life-long education. Proceedings of the 14th international meeting on the continuous education St Petersburg: Leningrad State University named after A. S. Pushkin; 2016. Pp. 50–55. (In Russ.)

6. Fuks K. F. *Kazan Tatars in statistical and ethnographic terms. A brief history of the city of Kazan*. Kazan: Fond TYaK; 1991. (In Russ.)

7. Koblov Ya. D. *Confessional schools of Kazan Tatars*. Kazan: Tsentr; 1916. (In Russ.)

8. Koblov Ya. D. Tatar Muslim schools (madrasas). *Tserkovno-obshchestvennaya zhizn*. 1906;(9):323–325. (In Russ.)

9. Matochkina A., Stetkevich M. The Formation of Russian Islamic Studies: Between Confessionalism and Scientific Objectivity (Second Half of the 19th to the Beginning of the 20th Century). *Gosudarstvo, religii, tserkov v Rossii i za rubezhom*. 2018;36(1):82–106. (In Russ.) DOI: [10.22394/2073-7203-2018-36-1-82-106](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-1-82-106).

10. Ishmuhamedova R. I. Process of Tatar transition to the new method school in the late XIX–XX (through the perception of the Saratov region officials). *Vestnik of Saratov State Socio-Economic University*. 2014;(5):142–145. (In Russ.)

11. Khabutdinov A.Y. The educational reforms of the Russian empire Muslims of modern times: from Hussain Faizkhanov to Ismail Gasprinsky. *Islam in the modern world*. 2015;11(1):11–18. (In Russ.) DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-1-11-18](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-1-11-18).

12. Amirkhanov R. U. The system of confessional education in Tatars: the formation and forms of functioning. In: Mukhametshin R. M. (ed.) *Islam and Islamic culture in the Volga Region: history and Modern Times. A collection of Essays*. Kazan: Fen; 2006. Pp. 140–157. (In Russ.)

13. Amirkhanov R. U. Tatar enlightenment in the mirror of history (pre-October period). In: *Islam and Islamic culture in the Volga Region: history and Modern Times. A collection of Essays*. Kazan: Master Lain; 2002; 2006. Available at: <http://www.tataroved.ru/institut/novhist/publ/1/> [Accessed: 08.02.2019]. (In Russ.)

14. Akhmadullin V. A. The specifics of the secular system of two-level religious staff training: experience and lessons. *Islam in the modern world*. 2015;11(2):153–164. (In Russ.) DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-2-153-164](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-2-153-164).



15. Akhunov A. M. Foreign factor in the formation the system of religious education in post-soviet tatarstan: problems and ways of overcoming them. *Islam in the modern world*. 2016;12(3):179–188. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-3-179-188](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-3-179-188).

16. Almazova L. I. Analysis of the current state and prospects in the field of Islamic education (Level of secondary education / Madrasa). In: Islamic education in Tatarstan: its history, present state and innovations. A collection of articles. Kazan: Iman; 2012. Pp. 34–80. (In Russ.)

17. Mukhametshin R. M. Strategic development trends of Muslim education in Russia. *Islam in the modern world*. 2015;11(4):35-46. (In Russ.) DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-35-46](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-35-46).

18. Kalimullin R. H. Integrative approach in the three-level system of the Islamic education. *International Journal of Applied and Fundamental Research*. 2015;(9-2):347–351. (In Russ.)

19. Solodovnik D. M. Problems of Islamic education and features of the Russian civilization. In: The Islamic ideals and values in the educational process in the 21st cent. Proceedings of the 10th International Meeting, Ufa, October 18–20, 2017. Ufa: Mir pechati; 2017. Pp. 151–157. (In Russ.)

20. Solodovnik D. M. The role of Islamic education in the development of Russian identity. In: Ways of implementation of the Russian national policy strategy for the period until 2025. Proceedings of the All-Russia Meeting of experts and analysts. Moscow: Russian State University for the Humanities; 2017. C. 249–257. (In Russ.)

21. Polomoshnov A. F., Polomoshnov P. A. Islamic education in Russia. *Vestnik of Don State Agrarian University*. 2017;(3-2):59–68. (In Russ.)

22. Garipov Ya. Z., Nurullina R. V. Socialization of Muslim youth on the example of students of Muslim educational institutions of Tatarstan (part 1). *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes Journal*. 2009;(4):203–229. (In Russ.)

23. Pateev R. Russia: problems relating to the cooptation of graduates of Islamic higher educational institutions into the official Muslim clergy (Daghestan case-study). *The Caucasus & Globalization*. 2008;2(3):132–141.

Информация об авторе

Гибадуллина Миляуша Рустамовна, аспирант, научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

Information about the author

Milyausha R. Gibadullina, postgraduate student, researcher of the Center of Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, 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: 18 апреля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 14 мая 2019 г.
Принята к публикации: 20 мая 2019 г.

Article info

Received: April 18, 2019
Reviewed: May 14, 2019
Accepted: May 20, 2019



القراءة

إسماعيل حمدان بلبل

أستاذ ومحاضر في أكاديمية بلغار الإسلامية في روسيا الاتحادية

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6642-5381>

البريد الإلكتروني: bulbul.ismail@mail.ru

ملخص البحث: للقراءة أهمية عظمى في حياة الإنسان، ومن ثم كانت الأمر الأول لنبي الله (عليه الصلاة والسلام) فهي نافذة صاحبها على العالم والعلم، وهي أساس العبادة الصحيحة، والبصيرة والتدبر من أجل اليقين. وللقراءة دورها في المجال التعليمي والحياة التعليمية، فهي أساس وعماد النجاح إن توافرت مهاراتها في المواد الدراسية بأكملها، بل وحتى في أداء كافة الأنشطة الصفية واللاصفية، وإذا لم تتوافر مهاراتها لدى المتعلم عانى من صعوبات التعلم، والتعسر في تحصيل كافة نواتجه (المعرفية والمهارية والوجدانية). كما أنها تؤدي دوراً مهماً في استيعاب علوم اللغة وتطبيقاتها والتدريب على توظيفها، ففي دراسة النحو يطلب من المتعلم أن يقرأ نصاً أدبياً ويقوم بتحليله، واستنباط أمثله منه لاستنتاج القاعدة، وفي دراسة الصرف أيضاً يمر المتعلم بنفس العمليات، وعند دراسة البلاغة يقرأ المتعلم النص، ويستنتج بعض الشواهد، ويحللها وينقدهان ويبين مظاهر الجمال فيها والصور الفنية التي تحتويها

المفردات: معنى القراءة (القراءة التي يحتاج إليها الطالب)، صفات القارئ الجيد، أسباب أخطاء الطلاب في القراءة وأنواع الأخطاء، بعض أسباب العلاج لأخطاء القراءة

The Phenomenon of Reading and Knowledge

I. H. M. Bolbol

Bulgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6642-5381>, e-mail: bulbul.ismail@mail.ru

Abstract: the article deals with the Muslim view on reading and its role in the intellectual and practical life of humans. The author provides an analysis of the theological perception of this skill. He stresses the fact that that reading opens the “door of knowledge”. In its turn, the phenomenon of knowledge and its boundaries is one of the most important categories in Muslim epistemology. Therefore, the author considers the phenomenon of reading and



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





its importance in the study and further development of such disciplines as linguistics, literature, rhetoric. Adequate understanding of the text by its recipient is not always a straightforward process. Therefore, the potential mistakes, which emerge during this process as well as the ways of their rectification receive a detailed analysis and subsequent recommendations.

Keywords: reading, errors of; reading, psychology of; reading, Qur'an on; reading, recipient of; reading, Sunna on; reading, values of

For citation: Bolbol I. H. M. The Phenomenon of Reading and Knowledge. *Minbar. Islamic Studies. 2019;12(2):540–556.* (In Arabic) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-540-556.

Феномен чтения и знание

И. Х. М. Болбол

Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6642-5381>, e-mail: bulbul.ismail@mail.ru

Резюме: статья посвящена мусульманскому взгляду на роль чтения в жизни человека. Автор анализирует теологические воззрения на данный навык, делая акцент на том, что чтение открывает человеку «дверь познания». Знание и его границы является одной из важнейших категорий мусульманской эпистемологии. Поэтому автор рассматривает феномен чтения и его важность в освоении таких дисциплин, как языкознание и литература, риторика. Адекватное понимание исходного текста реципиентом не является данностью. Автор специально останавливается на проблемах их возникновения и способах устранения. На этот счет статья содержит конкретные рекомендации.

Ключевые слова: Коран; наука о языке; риторика; Сунна; чтение

Для цитирования: Болбол И. Х. М. Феномен чтения и знание. *Minbar. Islamic Studies. 2019;12(2):540–556.* (На араб. яз.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-540-556.

القراءة تحويل الرمز المكتوب إلى رمز منطوق، أو تحويل الرمز المخطوط إلى رمز مسموع، بمعنى تفجير الطاقة الكامنة في الرمز الكتابي الصامت ليحول إلى حركة ذهنية توحى بالمعاني المقارنة.

ويعرفها [٢، ص ٢٢] بقوله « القراءة عملية تعرف على الرموز المكتوبة أو المطبوعة التي تستدعي معاني تكونت من خلال الخبرة السابقة للقارئ.

وما لم يكن القارئ مالكا لمفاتيح اللغة للتعرف على الرمز الأول، لا يستطيع التعرف على الرمز الثاني الذي يقوده إلى الدلالة، كما يحدث لأحدنا عندما يقف أمام كتابة لا يعرف حروفها.

والقراءة سر من أسرار الله في خلقه. ولهذا امتنَّ الله سبحانه على عباده بإسنادها إلى نفسه، فقال: «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ»^١، وقال: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»^٢، وهذا السر هو المعنى الحقيقي

^١ العلق: 4.

^٢ الرحمن: 3 – 4.

الدال على إنسانية الإنسان. ولولاه لم يتحقق التكليف أو التبليغ الذي يصل الإنسان بربه، ويميزه عن سائر المخلوقات.

ونزول أول آية من القرآن بقوله تعالى: « أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ »³ دليل على ذلك. حتى سمي الكتاب المنزل الذي يضم الشؤون الدينية والدنيوية. والسلوك الفردي الاجتماعي، وينسق أمور الحياة والموت باسم «القرآن» و «الكتاب».

فقد جاء هذا الكتاب ليخاطب الإنسان باسمه معانيه، وأجمل خصائصه ألا وهي القراءة، ولو أنصف المناطق في تعريف الإنسان لقالوا:

الإنسان مخلوق قارئ «، بدل قولهم حيوان ناطق».

من منا – اليوم – يستطيع أن يعيش عيشاً صالحاً دون أن يتابع الحركة العلمية وما تقدف به الآلات والمطابع من آلاف الصفحات في مجال تخصصه أو غير تخصصه، حتى يتحقق له الامتداد الزمني. ويحقق غريزة الخلود المستكنة في أعماقه، بالاطلاع على تراث السابقين، وليقوي ارتباطه بجذوره وأصوله؟

من منا يستطيع أن يقول إنه مواطن صالح دون أن يقرأ ما تطلع به الصحف من أخبار، المجتمع المحلي، أو المجتمع العالمي، ليتحقق له الامتداد المكاني، وتتسع رقعة ذهنه ووجوده أو من يستمتع بوقت فراغه دون القراءة والإطلاع، أو يؤدي عمله، ويتقن حرفته من غير إطلاع يبدأ به، وينمي به ثقافته، أو من يستغني في حياته اليومية ومطالبة الملحة الآنية عن قراءة اللوحات والإرشادات، والنشرات والتوجيهات [٣، ص ٨] ؟ حتى شبه أحد الكتاب من لا يقرأ في المجتمع المعاصر بغرفة لم يصل إليها تيار الكهرباء في عمارة أضيئت كل مصابيحها [٤، ص ٥٧].

من هنا تظهر أهمية القراءة للطالب من أجل إعداده للحياة، وتكيفه مع المجتمع، واستفادته من معطيات الحضارة، وتلبية مطالب عقيدته، ومن أجل ذلك يجب أن يتقن ثلاثة عناصر للقراءة، هي:

التعرف:

وهو الاستجابة البصرية لما هو مكتوب.

النطق:

وهو تحويل الرموز المكتوبة أو المطبوعة التي تمت رؤيتها إلى أصوات ذات معنى.

الفهم:

أي ترجمة الرموز المدركة وإعطائها معاني [٥، ص ١٠٧].

القراءة التي يحتاج إليها الطالب:

القراءة العاجلة: ويقصد بها الانتهاء إلى شيء محدد في وقت قصير، كقراءة الفهارس، وقوائم الكتب، والموضوعات، وأسماء الأشخاص، والأبواب، والعناوين. ويحتاج إليها الإنسان في مواقف الحياة، كما يحتاج إليها في مجال البحث والدراسة، واستشارة المراجع وغير ذلك.

³ العلق: 1.

القراءة لتكوين فكرة: وذلك عندما يكون الموضوع متشعبًا، أو متعدد الجوانب، أو مفرقًا في مصادر. ولا يقصد الاستيعاب والحصص لكل الجزئيات، ويحتاج هذا النوع من القراءة إلى مهارة، وقوة فراسة في استخلاص الفكرة، أو فيما يؤخذ أو يترك. ويحتاج أيضًا إلى قدر من التعجل لكثرة مصادر المعرفة في العصر الحديث.

القراءة التحصيلية: وهي التي يحتاج إليها الطالب في قراءة الكتب المقررة. وتقوم على التريث والأناة لاستيعاب المضمون وخفاياه، ودلالة الألفاظ وإيحاءاتها. واستخلاص الأهداف العامة والخاصة، وربط الحقائق بغيرها في الكتاب نفسه، أو في غيره، أو في الثقافة العامة.

القراءة لجمع المعلومات: عندما يريد الطالب أن يعد بحثًا، أو يكتب رسالة، فإنه لا بد له من أن يطلع على عدة مصادر، ويتتبع موضوعه في مظانه، وأن ينتقى المعلومات التي تهمة، وأن يحسن اختيارها، وتقوم على المهارة في استعراض المصادر، وأخذ المعلومات، وتلخيصها.

قراءة المتعة: للترويح عن النفس، أو إزجاء الوقت، أو شغل الفراغ، أو التخفيف من جهد. يقدم الطالب على قراءة القصص المفيدة، أو الفكاهات البريئة، أو الطرف الأدبية، ومع كونها لا تحتاج إلى الفكر العميق والتنبه الشديد، وتتم بغرض المتعة لكنها تساعد على تنمية الخيال، والذوق الأدبي، والتمرس بالأساليب الراقية.

القراءة النقدية: وهي القراءة اليقظة التي تحتاج إلى تحليل ما يقرأ، ورده إلى عناصره، ويحدد مصادر، وبيان مظاهر القوة والضعف فيه، والموازنة بينه وبين غيره. كنقد كتاب، أو نص أدبي، أو قصيدة شعرية. ولا يتم ذلك بالتعجل والاختصاص. ولكن في ظل التأني والنظر، واستشارة المراجع.

ويهما - بعد معرفة هذه الأنواع - أن نفضن إلى أن الطالب في حياته الدراسية، وفي « مستقبل حياته العملية، محتاج إليها كلها أو معظمها. وأنه معرض للإخفاق في بعض المواقف التعليمية، والمواقف الحيوية العملية، إذا لم تكن لديه الدراية الكافية على القراءة الصالحة لهذه المواقف. ولهذا ينبغي تدريب الطلاب على كل ما يمكن من أنواع القراءة » [٤، ص ٧١].

صفات القارئ الجيد:

الذي يقرأ - جهراً أو صمماً - فيفهم المعاني التي تتضمنها المادة المكتوبة، ويستوعب ما فيها من أفكار.

الذي يقرأ - جهراً أو صمماً - فيفكر فيما يقرأ. ويمزجه بخبراته السابقة، وبذلك يخرج من القراءة بخيرة جيدة، هي جماع الخبرتين.

الذي يقرأ فيتأثر بما يقرأ، ويتفاعل معه، وتثور في نفسه مشاعر وأحاسيس، ومن ثم ينقد ما يقرؤه، ويزن قيمته، ويحكم له، أو عليه، وينتهي فيه إلى قرار.

الذي يقرأ فيتعلم كيف يطبق الأفكار التي حصل عليها من قراءته في حل مشكلاته، وتوجيه نشاطه. وبذلك يكون للقراءة أثرها في تعديل أفكاره وسلوكه.

الذي يقرأ، وكلما قرأ شغف بالقراءة حباً، وهام بها عشقاً، بحيث تصبح له هواية مفضلة طوال حياته [٣، ص ٢٧-٢٨].

الذي يقرأ، فتظهر عنده جودة النطق، وحسن الأداء، وتمثيل المعنى.

الذي يقرأ فتتوافر في قراءته المهارات القرائية المختلفة كالسرعة، والاستقلال في القراءة، والقدرة على تحصيل المعاني، وإحسان الوقف عند اكتمال المعنى، ورد المقروء إلى أفكار أساسية تصاغ فيما يشبه العناوين الجانبية لل فقرات إلى غير ذلك [٤، ص ٥٧].

الطلاب عندنا في العالم العربي لا يقرأون إلا الكتب المقررة، في الغالب وإذا كان هذا الكتاب كبيراً، يصيرون من حجمه، ومن معلوماته، ويهيئون بالمعلم أن يحذف من المادة المقررة، مهما كانت قصيرة أو محددة.

فإذا تخرج أحدهم، والتحق بعمل، لم يعد يفكر في الكتاب، وانقطعت الصلة بينه وبين هذا المصدر المهم للمعرفة. وأكثرنا تتكون لديه خبرة سيئة عن الكتاب، يترتب عليها النفور والعداء، ويوصف الكتاب بأوصاف التهكم والسخرية.

والمفروض أن تكون العلاقة صداقة وقربى حميمة، وليس الإنترنت أو الكتاب الإلكتروني بأحسن حالاً من الكتاب الورقي.

نحن لا نقرأ – حقيقة – وطلابنا لا يقرأون. بل إن المعلم الذي يحيلهم في مادته إلى عدة مصادر يكون موضع سخط وشكوى، وتذمر، والكتب والصحف في كثير من الأحيان تشتري لتزين الأيدي، أو السيارات، أو مكتبات المنازل، أو ليقال عندي هذا الكتاب أو ذلك. أما القراءة الحقيقية التي هي – كما قلنا – سمة الإنسان، وعلامة إنسانيته – فإننا لم نتمكن من أن نوجدها عند طلابنا أو نكونها فيهم.

وإقبال الغالبية العظمى من الطلاب على قراءة المواد الخفيفة، والموضوعات السهلة، والكتب التافهة الرخيصة، أما الكتب العميقة الجادة، والمواد الدسمة، والموضوعات المفيدة، التي تبني العقل والشخصية، فنصيبيها نادر.. نادر.

مشكلة مستوى الفهم:

كانت الفكرة قديماً أن المدرسة أو الجامعة تعلم الطالب ليقراً. بمعنى أن القراءة كانت غاية في ذاتها، مهما كان نوع هذه القراءة أو مستواها، سواء اقتترنت بالفهم أم لم تقترن. ولكن البحوث التربوية اليوم تؤكد أن الطالب يجب أن يقرأ ليتعلم. فالقراءة وسيلة تقود إلى التعلم والثقافة والإطلاع ومواكبة الحضارة المتدفقة، ونتائج العلم المتدفقة، ولا يتحقق ذلك إذا كانت القراءة – صامتة أو جهريّة – ترديد ألفاظ جوفاء، لا تتعدى أجهزة النطق، ولا تتجاوز حنجرة القارئ. فإذا لم تكن مرتبطة بالفهم والفكر، والتفاعل الحي بالمقروء والقدرة على الاستفادة منه، وتوظيفه، فليست قراءة.

وتقر التربية الحديثة بهذا التطور لمفهوم القراءة، وهذا ما يجمع عليه الحس العام لمداول القراءة، فلو أن سائقاً أوقف سيارته بجوار لوحة مكتوب عليها « ممنوع الوقوف » بعد أن قرأ اللوحة، فسأله رجل المرور معترضاً: ألم تقرأ اللوحة؟ فقال: بلى، فإن رجل المرور على الفور يقول: كلا. أنت لم تقرأ اللوحة ! لو قرأتها ما أوقفت سيارتك في هذا الموضع.

وعلى هذا نقول لمن يجلس على العشب في إحدى الحدائق، ويقراً « ممنوع الجلوس »: أنت لم تقرأ اللافتة.

معنى ذلك: ارتباط القراءة بالفهم والعمل. وبغير ذلك تكون القراءة أصواتاً ليس لها مضمون، كتلك التي يصدرها البيغاء أو غيره. والطالب لا يعد قارئاً إلا إذا فهم ما يقرأ، واستطاع التعبير عنه، وربطه بمعلومات سابقة، وباحتياجاته واحتياجات مجتمعه، وأعان ذلك على التكيف، وبناء المستقبل، وأصبحت لديه قدرة على تفسيره، وطرح إسقاطات معينة على ما يقدمه الكاتب إليه. ولذلك يقول [٢، ص ٢٢]: «عملية القراءة تتضمن كلا من الوصول إلى المعاني التي يقصدها الكاتب، وإسهام القارئ نفسه في صياغة تفسير هذه المعاني، وتقديمها وانعكاساتها.

وبغير ذلك لا تعد القراءة شيئاً، حتى لو جاءت الألفاظ صحيحة على لسان القارئ. وهذا الجانب يفتقر إليه كثير من الطلاب، ومن ابتلى الطلاب بمناقشتهم في كتبهم بعد ما يقرأون أو تقويم إجاباتهم في الاختبار، يجد العجب العجيب.

فكم سؤال واضح التركيب والدلالة يجاب عنه بغير المطلوب منه، وكم من فقرة في الكتاب تفهم على غير وجهها، تدل على ذلك الإجابة التحريرية المخطنّة، أو المناقشة الشفهية الضالة. وتقوم إجاباتهم على الحفظ والتسميع، ويتطلبون الأسئلة المباشرة التي لا تحتاج إلى كد ذهن، أو توظيف معلومة، أو ربطها بمعلومات سابقة، مما ينم بوضوح على الشخصية واستقلالها.

والقاعدة التي يجب أن نحتكم إليها هنا أن على كل طالب أن يقرأ، وأن يفهم بالدرجة المتوقعة منه، في ضوء نضجه العقلي واللفظي، وبمقدار تحصيله الدراسي. فمقياس القراءة والفهم في المرحلة الابتدائية، مثلاً، يختلف من غير شك عنه في المرحلة الثانوية، كما يختلف هذا عن المرحلة الجامعية، أو الدراسات العليا.

لكن من العوامل المساعدة على الفهم، زيادة الذخيرة من الألفاظ. «إن فهم الكلمات ضروري لفهم الجمل والفقرات والقصص» [٢، ص ٣٠]، وكذا زيادة الخبرات الفردية والجماعية، وكلما كان مستوى الفرد، ومستوى الجماعة متقدماً، وجوانب الحياة الفردية والجماعية متنوعة، وعميقة، كانت القدرة على الفهم والتفاعل أقوى.

وقد أثبتت الدراسات التجريبية أن ٥١٪ من أخطاء الطلاب الضعاف في القراءة، ترجع «إلى عدم فهم المعنى. على حين لا ترجع أخطاء القراء الجيدين إلى ذلك ومعنى هذا أن المشكلة الأساسية للقارئ الضعيف هي فقد المعنى» [٥، ص ١١١]، وأن العلاقة متبادلة بين سوء القراءة وسوء الفهم، بحيث يؤثر كل منهما في الآخر، ويتسبب فيه، فعدم الفهم للمادة المقروءة وإن كان سبباً في بطء القراءة، قد يكون بدوره نتيجة لهذا البطء، وذلك لأن الشخص الذي يقرأ ببطء غالباً ما ينسى أول الجملة، أو الفقرة التي يقرأها قبل أن يصل إلى نهايتها [٣، ص ٣٣].

ويتعثر كثير من الطلاب في توظيف السياق للاستدلال به على تعرف الكلمات الجديدة، أو قراءتها، أو فهمها. بحيث يكون المعنى الكلي ذا تأثير على الأجزاء التي يتكون منها. وهي مرحلة من الفهم ينبغي أن تتحقق في التعليم الجامعي بشكل واضح.

والطلاب إنهم يستطيعون أن يقرأوا. ولكن قدراتهم القرائية لم تتضح النضج الذي يؤهلهم له طاقاتهم العقلية، فهم لا يستطيعون القراءة الناقدة، ولا استخدام القراءة في حل مشكلاتهم، ولعل ما يعانیه الكثيرون من التخلف في ميادين العيش، يرجع إلى عجز تحصيلهم القرائي أكثر مما يرجع إلى ضعف في قدراتهم العقلية.

والفهم الذي يحتاج إليه الطلاب متعدد النواحي، فمنه [٤، ص ٥٨]:
الفهم لكسب المعلومات وزيادة الثقافة والمعرفة. كقراءة الكتب العملية والدراسية والصحف وكتب الرحلات.
الانتفاع بالمقروء في الحياة العملية كقراءة الخطابات، والإعلانات والتعميمات، والنشرات، واللافتات، وجداول الامتحانات.
المتعة والتسلية والتذوق كقراءة القصص، والفكاهات، والطرائف، والشعر.
نقد الموضوعات كقراءة الصحف، أو الكتب، أو البحوث لنقدها والتعليق عليها.
ويمكن أن نضيف نوعاً آخر من الفهم. وهو الفهم الدراسي من أجل نمو الشخصية العلمية، واجتياز الامتحان، ولكن لا ليكون الامتحان غاية، بل وسيلة إلى توظيف المعلومات، وربط بعضها إلى بعض، واستخلاص النتائج.
وهذه الأغراض تختلف في نوعها، واتساعها، وعمقها، باختلاف مراحل التعليم وأهدافها، واختلاف الصفوف في كل مرحلة، حتى نصل في المرحلة الجامعية إلى استقلال الشخصية، وسعة الاطلاع، والبحث العلمي.

مشكلة نوع الإلقاء:

الإلقاء فن متعلق بطرائق الإبانة الكلامية. ويعني خاصة بالإخراج الصوتي للنصوص. ويتحقق ذلك بعدة أمور.
إعطاء كل حرف أو لفظ حقه كاملاً من التعبير الصوتي.
تحميل العبارة إحساسات وعواطف مناسبة لمضمونها، بحيث يكون أثرها بليغاً في نفس السامع.
إبراز التناغم بين أقسام العبارة الواحدة. والتشديد على الاستفهام، والنفي، والإثبات، والإنكار، والحزن، والفرح [٦، ص ٣٤]..... إلخ.
ولقراءة أي نص شعري أو نثري، أو فقرة من كتاب، أو مقطع من مقالة أو جزء من بحث، نحتاج إلى تهيئة نفسية، واستعداد ذاتي، كما نحتاج إلى تقنية معينة لترجمة الرموز المكتوبة، وما تضم من إحساسات، وتوصيلها إلى المستمع.
وما لم يقترن ذلك بجودة النطق، وحسن الأداء، ووضوح المخارج، والتكيف مع المعنى، والتأثر به، أو تلبس الحالة التي يريدها الكاتب ويقضيها الموضوع، فقدت القراءة قيمتها.
والملاحظ أن هذا الجانب يفتقر إليه كثير من الطلاب، فهم لا يملكون آليات القراءة الجيدة، ولم يتعودوها. فإذا قرأوا قراءة جهريّة، تسارعت الحروف على ألسنتهم وتداخلت، ولم تحفظ التوازن الزمني بينها. بمعنى لم توزع توزيعاً متناسقاً على الزمن، فشغل الحرف أكثر أو أقل مما يستحق، ووقعت فجوات بين المقاطع والحروف، كما أن مخارج الحروف لا تستقر في

أماكنها تمامًا، ولكنها تترامي في مواضع قريبة منها، أو من جاراتها، متأثرة بالعامية. ولا يشعر القارئ باعتزازه بما يقرأ.

وهناك الكثيرون من البالغين الذين لا يحبون أن يقوموا بالقراءة الجهرية. وربما كان ذلك راجعاً إلى ممارستهم المبكرة غير السعيدة، وإخفاقهم في تنمية قدراتهم على القراءة الجهرية [٢، ص ٥٥٢] ، وربما اعتري أحدهم الحياء والتلعثم والارتباك إذا أحس أن أحداً يسمعه، وقد يحجم عن القراءة على مسمع من غيره، أو في محضر من جماعة خوفاً من الخطأ، وعدم الثقة بالنفس من ناحية، وعدم استعداد للقراءة، وتدريب عليها من ناحية ثانية. وتذكر ذلك من حركة يديه وارتعاش أطرافه، وتغيير ملامحه، وما ينتابه من العرق، أو يعتريه من البهر. قال الجاحظ [٧، ص ١٣٣].

وأعيب عندهم من دقة الصوت، وضيق مخرجه، وضعف قوته، أن يعتري الخطيب البهر « والارتعاش، والرعدة والعرق».

والعربية على الخصوص لغة صوتية. تتناغم فيها الحروف، وتتجاوب فيها المقاطع، وتتبادل المخارج، وتستقر في أماكنها فلا تشنّب بغيرها، وتفتقرن بقرع ورنين يملأ الأذن، ويستجمع الانتباه، ويحدث في النفس طرباً. والحرف العربي يملأ فم المتحدث، وصدوره بالهواء، ويحمله على تحريك أعضائه وتوظيفها، ويتردد صداه في الرئة وبين الضلوع والأحشاء.

وكان [٨، ص ٤٥] يقول: العربية هي اللغة الوحيدة بين اللغات التي تستعمل جهاز النطق بكل عناصره وطاقته.

وكان البحتری إذا أنشد شعره أخذته رعدة، وترنح، والتفت يمناً ويسرة، مدلاً بشعره. ونحن اليوم نسمع الطلاب يقرأون نصاً من الشعر فلا تشنّب بمعالمه، ولا نفهم معناه، ولا ندرك صورته، ولا نحس جماله، ولا نستطيع استرجاع بعض ألفاظه أو عباراته، لأنها أُلقيت بصورة مبهمّة متداخلة.

وأكثر ما تظهر هذه الصورة عندما يكون النص محفوظاً، ويريد الطالب تسميعه، فإن ألفاظه ومقاطعته تتلاحق حفاظاً على تماسكه، لأن التريث والتمعن في الإلقاء، ربما أضاع على القارئ ما حفظ، لهذا تهدر قيمة الإلقاء وتمثيل المعنى.

ولكن الأمر في مبدئه ومنتهاه، يرجع إلى العادة في الإلقاء، وإلى الفهم وتذوق النص المقروء أو المحفوظ. فإذا تعود الطالب الإلقاء الجيد، وتفاعل مع النص وتذوقه، وسمع القدرة الصالحة، فإنه - بلا شك - سيكون أقدر على الإلقاء المعبر، أو القراءة المعبرة التي يسميها [٩، ص ٢٥]: القراءة العاطفية [١٠، ص ١١٩]. التي يتخلص فيها الطالب من جميع الصعوبات الكامنة في عملية القراءة، ويفسح المجال لتمارين خاصة، ومثمرة في القراءة المعبرة.

مشكلة البطء في القراءة:

تعد السرعة في القراءة إحدى المهارات التي يتم التدريب عليها، وتتوخاها التربية الحديثة. وتدرج ضمن الأهداف العامة لتدريس القراءة، لكن هذا الهدف قلما تحقق على الوجه المطلوب، فإن أحداً ربما قدم معروضاً من بضعة أسطر لأحد مديري الدوائر، ثم قدر الزمن الذي أمضاه هذا المسؤول في قراءة معروضه فوجده أكثر مما ينبغي.

وقد لمس هذه الحقيقية [٣، ص ٢٣] حين قال: «إن قراءتنا تتسم بالبطء، سواء كنا نقرأ جهراً أم صامتين. وأذكر أن مربيًا أمريكيًا كبيرًا من خبراء القراءة، زار مصر منذ سنوات، وأجرى بضع بحوث مبدئية على طلبة الجامعات والمدارس الثانوية خرج منها بهذه الحقيقة الموجعة» [٣، ص ٢٣].

وفي رأيي أن القضية تتجاوز اتهام اللغة العربية بالصعوبة الذي اعتدنا سماعه، كما تتجاوز الأساليب الجزئية التي تعلمنا بها القراءة، وإن كان لها نصيب في ذلك، لترتبط بإتقان المهارات القرائية وتوظيفها، وبتنمية الفهم، وقدرة السيطرة على المقروء، وبمدى القدرة على التفاعل مع المادة المكتوبة، واستبطانها لمعرفة دلالتها، والأطر الهامشية ذات العلاقة بها التي تعين على زيادة الفهم، والتكيف، أو أنها بتعبير آخر اتجاه فكري حيال القراءة.

وينبغي أن نفرق بين قراءة نجدها تكليفيًا وعملاً شاقًا نقوم به، أو ممارسة مكروهة، لولا الضرورة لم فعلها، وبين القراءة حينما تكون متعة أو تعبيرًا عن الوجود أو تحقيقًا للذات أو انعقادًا من حدود المكان والزمان والقلب إلى معنى الخلود والانتشار.

وتزداد حاجة طلابنا اليوم إلى القراءة في هذا العصر الذي تجبرت فيه المعرفة، وتدقت فيه المعلومات وتعددت مصادر القراءة. وما يجب عليهم أن يقرأوه كثير للغاية. وقد عكست المناهج والمقررات الدراسية هذه الثورة العلمية التي تجتاح العالم، والتي تتضاعف فيها المعرفة كل خمس سنوات.

ومن ثم فإن القدرة على القراءة السريعة عامل له أهميته. إذ أن الشخص سوف يوفر الكثير «من الوقت إذا هو تمكن من زيادة سرعته في القراءة وليس من شك في أنه من الأفضل كثيرًا لو قرأ الناس بسرعة كبيرة مع الفهم» [٢، ص ٤٢٠].

والسرعة لا تنتافي – البتة – مع الفهم. بل يمكن أن نعد الفهم عاملاً ثابتًا مع تغير سرعة القراءة، هذا إذا لم تعط السرعة نتائج أفضل في مقياس الفهم، حسبما يراه بعض التربويين، ومعنى ذلك أن المؤشر يتجه اتجاهًا مخالفًا لما يعتقد الناس، من أن السرعة تجافي الفهم، ولهذا يقول [٢، ص ٤٢٠]:

يعتقد الشخص قليل الخبرة في مجال القراءة أن القارئ السريع تعوزه الدقة في الفهم، وأن «القارئ البطيء أكثر دقة وفهمًا، وقد أثبتت الأبحاث أن هذا غير صحيح بالمرّة، وهناك رأي على العكس من ذلك يقول بأن القارئ السريع هو القارئ الجيد، وأن القارئ البطيء أقلّ قرّة على الفهم»، «لكن علينا أن نعتقد أن سرعة القراءة لا ينجم عنها بصورة تلقائية تحسن الفهم ولا سوء في الفهم.

ولهذا البطء أسباب تعود إلى قلة إتقان مهارات القراءة الأساسية، ويمكن تحليلها في:

الإسراف في تفرس وتعمق المقروء.

بطء الحركة الذهنية عند القارئ، بحيث لا تواكب حركة العين. فتضطر العين إلى التراجع والانتظار.

الإسراف في تحليل الكلمات البصرية المعروفة، أو تقسيم الكلمات إلى أجزاء كثيرة تشغل القارئ عن الانطلاق وسرعة القراءة.

عدم القدرة على القراءة في وحدات فكرية، بحيث يتم التعرف بنظرة واحدة على مجموعة من الكلمات تمثل وحدة في الفكر والمنطق.

تحريك الشفاه في القراءة الصامتة. الأصل في القراءة الصامتة أنها بالعين فقط دون تحريك الشفاه، أو إصدار صوت أو همس، أو تحريك أعضاء النطق، ويبدأ التدريب على هذه القراءة في المرحلة الابتدائية، ويستمر في كل مراحل التعليم، ولكن بعض المدرسين لا يتابعون الاهتمام، وبعض الهمس، وتحريك أعضاء النطق، أو القراءة في نطق داخلي، حتى وهم كبار أو موظفون، مما يستهلك الوقت والجهد، ويسبب لهم البطء، وقلة الفهم في القراءة [٢، ص ٤٤٢].

، وما يزال كثير من طلاب الجامعة يعجزون عن القراءة الصامتة بكل أوصافها أو يضيعون بها ذرعاً، ولا يستطيعون الصبر عليها فترة من الزمن، والقارئ السريع لا يمكنه أن يهمس بالكلمات، إذ إن هذه العملية تستغرق منه وقتاً.

فقد التكيف مع المقروء، رأينا أن القراءة السريعة أمر مرغوب فيه، ومع عدم الجور أو الاعتداء على نصيب الفهم، لكن بعض الطلاب يثبتون على سرعة واحدة، مهما كانت المادة التي يقرأونها. فلا يكيف نفسه مع المادة المقروءة، أما مستواها من السهولة أو الصعوبة، أو الهدف من القراءة نفسها، فليس من شك أن الرياضيات - مثلاً - تحتاج إلى سرعة بطيئة (إن صح هذا القول) إذا ما قورنت بالعلوم أو المواد الاجتماعية.

وقد عنيت الدراسات والبحوث التربوية في الغرب بظاهرة البطء في القراءة وعملوا على (تسريع) قراءات الذين يعانون ذلك، وتوصلوا من خلال بحوثهم إلى كثير من الاختبارات والتدريبات التي أثبتت جدواها في هذا السبيل.

، ليس البطء في القراءة - إذًا - ضربة لازبٍ على أصحابه، لا يستطيعون الفكك منه أو الخروج عليه، وأمهم فرصة كبيرة لتعويد أنفسهم السرعة بالإرادة والعزيمة. و « في وسع كل شخص تقريباً أن يقرأ بسرعة أكبر إذا أراد ذلك، أو إذا كان لديه ما يدفعه للقراءة السريعة... ومن الممكن تحقيق تقدم حقيقي إذا نحن وضعنا هؤلاء (الطلاب) في الجو المناسب الذي يشجعهم على زيادة سرعتهم [٢، ص ٥٣١].

أسباب أخطاء الطلاب في القراءة:

كشفت الدراسات والبحوث التربوية أن الأخطاء تقل في الكلمات القصيرة، التي تتكون من حرفين أو ثلاثة، فتسهل المادة المقروءة، إذا كانت كلها أو أكثرها على هذا النحو، وبخلاف ذلك الكلمات الطويلة حيث تكثر فيها الأخطاء، وتصعب المادة القرائية التي تتكون منها، وهناك علاقة وطيدة ومطرده بين حجم الكلمة وعدد حروفها وبين احتمال وقوع الخطأ فيها.

وكلما كانت المادة مكونة من كلمات منوعة بين القصر والطول، ساعد ذلك على حسن التعرف، وسهولة القراءة، لأن هذا التنوع يستجلب انتباه القارئ ويستجمع قواه، ويتمكن من التمييز بين الكلمات، فتقل الأخطاء في قراءته.

، وعدم فهم الكلمات، أو معرفتها من العوامل المساعدة على تعثر القراءة وبتنهدا أو ظهور التردد والتعلم فيها.

وقد أثبتت [٢، ص ٩٨] وغيرهم: أن القراءة الضعاف أكثر انخفاضاً بدرجة كبيرة في بنود المفردات في اختبار ستانفورد وبينيه للذكاء من القراء الجيدين الذين يعادلونهم في مستوى الذكاء.

فإن الطالب إذا اعترضته كلمة لم يكن له بها خبرة سابقة، أو لم يعرف معناها، يتوقف ليتفكرها أو ليوظف السياق في اكتشاف مضمونها، حتى يتغلب على صعوبة القراءة، مما يظهر قراءته رديئة، وقد يتعجل نطق الكلمة، فيعرضه ذلك للخطأ، وهناك ترابط بين حسن الفهم، وجودة القراءة. فكلاهما يؤثر في الآخر.

وقد بينت الدراسات التي أجريت لتحديد أنواع الأخطاء التي يقع فيها الطلاب الضعاف، ما يأتي:

أخطاء سببها التشابه بين الكلمة المكتوبة والكلمة التي حلت محلها في الخطأ، أو استبدلت بها، وتبلغ نسبة شيوع هذا النوع من الأخطاء ١٦٪ من مجموع أخطاء التعرف.

أخطاء ترجع إلى التماثل في الحرف الأول بين الكلمات الأصلية والكلمة التي استجلبها المخطئ، كأن القارئ اكتفى بالتركيز على الحرف الأول ولم يستوعب بقية تكوين الكلمة، ففاده هذا الحرف إلى كلمة أخرى قد تكون أقرب إلى ذهنه، أو أسهل على لسانه، وأغفل مقتضى السياق، وتبلغ نسبة هذا النوع من الأخطاء عند ضعاف القراءة ١٨٪.

أخطاء مردها إلى تماثل الحرف الأخير بين الكلمة الأصلية والكلمة الجديدة التي حلت محلها، كأن القارئ حين لاحظ هذا الحرف قام بعملية تعميم، واستدعى الكلمة الأسهل بالنسبة له. ولم يتحقق من بقية مكونات الكلمة. وتبلغ نسبة هذا النوع من الأخطاء ١٠٪ من أخطاء التعرف عند ضعاف القراء [٥، ص ١٠٨].

وليس من شك في أن الحالة الجسمية للطالب من العوامل المهمة في سلامة القراءة أو وقوع الخطأ، ويظهر ذلك في:

الصحة العامة: فالطالب الصحيح المعافي يكون أقدر على القراءة، وأبعد عن الأخطاء، بينما يكون الدليل الضعيف عرضة للخلل والخطأ.

قوة الإبصار فعدم رؤية الكلمة بوضوح يجعلها تلتبس بغيرها، مما يحمل الطالب على استبدالها، أو إحلال أخرى محلها، ورأينا كيف كان التشابه في شكل الكلمة، أو في الحرف الأول، أو الأخير أسباباً لوقوع الخطأ عند هذه الفئة من الطلاب.

قوة السمع: فالسمع مهم في الأخذ عن المدرس، والافتداء به، وفي دقة المخارج سواء في تمثيل القراءة أم الكتابة. كما أن المرء حريص على أن يسمع نفسه في القراءة الجهرية، وهو في أثناء ذلك يقوم بعملية تقويم للمادة المقروءة، ولصحة القراءة عند سماع نفسه.

أنواع الأخطاء في القراءة:

يعجب المرء للجهود المبذولة في الدراسات الغربية، لتتبع أخطاء الطلاب اللغوية في مجال القراءة، وتحديد أسبابها، ومظاهرها، ومواقعها، وأنواعها ووضع الاختبارات الكثيرة والمتنوعة لقياس ذلك.

في الوقت الذي تكاد تقتصر جهود أبناء العربية على الترجمة والنقل، على الرغم من اختلاف طبيعة اللغة العربية عن اللغات الأوروبية، في بنيتها اللغوية، وفلسفتها التركيبية والاشتقاقية. كما حسن التكلف عند قراءة بعض الملحوظات أو الأنواع.

إن إخلاصنا وولاءنا لهذه اللغة – المقدسة – يوجب علينا أن نعطيها من ذات أنفسنا، من جهدنا ووقتنا، من طاقتنا وخيرتنا ما ندلل به الصعب، ونزيل عنها الشبهة، وييسر لأبناء المسلمين تعلمها والإطلاع عليها.

لقد اعتمد اختبار جيتس – ماك كيلوب لتشخيص صعوبات القراءة ما يلي:

حذف الكلمة، إضافة كلمات، التكرار، النطق (الخاطئ) القلب الكامل، القلب الجزئي، المجموع الكلي للقلب، أخطاء في بداية الكلمة، أخطاء في وسط الكلمة، أخطاء في نهاية الكلمة، أخطاء في أجزاء مختلفة [٢، ص ٢٧٢].

وكان في الإمكان أن أتبع هذا التبوب في دراسة أخطاء الطلاب في القراءة ولكني وجدته أقرب إلى روح اللغات الأوروبية، ولذا أشرت أن أتبع هذه الأخطاء بناء على خبرتي الميدانية ومعايشة الطلاب، على النحو التالي:

الميل إلى التسكين:

وظيفة الإعراب في اللغة العربية الإبانة عن المعاني، وتقوية البناء اللغوي في الجملة العربية، وهي ميزة من ميزات هذه اللغة، لكن لا يقدر على ذلك إلا من أدرك علاقات الكلام، وقامت في نفسه المعاني، وهذا الجانب يفتقر إليه كثير من المعلمين والمتعلمين، ولذلك يلجأون إلى إهمال حركات الإعراب.

وتحول اللغة الفصيحة مع التسكين إلى عامية، فالعامية تؤثر التسكين وتعمل على التخلص من حركات الإعراب، والتحلل من ضوابطه. والمتكلمون بها يلتزمون الاسكان في جميع صورها [١١، ص ٢٠-٢٩].

مخالفة حركة الإعراب:

قد يحاول بعضهم نطق الأواخر محركة، ولكنه لا يدرك العلاقة التي تنبني عليها حركة الإعراب، ولا سيما في حالة القراءة التي تسعفه على البديهة بإدراك هذه العلاقة، وتوظيفها، فيقع في الخطأ. ويضع حركة على غير مقتضى الإعراب، وبعض المتدربين في التربية الميدانية يقرأ لطلابهم في كتب المطالعة، وأكثر كلماتها مضبوط الأواخر. ومع ذلك لا يقيم هذه الحركات، ولا يلتزمها، وإن كانت نسبة الأخطاء تتفاوت من طالب لآخر حسب مستوى كل منهم، وقد سمعت طالباً لا يقرأ مجروراً إلا بالرفع، وكثيرون الذين لا ينتبهون إلى الحركات المدونة، ومن يسمع قراءة بعضهم في المطالعة أو النصوص يرثي لما يقع في النص من أخطاء تذهب بصحته ورونقه وجماله.

نصب المفرد المختوم بالألف والتاء بالكسرة:

لشبهه بجمع المؤنث السالم، مثل: مباراة، ومحاكاة، ومراعاة، ومساواة. ولا سيما إذا أضيف إلى ضمير أو اسم ظاهر، مثل:

لعبوا مباراتهم بمهارة - كرهت محاكاتهم لأعدائهم - حمدت مراعاتهم للنظام - إن مساواة الجميع واجبة.

ويدخل في ذلك كلمات مثل: أبيات، وأشتات، وسبات، وهنات. لكونها مختومة بالألف والتاء. وسمعت أحدهم يقرأ:

على المرضى أن يتناولوا أدويتهم حسب إرشادات الطبيب.

بكسر التاء في هذه الكلمات جميعاً: مباراتهم، محاكاتهم، مراعاتهم، مساواة الجميع، أدويتهم، وإنما هي منصوبة بالفتحة لأنها أسماء مفردة.

قطع همزة الوصل في القراءة والحديث، في مثل: اكتب، اسكت، انتبه، استخرج، يوم الاثنين.

وكذا في همزة (أل)، في مثل:

مسرح المدرسة، كتاب الولد، أسئلة الامتحان، ورد الحقيقة، ويظهر التأثير بالعامية بوضوح في هذه الحالات، ونلاحظ ذلك لدى بعض المذيعين.

قطع الهمزة وإبراز اللام الشمسية. مثل:

ركبت السيارة - وقابلت الضيوف - الزرافة عنقها طويل.

وأكثر ما يظهر ذلك عند إرادة الكتابة أو الإملاء على الآخرين خشية الوقوع في الخطأ لكنها على كل حال أقل وضوحاً، وأقل انتشاراً من سابقتها.

عدم تحكيم قواعد الدمج (الحذف):

إذا سبق (أل) حرف من حروف المد، مثل.

في - الصباح، في - المدرسة.

وتظهر هذه المدود بسبب الرغبة في قطع الهمزة. فيترتب على ذلك إشباع المد، وحقه أن يكون قصراً (كما هو في الوزن العروضي).

إشباع الحركات في وسط الكلمة:

وفي آخرها أحياناً حتى يكاد يتولد منها حروف مد، ويظهر ذلك بصورة عملية إذا طلبنا من طفل صغير أن يكتب ما يسمع. فهو عندئذ يكتبها بتحويل الحركات إلى الحروف، لأنه يكتب كما يسمع. وليس بقادر على التمييز بين أصل الكلمة وما يسمع، وأكثر ما يظهر ذلك عندما يقوم أحد المتدربين بإملاء قطعة على تلاميذ المرحلة الابتدائية. فقد رأيت بعضهم يكتب.

يوسعدني السفر مع والدي - يصافحو الفائز المدير - افترسهو الأسد.

وذلك لأن الحركة استغرقت زمناً أكثر مما تقتضيه، فأوحت إلى بعض التلاميذ أنها حرف مد.

القراءة كلمة كلمة:

وعدم معرفة أول الجملة ليكون البدء منها. أو عدم اختيار أماكن الوقوف حسب المعاني، فتقطع الجملة الواحدة. وقد يلحق آخرها بالجملة التي تليها، مما يضع المعنى، ويضعف التركيب اللغوي. ولا يراعي فيها التسلسل والترابط، ولا يدري من أين تبدأ الجملة وأين تنتهي. وربما قصد من ذلك التيسير على التلاميذ عند كتابة الإملاء ونحوها.

عدم التعبير عن معاني علامات الترقيم:

بإظهار مقتضاها في طريقة الأداء، مثل: الاستفهام، والتعجب، والنقط، والفواصل المنقوطة، والفواصل غير المنقوطة، والأقواس، وعلامات التنصيص، وغيرها.

القراءة المنقطعة:

التي لا تظهر فيها وحدة الجملة، ولا ترابط الجمل بعضها ببعض. كما لا تظهر انسيابية أو تجانس في النغم الصوتي، فتختلف الإيقاعات، ويتذبذب الصوت بين إقبال وإدبار، ويحدث ذلك بسبب تعثر اللغة بشكل عام، أو وجود عقبات قرآنية كصعوبة الألفاظ، أو عيوب النطق، وعدم توظيف علامات الترقيم، وفهم مدلولاتها.

تكرار الكلمة الواحدة.

يقف عندها، وما يزال يبدأ ويعيد فيها، أو يقرأ مقطعاً منها، وما يزال يعيده، وقد يكون هذا راجعاً إلى صعوبة الكلمة الآتية بعدها، أو إلى اضطراب في حركة العين، أو حالة نفسية من خوف، أو تردد، أو عدم اتقان المهارات القرآنية. وتزول هذه الظاهرة بزوال أسبابها، وعندما تكون المادة المقروءة أكثر سهولة.

صرف الممنوع من الصرف لعدم معرفة حالاته:

وترجيح التنوين بناء على تعميم الأحكام أو الأكثرية. وأكثر ما يظهر ذلك في حالة الرفع. لأن شكل الكلمة لا يتغير. مثل:

جاء أحمد ويزيد – عثمان شاعر مبدع – وهذا ثوب أبيض.

ووجدت من يقرأ في كتاب المطالعة في الصف الرابع [١٠، ص ٥٥-٥٦]: هنا وهناك حدائق تنشأ، وشوارع تنظم... وفيها مصانع كثيرة. منها مصانع للأسمدة، ومنها مصانع للجبس.. بالتنوين. وجميعها ممنوعة من الصرف.

منع المصروف من الصرف لغير علة، فنسمع.

خالد ولد مؤدب – سامر تلميذ مجتهد – سامح قال للمعلم – نجح حازم في الامتحان.

ونشير هنا إلى بعض أساليب العلاج:

التأكد من حسن أداء الأعضاء الصوتية والسمعية والبصرية:

فهو السبب في كثير من الأحيان، لما يعترض الطلاب من صعوبات قرآنية وينبغي الكشف على الطلاب بصورة دورية – من وقت لآخر – للتأكد من هذه الناحية. فقد اتضح أن كثيراً منهم يأنف من الحقيقة، أو يستحيي من لبس النظارة أمام زملائه أو أهله أو أفراد المجتمع.

وأعرف حالة يعاني صاحبها من ثقل السمع. وقد جادلتها على وضع السماع، ولكنه يبدي تحرجًا كبيرًا منها، ويرضى بما يظهر عليه أحيانًا من الصمم الجزئي على ألا يضع هذا الجهاز الصغير الذي لا يكاد يلتفت إليه أحد.

النحو العلاجي:

كثير من الأخطاء التي مرت بنا في القراءة مما يقع فيه الطلاب، مصادرهما عدم إدراك العلاقات الإعرابية، أو معرفة طبيعة الكلمات، وما يجري عليها من أحكام، وعلاج ذلك يكون بدراسة الموضوعات.

وكما قلنا من قبل، ربما لا تفيدنا الدراسة العرضية – الوقائية – ولكننا في حاجة إلى تصنيف هذه الأخطاء، والتركيز عليها في شكل علاجي، إما بصورة مجموعات لمن تتشابه أخطاؤهم، أو بصورة فردية مع الأساتذة المتخصصين.

حسن إعداد المعلم:

في كل مراحل التعليم، حتى يكون قدوة لطلابه في القراءة الصحيحة الموقعة. وليكتسب منه الطلاب الاتجاهات الحسنة نحو القراءة، ويرسخ المهارات القرائية اللازمة، التي تصاحبهم في كل حياتهم، وفي كل المواقف التي تقتضي القراءة، وقد أحسن « روبير » حين ربط تأثير المعلم بشرطين:

أن يكون المعلم نفسه قد أحسن بانفعال جمالي، لأن هذا الانفعال هو الذي سيبعثه في نفوس تلاميذه. إذ يجعله يتفجر نوعًا ما بواسطة الأسئلة.

أن يكون المعلم قد ملك النص « في أعماقه » ليس بأن يحفظه غيبًا، بل بأن يقرأه، ويعيد قراءته، حتى ينتشر به في أعماق نفسه [١٠، ص ١٢٩].

كما أن تمكن المدرس من مادته، ويقظته لما يقع فيه طلابه من أخطاء وحسن معالجته، لها، يكسبهم حساسية حيال الأخطاء، ويعلمهم التنبيه للحركات والتفريق بينها، وأهمية القراءة المعبرة، وكل ذلك من وسائل تحسين القراءة، وتأسيس الطلاب على أسس قوية وصحيحة وكثير من خصائص القارئ الناضج، يمكن اكتشافها عند القارئ المبتدئ، من استجاباته الأولى « في القراءة » [٢، ص ٢٨].

وحبذا وجود حصة أو أكثر للمطالعة في كل أقسام المرحلة الثانوية، أسوة بالقسم الأدبي، وكذا في أقسام اللغة العربية بالكلية.

زيادة استخدام الأجهزة والوسائل التعليمية.

كالأشرطة وأفلام الفيديو التي تضم نماذج من القراءة الجيدة المؤثرة، والإلقاء المعبر. إما من الموضوعات المقررة في المطالعة والأدب، أو لقصائد شعرية مختارة بأصوات أصحابها، أو غيرهم.

عقد مسابقات القراءة الحرة:

ومسابقات الإلقاء. وتنشيط هذا الجانب التراثي، الذي يكاد يهمل في هذا العصر، فكم لحلقات الإلقاء، والمطارحات الشعرية، والاتصال بكتب التراث من أثر في تقويم الألسنة، وإكساب المهارة اللغوية، وثراء المفردات، وتكوين الخيال، وتقوية السليقة.

مسابقات حفظ القرآن الكريم:

والسنة النبوية، والشعر العربي الأصيل، مما يزود الطالب بالذخيرة اللغوية التي لا تنضب، فقد روت المصادر عن أبي إسحاق الصابي الكاتب العباسي، أنه كان يحفظ القرآن مع أنه كان مجوسياً.

وتقول هذه المصادر: كان يحفظه حفظاً طرف لسانه، وسن قلمه، يريدون أنه كان يحفظه ليقوم به أدبه، ويهذب به بيانه، ويرقق به طبعه [١٣، ص ٢٢].

اختيار المادة القرائية المناسبة لكل مستوى:

فإن الإخفاق في تكييف المواد والطرق، في تعليم القراءة، لمدى القدرة القرائية، الموجود في أي صف دراسي، يعوق النمو في القراءة.

والمادة التي لا تتحدى ذوى القدرة من القراءة في محتوى الميادين والمجالات المختلفة، تقلل من إمكانية التحصيل العالي للطفل النجيب، في هذه المجالات، وتقلل أيضاً من حدود نموه في القراءة.

وإن تعرض ذوى القدرة الأقل من القراءة للمواد الصعبة جداً يقلل بالنسبة إليهم فائدة المادة المطبوعة كمعين على التعلم، وقد تسبب تشويشاً خطيراً أو رفضاً للقراءة، مما يترتب عليه القصور أو العجز القرائي [٢، ص ٧٦]. يقول [١٣، ص ٣٣-٣٥]: «وقد أدركنا وقتاً كانت المطالعة فيه فناً مستقلاً، تأخذ لكل مراحل التعليم الطابع الخاص الذي يتناسب معه، إن كان ابتدائياً أو ثانوياً أو عالياً. وكان العالي هذا بمثابة التطبيق على علوم العربية كلها، من البلاغة والنحو، والصرف والاشتقاق، والأدب والنقد... ولا أمل بعد هذا إلا في دروس المطالعة. وهي مما أصبح من مخلفات التاريخ، بعد أن كانت من أساسيات الدراسة في الجدول اليومي.

المصادر المراجع

١. القرآن الكريم، ٦٠٤ ص
٢. بوند، جان وآخرون، الضعف في القراءة تشخيصه وعلاجه، ترجمة د. محمد منير مرسي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦م، ٥٤٢ ص
٣. رضوان، محمد محمود، تعليم القراءة للمبتدئين، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٣م، ٤٥٤ ص
٤. إبراهيم، عبد العليم، الموجه الفني لمدرسي اللغة العربية، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٦م، ٤٦٦ ص
٥. مدكور، علي أحمد، تدريس فنون اللغة العربية، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٤هـ، ٣٤٦ ص
٦. عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، ٦٧٤ ص
٧. هارون، عبد السلام، البيان والتبيين للجاحظ، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٣م، ١٦٠٠ ص
٨. العقاد، عباس محمود، اللغة الشاعرة، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٦٠م، ٩٤ ص



٩. روبير، دوترانس، التربية والتعليم، ترجمة دز هشام نشابة وآخرين، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧١م، ٣٢٠ص
١٠. ظافر، محمد إسماعيل، القراءة والمحفوظات، وزارة التربية والتعليم، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٩٩٤م، ١٤٤ص
١١. السامرائي، إبراهيم، فقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م، ٣١٦ص
١٢. عبد المعطي، يوسف، أمة معرضة للخطر، اللجنة الأمريكية لإصلاح التعليم، مكتبة التربية، ١٩٨٣م، ٥٦ص
١٣. أبو الخشب، إبراهيم علي، محنة اللغة العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧م، ٦٤ص

معلومات عن المؤلف

إسماعيل حمدان بلبل، الأستاذ، الدكتور في علوم الشرعية واللغة العربية، أستاذ ومحاضر في أكاديمية بلغار الإسلامية في روسيا الاتحادية.

Information about the author

Ismail H. M. Bolbol, Ph. D (Islamic Sciences and Arabic), professor, lecturer of Muslim religious organization of spiritual educational organization of higher education «Bulgarian Islamic Academy», Bolgar, Russian Federation.

Информация об авторе

Исмаил Х. М. Болбол, Ph. D (исламские науки и арабский язык), профессор, преподаватель Мусульманской религиозной организации Духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия», г. Болгар, Российская Федерация.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares Conf-licts of Interest Disclosure.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Article info

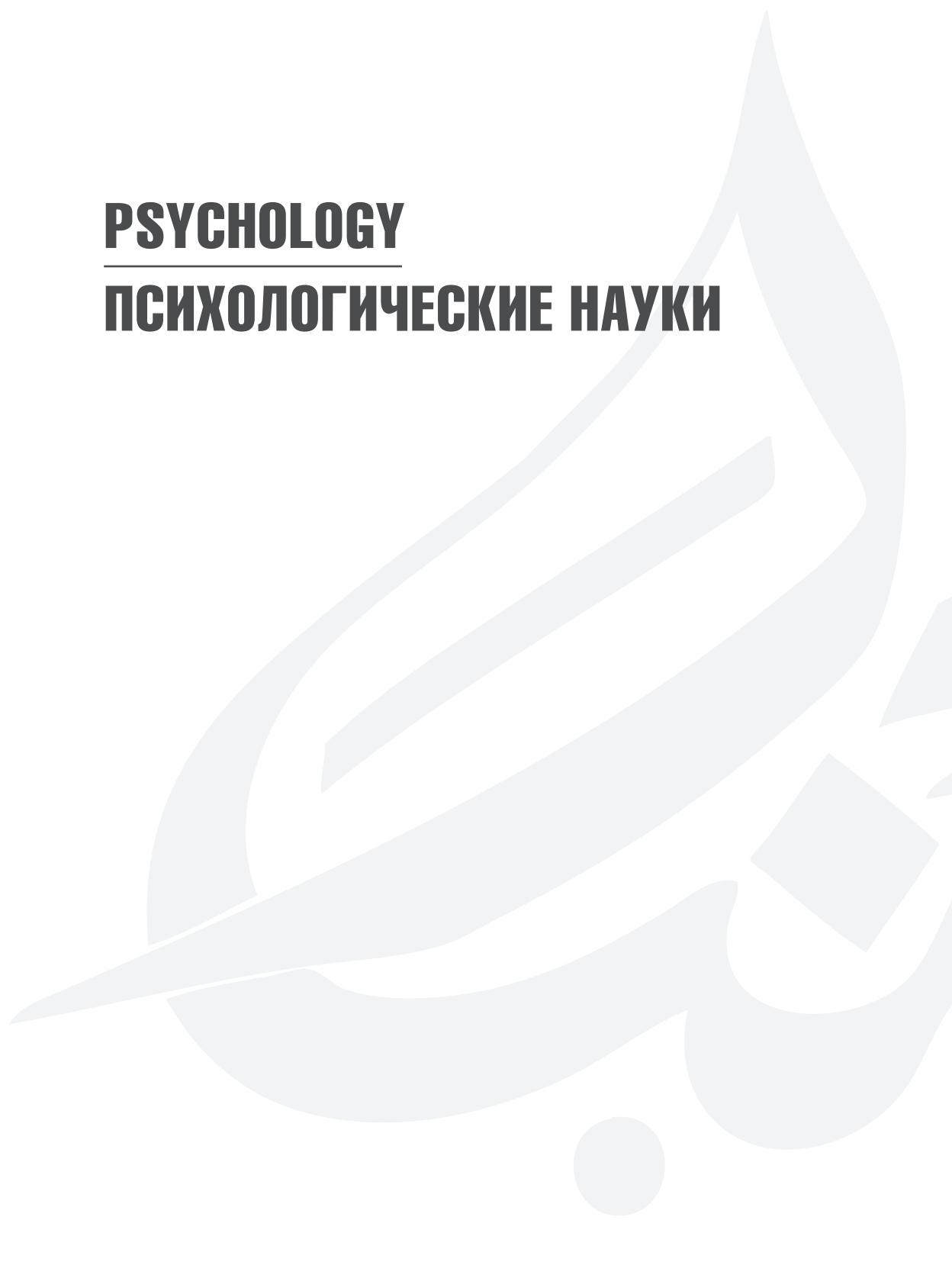
Received: May 7, 2019
Reviewed: May 25, 2019
Accepted: May 27, 2019

Информация о статье

Поступила в редакцию: 7 мая 2019 г.
Одобрена рецензентами: 25 мая 2019 г.
Принята к публикации: 27 мая 2019 г.

PSYCHOLOGY

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



◆ **Ethnic, Social and Other Groups:
Social Psychology**

◆ **Personality Psychology**

◆ **Социальная психология**

◆ **Психология личности**





Personality Psychology Психология личности

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-559-570](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-559-570)

УДК 159.9.072, 159.922.4, 297.17

Original Paper
Оригинальная статья

Шиитские ритуальные практики в теолого-психологическом контексте (на примере ритуала шахсей-вахсей)

Т. Е. Седанкина

Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Резюме: в статье содержится анализ шиитского ритуала самоистязания в психоэмоциональном ключе, определяется сущность ритуала ашура, отношение к нему суннитов, а также показан особый род театрального искусства, возникший на его основе. Приводится психологическая интерпретация ритуала самоистязания и рассматриваются возможные причины иррационального поведения людей, участвующих в нем или наблюдающих это действие. В результате рассмотрения ритуала шахсей-вахсей в теолого-эмоционально-психологическом ключе выявлено, что основанием иррационального поведения как участников, так и свидетелей ритуала является возникновение аффективной (эмоциональной) эмпатии, причины которой также раскрываются. В ходе проведения анализа психологического состояния трех категорий людей: глубоко осознающих смысл ритуальных действий, выполняющих ритуал формально, случайных свидетелей, – зафиксировано проявление двухуровневой эмпатии: 1) эмпатия в том смысле, когда ее объект находится непосредственно перед глазами эмпата, как в случае со свидетелями ритуальной процессии; 2) эмпатия глубинного религиозного мировосприятия, когда объектом эмпатии является объект, находящийся в глубинах религиозного мировосприятия (в случае с непосредственными участниками ритуала).

Ключевые слова: ашура; гиперэмпатия; гипнотический транс; катарсис; консолидация общины; культурная и религиозная идентичность; переживание сопричастности пути мученичества; ритуал самобичевания; ритуальный экстаз; состояние неистовой скорби; шахсей-вахсей

Для цитирования: Седанкина Т. Е. Шиитские ритуальные практики в теолого-психологическом контексте (на примере ритуала шахсей-вахсей). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):559–570. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-559-570.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





Schitish ritual practices in the theological-psychological context (on the example of Shah's-Vakh's Ritual)

T. E. Sedankina

Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract: the article offers an analysis of the Shiite ritual self-torture (Ashura or Shahsey-Wahsey) as seen in a psycho-emotional way. In the first instance, the author offers an analysis of the Ashura ritual itself, the attitude of the Sunnis towards it, as well as a special kind of performance, which grew out of it. The author also gives an interpretation of the ritual of self-torture as a psychological phenomenon and discusses possible reasons for irrational behavior of its participants and spectators. As a result, it was revealed that the basis of the irrational behavior of both the participants and the spectators of the ritual is the emergence of affective (emotional) empathy. It should also be noted that in course of the analysis of the psychological state of three categories of people (those who are deeply aware of the meaning of ritual acts, those who perform the ritual and the spectators) was discovered a manifestation of the two-level empathy, i.e. 1) the empathy in its literal sense, when its object is placed directly in front of the empath as in the case of witnesses of a ritual procession; 2) the empathy of a different kind, which is called here as the “empathy of a deep religious world perception”. This is a kind of empathy when the object of empathy is located in the depths of the world perception from the religious point of view.

Keywords: Ashura; a state of violent grief; catharsis; community consolidation; ecstasy, ritual; hyperempathy; identity, cultural and religious; martyrs, the experience of participation in the path of; self-flagellation, ritual of; Shahsey Wahsey; trance, hypnotic

For citation: Sedankina T. E. Schitish ritual practices in the theological-psychological context (on the example of Shah's-Vakh's Ritual). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):559–570. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-559-570.

Введение

Нами рассмотрены современные исследования, касающиеся шиитского ритуала ашура, называемого нешиитами шахсей-вахсей. Эта тема в *историко-культурном контексте* данной традиции на территории Бухары разрабатывается Е. Капустиной, М. Солоненко, А. Джумаевым, О. А. Сухаревой, изучающей отношение суннитов к ритуалу шахсей-вахсей. Научные труды Г. Н. Сеидовой посвящены шиитским ритуальным практикам как *сценическому искусству*, а работы Д. А. Гусеновой рассматривают этот вопрос в контексте *внедрения драматургии шиитских мистерий в сферу туризма*.

Несмотря на то что все исследователи приводят описание ритуала самобичевания с акцентом на его эмоционально-психологическом накале, но ни в одной из изученных нами работ не анализируется ритуал шахсей-вахсей в *теолого-психологическом контексте*. В связи с этим возникла необходимость



попытаться заполнить данный пробел. Однако прежде чем приступить к рассмотрению ритуала шахсей-вахсей в эмоционально-психологическом ключе, обратимся к анализу сути самого праздника, географии распространения, отношения к нему суннитов, а также к особому роду театрального искусства, возникшего на базе шиитских мистериальных действий.

Материалы и методы

При подготовке статьи нами был просмотрен фильм «Ашура в Дербенте» М. Солоненко и Е. Капустиной (2012), использованы методы анализа, сравнения и сопоставления исследований ритуала в историко-культурном контексте с позиции сценического искусства и драматургии, а также современных психофизиологических исследований, на основе чего приводится теолого-психологическая интерпретация ритуала самоистязания.

Целью исследования является теолого-психологическая интерпретация ритуала самоистязания. Для достижения поставленной цели нами выдвинуты следующие задачи:

- выявить суть праздника и географию его распространения;
- проанализировать отношение суннитов к шиитскому ритуалу самоистязания;
- рассмотреть особый род театрального искусства, возникшего на базе шиитских мистериальных действий;
- дать теолого-психологическую интерпретацию ритуалу самоистязания, определив возможные причины иррационального поведения людей во время участия или наблюдения ритуала ашура.

Суть праздника

По мусульманскому летоисчислению ашура является десятым днем (от араб. – «десятый») первого месяца года, названного мухаррам. Месяц мухаррам считается одним из четырех священных месяцев мусульман, запретных для войн и кровной мести, когда каждый мусульманин стремится провести его в служении Всевышнему, надеясь, что благословение этого месяца коснется и остальных месяцев года.

«Ашура» – особо почитаемый день у всех мусульман, так как согласно сборникам суннитских хадисов [1], в этот день произошло несколько важнейших ветхозаветных событий, упомянутых в работе Д. А. Гусеновой [2, с. 126–139]. К ним относятся: день раскаяния Адама в своем грехе, рождение пророка Ибрагима, достижение суши ковчегом Ноя, развержение моря перед Моисеем, выход Ионы из чрева кита, награждение десяти пророков десятью милостями. По некоторым преданиям, этот день считается также предполагаемой датой Страшного суда. Сунниты в этот день держат добровольный пост в знак благодарности Аллаху.



Для шиитов «трагедия у Кербелы полностью перекрывает вышеописанные праздничные события» [3, с. 105], – отмечаемые суннитами. Ашура считается днем траура, днем поминовения шиитских мучеников¹, прежде всего сына Али, имама Хусейна, являющегося внуком пророка Мухаммада, который был зверски растерзан со своими сторонниками в битве при Кербеле в 680 г. «Согласно мусульманскому летоисчислению, все события, связанные с этой трагедией, произошли в первые 10 дней месяца мухаррам, а гибель Хусейна – в день Ашура» [3, с. 105]. Ашурой принято называть не только сам день мухаррам. Так, по утверждению Е. Капустиной, по свидетельству П. И. Лерха, в XVIII в. «торжество сие продолжалось целый месяц», на протяжении которого непрерывно разыгрывались мистерии и лишь к XX в. оно «стало ограничиваться именно этой декадой» [3, с. 106].

Анализируя значение данного события, А. Джумаев заключает, что «термин имеет широкое и узкое значения» [4, с. 127]. В первом случае – это выполнение определенных траурных обрядов и церемоний. Во втором – траурные обряды, непосредственно связанные с оплакиванием Хусейна и других мучеников Кербелы [4, с. 128]. Нешиитским окружением за этим праздником закрепилось название «шахсей-вахсей», которое часто встречается в литературе и переводится с персидского «шах Хусейн, вах, Хусейн!» («царь Хусейн, ох, Хусейн!») [3, с. 105], особые возгласы, издаваемые шиитскими мусульманами-ортодоксами во время ритуалов самобичевания, которые заключаются в нанесении себе увечий, напоминающих о страданиях, перенесенных имамом Хусейном.

География распространения

Согласно энциклопедическому словарю Брокгауза и Ефрона, ритуал шахсей-вахсей распространен в Иране, Азербайджане, Афганистане, частично в Таджикистане, Пакистане, Турции и в других странах, где проживают мусульмане-шииты [2, с. 126]. В Бухаре празднование шахсей-вахсей проводится в строгом соблюдении определенных последовательных действий, с целью более глубокого прочувствования его участниками трагического события [3, с. 108]. Как пишет О. А. Сухарева, участники «процессии самоистязателей несли гроб с изображением Хусейна, и происходило его публичное оплакивание... В одной стороне – много людей, бьющих себя цепями (занджирзан), в другой стороне – люди, ударяющие себя саблями (шофзан); некоторые ударяли себя в грудь кулаками, а некоторые, плача, тихонько восклицали “О, Хусейн”» [5, с. 160].

В России ритуал шахсей-вахсей проводится в Дербенте, городе, названном Д. Л. Спиваком «подлинным перекрестком цивилизаций» [6, с. 12], в котором, по утверждению Г. Н. Сеидовой, проживает «самая древняя и устойчивая шиитская община» [7, с. 128]. «Основные траурные богослужения месяца мухаррам... проходят в Джума-мечети Дербента, и в кульминационный день Ашура

¹ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 82 т. и 4 доп. т. М.: Терра; 2001. С. 40.



сюда съезжаются верующие не только Дагестана, но и северного Азербайджана» [7, с. 130]. В 2014 г. в Москве в рамках VI Международного кинофестиваля аудиовизуальной антропологии, являющегося «масштабным научно-образовательным проектом, осуществляющим взаимодействие российских и зарубежных исследователей», состоялся показ фильма известных российских этнографов М. Солоненко и Е. Капустиной «Ашура в Дербенте», который, по мнению В. Васильевой, произвел на зрителей особо яркое впечатление. Авторы фильма поставили перед собой задачу не только показать само религиозное действие, но и продемонстрировать наиболее эффективное средство консолидации общины, «коллективное вспоминание» [8, с. 201], а также выявить отношение жителей Дербента к данному событию. Созданию фильма оказала активное содействие Г. Н. Сеидова, исследующая традиции шиитского ислама в Дербенте.

Отношение суннитов к празднику

Акцентируя внимание на особенностях взаимоотношений шиитов и суннитов, О. А. Сухарева отметила, что в XIX – начале XX в. на церемониях шахсей-вахсей присутствовали также и бухарцы-сунниты, которые сочувственно относились к исполняющим обряды ашура шиитам, не проявляя неприязни к происходящему [5, с. 162]. По мнению А. Джумаева, этот факт объясняется тем, что «сунниты оправдывали (хотя и не одобряли) неистовые скорби, сопровождающиеся самобичеванием шиитов, раскаянием последних», так как бухарцы-сунниты были убеждены в том, что шииты как раз и являлись теми, кто был причастен к убийству Хусейна. Более того, сунниты вместе с шиитами участвовали в траурных обрядах [5, с.162]. Таким образом, исследователь традиции ашура в Бухаре XIX – начала XX в. заключает: «Самое существо шиизма – культ Алия и его сыновей, особенно Хусейна, так же как и шиитский обряд ашури, не были чужды суннитскому населению Средней Азии вообще и бухарцам в особенности» [5, с. 162]. Это подтверждают и исследования А. Джумаева, который подчеркивает, что «среднеазиатскому суннизму ханафитского мазхаба была присуща устойчивая и давняя тенденция интегрирования шиитских духовных ценностей» [4, с. 119].

Театрализованные действия

Г. Н. Сеидова и Д. А. Гусенова проводили исследование по трансформации шиитских мистерий в особый вид восточного театрального искусства, что, с одной стороны, несомненно позволило «сохранить сценическое искусство в рамках шиитского ислама» [9, с. 38], а с другой – сделать из данного события массовое зрелище, «постепенно втягивая его в орбиту событийного туризма», придавая праздникам помимо духовной также и экономическую востребованность. Как отмечают исследователи, в последние годы некоторые мусульманские страны используют энергетику данных праздников с целью привлечения туристов, а не только для удовлетворения мусульманами потребности «полного



погружения» в праздничную атмосферу памятных дней. Однако, как отмечает Д. А. Гусенова, в суннитском исламе, в отличие от шиитского, действует запрет на зрелищные представления, включая сценическое искусство, что явилось одной из причин того, что «этот особый вид театрализованного искусства не получил своего развития» [2, с. 128].

Ритуал самоистязания и его теолого-психологическая интерпретация

На примере ашура мы можем проследить, как в шиитских ритуальных практиках участниками ритуального действия воспроизводится особое состояние сознания – *гиперэмпатия*, которая проявляется в гиперчувствительном эмоциональном сопереживании, полном эмоциональном погружении в чувственный мир мучеников прошлого. Отметим, что достижение подобного состояния экзальтации в шиитском мировоззрении приветствуется, в отличие от мировоззрения суннитского. Подобное различие в отношении к гипертрофированному проявлению эмпатии наблюдается также в католицизме и православии, что подробно анализировалось в нашей предыдущей статье [10, с. 641–642].

Основной целью шиитского ашура является достижение психоэмоционального переживания сопричастности пути мученичества, посредством полного погружения в состояние глубокой скорби и покаяния. Для этого идущие по улицам процессии самоистязателей бичуют себя плетьюми с железными цепями, ударяя саблями, кинжалами по голове, нанося себе побои кулаками в грудь, плача и восклицая «О, Хусейн!», доказывая тем самым свою веру. В ходе самоистязаний происходит «сознательное взвинчивание чувств» [11, с. 245], в результате чего участники ритуала входят в особое трагическое эмоциональное состояние неистовой скорби, оплакивая Хусейна и других шиитских мучеников.

Определенная последовательность ритуальных действий, обладающая значительной воздейственной силой, способствующей постепенному нагнетанию психоэмоционального фона, приводит участников церемонии к эмоциональной кульминации скорби, в результате чего осознающие смысл действия рыдают, проникаясь чувством сострадания к жертвам Кербелы, ощущая на себе их страдания. В этом состоянии первоначальная личность участника ритуала замещается личностью, на которую направлено его чувство эмпатии, и в случае ее аффективного проявления у последователя культа возникает реальное ощущение сопричастности по отношению к значимым фигурам культа, что, по утверждению С. А. Панина и М. А. Пошибайлова, «является одним из важнейших аспектов эмпатии» [11, с. 245]. Что касается не особо ярых приверженцев шиитского вероубеждения, которые обряд самобичевания воспринимают как лишь символическое самоистязание, их он тем не менее также приводит к определенной степени эмпатии, вплоть до ее гипертрофированных проявлений. Отметим, что случайные свидетели церемонии также испытывают повышенное психоэмоциональное состояние, несмотря на то что зачастую могут даже не



знать о смысле и значении данных практик. Как замечает А. Джумаев, традиция ашура обладает «особой силой воздействия» на любого участника, независимо от его вероисповедания посредством «глубинного синтеза слова, музыки, жеста, движений, ритма, драматического действия, подчиненных и объединенных целостной и глубокой духовной этической концепцией» [4, с. 130]. Следовательно, даже свидетели ритуала попадают в особое состояние сопереживания, испытывая эмпатию уже не к историческим персонажам, а к реальным участникам ритуала. Это говорит о том, что эмпатия как инструмент сопереживания предполагает не только рациональное, но и иррациональное понимание другого, проявляющееся в воспроизведении состояния сознания непосредственных участников ритуального действия.

Полученные результаты

В чем же возможная причина иррационального поведения людей во время участия или наблюдения ритуала ашура?

Во-первых, как мы отмечали в своих предыдущих работах, проявление аффективной (эмоциональной) эмпатии есть результат «автоматических, рефлексивных процессов, запускаемых каждый раз, когда человек видит чужие эмоции» [12, с. 6] благодаря работе зеркальных нейронов – клеток головного мозга, реагирующих на внешние и внутренние действия другого человека, вплоть до ощущений и эмоций, как бы отражая (отзеркаливая) их [10, с. 636].

Во-вторых, зачастую человек нуждается в эмоциональной разрядке. В трудах О. А. Сухаревой находим цитату: «Наши сунниты ходили на их ашури, чтобы поплакать и тем облегчить свое сердце» [5, с. 162]. Это еще одна из интересных психологических проблем, которой занимаются исследователи прошлого и настоящего. Как утверждает О. Ю. Данилова, положительной и отрицательной эмоциям необходим «вегетативный выход», примером чему могут являться слезы. «Эмоции, не нашедшие вегетативного проявления, повышают риск возникновения эмоциональных проблем и психосоматических заболеваний» [13, с. 5]. Результаты психологических исследований свидетельствуют о том, что «большинство респондентов сообщают о повышении настроения после очередного приступа плача. Плач оказывал успокаивающее воздействие на человека»². М. М. Позднев анализирует учение Аристотеля о катарсисе, касающееся психологического эффекта драмы и ее социального значения, где указывается, что «путем страха и жалости достигается очищение страстей» [14, с. 767].

Не является ли ритуал драмой? Тем более что, как было сказано ранее, на основе данного события в настоящее время в некоторых мусульманских странах ставятся театрализованные действия. Еще со времен Аристотеля считалось, что драма оказывает на зрителей предельное психическое воздействие, прояв-

² Психология слез. Режим доступа: <https://licuala.livejournal.com/294407.html> [Дата обращения: 9.06.2018].



ляющееся в «симметрии чувств». «Цель драмы – спровоцировать страх, побудить к сопереживанию, нарушить равновесие психики, довести до крайнего напряжения чувств, т.е. привести к катарсису, который освобождает от аффектов и стабилизирует психику в целом, облегчает скованную усталостью душу сильным движением эмоций» [14, с. 767]. М. М. Позднеевым систематизированы различные определения понятия «катарсис». В нашем случае особый интерес вызывает идеалистическая концепция катарсиса, тем более что «термин изначально связан с религиозным культом и с понятием культовой чистоты. Задача культового катарсиса – отделить область профанного от области священного и тем самым подготовить встречу со священным. Поскольку область священного понималась как область божественной жизни, как высшая реальность, религиозный смысл катарсиса состоял в подготовке к вступлению в сферу высшего бытия»³. Приведем некоторые цитаты из исследования М. М. Позднева: «Катарсис – это изъятия из души низколичностного, способ приобщения зрителя к общечеловеческому началу» (Эд. Мюллер); «Катарсис – это религиозное очищение» (Г. Мюррей, В. И. Иванов, Ж. Круассан); «Переживание катарсиса приближает к Богу» (Прокл). Из вышеизложенного следует, что как выполнение ритуала ашура, так и его «свидетельствование» способствует вызыванию катарсиса у каждой из рассматриваемых групп людей. Катарсис приводит к гармонизации чувств, к состоянию некоего внутреннего облегчения, а в случае с первой группой непосредственных участников ритуального действия – к ощущению не только сопричастности и перепроживанию значимых исторических событий, но и приближения к Богу.

В-третьих, в результате нагнетания эмоционального фона участники ритуальных практик и просто наблюдатели зачастую переживают состояние ритуального экстаза, напоминающее, по мнению И. А. Зражевской, гипнотический транс, стирающий грань между участником ритуала и религиозным действием, «полностью самоотжествляясь, гипнотически воплощаясь в нем» [15]. С точки зрения психофизиологии в подобном состоянии левое полушарие, отвечающее за логическое мышление, частично отключается, и наблюдается правополушарная психическая активность, «что напоминает измененное состояние сознания» [16, с. 173]. Поэтому некоторые исследователи характеризуют ритуальный транс как «истерический припадок, проявляющийся в гиперактивном поведении» [17, с. 7]. Исследователей трансовых состояний, наблюдаемых во время ритуальных практик, интересует вопрос, действительно ли человек находится в трансовом состоянии, «реален ли, подлинен, искренен ли транс, или он симулируется искусственно?» По мнению Р. Н. Амайона, в некоторых случаях «притворный транс» может стать действенным, точно так же, как «истинный транс» не всегда приводит к ожидаемым результатам [17, с. 8].

³ Единый центр дистанционного образования АКЕСО. Религиоведение. Теория религии. Режим доступа: http://www.pavluhenkov.ru/teoria_religii/katarsis/index.html [Дата обращения: 8.06.2018].



Таким образом, сознательно или неосознанно, как участники, так и свидетели траурной процессии ритуала ашура в той или иной степени погружаются в особое состояние сознания, подобное гипнотическому трансу, характеризующееся доминированием работы правого полушария, что приводит к иррациональным формам поведения.

В-четвертых, причина душевного подъема и иррационального поведения участников и свидетелей ритуала ашура заключается также в актуализации чувства самоидентификации каждого как единого целого за счет массовости зрелища. С точки зрения Р. Н. Амайона, состояние транса обусловлено двумя составляющими – психофизиологическим и культурным. В случае ритуала ашура наблюдается и то и другое. Помимо прочего, суть ашура заключается также в консолидации общины, становясь маркером культурной и религиозной идентичности. Подобное состояние Д. Ш. Муфтахутдинова назвала «чувством благодного единения и душевного подъема» [18, с. 186]. Это так называемое «загадочное эмпатическое взаимодействие в условиях аутогипногенного состояния участников ритуала» [16, с. 173], метафизическое чувство единения верующих. С точки зрения С. А. Панина и М. А. Пошибайлова, любой ритуал, повторяющийся из поколения в поколение, воспроизводит состояние сознания, переживаемое предшественниками данного учения [11, с. 245], содействуя интеграции прошлых и будущих поколений, что обеспечивает культивирование чувства сопричастности членов общины посредством ощущения мистического единения.

Выводы

Таким образом, рассмотрев ритуал шахсей-вахсей в теолого-эмоционально-психологическом ключе, мы определили, что основанием иррационального поведения как участников, так и свидетелей ритуала является возникновение аффективной (эмоциональной) эмпатии, причиной которой являются:

- 1) результат работы зеркальных нейронов;
- 2) необходимость эмоциональной разрядки;
- 3) естественное или искусственное вхождение в трансовое гипнотическое состояние посредством участия или наблюдения массовых экстатических ритуальных действий;
- 4) актуализация чувства культурной и религиозной самоидентификации и его трансформация в метафизическое чувство благодного единения.

В ходе проведения анализа психологического состояния трех категорий людей – глубоко осознающих смысл ритуальных действий, выполняющих ритуал формально, случайных свидетелей – нами зафиксировано проявление двухуровневой эмпатии:

- 1) эмпатия в прямом смысле слова, когда ее объект находится непосредственно перед глазами эмпата, как в случае со свидетелями ритуальной процессии;



2) эмпатия иного рода, названная нами эмпатией глубинного религиозного мировосприятия, когда объектом эмпатии является объект, находящийся в глубинах религиозного мировосприятия (в случае с непосредственными участниками ритуала).

Литература

1. Али-заде А. А. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Ансар; 2007.
2. Гусенова Д. А. Мусульманский религиозный календарь в зеркале развития событийного туризма. *Россия и мусульманский мир*. 2016;(1):126–139.
3. Капустина Е., Солоненко М. Шахсей-вахсей в Дербенте: традиция ашуры в начале XXI века. В: Карпов Ю. Ю., Стасевич И. В. (ред.) *Лавровский сборник: материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология: 2006–2007*. СПб.: Кунсткамера; 2007. С. 105–109. Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-150-3/978-5-88431-150-3_28.pdf [Дата обращения: 9.06.2018]
4. Джумаев А. Б. Традиция ашуру у иранцев Бухары: источники и историко-культурный контекст. *PaxIslamica*. 2010;(2):114–136.
5. Сухарева О. А. *Бухара. XIX – начало XX в. (позднефеодальный город и его население)*. М.: Наука; 1966.
6. Спивак Д. Л., Венкова А. В., Степанов М. А. Приветствие участникам Международной научно-практической конференции «Дербент – город трех религий». В: Сеидова Г. Н. (ред.) *Дербент – город трех религий: доклады и сообщения Международной научно-практической конференции, Дербент, 25 марта 2015 г. Махачкала: АЛЕФ; 2015. С. 10–15.*
7. Сеидова Г. Н. Шиитская община Дагестана как пример позитивного мусульманско-христианского диалога. В: Спивак Д. Л., Шенкман С. (ред.) *Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания. Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе*. СПб.: Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии / Русско-Балтийский информационный центр «Блиц»; 2011. С. 128–138.
8. Васильева В. О. VI Международный кинофестиваль аудиовизуальной антропологии «Дни этнографического кино», 27 сентября – 2 октября 2016 г., Москва. *Антропологический форум*. 2017;(33):191–208. Режим доступа: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/033/vasileva.pdf> [Дата обращения: 9.06.2018].
9. Сеидова Г. Н. Сценическое искусство в традициях шиитского ислама в Дербенте. *Вопросы культурологии*. 2010;(9):35–38.
10. Седанкина Т. Е. Теолого-психологическое осмысление феномена эмпатии. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):635–648. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648).
11. Панин С. А., Пошибайлов М. А. Эмпатия и измененные состояния сознания. В: Пахомов С. В. (ред.) *Психотехники и измененные состояния сознания: материалы Третьей международной конференции, Санкт-Петербург, 19–21 марта 2015 г.* СПб.: Изд-во РХГФ; 2016. С. 243–252.
12. Риццолатти Дж., Синигалья К. *Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и сопереживания*. М.: Языки славянских культур; 2012.



13. Данилова О. Ю. *Психологические условия формирования эмоционального благополучия личности*: дис. ... канд. психол. наук. Новосибирск; 2007. Режим доступа: <http://www.dissertat.com/content/psikhologicheskie-usloviya-formirovaniya-emotsionalnogo-blagopoluchiya-lichnosti> [Дата обращения: 9.06.2018]
14. Позднев М. М. *Учение Аристотеля о катарсисе: истоки и рецепция*: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. СПб.; 2010.
15. Зражевская И. А. Формирование критериев дифференциации психических расстройств, содержащих религиозно-мистические переживания. *Медицина и образование в Сибири*. 2008;(4). Режим доступа: http://ngmu.ru/cozo/mos/article/text_full.php?id=296 [Дата обращения: 8.06.2018].
16. Воронкина М. А. Психологические критерии для систематизации религиозной практики. *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*. 2008;(75):166–185.
17. Амайон Р. Н. Покончить с терминами «Транс» и «Экстаз» в исследованиях шаманизма. *Этнографическое обозрение*. 2007;(1):6–18.
18. Муфтахутдинова Д. Ш. Песни социального протеста Поволжских татар конца XIX – начала XX в. В: Сенюшкина Т. А., Баранов А. В. (ред.) *Этничность, религия и политика*. Симферополь: ИТ «АРИАЛ»; 2015. С. 185–187.

References

1. Ali-zade A. A. *Islamic Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Ansar; 2007. (In Russ.)
2. Gusenova D. A. Muslim religious calendar in the mirror of the development of event tourism. *Russia and the Moslem World*. 2016;(1):126–139. (In Russ.)
3. Kapustina E., Solonenko M Shahsey-vahsey in Derbent: the Ashura tradition at the beginning of the XXI century. In: Karpov Yu. Yu., Stasevich I. V. (eds) *Lavrovsky collection. Materials of the Central Asian studies. Ethnology, history, archeology, cultural studies: 2006–2007*. St Petersburg: Kunstkamera; 2007. Pp. 105–109. Available at: http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-150-3/978-5-88431-150-3_28.pdf [Accessed: 9.06.2018]. (In Russ.)
4. Dzhumaev A. B. Tradition of ashuro among the Iranians of Bukhara: sources and historical and cultural context. *PaxIslamica*. 2010;(2):114–136. (In Russ.)
5. Sukhareva O. A. *Bukhara XIX – early XX century (late feudal city and its population)*. Moscow: Nauka; 1966. (In Russ.)
6. Spivak D. L., Venkova A. V., Stepanov M. A. Greetings to the participants of the International Scientific and Practical Conference “Derbent – a city of three religions”. In: Seidova G. N. (ed.) *Derbent – a city of three religions: International Scientific and Practical Conference, Derbent, 2015, 25 March*. Makhachkala: ALEF; 2015. Pp. 10–15. (In Russ.)
7. Seidova G. N. The Shiite community of Dagestan as an example of a positive Muslim-Christian dialogue. In: Spivak D. L., Shenkman S. (eds) *World religions in the context of modern culture: New perspectives of dialogue and mutual understanding. Christianity and Islam in the context of modern culture: New perspectives of dialogue and mutual understanding in the Russian Federation and Eastern Europe, in Central Asia and in the Caucasus*. St Petersburg: St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research / Russian-Baltic Information Center “Blits”; 2011. Pp. 128–138. (In Russ.)
8. Vasileva V. The 6th International audiovisual anthropology film festival “Days of ethnographic cinema”, September 27 – October 2, 2016, Moscow. *Antropologicheskij forum*.



2017;(33):191–208. Available at: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/033/vasileva.pdf> [Accessed: 9.06.2018]. (In Russ.)

9. Seidova G. N. Stage art in the tradition of Shiite Islam in Derbent. *Voprosy kulturologii*. 2010;(9):35–38. (In Russ.)

10. Sedankina T. E. Theological and psychological understanding of the phenomenon empathy. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):635–648. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648).

11. Panin S. A., Poshibailov M. A. Empathy and altered states of consciousness. In: Pakhomov S. V. (ed.) *Psychotechnics and altered states of consciousness. Materials of the Third International Conference, St Petersburg, 2015, 19–21 March*. St Petersburg: RKhGF; 2016. Pp. 243–252. (In Russ.)

12. Rizzolatti G., Sinigaglia C. *Mirrors in the brain – how our minds share actions and emotions*. Oxford University Press; 2008.

13. Danilova O. Yu. *Psychological conditions of formation of emotional well-being of the individual*. PhD (Psychol.). Novosibirsk; 2007. Available at: <http://www.disserscat.com/content/psikhologicheskie-usloviya-formirovaniya-emotsionalnogo-blagopoluchiya-lichnosti> [Accessed: 9.06.2018]. (In Russ.)

14. Pozdnev M. M. *Aristotle's teachings about catharsis: origins and reception*. Theses PhD (Philol.). St Petersburg; 2010. (In Russ.)

15. Zragevskaya I. A. Differentiation of psychiatric disorders with religious and mystic feeling. *Medicine and Education in Siberia*. 2008;(4). Available at: http://ngmu.ru/cozo/mos/article/text_full.php?id=296 [Accessed: 8.06.2018]. (In Russ.)

16. Voronkina M. A. The psychological criteria for religious practice systematization. *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Science*. 2008;(75):166–185. (In Russ.)

17. Hamayon R. N. Do away with the terms “Trans” and “Ecstasy” in the research of shamanism. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2007;(1):6–18. (In Russ.)

18. Muftakhutdinova D. Sh. Songs of social protest of the Volga Tatars of the late 19th – early 20th century. In: Senyushkina T. A., Baranov A. V. (eds) *Ethnicity, religion and politics*. Simferopol: ARIAL; 2015. Pp. 185–187. (In Russ.)

Информация об авторе

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой исламской теологии, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация.

Information about the author

Tatyana E. Sedankina, Ph. D (Pedag.), associate professor, head of Department of Islamic Theology, Russian Islamic Institute, Kazan, 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: 21 января 2019 г.
Одобрена рецензентами: 12 мая 2019 г.
Принята к публикации: 26 мая 2019 г.

Article info

Received: January 21, 2019
Reviewed: May 12, 2019
Accepted: May 26, 2019



DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-571-584](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-571-584)
УДК 159(9.072+922.4)

Original Paper
Оригинальная статья

Философские и психологические аспекты отношения к смерти в исламе: осознание неотвратимости и преодоление страха

Р. Ш. Сафин^{1, 2, а}

¹ Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан,
Казань, Российская Федерация

² Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Казань, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8070-2798>, e-mail: 9033077240@mail.ru

Резюме: представлен краткий обзор научных трудов в области философии и психологии, исследующих отношение человека к своей смерти. Сравняется эффективность применения таких стратегий психологической защиты от страха смерти, как ее отрицание и принятие. Описываются особенности религиозного сознания в вопросе отношения верующего к конечности своей жизни, а также рассматривается взаимосвязь феноменов страха смерти и религиозности. Между тем основной целью работы является попытка выявить решающие аспекты отношения к смерти, которые формирует религиозная вера мусульман в их сознании, и насколько эффективно данные установки могут быть использованы верующими в вопросах совладания со страхом смерти. Для этого мы постарались установить факторы, которые имеют основополагающее влияние на мировоззрение и религиозную картину мира мусульман, а также объяснить возможные причины такого влияния.

Ключевые слова: ислам; психотерапевтические функции; религиозное сознание; религиозность; смерть – отрицание/принятие; экзистенциальный страх смерти

Для цитирования: Сафин Р. Ш. Философские и психологические аспекты отношения к смерти в исламе: осознание неотвратимости и преодоление страха. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):571–584. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-571-584.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Philosophical and psychological aspects of the attitude to death in Islam. The awareness of the inevitability of death and ways of overcoming the fear

R. Sh. Safin^{1, 2, a}

¹ Center of Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

² Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8070-2798>, e-mail: 9033077240@mail.ru

Abstract: the article offers an overview of a series of philosophical and psychological researches regarding the attitude of a person to his death. The author compares the phenomena of the acceptance and denial of the very fact of a death from the point of view of their efficiency as psychological phenomena. A particular attention is paid to the religious perception and awareness of this phenomenon as well as compared the relationship of the categories of fear of death and religious perception of the world. The main argument is an attempt to outline the decisive aspects of the attitude to death that forms the religious faith of Muslims and the level of efficiency the Islamic creed provides to an individual to cope with the fear of death. The author has made an attempt to identify the factors, which made a fundamental impact on the Muslims' perception of the world and its order.

Keywords: death, acceptance of; death, denial of; Islam, consciousness in; Islam, death, view of; Islam, psychotherapeutic functions of

For citation: Safin R. Sh. Philosophical and psychological aspects of the attitude to death in Islam. The awareness of the inevitability of death and ways of overcoming the fear. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):571–584. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-571-584.

Введение. Страх смерти

Как известно, страх смерти и осознание самого феномена конечности жизни являются базисными проблемами, с которыми сталкивается в своей работе каждый психотерапевт. Так, И. Ялом в одном из своих основных трудов «Экзистенциальная психотерапия» в качестве таковых рассматривает смерть, свободу, изоляцию и бессмысленность жизни. Согласно его мнению, «Смерть является основным источником тревоги (невротической, нормальной и экзистенциальной). Причем эти виды тревоги, связанные со смертью, могут быть как осознанными, так и бессознательными» [1, с. 215].

Кроме того, в вышеуказанной работе И. Ялом, основываясь на собственных многолетних эмпирических исследованиях, доказывает, что люди весьма озабочены такой проблемой, как неизбежность смерти, начиная с самого раннего детского возраста. Для того чтобы совладать со страхом потенциального несуществования, люди выстраивают психологическую защиту, которая базируется на отрицании смерти. Помимо этого, ученый приходит к выводу, что развитие психической патологии в значительной степени вызвано осуществлением неуспешных попы-



ток выйти за рамки смерти [1, с. 87]. Он утверждает, что первейший экзистенциальный конфликт – это конфликт «между осознанием неотвратимости смерти и стремлением продолжать жить, конфликт между страхом несуществования и желанием быть. Как у детей, так и у взрослых одним из главных механизмов психологической защиты от страха, связанного со смертью, является вера в свою исключительность. Тогда как на сознательном уровне большая часть людей принимает неизбежную конечность своей жизни, на уровне подсознания они могут поддерживать иррациональную веру в свое бессмертие» [1, с. 9].

С указанной позицией в той или иной мере согласны и многие другие исследователи. Так, в частности, по мнению С. В. Рязанцева, «В современном обществе наблюдается тенденция к вытеснению смерти из общественного сознания, что является результатом психологической защиты нашей цивилизации от этой темы» [2]. Социолог А. Страус отмечает: «Тема смерти табуирована в современном обществе, и найдется мало желающих всерьез обсуждать особенности умирания» [3]. К. Эксли утверждает, что в нашем обществе преобладает личное отчуждение от смерти, которое выражается в том, что люди привыкают видеть смерть других людей, но при этом не думают о собственной смерти или о смерти своих родственников и друзей [4]. Отмечается и то, что в обществе, где главенствует культ молодости, здоровья и жизни, просто-напросто не остается места для размышлений о смерти [5]. Нынешняя цивилизация пытается отрицать смерть и уклоняется от вопросов и проблем, связанных с ней [6].

Таким образом, мы видим, что часто в современном обществе феномен смертности либо отрицается, либо вытесняется из сознания.

Делая небольшое отступление, отметим, как соотносится со страхом смерти инстинкт самосохранения, который является важнейшим фактором безопасности личности и лежит в основе человеческого поведения.

Принято считать, что инстинкт самосохранения активизируется при наличии какой-либо потенциальной угрозы жизни человеку в данное время и в данном месте. Как только источник угрозы каким-либо образом устранен, то чувство страха за свою жизнь, вызванное запуском инстинкта самосохранения, перестает «атаковать» сознание. Такой страх, конечно, стоит считать неотъемлемым инструментом эволюции и трактовать как позитивный фактор. Но когда страх смерти сохраняет свое действие и при отсутствии в настоящий момент реальной или воображаемой угрозы жизни, то можно говорить об экзистенциальном страхе смерти, который не имеет ресурсного характера. Ресурсность в данном случае, по нашему мнению, подразумевает наличие у какого-либо психологического состояния или чувства определенного потенциала, необходимого для решения стоящих перед человеком задач.

«У одних этот страх существует неявно, в виде неясного общего беспокойства, или маскируется под иную психологическую проблему, у других он проявляется открыто, а у некоторых людей перерастает в настоящий ужас, способный уничтожить счастье и удовлетворение от жизни» [7, с. 7–8].



Можно выделить еще одну классификацию страхов, которую разработал профессор Ю. В. Щербатых. В частности, он делит все страхи на три группы: биологические, социальные и экзистенциальные. Согласно его классификации: «К первой группе относятся страхи, непосредственно связанные с угрозой жизни человеку, вторая представляет боязнь и опасения за изменение своего социального статуса, третья группа страхов, касающаяся самой сущности человека, характерна для всех людей. Социальные страхи вызваны ситуациями, которые могут нести угрозу не жизни или здоровью человека, а его социальному статусу или самооценке личности (страх публичных выступлений, социальных контактов, ответственности и т.д.). Экзистенциальные страхи связаны с интеллектом и вызываются размышлениями над вопросами, затрагивающими проблемы жизни, смерти и самого существования человека. Это страх перед смертью, перед временем, перед бессмысленностью человеческого существования и т.д.» [8, с. 20]. Именно на последнем классе страхов мы акцентируем внимание в данной статье.

Возвращаясь к феномену смерти и ее неотвратимости, а также к тому страху, который основан на осознании данных категорий, следует отметить, что его острота и интенсивность могут зависеть от многих факторов, в том числе от возраста человека, его когнитивных способностей, мировоззренческих установок, уровня религиозности и др.

«Каждый человек продельывает немалую внутреннюю работу, чтобы научиться жить с этим страхом и защищаться от него. Однако чрезмерно жесткие защиты, основанные на отрицании, игнорировании этой данности нашего существования, при определенных обстоятельствах могут порождать различные формы психической патологии, прежде всего тревожные расстройства, экстремальный рост которых в современной культуре отмечается многими авторами» [9].

Так, если отрицание смерти или вытеснение человеком факта своей смертности из сознания не является эффективной защитой, то, возможно, ее принятие позволит снизить уровень танатической тревоги¹.

Отрицать смерть или принять?

Целый ряд философов, психологов и писателей говорят о том, что осознание и принятие своей смертности может стать мощным ресурсом для человека. Мишель Монтень в своем эссе «О том, что философствовать – это учиться умирать» повествует следующее: «Размышлять о смерти – значит размышлять о свободе. Кто научился умирать, тот разучился быть рабом. Готовность умереть избавляет нас от всякого подчинения и принуждения. И нет в жизни зла для того, кто постиг, что потерять жизнь не зло» [10, с. 86].

¹ Автор рассматривает термин «танатическая тревога» как синоним экзистенциального страха смерти.



Карл Густав Юнг также провозглашает ценность осознания своей смерти: «Необходимо относиться к смерти, как к цели. Отворачиваться от смерти – это избегать жизни, делая ее бесцельной» [11, с. 37]. «Бытие только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие», – пишет Ф. М. Достоевский [12, с. 16].

И. Ялом в своих трудах неоднократно указывает на позитивный эффект осознания своей смертности:

– «Сознание смерти может послужить фундаментом здоровой и эффективной психотерапевтической стратегии» [1, с. 32];

– «Осознание смерти может послужить позитивным импульсом, сильнейшим катализатором серьезных жизненных изменений» [7, с. 43].

И наконец, вспомним о том, как в соответствии с легендой, на молодого Гаутаму Будду повлияла встреча с болезнью, старостью и смертью, побудив его переосмыслить собственные ценностно-смысловые ориентиры.

В буддийском тексте под названием «Бардо Тхёдол», распространенном на Западе под названием «Тибетская книга мертвых», говорится: «Ты упускаешь время, не думаешь о приближающейся смерти» [13, с. 236].

Осознание и принятие своей смерти до настоящего времени является краеугольным камнем буддизма. Например, известный мастер тибетского буддизма Сангье Кхадро пишет: «Люди порой опасаются, что если они примут данность смерти и станут размышлять о ней, то сделаются от этого нездоровыми или утратят способность наслаждаться удовольствиями, которые предлагает им жизнь. Но как это не удивительно, все происходит с точностью до наоборот. Отрицание смерти делает нас напряженными, а принятие этой данности несет покой. С оглядкой на смерть нам легче осознавать то, что для нас действительно важно в жизни» [14].

Важно отметить, что религиозное сознание и религиозная картина мира имеют свои особенности в вопросах восприятия человеком феномена своей смерти. Уже в начале нашей эры поэт Публий Стаций установил эту связь, на что указывает строчка из его поэмы «Фиваиды»: «Primus in orbe Deos fecit timor», что в переводе означает: «Богов впервые в мире создал страх»². Людвиг Андреас Фейербах предположил, что религия возникает из нашего чувства конечности, главным источником которого является осознание нашей смертности, и, продолжая далее, он выражает следующую мысль: «Если бы человек жил вечно, если бы не было смерти, не было бы и религии» [15]. Также и эмоционально-ориентированная гипотеза возникновения религии как на одну из основных причин прямо указывает на примирение человека со своей смертью [16, с. 32].

Таким образом, по нашему мнению, религия видится одним из проверенных временем средств против экзистенциального страха смерти, который, возможно, и детерминирует в людях приверженность к религиозным убеждениям.

² Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_wingwords/2629/%D0%A1%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%85 [Дата обращения: 02.02.2019]



Например, такие монотеистические религии, как христианство и ислам, постулируют, что смерть в этом мире – не финальная точка, а лишь определенный этап, миновав который, человек переходит на следующий уровень бытия. Данный догмат имеет достаточно весомый потенциал в вопросе примирения верующих с неотвратимостью их смерти.

«Что представляют собой все религии? Религии – это системы психотерапии. Чем же занимаемся мы, психотерапевты? Мы пытаемся избавиться от страданий человеческого сознание, *psyche* или, быть может, душу, но ту же проблему решают и религии», – утверждал Карл Густав Юнг [17, с. 183].

Далее мы попытаемся проанализировать, какой вид совладающего поведения предлагает исламская традиция.

Смерть через призму религиозного сознания мусульман

Религиозное сознание определяется обычно как система чувственных и мыслительных форм, основанных на религиозной вере [18]. Исходя из этого, полагаем, что основной характеристикой религиозного сознания является вера, которая, в свою очередь, формируется на основе культурных традиций и священных текстов.

Сравнивая эти две составляющие религиозной веры и учитывая, что мусульманами являются представители большого количества различных этносов и народов, имеющих свои собственные культурные традиции, можно сказать: последние не могут быть базисом веры. А на вопрос, что объединяет всех мусульман и определяет особенности их религиозного сознания? – справедливо ответить, что эту роль выполняют их священные тексты.

Говоря об исламе, подчеркнем, что в данной религии имеет место весьма почтительное отношение к сакральным текстам: к Священному Писанию всех мусульман – Корану и своду повествований о пророке Мухаммаде – Сунне³.

Считается, что основоположник одной из правовых школ ислама имам Абу Ханифа говорил: «Мы подтверждаем, что Коран – это речь Аллаха, которая не сотворена, и это Его откровение, ниспосланное Им. Коран – не сам Аллах, но и не что-то существующее вне Его. Коран – это Его атрибут»⁴. Данный постулат призван придать тексту Корана и изложенным в нем положениям весьма значимый вес.

Мусульмане считают Коран главным чудом, которым наделил Бог пророка Мухаммада. Под чудом принято понимать что-либо сверхъестественное: предмет, события или способности. Так, в частности, чудом пророка Исы, одного из величайших исламских пророков, отождествляемого с новозаветным Иисусом Христом, была его способность излечивать больных, оживлять мертвых и т.д.

³ В данной статье речь идет о мусульманах-суннитах.

⁴ Коран – это Речь Аллаха, которая не сотворена. Блог Рашида Исаева. Режим доступа: https://islam-today.ru/blogi/rashid_iseev/koran-eto-rec-allaha-kotora-ne-sotvorena/ [Дата обращения: 11.03.2019]



Чудом одного из величайших исламских пророков Мусы, отождествляемого с библейским пророком Моисеем, был его посох, который мог превращаться в змею или раздвигать воды Красного моря. Кажется, что кроме пророков, никто больше не может повторить те чудеса, которые демонстрировали они, и это само по себе также являлось свидетельством божественности их миссии. И мусульмане свято верят, что более никто не может сотворить такой же совершенный текст, который записан в Коране. Данный догмат закреплен и в самом Коране, в котором многократно повторяется вызов неверующим привести хотя бы одну подобную суру или даже один аят (2:23–24, 10:38, 11:13, 17:88, 53:34).

Такое же благоговение мусульмане испытывают и по отношению к Сунне пророка Мухаммада, которая представляет собой его изречения или описание жизни Пророка, являющегося образцом поведения для каждого мусульманина.

Необходимо отметить и тот факт, что Коран и Сунна являются основными источниками мусульманского права (административного, уголовного, имущественного, семейного и наследственного). Помимо правовых вопросов, Сунна призвана помогать мусульманину в решении различных вопросов, связанных с ритуальными действиями, правилами поведения мусульманина в быту, а также в формировании его морально-нравственного облика. Данные обстоятельства также способствует изучению данных священных текстов даже рядовыми мусульманами.

Знание основных положений Корана является обязанностью мусульманина. Для того, чтобы прочитать одну из пяти обязательных ежедневных молитв, верующему необходимо помнить наизусть как минимум три аята Корана. А чтобы правильно совершить сам ритуал молитвы, верующий должен знать соответствующие положения Сунны.

Кроме того, каждую пятницу в обязанности мусульманина входит присутствие на пятничной молитве, основу которой всегда составляют выдержки из Корана и Сунны.

Важен и тот факт, что многие практикующие мусульмане, особенно в немусульманских странах, стремятся получить хотя бы начальное религиозное образование. Это, прежде всего, связано с их желанием понимать и правильно выполнять все предписания религии, а также знать особенности ритуальной практики. В число же основных предметов исламского образования, помимо прочих, входит чтение Корана, изучение хадисов и арабский язык, который изучается на примерах из текста Корана.

Все вышеперечисленное позволяет сделать вывод, что основные источники ислама (Коран и Сунна) имеют основополагающее значение в вопросах построения религиозной картины мира и формирования религиозного сознания мусульман, что определяет отношение их к таким базовым экзистенциальным проблемам, как смысл жизни и смерть.

Но что представляет собой смерть, и главное – какие основные ее свойства выходят на первый план в религиозных текстах мусульман?



Категория смерти в Коране и Сунне

О смерти в тексте Корана упоминается 164 раза, а также приводятся и другие понятия, которые ассоциируются у человека со смертью: ад, огонь, великое наказание и геенна – 466 раз, рай, сады и великая награда – 180 раз, будущая жизнь и последняя жизнь – 95 раз, судный день, день воскресенья, возвращение к Аллаху и т.п. – 450 раз⁵. При этом отметим, что в Коране всего 114 сур, т.е. насыщенность Священного Писания мусульман подобными понятиями достаточно велика.

Стихи, содержащиеся в Коране, говорят о неотвратимости смерти для каждого человека. Смерть в них упоминается не только при описании таких категорий, как судный день, ад или рай, но и постулируется как скорая и неизбежная:

«Всякая душа вкушает смерть, и вам сполна будут даны ваши награды в день воскресения. И кто будет удален от огня и введен в рай, тот получил успех. А ближайшая жизнь – только пользование оболещением» (3:182 (185))⁶.

«Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях. И если постигнет их хорошее, они говорят: “Это – от Аллаха”, а когда постигнет их дурное, они говорят: “Это – от тебя”. Скажи: “Все – от Аллаха”. Почему же эти люди никак не могут понять рассказа?» (4:80 (78)).

«Аллах делает широким удел тому, кому пожелает, и соразмеряет, а они радуются ближней жизни, но жизнь ближайшая в отношении к будущей – только временное пользование!» (13:26).

«Мы не устраивали до тебя никакому человеку бессмертия. Неужели, если ты умрешь, они будут бессмертны?» (21:35 (34)).

«Всякая душа вкушает смерть; Мы испытываем вас злом и добром для искушения, и к Нам вы будете возвращены» (21:36 (35)).

«Он – Тот, кто оживил вас; потом Он умертвит вас, потом оживит. Поистине, человек не благодарен!» (22:65 (66)).

«Скажи: “Не поможет вам бегство, если вы бежите от смерти или от убийства; и тогда вы попользуетесь только немногом”» (33:16 (16)).

«Ты ведь смертен, и они смертны» (39:31 (30)).

Приведенные коранические стихи свидетельствуют о том, что основной исламский канон однозначно постулирует необходимость осознания каждым мусульманином конечности своей «земной жизни» и, можно предположить, что это обстоятельство способствует принятию данного факта. Всего, по нашим подсчетам, вопросу неотвратимости смерти так или иначе в Священном Писании посвящено 40 аятов.

⁵ Подсчет произведен автором по смысловому переводу Корана на русский язык И. Ю. Крачковского.

⁶ Здесь и далее по тексту статьи использован смысловой перевод Корана И. Ю. Крачковского [19].



Сунна пророка Мухаммада также указывает на неизбежность смерти и предписывает часто вспоминать о ней. В качестве примера приведем следующие хадисы (изречения пророка Мухаммада):

«От Абу Хурайры сообщается, что посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) говорил: “Часто вспоминайте разрушительницу наслаждений – смерть!”»⁷.

«От Анаса сообщается, что посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) говорил: “Часто вспоминайте разрушительницу наслаждений! Поистине, если кто-нибудь из вас вспомнит о смерти в трудном положении, оно обязательно покажется ему легким, а если он вспомнит о смерти в легком положении, оно покажется ему трудным!”»⁸.

«Ибн ‘Умар рассказывал: “Однажды, когда я был с посланником Аллаха (мир ему и благословение Аллаха), к нему пришел один человек из числа ансаров, поприветствовал его и спросил: «О посланник Аллаха, кто является самым лучшим из верующих?» Пророк (мир ему и благословение Аллаха) ответил: «Наилучший из них нравом». Тот спросил: «А кто из верующих самый умный?» Пророк (мир ему и благословение Аллаха) ответил: «Тот, кто чаще других вспоминает о смерти, и лучше всех готовится к тому, что будет после нее. Они и есть умные!»»⁹.

«Однажды Аиша (да будет доволен ею Аллах) спросила Пророка (мир ему и благословение): “Встанет ли кто-нибудь вместе с шахидами в Судный день?” Он ответил: “Да, встанет тот, кто каждые сутки 20 раз вспоминает о смерти”»¹⁰.

«Я вам оставляю два наставления: одно, которое молчит, и второе, которое говорит, – это смерть и Коран”, – гласит другой хадис Посланника Аллаха (мир ему и благословение)»¹¹.

«Один из ансаров (жители Медины) спросил у Пророка (мир ему и благословение): “О Посланник Аллаха (мир ему и благословение), кто самый умный и счастливый?” Он ответил: “Кто больше всего вспоминает о смерти и лучше подготовлен к ней – тот самый умный, он удостоится чести и достоинства на этом и том свете” (ат-Табарани, Ахмад)»¹².

Хадисы Кудси (богооткровенные хадисы, отличающиеся от других хадисов тем, что они исходили непосредственно от Аллаха):

«О сын Адама, смерть – это дверь, и все люди войдут в нее. О сын Адама, не забывай о смерти, ведь поистине смерть не забудет тебя. О сын Адама, если бы

⁷ Напоминание о смерти. К исламу. Режим доступа: https://toislam.ws/articles/articles-adab/napominanie_o_smerti [Дата обращения: 04.03.2019]

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Коран и Сунна о смерти и необходимости ее поминания. Режим доступа: <http://islamdag.ru/verouchenie/22645> [Дата обращения: 08.03.2019]

¹¹ Там же.

¹² Там же.



Я дал тебе жить на этом свете столько, сколько будет существовать этот свет, нет ей иного конца, кроме смерти. И ты не любишь смерть, но невозможно не вкушать смерть, поэтому помни о смерти, чтобы охладело сердце твое к мирскому»¹³.

«О сын Адама, кто любит этот свет, тот, поистине, любит жизнь, и кто любит жизнь, поистине, любит имущество (богатство), и кто любит имущество, тот не поминает смерть, и кто не поминает смерть, поистине, откладывает покаяние и поклонение [из-за] деяний земных, и уходит он из мира сего без покаяния и поклонения. Кто бы ни ушел из этого света, не покаившись и не поклонившись, не попадет в Рай»¹⁴.

«О сын Адама, исполняй обязанности, и отдались от послушания, и будь доволен тем, что Я тебе дал, и ты будь к смерти готовым, чтобы получить от щедрости Моей на Том свете»¹⁵.

Итак, сделаем вывод: хадисы не только указывают на неотвратимость смерти, но еще и напутствуют мусульман ежедневно вспоминать о своей смерти и готовиться к ней.

Таким образом, Коран и хадисы, имеющие основополагающее значение в вопросах построения религиозной картины мира и формирования религиозного сознания мусульман, в немалой степени определяют и их отношение к смерти. Можно предположить наличие осознанного отношения мусульман к своей смерти, принятия ее, а также низкий уровень страха смерти. Данный вывод находит свое подтверждение в исследованиях П. Ганд, рассматривающих причины и предпосылки увеличения числа акций религиозно мотивированного экстремизма и терроризма, описанных Т. А. Гавриловой. В указанных исследованиях, в частности, обнаруживается, что наиболее низкую танатическую тревогу имеют мусульмане, в то время как христиане имеют наиболее выраженную обеспокоенность по поводу своей смерти, а представители, исповедующие индуизм, располагаются в середине этой иерархии [20].

Между тем при рассмотрении вопроса отношения к смерти необходимо, конечно, учитывать и уровень религиозности верующих. Так, Л. Нельсон и К. Кэнтрелл установили, что страх смерти имеет минимальный уровень в случаях наличия у человека высокой степени религиозности, а также ее отсутствия, а среднее амбивалентное состояние веры без должного поведения соответствуют наивысшему уровню тревожности [21]. Представляется вполне обоснованным, что уровень религиозности является динамичным показателем и зависит от множества факторов, в том числе от уровня образования, возраста, жизненных обстоятельств, среды, и с изменением уровня религиозности может меняться и отношение к смерти. По мнению К. Байера и Л. Шейнберга, «только разобравшись в своем отношении к смерти, человек способен правильно орга-

¹³ О сын Адама, смерть – это дверь, и все люди войдут в нее. Режим доступа: <http://islamdag.ru/verouchenie/22614> [Дата обращения: 08.03.2019]

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.



низовать собственную жизнь. Осознание феномена смерти отражается на всех жизненных планах личности» [22, с. 7].

Учитывая почтительное отношение мусульман к Корану и Сунне, отдельные положения данных священных текстов ислама целесообразно рассматривать как эффективный психотерапевтический инструмент и использовать в работе с представителями указанной религиозной традиции и, в частности, применять при работе с экзистенциальным страхом смерти.

Заключение и выводы

Резюмируя рассмотренные в первой части статьи научные труды, мы отмечаем то обстоятельство, что часто в современном обществе феномен смерти либо отрицается, либо вытесняется из сознания. Однако, на наш взгляд, подобная психологическая защита часто не выдерживает разрушительного характера экзистенциального страха смерти (страха личного небытия или конечности нашего «я»).

В ходе изучения данной проблемы мы находим, что одним из эффективных приемов совладания с указанным видом страха может служить осознание неизбежности смерти и ее принятие.

Рассматривая далее различные философские взгляды, постулирующие необходимость принятия конечности своей жизни, мы встречаемся с подобными установками в различных религиозных традициях: буддизме, христианстве и исламе. Многие философские труды и научные исследования дают основание для вывода о том, что религиозное сознание и религиозная картина мира имеют свои особенности в вопросах восприятия человеком феномена будущей смерти, и религия может быть использована в качестве средства против страха смерти.

Безусловно, важным следует считать то, что базисом религиозной веры и, следовательно, религиозного мировоззрения являются священные тексты.

Сконцентрировав свое внимание на исламской традиции, мы приходим к следующим выводам: основные источники ислама (Коран и Сунна) имеют основополагающее значение в вопросах построения религиозной картины мира и формирования религиозного сознания мусульман; священные тексты мусульман достаточно прямолинейно и последовательно продвигают идею неизбежной смерти каждого человека; смерть обозначается в виде некой границы, после которой человек будет не в силах повлиять на свою судьбу, и данный постулат, по всей видимости, имеет определенный психотерапевтический эффект, помогая более осознанно относиться к жизни.

Перечисленные выводы позволяют предположить, что мусульмане, расценивающие священные тексты ислама как истину в последней инстанции, глубоко верящие в соответствующую догматику и исполняющие необходимую ритуальную практику, могут самостоятельно, либо при помощи имама легко преодолевать не только проблему страха смерти, но большую часть других экзистенциальных проблем. Данное обстоятельство указывает на



ресурсность религиозного мировоззрения в вопросе преодоления страха смерти. Однако при этом важно обязательное условие – наличие именно внутренней религиозности, а не только внешних ее атрибутов и «желания верить». Под «желанием верить» мы понимаем стремление человека принадлежать к какой-либо религиозной группе и традиции, а также разделять с ее участниками их ценности и религиозные установки, которые, однако, не могут найти достаточного уровня достоверности в его собственном сознании, что может вызывать когнитивный диссонанс.

При этом, по нашему мнению, не исключено, что чрезмерная набожность также может являться источником другого аспекта страха смерти, страха перед Судным днем и возможного последующего наказания в аду. В данном случае мы предполагаем, что наличие указанного аспекта танатической тревоги больше зависит от собственных установок верующего, сформированных в процессе его религиозного воспитания и образования.

Литература

1. Ялом И. *Экзистенциальная психотерапия*. М.: Класс; 2004.
2. Рязанцев С. В. *Философия смерти*. СПб.: Спикс; 1994.
3. Strauss A. Foreword. In: Clark D. (ed.). *The Sociology of Death*. Oxford: Blackwell; 1993. P. IX.
4. Exley C. Review article: The Sociology of Dying, Death and Bereavement. *Sociology of Health & Illness*. 2004;26(1):110–122. DOI: [10.1111/j.1467-9566.2004.00382.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2004.00382.x).
5. Walter T. Modern Death: Taboo or not Taboo? *Sociology*. 1991;25(2):293–310. DOI: [10.1177/0038038591025002009](https://doi.org/10.1177/0038038591025002009).
6. Юревич А. В. Отношение к смерти как психологическая проблема. *Вопросы психологии*. 2017;(4):76–86.
7. Ялом И. *Вглядываясь в солнце. Жизнь без страха смерти*. М.: Эксмо; 2010.
8. Щербатых Ю. В. *Психология страха: популярная энциклопедия*. М.: Эксмо; 2005.
9. Абдулгалимова С. А. Отношение к собственной смерти и переживание страха смерти. *Вестник Социально-педагогического института*. 2012;(2):4–6.
10. Монтень М. *Опыты*. М.: АЛЬФА-КНИГА; 2017.
11. Юнг К. Г. *Об энергетике души*. М.: Мир: Академический проект; 2010.
12. Бесперстых А. П. *Афоризмы, цитаты, высказывания Ф. М. Достоевского*. Минск: Четыре четверти; 2016.
13. Гуманова О. Т. (пер.) *Тибетская книга мертвых*. М.: ФАИР-ПРЕСС; 2000.
14. Кхадро С. *Как подготовиться к смерти и помочь умирающим*. Режим доступа: https://royallib.com/read/khadro_sange/kak_podgotovitsya_k_smerti_i_pomoch_umirayushchim.html#0 [Дата обращения: 23.12.2018]
15. Jong J., Ross R., Philip T., Chang S.-H., Simons N., Halberstadt J. The Religious Correlates of Death anxiety: a Systematic Review and Meta-Analysis. *Religion, Brain & Behavior*. 2017;8(1):1–17. DOI: [10.1080/2153599X.2016.1238844](https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1238844).
16. Буайе П. *Объясняя религию: Природа религиозного мышления*. М.: Альпина нон-фикшн; 2017.
17. Юнг К. Г. *Аналитическая психология: ее теория и практика: Тавистокские лекции. Исследование процесса индивидуации*. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер; 1998.



18. Астапов С. Н. Понятия «религиозность» и «религиозное сознание» в современном религиоведении. В: *Проблема сознания: разные ракурсы: материалы науч.-практ. конф.*, г. Ростов-на-Дону, 24 апр. 2014 г. Ростов н/Д.: Директ-Медиа; 2014. С. 97–108.
19. Крачковский И. Ю. (пер.). *Коран*. Ростов н/Д.: Феникс; 2012.
20. Гаврилова Т. А. Экзистенциальный страх смерти и танатическая тревога. *Прикладная психология*. 2001;(6):1–6.
21. Nelson L. D., Cantrell C. H. Religiosity and Death anxiety: A Multi-dimensional Analysis. *Rev. of Religious Research*. 1980;21(2):148–157.
22. Байер К., Шейнберг Л. *Здоровый образ жизни*. М.: Мир; 1997.

References

1. Yalom I. D. *Existential Psychotherapy*. N.Y.: Basic Books; 1980.
2. Ryazantsev S. V. *The Philosophy of Death*. St Petersburg: Spiks; 1994. (In Russ.)
3. Strauss A. Foreword. In: Clark D. (ed.). *The Sociology of Death*. Oxford: Blackwell; 1993. P. IX.
4. Exley C. Review article: The Sociology of Dying, Death and Bereavement. *Sociology of Health & Illness*. 2004;26(1):110–122. DOI: [10.1111/j.1467-9566.2004.00382.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2004.00382.x).
5. Walter T. Modern Death: Taboo or not Taboo? *Sociology*. 1991;25(2):293–310. DOI: [10.1177/0038038591025002009](https://doi.org/10.1177/0038038591025002009).
6. Yurevich A. V. Attitude towards death as a psychological problem. *Voprosy Psichologii*. 2017;(4):76–86. (In Russ.)
7. Yalom I. D. *Staring at the Sun. Overcoming the Terror of Death/I'm Calling the Police*. Wiley; 2008.
8. Shcherbatykh Yu. V. *Psychology of fear: popular encyclopedia*. Moscow: Eksmo; 2005. (In Russ.)
9. Abdulgalimova S. A. Attitude to one's own death and experiencing the fear of death. *Bulletin of the Socio-Pedagogical Institute*. 2012;(2):4–6. (In Russ.)
10. Montaigne M. de. *Les essais*. Genève: Cailler; 1779.
11. Jung C. G. *About energy of the soul*. Moscow: Mir: Akademicheskii proekt; 2010. (In Russ.)
12. Besperstykh A. P. *Aphorisms, quotes, statements by F. M. Dostoevsky*. Minsk: Chetyre chetverti; 2016. (In Russ.)
13. Tumanova O. T. (transl.) *The Tibetan Book of the Dead*. Moscow: FAIR-PRESS; 2000.
14. Khadro S. *How to prepare for death and help the dying*. Available at: https://royallib.com/read/khadro_sange/kak_podgotovitsya_k_smerti_i_pomoch_umirayushchim.html#0 [Accessed: 23.12.2018]. (In Russ.)
15. Jong J., Ross R., Philip T., Chang S.-H., Simons N., Halberstadt J. The Religious Correlates of Death anxiety: a Systematic Review and Meta-Analysis. *Religion, Brain&Behavior*. 2017;8(1):1–17. DOI: [10.1080/2153599X.2016.1238844](https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1238844).
16. Boyer P. *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. Gallimard; 2003.
17. Jung C. G. *A Study in the Process of Individuation. The Tavistock Lectures*. Moscow: Repl-buk; Kiev: Vakler; 1998. (In Russ.)
18. Astapov S. N. The concepts of “religiosity” and “religious consciousness” in modern religious studies. In: *The problem of consciousness: different angles. Scientific and practical conference, Rostov-on-Don, 2014, 24 April*. Rostov-on-Don: Direkt-Media; 2014. Pp. 97–108. (In Russ.)



19. Krachkovskii I. Yu. (transl.). *Quran*. Rostov-on-Don: Feniks; 2012. (In Russ.)
20. Gavrilova T. A. Existential fear of death and tanatic anxiety. *Prikladnaya psikhologiya*. 2001;(6):1–6. (In Russ.)
21. Nelson L. D., Cantrell C. H. Religiosity and Death anxiety: A Multi-dimensional Analysis. *Rev. of Religious Research*. 1980;21(2):148–157.
22. Bayer K., Sheinbarg L. *Healthy lifestyle*. Moscow: Mir; 1997. (In Russ.)

Информация об авторе

Сафин Ренат Шакирович, научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, заместитель директора Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 21 января 2019 г.
Одобрена рецензентами: 12 мая 2019 г.
Принята к публикации: 26 мая 2019 г.

Information about the author

Renat Sh. Safin, Research Fellow, Center of Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences; Deputy Director, Resource Centre for the Development of Islamic studies and Islamic education, Institute of International Relations, Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: January 21, 2019
Reviewed: May 12, 2019
Accepted: May 26, 2019



Ethnic, social and other groups: Social Psychology Социальная психология

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-585-598](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-585-598)
УДК 159.9.072, 159.922.4

Original Paper
Оригинальная статья

Религиозная идентичность мусульманских подростков и молодежи: социально-психологический анализ

В. А. Шорохова^{1, а}

¹ Московский государственный психолого-педагогический университет,
г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5424-2350>, e-mail: shorokhovava@gmail.com

Резюме: в статье представлен социально-психологический анализ структуры религиозной идентичности мусульманской молодежи. Исследование проводилось на двух группах респондентов: учащихся 9–10-х классов средних школ и студентах 1–2-го курсов вузов г. Грозный, Чеченская Республика. В качестве методического инструментария была использована авторская методика «Компоненты религиозной идентичности» (автор изначальной версии опросника – Д. Ван Камп; адаптация и апробация на российской выборке была проведена В. А. Шороховой, дальнейшая адаптация на мусульманской выборке – О. С. Павловой). По результатам работы было выявлено, что религиозная идентичность обеих возрастных групп может быть отражена через четырехфакторную модель, при этом количество факторов аналогично вне зависимости от возраста. Содержание и смысловая наполненность параметров имеют как общие (как для школьников, так и для студентов) черты, так и специфические, характерные только для определенного этапа возрастного развития.

Ключевые слова: идентичность; мусульмане; религиозность; религия; социальная идентичность; структура религиозной идентичности; студенты; чеченцы; школьники

Для цитирования: Шорохова В. А. Религиозная идентичность мусульманских подростков и молодежи: социально-психологический анализ. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):585–598. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-585-598.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





The religious identity of Muslim youth. A socio-psychological approach

V. A. Shorokhova^{1, a}

¹ Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5424-2350>, e-mail: shorokhovava@gmail.com

Abstract: the article offers a socio-psychological analysis of religious identity structure of Muslim youths who live in the Russian Federation. The research was conducted in the Chechen Republic (city of Grozny). The two groups of respondents were selected, the high school pupils (9–10th grades) and students (1–2 year). In order to study their religious identity was applied a “Religious identity components” questionnaire. The original version of this tool was developed by D. Van Camp, it was adapted to the Russian circumstances by V. A. Shorokhova and subsequently developed by O. S. Pavlova. The results of the study prove that religious identity of the two age groups in both cases remains the same, i.e. the four-factor model, regardless the respondents’ age. However, there are still some specific features as applied to each group.

Keywords: Chechen; identity; Muslim; religion; religiosity; religious identity; religious identity structure; schoolchildren; social identity; students

For citation: Shorokhova V. A. The religious identity of Muslim youth. A socio-psychological approach. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):585–598. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-585-598.

Введение

В современном многокультурном мире религия может выступать в качестве одной из значимых детерминант развития и социализации человека. Являясь, с одной стороны, важным фактором социального взаимодействия, религия и религиозная принадлежность также находят отражение и во внутриличностных процессах человека, затрагивая различные сферы его психической жизни. В. Сараглюо определяет религию как многомерный конструкт, в основе которого лежит представление о трансцендентном и духовном, вера в высшее существо, творца, выходящая за пределы эго человека и оказывающая влияние на его когнитивные, аффективные и поведенческие особенности [1; 2].

С позиции социальной психологии религия может являться мощной базой для формирования ин- и аутгрупповой идентичности, что, в свою очередь, выражается в социальном взаимодействии через установки и поведение человека [3; 4].

Таким образом, дихотомия индивидуального – социального представляется достаточно важным аспектом религиозной идентичности. Второе измерение это – дихотомия внешнего (инструментального) и внутреннего (лично-ценностного) параметров религиозности, изложенная в исследованиях Г. Олпорта [5]. Данная концепция получила развитие в работах



М. М. Мчедловой, которая соотносит внешнюю религиозность с выполнением религиозных практик, а внутреннюю – с верой [6].

В рамках мусульманской религиозной группы религиозная идентичность представляет собой крайне значимую социальную категорию. Она является своеобразным маркером, подчас вытесняющим расовую, этническую и национальную идентичности, как это происходит у британцев, исповедующих ислам [7]. Или находится в тесной взаимосвязи с этнической и гражданской, формируя этноконфессиональную идентичность, – у чеченских мусульман [8]. Кроме того, следует отметить, что религиозная идентичность – не статичное образование, она активно развивается и меняется с возрастом [9].

По словам С. А. Ляушевой и З. А. Жаде, «мусульманская идентичность разнообразна и динамична; ее следует рассматривать и как состояние, и как процесс... она подвержена изменениям, поскольку именно в сфере межконфессиональных отношений модифицируются религиозные нормы и поведенческие модели», которые, в свою очередь, могут быть по-разному интерпретированы в процессе психологического развития человека [10, с. 148].

Таким образом, мы подходим к рассмотрению мусульманской религиозной идентичности как к комплексному динамичному понятию, лежащему на пересечении двух шкал: индивидуальной-социальной и внутренней-внешней. Понимая ее с точки зрения этик- и эмик-подхода, преломляемого по отношению к возрастному развитию человека, мы предполагаем, что структура религиозной идентичности может изменяться с возрастом и иметь как общие (вне зависимости от возраста), так и специфические (для конкретного возвратного этапа) компоненты [11].

Программа эмпирического исследования

Наше исследование проводилось на двух выборках: были опрошены учащиеся средних школ и студенты 1–2-го курсов Чеченского государственного университета (ЧГУ) и Чеченского государственного педагогического университета (ЧГПУ). Оба исследования проводились в 2015 г. в г. Грозном в рамках работы над грантом РГНФ № 15-06-10843 «Риски и ресурсы религиозной идентичности в современной России: кросс-культурный анализ». Среди участников грантового коллектива отметим О. С. Павлову, О. Е. Хухлаева и В. А. Шорохову; результаты исследовательской работы на студенческой выборке частично опубликованы в коллективной работе О. С. Павловой, В. М. Миназовой, О. Е. Хухлаева «Религиозная идентичность студентов-мусульман (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской Республике)» [12].

Представляется интересным сравнить результаты, полученные на студенческой выборке, с результатами, полученными на выборке учащихся средних школ. Таким образом, общий объем выборки составил 627 человек, из которых 417 являются студентами 1-го и 2-го курсов, 210 – учащиеся 9–10-х классов средних школ г. Грозного. Подробная характеристика выборки представлена в табл. 1.



Таблица 1. Общая характеристика выборки исследования

	В целом	Средний возраст	Пол – м/ж (человек)
Общее количество (человек)	627	17,6 лет	262/365
Школьники	210	16,2 года	98/112
Студенты	417	19,0 года	164/253

В процессе исследования не было обнаружено практически никаких значимых различий внутри каждой из выборок в зависимости от пола и возраста, за исключением фактора «Социальная духовная идентичность», который был более выражен у студентов мужского пола ($p \leq 0.001$).

Для измерения структуры религиозной идентичности респондентов была использована авторская методика «Компоненты религиозной идентичности» (автор изначальной версии опросника – Д. Ван Камп; адаптация и апробация на российской выборке была проведена В. А. Шороховой, дальнейшая адаптация на мусульманской выборке – О. С. Павловой) [12; 13]. Таким образом, названия факторов и утверждений аналогичны тем, которые используются исследователями В. А. Шороховой, О. С. Павловой, О. Е. Хухлаевым, В. М. Миназовой [12–14]. Респонденты заполняли опросник «Компоненты религиозной идентичности», соотнося (по 5-балльной шкале), насколько они согласны с каждым из 32 утверждений. Кроме того, в исследовании использовались социально-демографические данные, позволяющие оценить уровень религиозности респондентов. В финальную выборку, представленную в работе, вошли данные респондентов с уровнем религиозности не ниже «верующий, но не соблюдаю обычаев и обрядов». Уровень религиозности респондентов из числа учащихся средних школ составил 1,28 (ст. откл. – 0,56); студентов – 1,10 (ст. откл. – 0,45). Подсчеты данных проводились в программе IBM SPSS Statistics.

Результаты эмпирического исследования

Наша работа началась с проведения исследовательского факторного анализа, в результате которого были получены две модели, отражающие структуру религиозной идентичности школьников и студентов. Как и в изначальных работах Д. Ван Камп, а затем и в исследовании, проведенном на российской выборке православных респондентов-учащихся средних школ, количество факторов составило четыре для каждой из моделей [14]. Данный вывод был сделан на основе анализа графика «каменистой осыпи», демонстрирующего, что оптимальное количество факторов для исследовательской модели равно четырем. Затем для подтверждения соответствия моделей исходным данным был проведен конфирматорный факторный анализ. Его критерии для школьной выборки составили: RMSEA = 0.03/0.04 (NI90 = 0.06/0.06), CFI = 0.98/0.99, GFI = 0.95/0.94, AGFI = 0.93/0.90. Для студенческой: RMSEA = 0.06 (NI90 = 0.08), CFI = 0.93, GFI = 0.94, AGFI = 0.91. Подобные результаты позволяют говорить,



что обе исследовательские модели адекватно соответствуют эмпирическим данным, так как критериями высокого соответствия являются значения $CFI > 0,95$ и $RMSEA < 0,05$ [15].

Далее рассмотрим более подробно структуру религиозной идентичности учащихся средних школ и вузов.

У респондентов школьного возраста религиозная идентичность состоит из четырех компонентов: «Религия как способ индивидуальных позитивных изменений»; «Духовная идентичность»; «Идентичность по вероисповеданию»; «Религия как способ социального взаимодействия» [14]. Средние значения шкал представлены ниже (см. табл. 2).

Таблица 2. Средние значения компонентов религиозной идентичности школьников

Шкала	Религия как способ индивидуальных позитивных изменений	Духовная идентичность	Идентичность по вероисповеданию	Религия как способ социального взаимодействия
Среднее	3,93	3,91	3,34	1,94
Ст. отклонение	0,21	0,25	0,68	0,10

Кроме того, согласно критерию знаковых рангов Уилкоксона, различия между средними значениями параметров (кроме различий между параметрами «Духовная идентичность» и «Религия как способ индивидуальных позитивных изменений») являются статистически значимыми ($p \leq 0.001$).

Что же касается чеченских студентов, то по итогам исследования было выявлено: структура их религиозной идентичности также содержит четыре компонента, однако в связи с тем, что факторная наполненность некоторых из них достаточно сильно отлична от данных, полученных на выборке респондентов школьного возраста, то они получили названия: «Индивидуальная духовная идентичность»; «Идентичность по вероисповеданию»; «Социальная духовная идентичность»; «Религия как способ социального взаимодействия» [12].

Средние значения шкал представлены ниже (табл. 3).

Таблица 3. Средние значения компонентов религиозной идентичности студентов

Шкала	Индивидуальная духовная идентичность	Идентичность по вероисповеданию	Социальная духовная идентичность	Религия как способ социального взаимодействия
Среднее	4,86	4,09	3,62	3,12
Ст. отклонение	0,43	0,75	0,96	1,11

Согласно критерию знаковых рангов Уилкоксона, различия между средними значениями всех параметров являются статистически значимыми ($p \leq 0.001$).

Далее рассмотрим более подробно полученное в результате нашей работы факторное наполнение компонентов религиозной идентичности школьников и студентов.



Результаты эмпирического исследования

Исходя из результатов исследования, можно констатировать, что религиозная идентичность чеченских подростков и студентов имеет как общие черты, так и специфические по возрасту. У респондентов как школьного, так и студенческого возраста присутствуют четыре компонента религиозной идентичности. Из них три компонента: «Духовная идентичность (или индивидуальная духовная идентичность)», «Идентичность по вероисповеданию» и «Религия как способ социального взаимодействия» [12; 14] универсальны вне зависимости от возраста (школьного или студенческого). Компоненты «Религия как способ индивидуальных позитивных изменений» (у школьников) и «Социальная духовная идентичность» (у студентов) являются специфическими для конкретного возраста. Итак, если рассматривать религиозную идентичность в целом, то можно заметить общий более высокий уровень средних показателей компонентов у респондентов студенческого возраста, свидетельствующий о том, что значимость религии для чеченской молодежи с возрастом, скорее, повышается. Подобный результат может быть связан с общим развитием личности, с одной стороны, становлением идентичности, расширением кругозора и получением нового опыта и знаний, в том числе в области религии и религиозного образования. Кроме того, согласно исследованию Н. В. Усовой и А. Ф. Кашаповой, выраженность религиозного самосознания с возрастом повышается [9]. С другой стороны, необходимо принять во внимание высокую значимость ислама как религии для чеченского общества в целом. Это может способствовать тому, что для подростка в процессе взросления и социализации возрастает и интегрированность в мусульманское сообщество, повышая таким образом общий уровень значимости религиозной идентичности.

Далее рассмотрим более подробно компоненты религиозной идентичности мусульманских школьников и студентов. Среди наиболее значимых параметров религиозной идентичности учащихся средних школ и обучающихся в вузах респондентов отметим компонент «Духовная идентичность (или индивидуальная духовная идентичность)» [12; 14] ($M = 3.91$ – школьники; 4.96 – студенты). В изначальном варианте Д. Ван Камп данный фактор представляется как наиболее глубокий, личностный параметр, говорящий о религии как о внеинституциональной внутренней ценностной системе, которой люди стремятся руководствоваться в своей жизни. Однако в нашем исследовании этот компонент оказался «институциональным», т.е. отражающим личную значимость не просто религии как «внутренней мотивации», а конкретной религии – ислама. Это подтверждают утверждения, обладающие наибольшей факторной нагрузкой: «Мне важно заслужить довольство Аллаха; для меня важна принадлежность к Исламу; для меня важно знать, что я мусульманин» [12; 14]. Кроме того, в случае студентов данный компонент носит название «Индивидуальная духовная идентичность» (чтобы показать его отличия от компоненты «Социальная духовная идентичность») и приобретает еще более выраженный



ценностный оттенок, демонстрирующий глубокую значимость для респондентов личных взаимоотношений с Аллахом: *«У меня есть важные обязательства перед Аллахом; моя религия не зависит от влияния моего окружения, будь я на необитаемом острове – мои взаимоотношения с Аллахом остались бы прежним»* [12; 14]. Таким образом, мы можем говорить о том, что принадлежность к исламу экзистенциально значима для чеченской молодежи. При этом с возрастом подобная значимость увеличивается, приобретая способность более глубокого внутреннего рефлексивного понимания и в то же время конкретизации и расширения данной стороны религиозной идентичности. Подобный результат также соотносится с исследованиями Д. М. Чумаковой и Л. В. Густовой, отмечавших тенденцию к наличию положительной взаимосвязи между уровнем религиозности и степенью рефлексивности респондентов, при этом с возрастом уровень личностной интеграции в религию и религиозное взаимодействие могут возрастать [9; 16–18].

Следующим, общим для обеих групп респондентов, параметром религиозной идентичности является «Идентичность по вероисповеданию». Это второй по значимости компонент у студентов ($M = 4,09$) и третий – у школьников ($M = 3,34$). Данный фактор практически полностью соответствует изначальной шкале «Идентичность по вероисповеданию» Д. Ван Камп, а также данным, полученным в исследованиях, проводившихся на российской выборке (ингушских студентов и бурятских подростков) [19; 20]. Параметр «Идентичность по вероисповеданию» говорит о важности для респондента ощущения включенности в религиозную группу и связи с людьми, принадлежащими к мусульманской конфессии. Наиболее значимыми в рамках данного фактора являются утверждения: *«Я ощущаю сильную связь с людьми одной веры со мной; мне нравится проводить время с людьми одной со мной веры; моя религия помогает мне ощутить связь с другими людьми в обществе»* [12; 14]. Кроме того, если у школьников данный параметр имеет некоторый коммуникативный оттенок, касающийся значимости для подростка ощущения себя членом мусульманской религиозной группы за счет взаимодействия с ее членами (утверждения *«Мне нравится проводить время с людьми одной со мной веры; я посетил (а) бы мечеть, даже будучи в другом городе, в поездке»* [12; 14]), то у студентов речь идет, скорее, о «идентичностной» составляющей, касающейся значимости осознания своей принадлежности к религиозной группе и своей взаимосвязи с другими ее представителями (утверждения *«Моя религия помогает мне ощутить связь с другими людьми в обществе; в своей религиозной практике я ориентируюсь на других известных мне людей, исповедующих мою религию»* [12; 14]).

Параметр «Религия как способ социального взаимодействия» также является общим и для школьников, и для студентов, хотя и наименее значим ($M = 1,94$ (школьники); $M = 3,12$ (студенты)). Это внешний и социальный компонент, отражающий восприятие (часто неосознанное) религии как способа достижения своих социальных целей, «как источника... общения и развлечения,



статуса и самооправдания» [21, с. 3]. Наибольшей является факторная нагрузка следующих утверждений: «Я посещаю мечеть, потому что это расширяет мой круг общения; я посещаю мечеть, потому что мне нравятся люди, которых я там встречаю; для меня самое важное – ходить в конкретную мечеть, к определенному мулле и/или быть членом конкретного общества» [12; 14]. Кроме того, у студенческой молодежи данный параметр оказывается напрямую связанным с одобрением и принятием респондента представителями его религиозной группы («Для меня важно то, что другие воспринимают меня как религиозного человека»). Согласно О. С. Павловой, такое факторное наполнение данного компонента может быть обусловлено тем, что «в коллективистической культуре чеченцев модели поведения заданы обществом и имеют императивный характер, а общественное мнение играет функцию поддержки или осуждения поступков и поведения человека» [12, с. 95].

Далее рассмотрим специфические по возрасту параметры религиозной идентичности чеченской молодежи. Это компонент «Религия как способ индивидуальных позитивных изменений» ($M = 3,93$) у школьников и компонент «Социальная духовная идентичность» у студентов ($M = 3,62$). Отметим, что «Религия как способ индивидуальных позитивных изменений» является наиболее значимым компонентом религиозной идентичности учащихся старших классов, в то время как «Социальная духовная идентичность» занимает третье по значимости место в структуре религиозной идентичности студентов. Параметр «Религия как способ индивидуальных позитивных изменений» у школьников отражает важность религии как средства внутренней опоры, структурирования жизни, способа внутренней саморегуляции, что служит своеобразной защитой и поддержкой в ситуациях, связанных с неустойчивостью, неопределенностью и тревогой. Наиболее значимыми с точки зрения факторного анализа данного компонента являются утверждения: «Моя религия – это мое духовное утешение; моя религия делает мою жизнь лучше; моя религия придает мне уверенности в себе; моя религия делает мою жизнь упорядоченной» [12; 14]. Данный параметр имеет выраженную личностную направленность, он также присутствует в структуре религиозной идентичности школьников и может говорить о том, что чеченские подростки склонны искать в религии средство для преодоления сложностей и тревожности, связанных с кризисом идентичности, относящимся к данному возрасту (т.е. 16 лет). Высокая значимость одобрения окружающих, характеризующая данный этап личностного развития и подкрепленная общей коллективистической направленностью чеченского общества, усиливает для подростка важность религии как способа снижения ощущения внутренней неопределенности [8; 22; 23]. Кроме того, учитывая значительный вклад, который ислам привносит в структуру жизнедеятельности чеченского общества в целом, религия может выступать в роли социально одобряемого и ценного механизма регуляции жизни, способствующего формированию ощущения уверенности и социальной поддержки [24–27].



Компонент «Социальная духовная идентичность», выявленный в структуре религиозной идентичности студенческой молодежи Чеченской Республики, не присутствовал изначально в модели Д. Ван Камп и является специфичным для данной возрастной группы мусульманского вероисповедания (что также подтверждено в исследовании Т. С. Чабиевой и Т. В. Царевой) [19]. Факторный анализ выявил следующую структуру данного параметра: «Намаз в мечети для меня более значим, чем индивидуальный намаз (дома и т.д.); посещение мечети для меня – важная часть повседневной жизни; я принимаю активное участие в общественной жизни, связанной с исламом; намаз в мечети, в обществе других людей для меня – одна из наиболее важных составляющих моей религиозной жизни» [12; 14]. Таким образом, компонент «Социальная духовная идентичность» характеризует особенности религиозной практики ислама, связанные с посещением мечети и выполнением намаза. Учитывая более высокую значимость в исламе коллективного намаза, т.е. «большую духовную ценность» выполнения «социального действия», параметр получил название «Социальная духовная идентичность» [12, с. 95].

В целом результаты нашего исследования могут быть более наглядно отображены в рисунке.

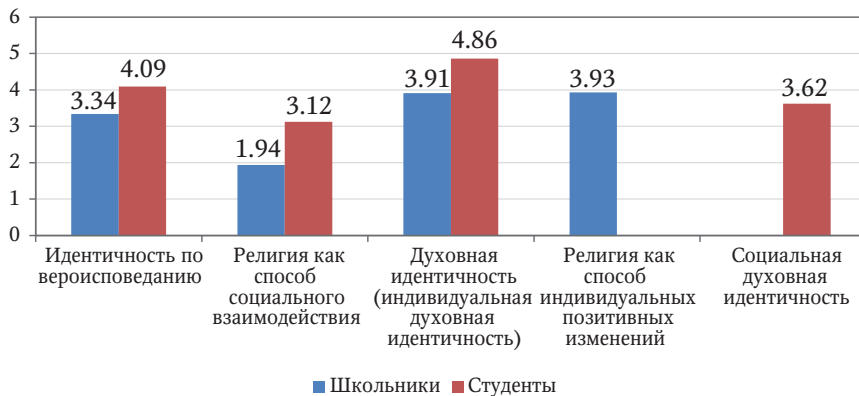


Рис. Сравнительные значения компонентов религиозной идентичности школьников и студентов

Заключение

Рассмотрев в целом религиозную идентичность мусульманских школьников и студентов, отметим, что сама по себе четырехфакторная структура религиозной идентичности представляется репрезентативной, вне зависимости от возраста (старшего школьного или студенческого) респондентов. При этом содержание и смысловая наполненность параметров имеют как общие для обеих возрастных групп черты, так и специфические, характерные только для определенного этапа возрастного развития. Анализ специфических для конкретного возраста параметров дает основание говорить о том, что фокус внима-



ния религиозной идентичности сменяется на практически противоположный (от внешнего индивидуального на внутренний социальный). Подобная дихотомия может быть обусловлена успешной интеграцией молодежи в религиозное сообщество, расширением и «углублением» ее понимания религии. Кроме того, обратим внимание на достаточно интересную тенденцию, выявленную у респондентов студенческого возраста, при которой значимость принадлежности к исламу (идентичностная составляющая) оказывается отделенной от выполнения духовных практик. Схожие результаты были получены Р. Билали и другими исследователями на выборке турецких мусульман-суннитов [28]. О необходимости соотношения религиозной идентичности (как принадлежности к религиозной группе) и религиозной практики говорит и К. Хаккет [29]. При этом оба параметра возможно соотнести с различными внутри- и межгрупповыми процессами: значимость принадлежности к религиозной группе – с интрагрупповой идентификацией и отношением к интруппе, а выполнение религиозных практик – со степенью важности и приверженности членов группы религиозным нормам и требованиям. У мусульманских респондентов данные компоненты могут быть как тесно взаимосвязаны между собой (П. Хиндрикс, М. Веркуйтен, М. Коендерс), так и иметь крайне слабые корреляционные взаимосвязи (Р. Билали, Ю. Икбал, А. Б. Челик) [28; 30].

Таким образом, в дальнейшем нам представляется важным проанализировать внутреннее соотношение параметров религиозной идентичности российских мусульман, а также рассмотреть подобные взаимосвязи через призму возрастных особенностей развития личности.

Литература

1. Saroglou V. Believing, bonding, behaving, and belonging: The Big Four religious dimensions and cultural variation. *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 2011;(42):1320–1340. DOI: [10.1177/0022022111412267](https://doi.org/10.1177/0022022111412267).
2. Hill P. C., Pargament K. I., Hood R. W., McCullough M. E., Swyers J. P., Larson D. B., Zinbauer B. J. Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 2000;(30):51–57.
3. Cohen A. B. Many form of culture. *American Psychologist*. 2009;64(3):194–204. DOI: [10.1037/a0015308](https://doi.org/10.1037/a0015308).
4. Rózycka-Tran J. Love thy neighbor? The effects of religious in/out-group identity on social behavior. *Personality and Individual Differences*. 2017;(115):7–12. DOI: [10.1016/j.paid.2016.11.009](https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.11.009).
5. Олпорт Г. В. *Личность в психологии*. М.: Ювента; 1998.
6. Мчедлова М. М. Религиозная идентичность. В: Семенов И. С. (ред.) *Политическая идентичность и политика идентичности. Т. 1. Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий*. М.: Российская политическая энциклопедия; 2011. С. 123–126.
7. Panjwani F., Moulin-Stožek D. Muslims, schooling and the limits of religious identity. *Oxford Review of Education*. 2017;43(5):519–523. DOI: [10.1080/03054985.2017.1354585](https://doi.org/10.1080/03054985.2017.1354585).



8. Павлова О. С. *Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета*. М.: ООО «Сам полиграфист»; 2013.
9. Усова Н. В., Кашапова А. Ф. Возрастные особенности персональной религиозности и усвоение норм религии в процессе социализации. *Психология, социология и педагогика*. 2013;(8). Режим доступа: <http://psychology.snauka.ru/2013/08/2376> [Дата обращения: 08.01.2019].
10. Ляушева С. А., Жаде З. А. Религиозная идентичность: некоторые подходы к осмыслению феномена. *Научные труды КубГТУ*. 2018;(10):146–154. Режим доступа: <http://ntk.kubstu.ru/file/2362> [Дата обращения: 11.01.2019].
11. Хухлаев О. Е., Кузнецов И. М., Ткаченко Н. В. Разработка и адаптация методики «Шкала этнонациональных установок». *Психология. Журнал Высшей школы экономики*. 2018;15(3):527–541. DOI: [10.17323/1813-8918-2018-3-527-541](https://doi.org/10.17323/1813-8918-2018-3-527-541).
12. Павлова О. С., Миназова В. М., Хухлаев О. Е. Религиозная идентичность студентов-мусульман (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской Республике). *Культурно-историческая психология*. 2016;12(4):90–99. DOI: [10.17759/chp.2016120409](https://doi.org/10.17759/chp.2016120409).
13. Шорохова В. А. Религиозная идентичность в зарубежных психологических исследованиях: теоретические модели и способы изучения. *Социальная психология и общество*. 2014;5(4):44–62. Режим доступа: http://psyjournals.ru/files/72839/spio_4_2014_shorohova.pdf [Дата обращения: 11.01.2019].
14. Хухлаев О. Е., Шорохова В. А. Социально-психологическое исследование религиозной идентичности у православной молодежи. *Социальная психология и общество*. 2016;7(2):35–50. DOI: [10.17759/sps.2016070203](https://doi.org/10.17759/sps.2016070203).
15. Kenny D. A., McCoach D. B. Effect of the number of variables on measures of fit in structural equation modeling. *Structural Equation Modeling*. 2003;10(3):333–351.
16. Чумакова Д. М. Структурный анализ религиозности личности. *Вестник Курганского государственного университета. Серия: Физиология, психофизиология, психология и медицина*. 2016;2(41):88–91.
17. Густова Л. В. Исследование взаимосвязи индивидуального уровня религиозности и личностных качеств. *Вестник Костромского государственного университета. Серия: Педагогика. Психология. Социокинетика*. 2012;(3):62–67.
18. Яворский Р. Личностная и безличная религиозность: психологическая модель и ее эмпирическая верификация. *Журнал ЕМСAPP*. 2012;(1). Режим доступа: https://www.fapsyrou.ru/world_projects/stati_world_conference/lichnostnaya_i_bezlichnaya_1133 [Дата обращения: 10.01.2019].
19. Чабиева Т. С., Царёва Т. В. Социально-психологический анализ религиозной идентичности ингушских студентов. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):835–849. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-835-849](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-835-849).
20. Шорохова В. А., Хухлаев О. Е., Дагбаева С. Б. Взаимосвязь ценностей и религиозной идентичности у школьников буддистского вероисповедания. *Культурно-историческая психология*. 2016;12(1):66–75. DOI: [10.17759/chp.2016120107](https://doi.org/10.17759/chp.2016120107).
21. Титов Р. С. Концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта: понятие религиозных ориентаций. *Культурно-историческая психология*. 2013;(1):2–9.
22. Эриксон Э. Г. *Детство и общество*. СПб.: Ленато; 1996.
23. Вачков И. В. Тревожность, тревога, страх: различение понятий. *Школьный психолог*. 2004;(8):20–24.



24. Албакова Ф. Ю. Каноны социально-экономической деятельности в исламе. В: Пирогов С. В. (ред.) *Ценностные ориентиры в экономической среде исламского мира*. М.: МИРБИС; 2009. С. 35–56.
25. Павлова О. С. Религиозная и этническая идентичность мусульман Северо-Западного и Северо-Восточного Кавказа: содержание и особенности соотношения. *Ислам в современном мире*. 2015;11(2):75–86. DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-2-75-86](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-2-75-86).
26. Хухлаев О. Е., Миназова В. М., Павлова О. С., Зыков Е. В. Социальная идентичность и этнонациональные установки студенческой молодежи Чечни. *Социальная психология и общество*. 2015;6(4):23–40. DOI: [10.17759/sps.2015060403](https://doi.org/10.17759/sps.2015060403).
27. Павлова О. С. Религиозная идентичность и этнонациональные установки мусульманской молодежи Северного Кавказа. В: Филиппова Е. И. (ред.) *Религии и радикализм в постсекулярном мире*. М.: Горячая линия-Телеком; 2017. С. 153–171.
28. Bilali R., Iqbal Y., Çelik A. B. The role of national identity, religious identity, and intergroup contact on social distance across multiple social divides in Turkey. *International Journal of Intercultural Relations*. 2018;65:73–85. DOI: [10.1016/j.ijintrel.2018.04.007](https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2018.04.007).
29. Hackett C. Seven things to consider when measuring religious identity. *Religion*. 2014;44(3):396–413. DOI: [10.1080/0048721X.2014.903647](https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.903647).
30. Hindriks P., Verkuyten M., Coenders M. Interminority attitudes: The roles of ethnic and national identification, contact, and multiculturalism. *Social Psychology Quarterly*. 2014;77(1):54–74. DOI: [10.1177/0190272513511469](https://doi.org/10.1177/0190272513511469).

References

1. Saroglou V. Believing, bonding, behaving, and belonging: The Big Four religious dimensions and cultural variation. *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 2011;(42):1320–1340. DOI: [10.1177/0022022111412267](https://doi.org/10.1177/0022022111412267).
2. Hill P. C., Pargament K. I., Hood R. W., McCullough M. E., Swyers J. P., Larson D. B., Zinbaur B. J. Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 2000;(30):51–57.
3. Cohen A. B. Many form of culture. *American Psychologist*. 2009;64(3):194–204. DOI: [10.1037/a0015308](https://doi.org/10.1037/a0015308).
4. Różycka-Tran J. Love thy neighbor? The effects of religious in/out-group identity on social behavior. *Personality and Individual Differences*. 2017;(115):7–12. DOI: [10.1016/j.paid.2016.11.009](https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.11.009).
5. Allport G. W. *Psychological studies on personality*. Moscow: Yuventa; 1998. (In Russ.)
6. Mchedlova M. M. Religious identity. In: Semenenko I. S. (ed.) *Political identity and identity policy. Vol. 1 Identity as a category of political science: a terminological dictionary*. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya; 2011. Pp. 123–126. (In Russ.)
7. Panjwani F., Moulin-Stožek D. Muslims, schooling and the limits of religious identity. *Oxford Review of Education*. 2017;43(5):519–523. DOI: [10.1080/03054985.2017.1354585](https://doi.org/10.1080/03054985.2017.1354585).
8. Pavlova O. S. *Chechen ethnic group today: traits of socio-psychological portrait*. Moscow: Sam poligrafist; 2013. (In Russ.)
9. Usova N. V., Kashapova A. F. Age features of personal religiosity and assimilation of religious norms in the socialization process. *Psychology, sociology and pedagogy*. 2013;(8). Available at: <http://psychology.snauka.ru/2013/08/2376> [Accessed: 08.01.2019]. (In Russ.)



10. Lyausheva S. A., Zhade Z. A. Religious identity: some approaches to understanding the phenomenon. *Scientific works of KubSTU*. 2018;(10):146–154. Available at: <http://ntk.kubstu.ru/file/2362> [Accessed: 11.01.2019]. (In Russ.)
11. Khukhlaev O. E., Kuznetsov I. M., Tkachenko N. V. Development and Adaptation of the Ethno-National Attitudes Scale. *Psychology. Journal of Higher School of Economics*. 2018;15(3):527–541. (In Russ.) DOI: [10.17323/1813-8918-2018-3-527-541](https://doi.org/10.17323/1813-8918-2018-3-527-541).
12. Pavlova O. S., Minazova V. M., Khukhlaev O. E. Religious Identity in Muslim Students (A Study of Young People Living in the Chechen Republic). *Cultural-Historical Psychology*. 2016;12(4):90–99. (In Russ.) DOI: [10.17759/chp.2016120409](https://doi.org/10.17759/chp.2016120409).
13. Shorokhova V. A. Religious identity in foreign psychological studies: theoretical models and research methods. *Social Psychology and Society*. 2014;5(4):44–62. Available at: http://psyjournals.ru/files/72839/spio_4_2014_shorohova.pdf [Accessed: 11.01.2019]. (In Russ.)
14. Khukhlaev O. E., Shorokhova V. A. Research on religious identity of orthodoxy youth. *Social Psychology and Society*. 2016;7(2):35–50. (In Russ.) DOI: [10.17759/sps.2016070203](https://doi.org/10.17759/sps.2016070203).
15. Kenny D. A., McCoach D. B. Effect of the number of variables on measures of fit in structural equation modeling. *Structural Equation Modeling*. 2003;10(3):333–351.
16. Chumakov D. M. Structural analysis of person's religiosity. *Vestnik Kurganskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Fiziologiya, psikhofiziologiya, psikhologiya i meditsina*. 2016;2(41):88–91. (In Russ.)
17. Gustova L. V. Study of the relationship between individual-level religiosity and personal qualities. *Vestnik of Kostroma State University Series: Pedagogy. Psychology. Sociokinetics*. 2012;(3):62–67. (In Russ.)
18. Yavorskii R. Personal and impersonal religiosity: a psychological model and its empirical verification. *EMCAPP Journal*. 2012;(1). Available at: https://www.fapsyrou.ru/world_projects/stati_world_conference/lichnostnaya_i_bezlichnaya_1133 [Accessed: 10.01.2019]. (In Russ.)
19. Chabieva T. S., Tsareva T. V. Social and psychological analysis of the religious identity of Ingush students. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):835–849. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-835-849](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-835-849).
20. Shorokhova V. A., Khukhlaev O. E., Dagbayeva S. B. Relationship between values and religious identity in Buddhist adolescents. *Cultural-Historical Psychology*. 2016;12(1):66–75. (In Russ.) DOI: [10.17759/chp.2016120107](https://doi.org/10.17759/chp.2016120107).
21. Titov R. S. Gordon Allport: the concept of personal religious orientations. *Cultural-Historical Psychology*. 2013;(1):2–9. (In Russ.)
22. Erikson E. H. *Childhood and Society*. St Petersburg: Lenato; 1996. (In Russ.)
23. Vachkov I. V. Anxiety, worry, fear: the distinction between the concepts. *Shkolnyi psikholog*. 2004;(8):20–24. (In Russ.)
24. Albakova F. Yu. The canons of socio-economic activity in Islam. In: Pirogov S. V. (ed.) *Values in the economic environment of the Islamic world*. Moscow: MIRBIS; 2009. Pp. 35–56. (In Russ.)
25. Pavlova O. S. Religious and ethnic identity of the south-west and south-east Caucasus' Muslims: the substance and ratio specifics. *Islam in the modern world*. 2015;11(2):75–86. (In Russ.) DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-2-75-86](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-2-75-86).
26. Khukhlaev O. E., Minazova V. M., Pavlova O. S., Zykov E. V. Social identity and ethnic attitudes in students from Chechnya. *Social Psychology and Society*. 2015;6(4):23–40. (In Russ.) DOI: [10.17759/sps.2015060403](https://doi.org/10.17759/sps.2015060403).



27. Pavlova O. S. Social identity and ethnic attitudes social identity and ethnic attitudes of and north Caucasus' Muslim youths. In: Filippova E. I. (ed.) *Religions and radicalism in the postsecular world*. Moscow: Goryachaya liniya-Telekom; 2017. Pp. 153–171. (In Russ.)

28. Bilali R., Iqbal Y., Çelik A. B. The role of national identity, religious identity, and intergroup contact on social distance across multiple social divides in Turkey. *International Journal of Intercultural Relations*. 2018;65:73–85. DOI: [10.1016/j.ijintrel.2018.04.007](https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2018.04.007).

29. Hackett C. Seven things to consider when measuring religious identity. *Religion*. 2014;44(3):396–413. DOI: [10.1080/0048721X.2014.903647](https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.903647).

30. Hindriks P., Verkuyten M., Coenders M. Interminority attitudes: The roles of ethnic and national identification, contact, and multiculturalism. *Social Psychology Quarterly*. 2014;77(1):54–74. DOI: [10.1177/0190272513511469](https://doi.org/10.1177/0190272513511469).

Информация об авторе

Шорохова Валерия Альбертовна, преподаватель кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Valerya A. Shorokhova, Lecturer in the department of cross-cultural psychology and multi-cultural education, Department of Ethno psychology and Psychological Problems in Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 21 января 2019 г.

Одобрена рецензентами: 2 мая 2019 г.

Принята к публикации: 13 мая 2019 г.

Article info

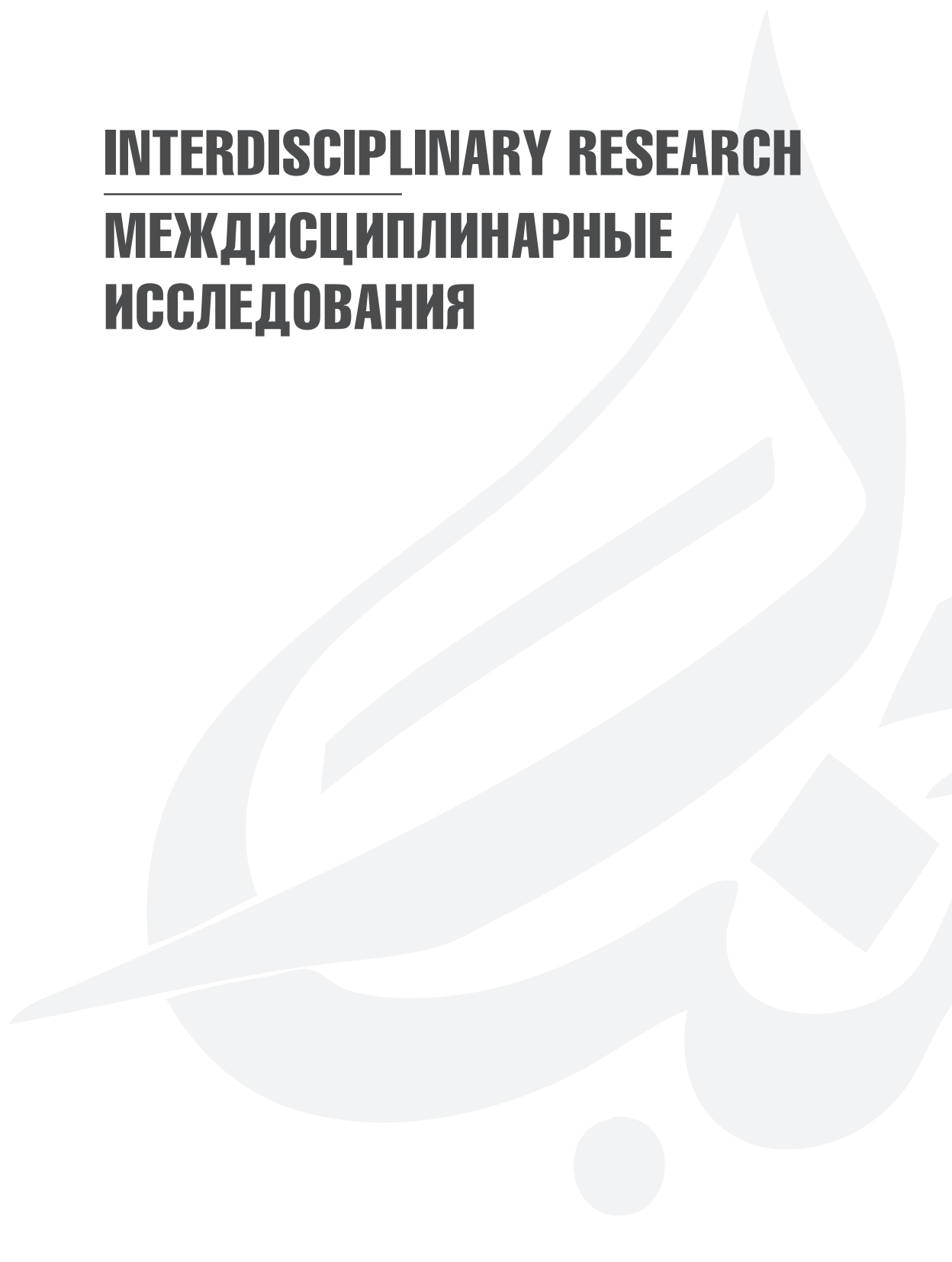
Received: January 21, 2019

Reviewed: May 2, 2019

Accepted: May 13, 2019

INTERDISCIPLINARY RESEARCH

**МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ**





Турецкая миграция в Германию: пять сюжетов из турецкой литературы XX–XXI веков

А. С. Аврутина^{1, а}, А. С. Рыженков^{2, б}

¹ Санкт-Петербургский государственный университет,

г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

² Центр востоковедных исследований, международных отношений

и публичной дипломатии, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3162-2825>, e-mail: a.avrutina@spbu.ru

^б ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1181-3309>, e-mail: andrei.s.ryzhenkov@gmail.com

Резюме: статья посвящена относительно новой для современной турецкой литературы теме эмиграции турок в Германию и анализу отражения этого процесса в современной турецкой литературе. Впервые эта тема в республиканский период поднимается в 1940-е гг., в романе турецкого автора Сабахаттина Али (1907–1948), который некоторое время находился на обучении в довоенной Германии и по мотивам личных впечатлений написал любовно-политический роман «Мадонна в меховом манто» (“Kürk Mantolu Madonna” 1943). Эта тема также поднималась в произведениях турецкой писательницы Фюрузан (род. 1932) и турецкого нобелиата Орхана Памука (род. 1952). В настоящей статье рассматривается процесс трансформации личного или опосредованного опыта ряда турецких авторов, что в итоге привело не только к постановке литературной проблематики, но и явилось предтечей формирования целого направления в современной турецкой литературе, а именно турецкой эмигрантской литературы (Эмине Севги Оздамар, род. 1946), представители которой продолжают художественный анализ всех аспектов этого явления. Цель статьи – показать, что являлось предтечей современной турецкой эмигрантской литературы.

Ключевые слова: Орхан Памук; Сабахаттин Али; турецкая литература; турецкий роман; турецкий язык; Фюрузан; эмиграция турок в Германию; Эмине Севги Оздамар

Для цитирования: Аврутина А. С., Рыженков А. С. Турецкая миграция в Германию: пять сюжетов из турецкой литературы XX–XXI веков. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):601–613. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-601-613.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





Emigration to Germany in Turkish literature of the XX–XXI centuries

A. S. Avrutina^{1, a}, A. S. Ryzhenkov^{2, b}

¹ St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

² Center for Oriental Studies, International Relations and Public Diplomacy, Moscow, Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3162-2825>, e-mail: a.avrutina@spbu.ru

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1181-3309>, e-mail: andrei.s.ryzhenkov@gmail.com

Abstract: the article deals with the history of Turkish emigration to Germany in the 20th–21st Cent. This is in a way a novelty both in the modern Turkish literature as well as in the studies, which analyze the reflection of this process in modern Turkish literature. For the first time, this topic was raised in the 1940s, in the novel by Sabahattin Ali (1907–1948), who had been studying in pre-war Germany for some time/ Based on his personal impressions and recollections he wrote a love/political novel “Madonna clade in a fur coat” (1943). Subsequently this topic was also raised in the works by Füzuran (born 1932) and the Turkish Nobel Prize winner Orhan Pamuk (born 1952). The present article discusses the phenomenon of transformation of either personal or somebody else’s experience as reflected by a number of Turkish authors. This fact has ultimately shaped the acute problems as discussed in the Turkish literature and was instrumental for the formation of a whole trend in the modern Turkish literature, i.e. the Turkish émigré literature (Emine Sevgi Özdamar, (born 1946)). The aim of the article is to show the trends in the modern Turkish literature, which preceded the making of the literature of the Turkish diaspora abroad.

Keywords: Emigration, Turkish, Germany, to; Emine Sevgi Özdamar; Füzuran; language, Turkish; Literature, Turkish; novel, Turkish; Orhan Pamuk; Sabahattin Ali

For citation: Avrutina A. S., Ryzhenkov A. S. Emigration to Germany in Turkish literature of the XX–XXI centuries. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):601–613. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-601-613.

Введение

Взаимоотношения двух стран – Германии и Турции – имеют давнюю историю. С XVI по XVIII в. Османская империя была серьезной угрозой Европе, однако со временем европейские войны Османов свелись к осmano-габсбургским, победа в которых позволила Габсбургам укрепиться на Балканах. Конфликты между Австро-Венгерской и Османской империями завершились, когда во время Первой мировой войны они стали союзниками (в Первой мировой войне Османская империя выступила на стороне кайзеровской Германии). После войны обе империи прекратили свое существование.

Здесь следует отдельно упомянуть, что в 1920-е гг. между молодой Турецкой Республикой и Германией были заключены межправительственные



соглашения, позволявшие направлять молодых турок из числа перспективных специалистов к немецким коллегам на краткосрочное обучение. По такой государственной программе в 1928 г. на обучение в Германию ездил знаменитый турецкий романист Сабахаттин Али (1907–1948) [1], о котором речь пойдет ниже.

Турция была союзником Германии и во время Второй мировой войны (1939–1945), однако сотрудничество стран носило в основном экономический характер. Официально поддерживая Третий рейх, республиканская Турция в то же время еще в 30-е гг. XX в. приняла многих немецких ученых, которые бежали от нацистских преследований.

После капитуляции Германия остро нуждалась в рабочих руках для восстановления хозяйства и экономики страны. Десять лет спустя после войны именно эта необходимость привела к массовой рабочей миграции турок в Германию, однако в полную меру этот процесс развернулся только в 60-е гг.

В то время в Турции свирепствовала безработица, Германия же, наоборот, переживала промышленный бум¹. Сложившаяся ситуация вылилась в подписание 30 октября 1961 г. соглашения о трудовых мигрантах между ФРГ и Турецкой Республикой. Первая редакция соглашения подразумевала ротационный принцип работы и запрещала рабочим перевозить в Германию семьи. Однако «текучка» неквалифицированных кадров не могла удовлетворять представителей немецкого бизнеса, и 19 мая 1964 г. вышла новая редакция соглашения, отменявшая принципа ротации и позволявшая привозить в Германию всю семью рабочего². В настоящее время в Германии проживают порядка 3 млн немецких граждан турецкого происхождения³.

В условиях значения эмиграции для турецкого общества в фокусе турецкой литературы в определенный момент не могла не оказаться такая непростая для современного турецкого общества тема, как проблемы немецкого (европейского) турка. Кто эти люди; чем они отличаются от турок, проживающих на территории Республики Турция; как чувствует и кем ощущает себя турецкий эмигрант, человек с восточным мировоззрением, попавший в европейскую среду, – такие вопросы не могли не заинтересовать турецких писателей.

¹ Портал Министерства по делам интеграции, семьи, детей, молодежи и женщин Федеральной земли Райнланд-Пфальц. Available at: <http://lebenswege.rlp.de/sonderausstellungen/50-jahre-anwerbeabkommen-deutschland-tuerkei/das-deutsch-tuerkische-anwerbeabkommen/> [Accessed: 24.02.14].

² Портал Федерального правительства ФРГ. Available at: <https://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/IB/Artikel/Anwerbeabkommen/2011-01-31-anwerbeabkommen-geschichte.html> [Accessed: 24.02.14].

³ *Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus*. Available at: https://www.destatis.de/DE/Publikationen/Thematisch/Bevoelkerung/MigrationIntegration/Migrationshintergrund2010220127004.pdf?__blob=publicationFile [Accessed: 24.02.2014].



Во многих романах XX в. тема эмиграции становится как основной темой произведения, так и присутствует на втором плане.

Впервые тема эмиграции в Германию в республиканский период поднимается в 1940-е гг., в романе турецкого автора Сабахаттина Али (1907–1948), который некоторое время находился на обучении в довоенной Германии, и по мотивам личных впечатлений написал любовно-политический роман «Мадонна в меховом мантио» (“Kürk Mantolu Madonna”, 1943). Затем эта тема также поднималась в произведениях турецкой писательницы Фюрузан (род. 1932) и турецкого нобелиата Орхана Памука (род. 1952), а своеобразного расцвета достигла уже в произведениях турецкой эмигрантской литературы. Авторы этих произведений постоянно проживают в Европе (в частности, в Германии) и пишут только на европейских языках, например, Эмине Севги Оздемар (род. 1946).

Тем не менее присутствие турецкой литературы на поле современной европейской словесности (и стремление турецкой литературы прочнее привязать себя к западной, европейской литературной традиции) позволяет говорить о нескольких сложившихся на настоящее время группах, объединивших турецкую литературу на Западе:

1) турецкая литература, переведенная на европейские языки;

2) публикации турецких писателей и поэтов, которые проживают в странах Западной Европы, однако пишут как на турецком языке, так и на европейских языках (*литература турецкой диаспоры*). Авторы в основном эмигрировали из Турции не по своей воле, а по политическим либо экономическим причинам. Эти люди не ассимилировались на новой родине, а наоборот, поддерживают тесную связь с турецкой общиной и родными в Турции, многие возвращаются в Турцию, почти все пишут о Турции и турках. Важно отметить, что в произведениях многих авторов, которых можно причислить к данной группе, есть и эпизоды, посвященные жизни в Европе. Тем не менее почти у всех авторов эта жизнь трактуется как невеселое существование на далекой от истинной Родины, ее истинных традиций немецкой (европейской) чужбине;

3) публикации турецких писателей, которые живут в Западной Европе, однако пишут и издаются только на европейских языках (на турецком языке их произведения, как правило, выходят в авторизованном либо обычном переводе). Эти авторы в основном происходят из состоятельных семей, выросли либо длительное время обучались/работали в Европе и живут по европейским традициям, часто на несколько стран. Тематика их произведений выходит далеко за рамки проблематики турецкой диаспоры да и вообще Турции (предлагаем именовать эту литературу *турецкая эмигрантская литература*).

Разделение на вышеуказанные группы показывает, что процесс трансформации личного либо опосредованного эмигрантского опыта ряда турец-



ких авторов в итоге привел к формированию целого направления, которое мы условно назовем *турецкая предэмигрантская литература*. Произведения этого направления посвящены различным описаниям жизни турок за рубежом. К ним можно отнести рассматриваемые в настоящей статье романы Сабахаттина Али и Орхана Памука. Сюда условно можно было бы отнести и последний, автобиографический роман Назыма Хикмета (1902–1963) «Жизнь прекрасна, братец мой» (1962), где немало глав посвящено жизни турецкого студента в Москве 1930-х годов. Именно эти произведения стали предтечей современной *литературы турецкой диаспоры*. Выбор материала для исследования в данной статье обусловлен в первую очередь возможностью продемонстрировать процесс развития этой темы в диахронии (глазами турок разных поколений и разных взглядов).

Основная часть

Тема эмиграции не является центральной в культовом романе Сабахаттина Али «Мадонна в меховом манто» [2]. Главный герой приезжает в Германию на учебу в начале тридцатых годов, что перекликается с биографией автора. Сабахаттин Али в 1928–1930 гг. по стипендии Министерства образования Республики Турция изучал в Потсдаме немецкую филологию [3].

Действие повести «Мадонна в меховом манто» происходит в Турции и Германии в период между Первой и Второй мировыми войнами. Значительную часть повести составляет дневник героя – история его жизни в Турции и Германии в период после Первой мировой войны.

Молодой турок, Раиф-эфенди, аристократ по происхождению, приезжает в Германию изучать мыловарение, для того чтобы, вернувшись на родину, развивать семейный бизнес. Однако мечтательный юноша, по внутреннему складу скорее писатель, нежели делец, не столько изучает мыловарение, сколько – достижения западной культуры в целом. Герой впитывает шедевры западной литературы, западной живописи, бродит улицам Берлина, который изображен автором как бы в черно-белых красках, подобно кинохроникам тех лет.

В романе удивительно точно показаны немцы того времени, их умонастроения, тонко изображено зарождение процессов, которые привели страну спустя несколько десятилетий к фашизму. Еще одним любопытным моментом повести является то, как показано отношение к молодому турку в Германии в те годы, когда турок еще почти не было в стране. В целом автором повести выведено множество ярких, психологически точных типов немцев и турок 1920–1930-х гг.

Главной сюжетной линией повествования является любовь между Раифом-эфенди и немецкой художницей и певицей, еврейкой по происхождению, Марией Пудер, духовные поиски и терзания героев. Удивляет отсутствие всякого конфликта между главным героем Раифом и окружающей его новой средой.



Германия не является для него страной, особенной среди прочих стран Европы, это просто самая дешевая и бедная, после поражения в Первой мировой войне, страна на тот момент. Раифа не поражает и Берлин – это всего лишь город, в котором «улицы немного шире, а у жителей светлее волосы и глаза». Немцам Раиф кажется необычной личностью – ведь турецкий гость еще редкость в Германии. К нему относятся доброжелательно, так как весьма свежа память о турках как о союзниках Германии в годы Первой мировой войны. С ним общаются на равных, и он чувствует себя равным. Раиф активно учит язык и уже через год владеет им вполне свободно. Этот факт можно объяснить отсутствием большой турецкой диаспоры, ведь героям последующих анализируемых в данной статье произведений немецкий язык можно уже и не учить, у них есть все условия удовлетворять свои коммуникативные потребности в кругу соотечественников, практически не покидая его.

Книгу Сабахаттина Али характеризует еще и отсутствие конфликта «Восток – Запад», являющегося ключевым сюжетом в представленных далее книгах Фюрузан, Орхана Памука и Эмине Севги Оздамар, но здесь причина, скорее всего в том, что Сабахаттин Али писал в первую очередь историю любви, а не историю эмигрантской жизни.

В произведениях Фюрузан, прежде всего в сборнике публицистических очерков «Новые гости» ('Yeni Konuklar' 1977) и в романе «Берлинский цветок граната» («Berlin'in Nar Çiçeği», 1988), тема эмиграции является основной, а отношения двух сторон резко меняются.

В сборнике статей «Новые гости» автор являет читателю не только недоброжелательное отношение немцев к «новым гостям», далеким от европейского образа жизни, но и уже плохо скрываемую неприязнь к приезжим [4]. Турки и немцы здесь – два диаметрально противоположных мира, и немецкое пренебрежение к «иностранцам», как выражаются герои книги, присутствует в каждом слове. В сборнике «Новые гости», который состоит из записанных автором во время путешествия по Германии реальных историй, темой фактически каждого очерка становится неприязнь к эмигрантам, проявляющаяся в различных жизненных ситуациях, но внешне скрываемая под европейской доброжелательностью.

К примеру, герой очерка «Ben yabancılara karşı değilim» («Я не против иностранцев»), немец, пытается снять квартиру или комнату для своего друга-турка. Домовладелицы, жалуется он, с удовольствием готовы предоставить жилье, но стоит им услышать о турке, который «давно живет в стране, имеет постоянную работу, учит немецкий язык, но знает его еще не настолько, чтобы говорить самому, хотя все понимает», всякий раз мягко отказывают [4, с. 110].

В романе «Берлинский цветок граната» [5] главная героиня, пожилая одинокая фрау Эльфриде Лемме, некогда отправив на фронт Второй мировой войны мужа, осталась одна с двумя детьми, однако выдержала все воен-



ные трудности и лишения, в одиночку воспитав детей. Впоследствии дети оставили ее, и читатель встречает ее уже в глубокой старости – перед нами одинокий, безмолвно ожидающий закономерного жизненного финала человек, голова которого полна предрассудков. Пожилая всеми забытая фрау страдает от того, что никому не нужна и всеми покинута, но появление шумных и веселых молодых соседей-турок, к которому она поначалу относится с большим недовольством, меняет дело. Дружба, добрососедские отношения героев иногда становятся непростыми, ведь разные менталитеты, разные культурные коды и, наконец, разное материальное положение делает трудным этот диалог. Конфликт «Восток – Запад» здесь присутствует, но все же роман «Берлинский цветок граната» приводит читателя к довольно простому, но в то же время нестандартному для рассматриваемой ситуации выводу: любовь и взаимное уважение способны творить чудеса, нивелируя все сложности. Более того, в романе отсутствует ощущение трагичности. Казалось бы, автор своим произведением как бы призывает стороны к миру, сотрудничеству и добрососедству, суля совместное светлое будущее – и что характерно, не турецкая семья получает шанс начать новую жизнь благодаря немке, а именно немка возрождается к жизни благодаря усилиям турецких соседей.

Для творчества Орхана Памука характерна тонкая работа над упомянутой выше дихотомией «Восток – Запад», во всех своих работах он так или иначе пытается понять соотношение восточного и западного в Турции. Понятно, что темы турецкой эмиграции он избежать не мог.

Главный герой романа «Снег» Ка – классический политический мигрант, покинувший Турцию после переворота 1980 г. Ка, в отличие от Раифа, попадает уже в Германию с образовавшейся турецкой диаспорой, это позволяет ему почти полностью сократить любые контакты с чужим миром, чужой культурой. Ка говорит, что незнание немецкого языка и нежелание его выучить спасло его душу и чистоту [96, с. 47]. Он создает вокруг себя тишину, не общаясь ни с немцами, ни с турками, за что вторые считают его полусумасшедшим интеллектуалом [6, с. 48]. Ка сознательно отчуждает себя от любого общества, оставаясь чужаком и в Германии, и в родной Турции, что в родном городе Стамбуле, что в Карсе.

Интересно, что единственный немец, которого упоминает автор в романе, – это Ханс Хансен, продавец из магазина «Кауфхоф», у которого главный герой покупает пальто. Это теплое серое пальто, которое Ка очень любит, в некотором смысле можно воспринимать и как метафору отношения Ка к Германии. На первой же странице романа говорится, что «это прекрасное, невероятно мягкое пальто станет для него источником стыда, беспокойства, но и надежности» [6, с. 9]. Что, в принципе, соотносится с его восприятием Германии. Далее о том же пальто: «Он вдохнул запах пальто, оно напоминало ему Франкфурт, и на мгновение ощутил тоску по своей жизни в Германии со



всеми ее оттенками» [6, с. 222]. Ка, как мигрант, вернувшийся на Родину, чувствует себя в этом пальто защищенным, как в Германии, спокойной, размеренной и, если воспользоваться возможными эпитетами, относящимися к пальто, мягкой. По его собственным словам, пальто спасает его от неприятностей [6, с. 276]. Но это же пальто выдает в нем мигранта, уже чужака, человека из далекой Европы. Здесь снова наблюдается процесс отчуждения, хотя в эмиграции Ка старается остаться тем человеком, каким был раньше, настойчиво уходя от всех возможных влияний.

В разговоре с университетским другом Мухтаром Ка вспоминает судьбы их общих приятелей, так же когда-то эмигрировавших в Германию [6, с. 75–77]. Здесь стоит отметить, что большинство из знакомых Ка эмигрировали в Германию не в поисках работы, а укрываясь от политических гонений, ведь в студенческие годы многие из них придерживались левых взглядов. И так получилось, что люди, стремившиеся к появлению в Турции европейских, демократических ценностей, попав, собственно, в структуру этих ценностей, не сумели воспользоваться этими ценностями и оказались чужими в системе этих ценностей. Портреты этих людей – это галерея большей частью печальных судеб: кто-то сошел с ума, кто-то изменил левым убеждениям и стал религиозным фанатиком, кто-то, не справившись с нахлынувшими на него в Германии тоской и одиночеством, вернулся в Турцию, не испугавшись возможного уголовного преследования по политическим мотивам, из-за которого и пришлось уехать в Европу; кто-то работает на турецкую мафию, кто-то в прямом смысле ушел под землю и живет на закрытой станции метро. Из всех людей, которых припоминает Ка, судьбы только двух человек можно признать хоть в какой-то степени благополучными: один женился на вдове нацистского офицера и открыл пансион, другой продолжил заниматься политикой, вступив в ряды РПК и превратившись в яркого экстремиста, закидывающего коктейлем Молотова турецкие консульства и офисы турецких компаний. Но авторская интенция такова, что мы не можем признать никого из этих людей, выбравших жизнь на чужбине, счастливыми. Судьбы их трагичны, ни для кого из них Германия не оказалась «землей обетованной».

Еще один важный шаг к пониманию мироощущения турецкого мигранта в Германии нам дает небольшой отрывок с выводами сторонника жестких религиозных порядков Ладживерта, сделанными им из его временной эмиграции в Германию [6, с. 96]. Он считает, что немцы не унижают турок, турки унижаются сами, пытаясь понять, что думают о них немцы, стараясь посмотреть на себя глазами немцев. Ладживерт также выдвигает парадоксальную идею: турки эмигрируют не для того, чтобы убежать от домашних проблем, а чтобы добраться до глубин своей души. Что, в принципе, соотносится с биографией Ка: из Турции он бежал не дожидаясь вынесения никаких обвинений, бежал из-за чужой статьи, которую просто напечатал в газете, а в Германии,



постаравшись изолировать себя от любого общества, принялся перебирать воспоминания о собственной жизни.

В еще одном любопытном эпизоде Памук передает впечатления Ка от немцев [96, с. 284–291]. В этом эпизоде Ка рассказывает об ужине у Ханса Хансена, которого мы уже упоминали выше. Ка только берет имя и внешность у продавца из магазина «Кауфхоф», превращая его в журналиста газеты «Франкфуртер рундшау», которому он передаст обращение от народа Карса. Из выдуманной биографии Ханса Хансена, из выдуманного описания его семьи, его увлечений мы узнаем взгляд Ка на немцев. Ханс Хансен для него светлый и широкоплечий, такие же красивые его жена Ингеборга и дети. Он любитель поэзии. Все в этой семье кажутся Ка тактичными и мягкими, с ними Ка комфортно. Они кажутся счастливыми, но серьезными. Их счастье не сопряжено как у турок, с улыбкой. Жизнь для них – это важное дело, которое требует ответственности, но их серьезность полна жизни и счастья.

Эмине Севги Оздамар в 1965 г. в составе одной из крупнейших эмиграционных волн уехала в Германию на заработки, но в итоге там осела [7]. Писательница давно считает себя скорее немкой, чем турчанкой. Ее роман «Мост через бухту Золотой Рог» занимает совершенно особое место в представленной выборке по трем причинам: 1) его в полной мере можно причислить к *литературе турецкой диаспоры* (группа № 2): автор постоянно живет в Германии, куда приехала в молодости работать на берлинскую фабрику, 2) роман автобиографичен и посвящен во многом сложностям жизни турецкой диаспоры на чужбине, 3) тем не менее роман был написан только на немецком языке, а на русском издан в переводе с немецкого, так как турецкого оригинала не существует (многие турецкие писатели, живущие за рубежом, нередко создают свои произведения сразу на двух языках, каком-либо европейском и родном).

Героиня романа «Мост через бухту Золотой Рог» тоже принадлежит к одной из первых волн турецкой рабочей эмиграции в Германию. Обманув миграционные органы, она в шестнадцать лет уезжает в Германию, и там, на фоне немецкого экономического чуда, рабочих выступлений, происходит процесс ее взросления и формирования ее как личности.

Собственно теме эмиграции посвящена первая часть романа, озаглавленная «Несчастный вокзал».

В Германии героиня живет в женском общежитии и общается в основном с женщинами. Все женщины в большинстве своем старше ее, но есть и несколько ровесниц. Героине тяжело дается расставание с родителями, в окружающих женщинах она старательно ищет черты своей матери, старается держатся за них. Но это происходит не только с ней одной, все женщины, уехавшие в Германию, ее соседки, пытаются найти друг в друге кто мать, кто сестру, кто даже мачеху [8, с. 38].



Как и турецкие женщины, турецкие мужчины стараются держаться в Германии вместе. По улицам передвигаются они исключительно вместе, постоянный страх оказаться одним заставляет искать себе «отцов и дедов». «Всякое “я” жалось к другому “я”, торопясь образовать “мы”» [8, с. 50]. Даже разговоры от первого лица единственного числа не ведутся, а ведутся только от множественного.

Попытки некоторых женщин покинуть тесный мирок турецкой диаспоры натываются на яростное неприятие как со стороны женщин, так и мужчин. Если со стороны женщин слышны только оскорбления, то мужчины действуют решительней и избивают гулящих, по их мнению, дам.

Также показательно, что для всех упомянутых в книге рабочих Германия – это временный работодатель. Никто не собирается рвать связь с родиной и оставаться в Германии на срок, превышающий положенный по контракту год, все сохраняют связи с семьями и свято хранят и соблюдают все турецкие традиции, будучи на чужбине. И хотя рабочие и осознают превосходство немецкого производства над турецким, они все равно считают время и радуются приближающемуся возвращению домой.

Несколько по-иному ведут себя турецкие студенты, получающие образование в Германии. Они более раскованны, более свободны. Берлин для них – новый интересный город, хотя и ничем не отличается от других городов. Они живут в нем, просто живут, как Раиф, главный герой романа Сабахатина Али «Мадонна в меховом манто». Но так же, как и рабочие, студенты у Э. С. Оздамар регулярно вспоминают тот срок, на который они приехали в Германию – пять лет. Правда, студенческое сообщество чуть более открыто: среди студентов есть политические активисты, преимущественно левого толка, стремящиеся консолидироваться с общим берлинским студенческим движением.

Для немцев турки являются «людьми второго сорта». «Я-то этих людей видела, а вот они нас не замечали» [8, с. 42], – отмечает героиня.

Интересен и вопрос языка. Никто из мигрантов рабочей среды не стремится научиться немецкому языку. Для них достаточно только некоторых простейших слов из бытовой сферы. Комендант женского общежития, турок, пытается как-то познакомить окружающих его дам с немецким языком, но большого отклика не находит. Героиня пробует учить немецкий несколько активней: заучивает заголовки немецких газет, но ни о какой систематизации знания речи не идет. Учить язык она начинает лишь вернувшись в Стамбул, в турецком отделении Гёте-института, и овладевает им на должном уровне только к своей второй поездке в Германию.

Обретение героиней немецкого языка позволяет ей в некотором смысле оторваться от турецкого общества. Она становится гражданкой мира, активно вливается в берлинское студенческое движение, она стремится и у нее получается ничем не отличаться от обычной европейской девушки того времени, увлеченной левой идеологией.



Заключение

Анализ произведений, написанных в период с 1930 по конец 1990-х гг., посвященных теме эмиграции турецкого населения в Германию, демонстрирует следующие тенденции: по мере нарастания процесса культурной, а затем и трудовой эмиграции тема жизни турок в Германии (и в целом в Европе) начинает занимать все более важное место в современной турецкой литературе. В результате этого процесса появляется целый ряд произведений (1) о жизни турок в эмиграции, написанных в Турции, (2) о жизни турецких эмигрантов, написанных в Германии (и в других странах Европы).

В настоящей статье было рассмотрено пять крупных прозаических произведений, авторы первых четырех проживают в Турции, автор последнего, пятого произведения – уехала из Турции в молодости и постоянно проживает в Германии, причем считает себя больше немкой, чем турчанкой, предпочитая писать на немецком языке. Сабахаттин Али, автор «Мадонны в меховом манто», лишь один раз ездил в Германию на краткосрочное обучение и вернулся. Фюрузан многократно ездила в Германию писать о жизни немецких турок и тяготах их быта, однако постоянно проживает в Турции и пишет на турецком языке. Орхан Памук большую часть времени проживает в Турции, являясь гражданином мира, часто и подолгу путешествует. Тем не менее для него вопрос культурной и языковой принадлежности является принципиальным. Памук относит себя к турецкой культуре и пишет на турецком языке. Эмине Севиги Оздамар много лет назад эмигрировала в Германию, турчанкой себя не считает и пишет на немецком.

Любопытна еще вот такая динамика – и она является прямым отражением динамики социальной: у Сабахаттина Али западный мир, Германия, не воспринимается как мир чужой и незнакомый. Автор сам достаточно органично пребывает в нем, с любопытством знакомясь лишь с отдельными, далекими от турецких, культурными явлениями, которые отделяют европейский мир от восточного, увлекаясь немецкой культурой. Немцы также встречают Раифа-эфенди вполне доброжелательно, он для них – экзотический персонаж. Для Сабахаттина Али пребывание в Европе – отчасти развлечение. В произведениях Фюрузан мы видим следующий этап: анализ происходящего, а также обозначившуюся взаимную безусловную враждебность обеих сторон. Орхан Памук идет дальше, давая четкую оценку: Запад чужд миру турка, и никогда не станет близким. Его герой, живя на Западе, пребывает в состоянии конфликта с западным обществом, с которым категорически не хочет вступать в диалог, но в то же время он уже оторвался и от турецкого общества. И наконец, в романе Эмине Севги Оздамар, которая относит себя к немецкой культуре, а писать предпочитает по-немецки, Запад становится своим, пусть не без сложностей и препятствий, но в конце концов принимает «чужого человека» с Востока. Так и нынешние турки в Германии: некогда чужеродный элемент в немецком обществе, ныне они стали крупнейшей национальной диаспорой, которая нередко



задает тон и ритм жизни современных немецких городов, а в будущем, возможно, будет составлять, вместе с мигрантами-мусульманами из других стран, половину или большую часть немецкого общества.

Литература

1. Korkmaz R. *Sabahattin Ali – İnsan ve Eser*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları; 1997.
2. Образцов А. В., Сулейманова А. С. Факторы формирования культа в турецкой литературе (талант, популярность, телесность) В: Дьяков Н. Н., Матвеев А. С. (ред.) Азия и Африка: наследие и современность. Материалы 29-го Международного конгресса по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, Санкт-Петербург, 21–23 июня 2017 г. СПб.: НП-Принт; 2017. Т. 1. С. 244–245.
3. Татарлы И. *Жизнь, личность и творчество Сабахаттина Али: автореф. дис. ... канд. филол. наук*. М.; 1973.
4. Füzüzan. *Yeni Konuklar*. İstanbul: Bilgi Yayınevi; 1977.
5. Füzüzan. *Berlin'in Nar Çiçeği*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları; 2001.
6. Памук О. *Снег*. СПб.: Амфора; 2006.
7. Vax D. *Deutschland, ein Wörtermärchen*. Available at: <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2004/11/20/a0257> [Accessed: 07.04.2014].
8. Эздмар Э. С. *Мост через бухту Золотой Рог*. СПб.: Амфора; 2004.

References

1. Korkmaz R. *Sabahattin Ali – İnsan ve Eser*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları; 1997.
2. Obratsov A. V., Suleimanova A. S. Factors of the formation of a cult in Turkish literature (talent, popularity, physicality). In: Dyakov N. N., Matveev A. S. (eds). *Asia and Africa: their Heritage and Modernity. 29th International Congress on Historiography and Source Studies of Asia and Africa. St Petersburg, 21–23 June 2017*. St Petersburg: NP-PRINT, 2017. Vol. 1, pp. 244–245. (In Russ.)
3. Tatarly I. *Life, personality and creativity of Sabahattin Ali. PhD Thesis (Philol.)*. Moscow; 1973. (In Russ.)
4. Füzüzan. *Yeni Konuklar*. İstanbul: Bilgi Yayınevi; 1977.
5. Füzüzan. *Berlin'in Nar Çiçeği*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları; 2001.
6. Pamuk O. *Snow*. St Petersburg: Amfora; 2006. (In Russ.)
7. Vax D. *Deutschland, ein Wörtermärchen*. Available at: <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2004/11/20/a0257> [Accessed: 07.04.2014].
8. Ödzamar E. S. *Bridge across the Golden Horn Bay*. St Petersburg: Amfora; 2004. (In Russ.)

Информация об авторах

Аврutiна Аполлинария Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры теории и методики преподавания языков и культур Азии и Африки, Санкт-Петербургский государственный университет, член Союза писателей Санкт-Петербурга, литературный переводчик с турецкого языка, Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Information about the authors

Аpollinariya S. Avrutina, Ph. D (Philol.), associate professor, associate professor of the Theory and Methods of Teaching Languages and Cultures of Asia and Africa St. Petersburg State University, member of the Writers' Union of St. Petersburg, literary translator from the Turkish language.



Рыженков Андрей Сергеевич, ведущий эксперт Центра востоковедных исследований, международных отношений и публичной дипломатии, г. Москва, Российская Федерация.

Andrey S. Ryzhenkov, leading expert of the Center for Oriental Studies, International Relations and Public Diplomacy, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 февраля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 7 марта 2019 г.
Принята к публикации: 12 марта 2019 г.

Article info

Received: February 12, 2019
Reviewed: March 7, 2019
Accepted: March 12, 2019



Слово о первом в Ираке русско-арабском словаре русских пословиц и поговорок¹

Д. Н. Хасан^{1, 2, а}

¹ Багдадский университет, Республика Ирак

² Союз писателей Российской Федерации, г. Воронеж, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6215-6399>, e-mail: dnh1941@yahoo.com

Резюме: в сообщении отмечается, что компаративистские исследования русских и арабских паремий проводились как в Ираке, в частности на кафедре русского языка Багдадского университета, так и в России. В качестве примера итогов этой кропотливой работы автор приводит книгу «Сравнительное изучение русских и арабских поговорок», опубликованную в 1978 г. Багдаде, и «Учебный русско-арабский фразеологический словарь», вышедший вторым изданием в 1989 г. в Москве. Помимо этих сводов, был подготовлен целый ряд магистерских и кандидатских диссертаций по данной теме. Автор обосновывает тезис о том, что «Словарь», составленный им, по объему материала, структуре, тематике и наполнению весьма отличается от предшествующих изданий, являясь первой попыткой создания словаря такого рода в арабском мире.

Ключевые слова: Диа Нафи Хасан; издательство «Науар» в Багдаде; принцип построения словаря; Русско-арабский словарь пословиц и поговорок

Для цитирования: Хасан Д. Н. Слово о первом в Ираке русско-арабском словаре русских пословиц и поговорок. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):614–618. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-614-618.

¹ Хасан Д. Н. *Русско-арабский словарь русских пословиц и поговорок*. Багдад: Науар, 2017. 150 с. Данная публикация представляет собой ранее не публиковавшийся доклад, сделанный автором на XII конференции арабистов Института востоковедения РАН (27–29 ноября 2017 г.) на русском языке.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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





Txe Russian-Arabic dictionary of Russian proverbs and sayings

D. N. Hasan^{1, 2, a}

¹ *The University of Baghdad, Republic of Iraq*

² *Union of Writers of the Russian Federation, Voronezh, Russian Federation*

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6215-6399>, e-mail: dnh1941@yahoo.com

Abstract: the article comprises a communication by Dr. Dyya Nafi, the professor at the University of Baghdad, (at present of the city of Vladimir, Russia) given at the XII Conference of Arabists of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (November 27–29, 2017, Moscow) on the first Russian-Arabic dictionary of proverbs and sayings, which was published by the publishing house “Nowar” (Baghdad) in 2017. The communication stresses that the comparative paremiological studies of the Russian and Arab sources were conducted both in Iraq (the Russian Department of the Baghdad University) and in Russia. As an example the speaker did refer to the book “The Comparative Study of Russian and Arab Proverbs” (Baghdad, 1978) as well as the Russian-Arabic Phraseological Dictionary (Moscow, 1989). In addition to these groundbreaking works were prepared a number of relevant MA and PhD thesis. The speaker has stressed the fact that his own research with regard to its volume and structure is offers sufficiently more information in comparison to the already published works and is the first dictionary of this kind published in Arabic.

Keywords: Dyya Nafi Hasan; Russian-Arabic dictionary of proverbs and sayings; the principle of building a dictionary; the publishing house *Naouar* in Baghdad

For citation: Hasan D. N. Txe Russian-Arabic dictionary of Russian proverbs and sayings. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):614–618. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-614-618.

Представившаяся мне возможность подробнее рассказать российскому читателю о первом опыте иракского издания «Русско-арабского словаря русских пословиц и поговорок» (далее – Словарь), вышедшего в Багдадском издательстве «Науар» в 2017 г., автором которого я являюсь, – большая честь для меня и моих иракских коллег-русистов, работающих в Ираке в области русской филологии и распространения русского языка в своей стране.

Говоря, что это первый в Ираке «Русско-арабский словарь пословиц и поговорок», я не имею в виду, что иракские исследователи не работали в этой области. Изучение русской филологии в стране продолжается в течение длительного времени. Кафедра русского языка в Багдадском университете была открыта в 1958 г., и в 2018 г. отметила свое 60-летие. Доктор Джалиль Камаль Аддин (1930–2014), член профессорско-преподавательского состава, а затем и профессор этой кафедры, в 1978 г. издал в Багдаде очень цен-



ную книгу под названием «Сравнительное изучение русских и арабских поговорок» [1]. В ней представлены арабские переводы множества русских поговорок, выполненные непосредственно с русского языка. Автор распределил их по темам и сравнил с эквивалентными по значению арабскими поговорками. Эта книга по праву считается важным источником среди арабских исследований в этой области. Но она была издана только на арабском языке.

Кроме того, под научным руководством преподавателей данной кафедры иракскими студентами – ее выпускниками – написан ряд магистерских работ, посвященных русским поговоркам, где они сравниваются с аналогичными арабскими и даже с поговорками на иракском диалекте. Некоторые из авторов студенческих работ по той же теме уже защитили в российских вузах диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Однако составленный мною словарь русских пословиц и поговорок, изданный в Ираке на двух языках, является первой попыткой в этой области, что отмечено в предисловии к данному изданию.

Можно, по-видимому, также сказать, что подобного рода словарь является первым опытом такой работы в арабском мире вообще. Что же касается России, то известен только «Учебный русско-арабский фразеологический словарь» Фавзи и Шклярова, второе издание которого вышло в Москве в 1989 г. [2]. Словарь имеет важное научное и историческое значение и выгодно отличается от всех русско-арабских словарей, но это, конечно, не словарь русско-арабских пословиц и поговорок, несмотря на очевидную их близость.

Словарь издан объемом в 150 страниц среднего формата и включает в себя более 550 русских поговорок и пословиц, расположенных в порядке русского алфавита. После каждой поговорки и пословицы дан их дословный, буквальный арабский перевод, а затем следуют на арабском языке свободный комментарий к ним и пояснения по их использованию. В комментариях указываются также арабские поговорки и пословицы, близкие по значению к приведенным русским образцам. Есть также указания на то, как переведены эти поговорки/пословицы в русско-арабских словарях, главным образом, в «Русско-арабском словаре» В. М. Борисова [3] и в «Современном большом русско-арабском словаре» Джабера [4]. С моей точки зрения, такой принцип построения словаря, то есть буквальное перевод поговорки/пословицы, а затем комментарий к ней, является новым и правильным, поскольку дает возможность разъяснить арабским читателям полное и общее значение русских поговорок и пословиц, ведь прежние словари были сосредоточены, главным образом, на эквивалентных арабских поговорках. Это вело к тому, что у арабского читателя не возникало конкретного и точного понимания смысла русской поговорки, ее структуры, художественной образности и ситуации, в которой она употребляется.



В завершение приведу лишь один пример (см.: [5, с. 91]):
«Повторение – мать учения».

الترجمة الحرفية – الاعداد – ام المعرفة.»
التعليق – يضرب في ان الاعداد والتكرار تساعد على تعميق استيعاب المعلومات المختلفة
وتثبيتها في اذهان الاخرين. يوجد مثل عربي شهير في هذا المعنى بشكل عام وهو – في
الاعداد افادة . يترجم جابر هذا المثل في قاموسه كما يأتي – التكرار يعلم حتى الحمار \ التكرار
يعلم الشطار , ولا نريد التعليق على الترجمة الاولى غير الموفقة بناتا والتي تتعارض اصلا مع
المعنى العام لهذا المثل الروسي.»

Вместо послесловия

Мысль о создании издательства «Науар» возникла у меня после того, как полтора года назад ушел из жизни мой сын. Это издательство носит его имя как вечная о нем память. А так как он объединил в себе Ирак и Россию (моя жена – русская) и стал символом их единства, то было решено, что первая книга, которую выпустит издательство «Науар», будет на двух языках: русском и арабском. И такая цель была достигнута выпуском данного словаря.

Литература

1. Джалиль К. А. *Дираса мукарана фи-ль-амсал ар-русиййа ва-ль-арабиййа = Сравнительное изучение русско-арабских поговорок*. Багдад; 1978. (На араб. яз.)
2. Фавзи М. А., Шкляр В. *Учебный русско-арабский фразеологический словарь*. М.: Русский язык; 1989.
3. Борисов В. М. *Русско-арабский словарь*. М.: Советская энциклопедия; 1967.
4. Джабер А. Д. *Современный большой русско-арабский словарь*. М.: Библос консалтинг; 2012.
5. Хасан Д. Н. *Му'джем руси-араби аль-амсал ар-русиййа = Русско-арабский словарь русских пословиц и поговорок*. Багдад: Науар; 2017. (На араб. яз.)

References

1. Dzhaliil K. A. *A comparative study of the Russian and Arabic proverbs*. Baghdad; 1978. (In Arabic)
2. Favzi M. A., Shklyarov V. *A teaching dictionary of the Russian and Arabic words and expressions*. Moscow: Russkii yazyk; 1989. (In Russ.)
3. Borisov V. M. *Russian and Arabic Dictionary*. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1967. (In Russ.)
4. Dzhaber A. D. *A Modern Dictionary of Russian and Arabic*. Moscow: Biblos konsalting; 2012. (In Russ.)
5. Khasan D. N. *A Russian and Arabic Dictionary of the Russian proverbs*. Baghdad: Nayar; 2017. (In Arabic and in Russ.)



Информация об авторе

Хасан Диа Нафи, иракско-российский филолог, переводчик русской литературы на арабский язык, общественный деятель; вице-президент Иракской ассоциации выпускников советских и российских вузов, основатель и директор Центра российско-иракских исследований Воронежского государственного университета; учредитель Премии имени Науара за укрепление российско-иракского диалога, Багдадский университет, Республика Ирак.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 4 января 2019 г.
Одобрена рецензентами: 2 февраля 2019 г.
Принята к публикации: 11 февраля 2019 г.

Information about the author

Hasan Diya an-Nafi, a specialist in Russian and Arabic, a translator of the Russian literary works into Arabic, the vice-president of the Iraqi association of alumni of the Soviet Universities, founding director of the Centre of the Russo-Iraqi studies at the University of Voronezh, the founder of the Nauar Prize for the contribution and fostering of the dialogue between Iraq and Russia (The University of Baghdad, Iraq)

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: January 4, 2019
Reviewed: February 2, 2019
Accepted: February 11, 2019

REVIEWS

РЕЦЕНЗИИ





Антология современного ислама: начало XXI века (рецензия на серию учебных пособий)

А. С. Арсеньев

Российско-Киргизский фонд развития, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2569-5932>; e-mail: tmka@yandex.ru
arsenievandrey@gmail.com

Для цитирования: Арсеньев А. С. Антология современного ислама: начало XXI века (рецензия на серию учебных пособий). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):621–626. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-621-626.

A. S. Arsenyev

Russian-Kyrgyz Development Fund, Bishkek, Kyrgyz Republic
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2569-5932>; e-mail: tmka@yandex.ru
arsenievandrey@gmail.com

Modern Islam (Beginning of the 21st Cent.) A Reader (a review of a series of teaching manuals published by the Moscow State Institute of International Relations / MGIMO-University)

For citation: Arsenyev A. S. Modern Islam (Beginning of the 21st Cent.) A Reader (a review of a series of teaching manuals published by the Moscow State Institute of International Relations / MGIMO-University). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):621–626. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-621-626.

Кафедра востоковедения Московского государственного института международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации разработала и осуществляет актуальный и интересный проект – издание серии учебных пособий по магистерскому курсу «Ислам в мировой политике». Авторский коллектив включает ведущих специалистов университета и исследователей других востоковедных центров. Серия выходит под редакцией профессоров Л. М. Ефимовой и М. А. Сапроновой. К настоящему времени опубликованы три тома.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Первый том, «Ислам в мировой политике в начале XXI века», сообщается в аннотации к учебному пособию, освещает «широкий спектр социально-экономического, политического и культурного развития исламского мира на современном этапе»; авторами «показана многовекторность развития исламских государств, неоднозначность влияния исламского фактора на различные аспекты общественно-политической жизнедеятельности общества, региональные отношения и мировую политику, рассмотрены фундаментальные вопросы, связанные с процессами глобализации и демократизации исламского мира» [1, с. 2].

Второй том – «Ислам в государственной и общественно-политической системах стран Востока» – подробно анализирует проявление исламского фактора во внутривнутриполитическом процессе отдельных исламских стран и регионов [2].

Третий том «Исламская общественно-политическая мысль перед вызовами современности» [3] посвящен современным исламским философам и общественно-политическим деятелям, затрагивающим широкий круг вопросов, связанных с глобализацией общественно-политической жизни, модернизацией государственных структур, исламизацией, экологией и другими актуальными проблемами современности.

Данные учебные пособия адресованы историкам и политологам, обучающимся по специальности и направлениям «Зарубежное регионоведение», «Востоковедение», «Международные отношения», «Политология», а также всем, кто интересуется современными тенденциями развития мусульманских обществ и исламской религии.

Презентация трехтомника прошла в ноябре 2018 г. в столице Чеченской Республики г. Грозном в рамках международной научно-практической конференции «Мобилизация этнокультурного ресурса как важнейший фактор противодействия экстремизму и терроризму» (см.: [4]), где коллективная работа получила заслуженное признание и высокую оценку преподавателей, экспертов и специалистов из





Москвы, Казани, Екатеринбурга, Грозного, Махачкалы и других университетских центров.

Авторский коллектив первого тома серии стал лауреатом Всероссийского конкурса на лучшую научную книгу 2016 г. Изданные в МГИМО учебные пособия «Ислам в мировой политике» пользуются большим спросом среди всех, кто интересуется современным исламом. В настоящее время к изданию готовится четвертая книга серии под названием «Исламские партии и движения в политическом процессе стран Востока».

Проект, разрабатываемый на кафедре востоковедения МГИМО МИД РФ, представляет собой серию уникальных научных работ, объединенных по страновому и проблемному принципу. Страновой принцип позволяет отслеживать эволюцию национального, свойственного каждой стране Востока, ислама. Проблемный подход дает возможность исследовать исламское восприятие современного мира, роль в нем ислама, процесс развития религиозно-философских и идейно-политических взглядов наиболее авторитетных духовных лидеров стран Востока.

Отдельно следует сказать об авторском коллективе данного проекта: кафедре востоковедения удалось объединить в рамках выпускаемой серии учебных пособий «цвет» российского востоковедения, представителей различных научных школ, ведущих российских учреждений науки и федеральных университетов. Институт востоковедения РАН, Институт Африки РАН, МГИМО, МГУ имени М. В. Ломоносова, Казанский федеральный университет, Военная академия Генерального штаба Вооруженных сил РФ – это далеко не полный перечень академических институтов и образовательных организаций, чьи научные сотрудники, профессора и преподаватели смогли подключиться к интереснейшей работе. Высокая научная квалификация авторского коллектива обеспечила соответствующее качество научных трудов.

Актуальность данного издательского проекта не оставляет никакого сомнения, особенно с точки зрения исследования «исламского фактора» в современных международных отношениях, в региональных конфликтах, в развитии внутривосточной ситуации в конкретных странах Востока – арабского, тюркского, восточноазиатского. Особенно актуальны два раздела из рассматриваемой серии учебных пособий: «Ислам в России» (т. 1, гл. 10) и «Центральная Азия» (т. 2, разд. 5).

Современная Россия, страна, в которой многие столетия присутствует мусульманская умма, сформировалась единой и крепкой в силу нашей общей истории, географии, а также религиозного разнообразия состава населения, вековых межконфессиональных традиций общения представителей различных религиозных учений. Многоконфессиональный состав населения России сохранялся даже в «атеистические годы» советской власти, когда гонениям подверглись все религии, исповедуемые народами СССР. Кстати, Советский Союз сумел сохранить в своей орбите преимущественно мусульманские народы



Кавказа и Средней Азии, «инкорпорировав» их в единую светскую государственную структуру.

Заявленные в вышеназванных разделах темы раскрыты достаточно содержательно. Тем не менее в плане научной полемики позволим себе адресовать авторам учебных пособий ряд вопросов.

Россия относится к странам, где мусульманская умма всегда была значима для страны и играла определенную роль во внутренней и внешней политике. Однако почему история ислама в России рассматривается в контексте частных проблем, наряду с «европейским исламом» и «черным исламом»? Можно ли в этой связи говорить об особом, «русском исламе»?

Нельзя не отметить несколько схематичный подход авторов раздела «Ислам в России в Новое и Новейшее время» к условной периодизации. Согласно им, почти вся история взаимодействия российского мусульманства с Российским государством в Новое и Новейшее время – это история неспешной эволюции от «очень плохого» отношения России к «религии иноземцев» (до 1552 г.) через «чуждую и враждебную религию инородцев» (до 1788 г.), «терпимую религию части подданных» (до 1917 г.) и «чуждой идеологии» (1917–1990) до благостной современности (с 1990 г.): «свободно исповедуемой религии, имеющей равные права с другими религиями в РФ» [1, с. 228]. Так ли это на самом деле?

Ведь автор сам описывает времена возрождения ислама в эпоху «просвещения абсолютизма Екатерины II» (XVIII в.) и «постепенное возрождение исламских институтов» в России в XIX в., когда «увеличивается количество мечетей, медресе, издаются книги по богословию, работают переписчики (Корана. – *Прим. автора рецензии*), молодые люди отправляются за знаниями на Восток и, возвратившись, обучают новые поколения религиозной премудрости» (т. 1, с. 229).

Например, «Свод Законов Российской Империи» многие десятилетия успешно заменял подданным Империи конституцию – вплоть до сентября 1917 г., когда он был отменен революционным буржуазно-демократическим Временным правительством России (статьи Свода № 66, 67, 68¹). Интересно было бы получить от авторов результаты сравнения формулировок, касающихся свободы вероисповедания в Российской империи, с положениями

¹ Статья 66. Все не принадлежащие к господствующей Церкви подданные Российского Государства, природные и в подданство принятые, также иностранцы, состоящие в Российской службе, или временно в России пребывающие, пользуются каждый повсеместно свободным отправлением их веры и богослужения по обрядам оной; Статья 67. Свобода веры присвоается не токмо Христианам иностранных исповеданий, но и Евреям, Магометанам и язычникам; да все народы, в России пребывающие, славят Бога Всемогущего разными языки по закону и исповеданию праотцев своих, благословляя царствование российских Монархов и моля Творца вселенной о умножении благоденствия и укреплении силы Империи; Статья 68. Дела церковные Христиан иностранных исповеданий и иноверцев в Империи Российской ведаются их духовными властями и особенными правительствами, Верховною Властью к сему предназначенными.



Конституции СССР 1936 г., Конституции СССР 1977 г. и Конституции Российской Федерации 1991 г.²

Российское государство «Нового и Нювейшего времени» – уникальный пример сосуществования народов и народностей. В разные годы в нем было все: и завоевание территорий мусульманских государств, и кровопролитные восстания, и разрушение мечетей и памятников. Но было и провозглашение государством равенства вероисповедания, строительство новых культовых сооружений, создание негосударственных институтов религиозного самоуправления, развитие мусульманского образования и т.д. И в наши дни остается еще много различных проблем. Да, попранная коммунистическим режимом свобода вероисповедания была восстановлена в начале 90-х гг. прошлого столетия, но для России появились новые угрозы и риски: подрывная деятельность зарубежных эмиссаров, международный терроризм.

Другой аспект актуальности и важности этой работы связан с темой «Ислам в Центральной Азии» (т. 2, с. 316–346). В частности, в Киргизской Республике приходится наблюдать процессы, которые так или иначе связаны с исламским фактором, затрагивающие все стороны общественно-политической жизни. В Киргизии широко развернута деятельность многочисленных исламских международных финансовых институтов, фондов и банков (Исламская корпорация развития, Организация Ага-Хана по развитию, Саудовский фонд развития, Национальный банк Пакистана и др.). Все они реализуют в этой центральноазиатской стране свои проекты, оказывают «гуманитарную» помощь и «консультационную поддержку» через подчиненные им неправительственные организации. В банковскую систему «встраиваются» финансовые инструменты, основанные на принципах шариатского права. Исламский банкинг становится реальностью киргизской экономики. Эти обстоятельства важно учитывать в двусторонних отношениях между Россией и Киргизией, при реализации российско-киргизских программ, финансировании долгосрочных проектов.

В этом контексте проделанный авторами учебных пособий анализ ситуации в Центральной Азии, в частности в Киргизии, сконцентрированный прежде всего на многогранных отношениях светской государственной власти стран региона с органами мусульманского самоуправления, несомненно, представляет как научный, так и большой практический интерес.

Особое впечатление производит глубокий политико-экономический анализ теории и практики исламской экономики (т. 1, гл. 2), а также раздел, посвященный исламскому финансовому праву (гл. 4). Несомненно, их содержание расширяет рамки познания современного Востока, в равной степени окажется полезным и для студентов, и для состоявшихся специалистов, работающих востоковедами-филологами или востоковедами-историками, экономистами или финансистами.

² В Конституции РСФСР 1918 г. и Конституции СССР 1924 г. тема свободы вероисповедания не была затронута.



Литература

1. Ахунув А. М., Ахмадуллин В. А., Беккин Р. И. и др.; Ефимова Л. М., Сапронова М. А. (ред.). Ислам в мировой политике в начале XXI века: учебное пособие. М.: МГИМО-Университет; 2016.
2. Боришполец К. П., Дауров Р. Д., Долгов Б. В. и др.; Ефимова Л. М., Сапронова М. А. (ред.). Ислам в государственной и общественно-политической системах стран Востока: учебное пособие. М.: МГИМО-Университет; 2018.
3. Долгов Б. В., Дружиловский С. Б., Ефимова Л. М. и др.; Ефимова Л. М., Сапронова М. А. (ред.). Исламская общественно-политическая мысль перед вызовами современности: учебное пособие. М.: МГИМО-Университет; 2018.
4. Кашаф Ш. Р., Вольтер О. В. Роль этнокультурного фактора в противодействии религиозному экстремизму на Северном Кавказе. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):881–894. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-881-894.

References

1. Akhunov A. M., Akhmadullin V. A., Bekkin R. I. et al.; Efimova L. M., Sapronova M. A. (eds). *The International politics and Islam at the beginning of the 21st Cent.* Moscow: MGIMO University; 2016.
2. Borishpolets K. P., Daurov R. D., Dolgov B. V. et al.; Efimova L. M., Sapronova M. A. (eds). *States of the East: The role of Islam in their socio-political systems.* Moscow: MGIMO University; 2018.
3. Dolgov B. V., Druzhilovskii S. B., Efimova L. M. et al.; Efimova L. M., Sapronova M. A. (eds). *The Islamic social and political thinking. The Challenge of Modernity.* Moscow: MGIMO University; 2018.
4. Kashaf Sh. R., Volter O. V. The role of ethnicity and culture in countering religious extremism in the North Caucasus. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):881–894. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-881-894.

Информация об авторе

Арсеньев Андрей Сергеевич, кандидат экономических наук, член Правления Российско-Киргизского фонда развития, г. Бишкек, Киргизская Республика.

Information about the author

Andrey S. Arsenyev, Ph. D (Econ.), member of the Board of the Russian-Kyrgyz development Fund, Bishkek, Kyrgyz Republic.

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: 14 марта 2019 г.
Одобрена рецензентами: 5 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 12 апреля 2019 г.

Article info

Received: March 14, 2019
Reviewed: April 5, 2019
Accepted: April 12, 2019



Казанский (Приволжский) федеральный университет
Институт востоковедения Российской академии наук



объявляют о проведении

IX Международного форума «Ислам в мультикультурном мире»

26–27 сентября 2019 г.

Республика Татарстан, г. Казань, Институт международных отношений

Основные темы для научного и экспертного рассмотрения на форуме:

1. Мониторинг «Исламский радикализм в субъектах РФ» (памяти Е. М. Примакова).
2. Религия и государство на Ближнем Востоке: векторы отношений.
3. Мусульманские страны в системе современных международных отношений.
4. Религиозное образование в постсекулярном мире.
5. Преподавание арабского языка с использованием сакральных текстов.
5. Актуальные проблемы тюркологии: Россия – тюрко-мусульманский мир.
6. Коммуникативные стратегии межкультурного дискурса в современном медиа-пространстве.
7. Проблемы дерадикализации молодежи на постсоветском пространстве.
8. Дети из мусульманских семей в системе общего образования: российский и международный опыт.
9. Проекция исламских духовных ценностей в художественных образах: наследие и будущее.

Тематические круглые столы:

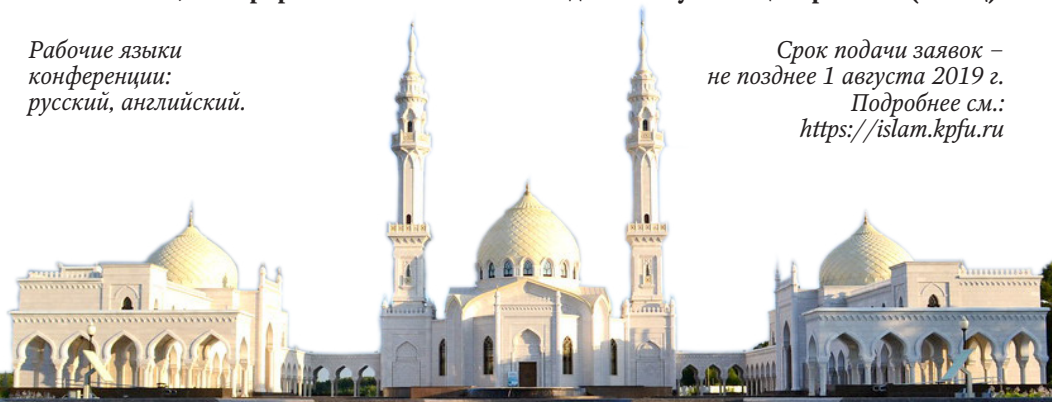
1. Круглый стол памяти Ш. Марджани «Богословская и правовая мысль исламского мира».
2. Круглый стол «Цифровая дипломатия: вызовы Востоку и Западу».
3. Круглый стол «Исламская психология: современное состояние и перспективы развития».
4. Круглый стол «Научно-коммуникационные процессы и проблемы научной редакционно-издательской сферы в современной системе теологического образования».

К участию в форуме приглашаются российские и иностранные ученые, преподаватели, аспиранты, представители государственных, общественных и религиозных организаций, СМИ.

По итогам форума планируется издание тематического выпуска журнала «Minbar. Islamic Studies» (ISSN2618-9569), включен в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК при Минобрнауки России), а также сборника материалов конференции (с грифами ИВ РАН и КФУ) с последующим размещением в Научной электронной библиотеке eLIBRARY.RU, интегрированной с Российским индексом научного цитирования (РИНЦ).

*Рабочие языки
конференции:
русский, английский.*

*Срок подачи заявок –
не позднее 1 августа 2019 г.
Подробнее см.:
<https://islam.kpfu.ru>*



Исламское образование в России

«Важно, чтобы мусульманская молодежь воспитывалась на традиционных исламских ценностях, чтобы пресекались попытки навязать чуждые нам мировоззренческие установки, которые не имеют ничего общего с подлинным исламом. Подчеркну, государство будет и впредь помогать воссозданию отечественной мусульманской богословской школы, своей системы религиозного образования».

Президент Российской Федерации
Владимир Путин



Болгарская исламская академия

Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия» (Республика Татарстан, г. Болгар) осуществляет подготовку высококвалифицированных мусульманских кадров по программам магистратуры и докторантуры. Образовательные программы направлены на подготовку служителей и религиозного персонала мусульманских религиозных организаций, способствуют возрождению отечественного исламского богословия.

Обучение ведется на арабском и русском языках по направлениям:

- исламское право;
- исламская мысль и вероучение.

Основные учебные дисциплины: сравнительное исламское право, толкование законодательных аятов, семейное право, сравнительное религиозоведение, методология научно-богословского исследования.

Академия тесно связана партнерскими отношениями с ведущими образовательными организациями и научными учреждениями России: Казанский федеральный университет, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт востоковедения РАН и др.

Контакты: Нуриев Ринат Салаватович, e-mail: priem.bia@gmail.com, сайт: <http://www.bolgar.academy>





Российский исламский институт

Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (Республика Татарстан, г. Казань) ведет подготовку по направлениям магистратуры (очная и заочная формы обучения):

- 48.04.01 *Теология, профиль «Исламская теология»;*
- 45.04.02 *Лингвистика, профиль «Иностранные языки и культуры стран изучаемых языков».*

Выпускники, освоившие программу «Теология», профиль «Исламская теология», получают возможность для дальнейшей профессиональной деятельности в области исламского теологического знания, традиционных мусульманских духовных ценностей общества и человека, теологического образования, науки и просвещения, религиозной исламской культуры и философии, в сфере государственно-конфессиональных, межконфессиональных и общественных отношений, практических аспектов жизни мусульманских религиозных организаций.



Выпускники, освоившие программу «Лингвистика», профиль «Иностранные языки и культуры стран изучаемых языков», глубоко и всесторонне овладеют теоретическими и практическими аспектами арабского (основной) и английского (дополнительный) языков.

По данным направлениям подготовки институт имеет государственную аккредитацию.

Контакты:

Камалов Рим Мидехатович,
e-mail: ucheb.otdel_riu@mail.ru,
сайт: <http://www.kazanriu.ru>

Востоковедное образование в России

«Интерес к Востоку в современном обществе может повысить роль востоковедения в системе высшего образования».

Заместитель министра науки и высшего образования Российской Федерации, Марина Боровская

Государственный академический университет гуманитарных наук

ГАУГН ведет подготовку по направлению «Востоковедение и африканистика» на базе Института востоковедения РАН. Восточный факультет университета возглавляет декан В. В. Наумкин, научный руководитель ИВ РАН, академик РАН, доктор исторических наук, профессор.

Обучение предполагает сочетание классического востоковедного образования с углубленным изучением теории международных отношений, политологии, а также философии, религии и общественной мысли Востока.

Магистерская программа «Экспертно-аналитическое востоковедение» реализуется на базе ИВ РАН в сотрудничестве с Российским советом по международным делам с целью подготовки высокопрофессиональных специалистов, способных анализировать политические и экономические процессы в странах Востока в контексте развития международной среды с учетом современных трендов мировой политики и интересов внешней политики России.

Контакты: Кузнецова Евгения Викторовна, e-mail: vgaugn@mail.ru, сайт: <https://gaugn.ru>

Московский государственный психолого-педагогический университет

Магистерская программа «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» по направлению 37.04.01 Психология

Программа направлена на подготовку этнопсихологов, владеющих навыками межкультурного взаимодействия с представителями народов Востока и учетом их этнических и религиозных особенностей. Географически она ориентирована, прежде всего, на Ближний Восток, Восточную Азию, Центральную Азию, Кавказ и Урало-Поволжье.

Особое внимание в программе уделяется анализу влияния основных религиозных течений Востока (буддизм, даосизм, ислам и конфуцианство) на межкультурное взаимодействие в различных сферах (от образования до деловой коммуникации).

Программа реализуется при поддержке Института востоковедения РАН. Научный консультант – В. В. Наумкин, научный руководитель ИВ РАН, академик РАН, доктор исторических наук, профессор.

Контакты: Павлова Ольга Сергеевна, e-mail: pavlovaos@mgppu.ru, сайт: <http://vostok-mgppu.ru>



© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art

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*

Ответственный редактор – *Ш. Р. Кашаф*

Редакторы разделов – *А. Н. Старостин*, *А. Г. Хайрутдинов* (История), *Р. К. Адыгамов*,
И. Д. Ибрагимов (Теология), *О. С. Павлова* (Психология)

Научные редакторы – *Т. Ибрагим*, *Ш. Р. Кашаф*, *Т. М. Мастюгина*,
С. С. Никифорова, *Н. И. Пригарина*, *Н. И. Сериков*

Редакторы-переводчики – *Н. И. Сериков* (английский, арабский языки),
Т. Ибрагим, *В. Н. Настич* (арабский язык), *Л. З. Танеева-Саломатшаева*,
К. Х. Идрисов (персидский язык), *Л. И. Шахин* (турецкий язык)

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Технический редактор – *Г. Ш. Адиатулина*

Ассистенты редактора – *К. Ш. Кашаф*, *И. А. Чмилевская*

Дизайн – *Ш. Р. Кашаф*, *Т. А. Лоскутова*

Компьютерная верстка – *Т. А. Лоскутова*

Подписано в печать 28.06.2019. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 19,9. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 345. 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 ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Российская Федерация, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5.
Сайт: <http://www.t8print.ru>

Подписной индекс журнала *Minbar. Islamic Studies* в Официальном каталоге Почты России
«Подписные издания» – П8485.

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*

Responsible editor, admin editor – *Shamil R. Kashaf*

Section Editors – *Aidar G. Khayrutdinov, Aleksey N. Starostin* (History), *Ramil K. Adigamov, Ibrahim J. Ibragimov* (Theology), *Olga S. Pavlova* (Psychology)

Scientific editors – *Tawfik Ibrahim, Shamil R. Kashaf, Tatyana M. Mastuygina, Svetlana S. Nikiforova, Natalia I. Prigarina, Nikolaj I. Serikoff*

Editor-translators – *Nikolaj I. Serikoff* (Arabic, English), *Tawfik Ibrahim, Vladimir N. Nastich* (Arabic), *Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva, Kurbonali Kh. Idrisov* (Persian), *Leylan I. Shakhin* (Turkish)

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Technical editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*

Editor's assistants – *Karina Sh. Kashaf, Ilona A. Chmylevskaya*

Design – *Shamil R. Kashaf, Tatyana A. Loskutova*

Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

Signed in the press on 28.06.2019. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 19.9. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 345. 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 T8 Publishing Technology
42/5, Volgogradsky prospect, Moscow, 109316, Russian Federation
<http://www.t8print.ru>

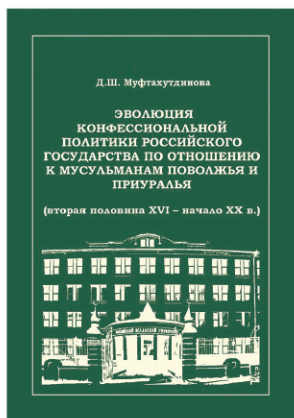
The Subscription index in the electronic and printed catalogues
Subscriptions of Russian Post FGUP is П18485.



«Основная задача, стоящая перед Российским исламским институтом сегодня, – это формирование нового поколения мусульманской интеллигенции России, восстановление традиций просвещения, возрождение нравственности и духовности мусульманских народов».

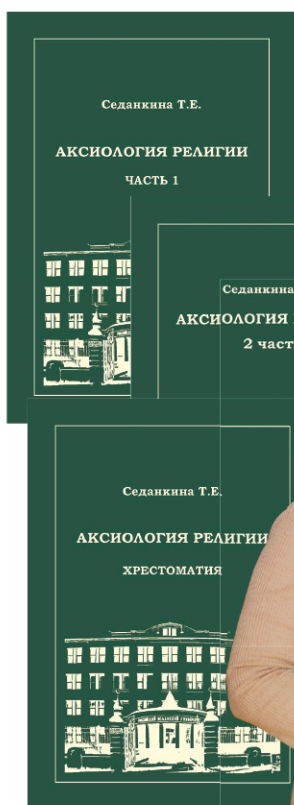
Рафик Мухаметшин,

ректор Российского исламского института



Муфтахутдинова Д. Ш. Эволюция конфессиональной политики Российского государства по отношению к мусульманам Поволжья и Приуралья (2-я пол. XVI – нач. XX в.): Монография. – Казань: РИИ, 2018. – 346 с.

На основе изучения большого количества фактологического материала выявлены факторы, повлиявшие на эволюционное изменение конфессиональной политики Российского государства по отношению к мусульманам Волго-Уральского региона. Проанализированы основные закономерности и этапы развития государственной политики управления конфессиональными процессами в контексте мусульманского сообщества России.



Седанкина Т. Е. Аксиология религии : учебное пособие : в 2 ч.– Казань : РИИ, 2019. – Ч. 1. – 297 с. ; Ч. 2. – 232 с.

Седанкина Т. Е. Аксиология религии : хрестоматия. – Казань : РИИ, 2019. – 229 с.

В учебном пособии представлена авторская программа и курс лекций по дисциплине «Аксиология религии», способствующие формированию ценностных основ мировоззрения молодежи, развитию толерантного отношения к представителям различных конфессий, повышению общей культуры поведения, расширению кругозора. Материалы выстроены в систематизированном, структурированном и удобном для изучения виде.



«Невозможно представить себе моральные ценности любого общества без религии. Религия, как особая форма осознания людьми окружающей действительности и самих себя, является одним из звеньев духовной эволюции всего человечества. В религии заключена мудрость, испытанная жизнью многих поколений людей».

Татьяна Седанкина,

*кандидат педагогических наук, доцент,
заведующая кафедрой исламской теологии РИИ*

مستقبل

ISSN 2618-9569



9 772618 956000

