

ISSN 2618-9569 (Print)

MINDAR

ISLAMIC STUDIES

2018 Vol. 11 No 2

Ислам на перекрёстке эпох и цивилизаций

К 100-летию Государственного музея Востока



Тулово сосуда

Сирия, вторая половина XIII в.
металл, золотая и серебряная инкрустация,
гравировка

На фоне орнаментальной арабески в центральной части помещены сцены охоты с тщательно исполненными в технике плоского рельефа фигурками всадников и животных. Арабские надписи – неотъемлемая часть мусульманской орнаментики – идут по кругу, символизируя бесконечное движение, начатое некогда Аллахом. Несмотря на то что часть сосуда утрачена, эта вещь, исполненная с большим мастерством и вкусом, относится к числу шедевров музейной коллекции.



Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА



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

2018, Vol. 11, N 2

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

Materials published in *Minbar. Islamic Studies* are peer reviewed and selected. The scholarly content of the publications and the titles and contents of the sections meet the requirements set by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation for peer reviewed publications in which the key academic findings of dissertations for Candidate of Science and Doctor of Science degrees must be published for the following groups of academic specializations:

07.00.00 History and Archaeology

07.00.02 National History

07.00.03 Universal History (of the corresponding period)

07.00.07 Ethnography, Ethnology and Anthropology

07.00.09 Historiography, Source study and Methods of historical research

07.00.15 History of international relations and foreign policy

19.00.00 Psychology

19.00.01 General Psychology, Personal Psychology, History of Psychology

19.00.05 Social Psychology

26.00.00 Theology

26.00.01 Theology

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

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

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

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

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

It is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications.

Registration Certificate ПИИ № ФС77-73567 issued August 24, 2018.

Founders



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



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: www.minbar.su
Phone: +7 (495) 928-93-14, mob. +7 (495) 928-93-14
Email: <http://www.minbar.su>

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



Editor-in-Chief

Rafik M. Mukhametshin, Dr. Sci. (Polit.), Prof., Bolgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation; Russian Islamic institute; Council for Islamic Education, Kazan, Russian Federation

Chairman of the Board of Advisors

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

International Board of Advisors

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

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

Igor V. Bazilenko, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; St. Petersburg state University; St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russian Federation

Angela S. Damadaeva, Dr. Sci. (Psychol.), Prof., Dagestan Institute of Education Development, Makhachkala, Russian Federation

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

Tawfiq K. Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Faisalkhan G. Islayev, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Russian Islamic institute, Kazan, Russian Federation

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

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

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

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

Dmitry V. Mikulsky, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

Maria P. Mchedlova, Dr. Sci. (Polit), Prof., RUDN University; Institute of Sociologie, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

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

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

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

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

Alexander V. Sedov, Dr. Sci. (Hist.), State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation

Fisura O. Semenova, Dr. Sci. (Psychol.), Prof., Karachaevo-Cherkessky State University named after U. D. Aliev, Karachaevsk, Russian Federation

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

Dilyara M. Usmanova, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

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

Reef I. Yakupov, Dr. Sci. (Philos.), Prof., 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, Dr. Sci. (Philos.), Prof., the Kazan branch of the Russian State University of Justice; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Ilya V. Zaytsev, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Professor of the Russian Academy of Sciences, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Editorial Board

Ramil K. Adigamov, Cand. Sci. (Hist.), Ass. Prof., Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

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

Apollinaria S. Avrutina, Cand. Sci. (Philol.), Ass. Prof., Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

Nataliya V. Yefremova, Cand. Sci. (Philos.), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ibrahim J. Ibragimov, Cand. Sci. (Pedag.), Ass. Prof., Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Kurbonali Kh. Idrisov, Director of the International Fund for Iranian Studies, Moscow, Russian Federation

Shamil R. Kashaf, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D. (Politol.) applicant, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

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

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

Oleg E. Khukhlaev, Cand. Sci. (Psychol.), Ass. Prof., Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

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

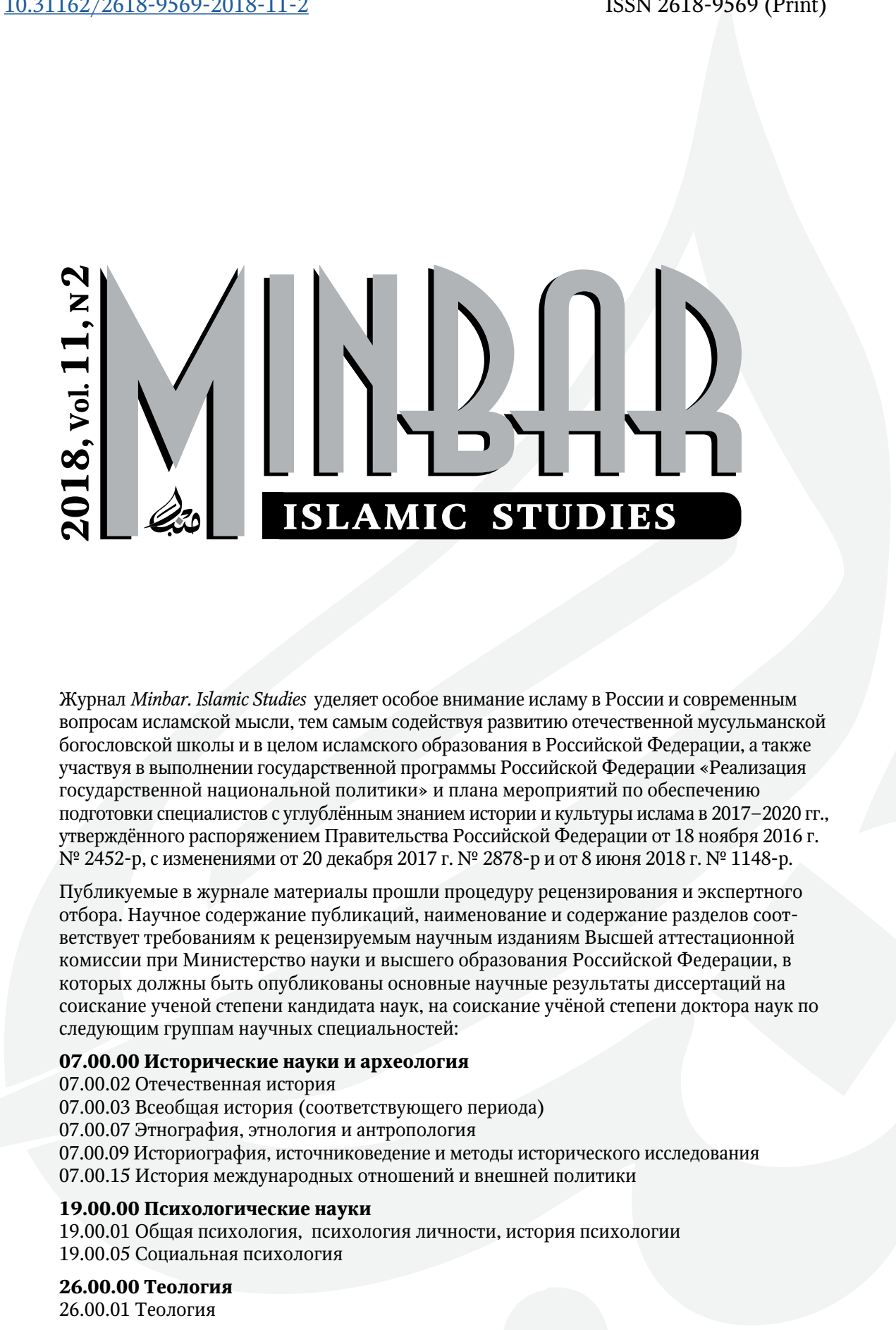
Olga S. Pavlova, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Pedag.), Ass. Prof., Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedag.), Ass. Pof., Russian Islamic institute, Kazan, Russian Federation

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

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

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



2018, Vol. 11, 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 углублённым знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 гг., утверждённого 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. Научное содержание публикаций, наименование и содержание разделов соответствует требованиям к рецензируемым научным изданиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук по следующим группам научных специальностей:

07.00.00 Исторические науки и археология

07.00.02 Отечественная история

07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода)

07.00.07 Этнография, этнология и антропология

07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования

07.00.15 История международных отношений и внешней политики

19.00.00 Психологические науки

19.00.01 Общая психология, психология личности, история психологии

19.00.05 Социальная психология

26.00.00 Теология

26.00.01 Теология

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

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

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

Партнёры



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 партнёрство «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.ru>
Тел.: +7 (495) 928-93-14, Моб.: +7 (495) 928-93-14
E-mail: minbar@ivran.ru

В оформлении использован рисунок тугры «Минбар», автор – Р. Р. Насыбуллов



Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшинович, д-р полит. наук, проф., Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация; Российский исламский институт; НП «Совет по исламскому образованию», г. Казань, Российская Федерация

Председатель редакционного совета

Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН, д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Редакционный совет

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

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

Базиленко Игорь Вадимович, д-р ист. наук, проф., Институт восточных рукописей РАН; Санкт-Петербургский государственный университет; Санкт-Петербургская духовная академия, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

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

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

Зайцев Илья Владимирович, д-р ист. наук, проф., проф. РАН, Институт научной информации по общественным наукам РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

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

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

Мараш Ибрагим, профессор, доктор Анкарского университета, г. Анкара, Республика Турция

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

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

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

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

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

Пиотровский Михаил Борисович, академик РАН, академик РАН, д-р ист. наук, проф., 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

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, проф., проф. 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, проф., Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева, г. Карачаевск, Российская Федерация

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

Усманова Дилъра Миркасымовна, д-р ист. наук, проф., Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

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

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

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

Якупов Риф Исмаилович, д-р филос. наук, проф., Уфимский федеральный исследовательский центр РАН; Российский исламский университет Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Адыгамов Рамиль Камилович, канд. ист. наук, доц., Институт истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Аликберов Аликбер Калабекович, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аврутина Аполлинария Сергеевна, канд. филол. наук, доц., 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, доц., Пятигорский государственный университет, Пятигорск, Российская Федерация

Идрисов Курбонали Хушвахтович, директор Международного фонда иранистики, г. Москва, Российская Федерация

Кашаф Шамиль Равильевич, заместитель главного редактора, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

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

Павлова Ольга (Алия) Сергеевна, заместитель главного редактора, канд. пед. наук, доц., Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

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

Серигов 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, доц., Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доц., Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

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

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

CONTENTS

◆ HISTORY

Russian and Foreign History: Sources

- Khairutdinov A. G.* Muslim East of the 20s of the 20th century
in the diaries of Musa Bigeev 211
- Valeev R. M., Vasylyuk O. D., Dyakov N. N., Khairutdinov D. R., Abidulin A. M.*
A Collection of Letters from A. Y. Krymsky to V. R. Rozen Preserved
in the St. Petersburg Branch of the Russian Academy of Sciences Archive..... 221

History of Islam: Genesis and Evolution

- Martynenko A. V.* On the issue of the influence of the Islamic tradition
on the teachings of Baha'u'llah 235

Russian Muslims: Lives and Documents

- Starostin A. N.* From the History of the Yekaterinburg Merchant Family
of the Agafurovs: New Discoveries 245

State and Islam

- Avrutina A. S.* Muslim communities within and out of St. Petersburg cultural
context in the 20th century 261
- Efimova L. M.* Islam Nusantara – Against Radicalism and Extremism 268

◆ THEOLOGY

Religious Philosophy in Classical Islam

- Ibrahim T. K., Efremova N. V.* On the concept of love as a fundamental
attribute of God in Avicenna's theology 283
- Ibn Sina (Avicenna).* On the Love
(Trans., comm. by T. K. Ibrahim, V. N. Efremova) 296

Practicing Muslims in the secular society

- Nabiev R. A., Bikiteev R. Sh.* The Religious (Qur'anic) and Secular Concept
of Finances as Social Regulator 322

Theology in the system of humanitarian knowledge

- Samorodova V. V.* The system of Muslim education in Russia
as a way to combat the Islamic extremist ideology 329

Religion and Politics

- Polosin V. S.* Religious myths and legitimation of Power 339
- Silaeva Z. V.* Theological Analysis of the Religious Conflict:
New Opportunities and Limitations 350

◆ PSYCHOLOGY

Ethnic, social and other groups: Social Psychology

- Pavlova O. S., Semenova F. O.* Value Orientations of Muslim Youth
in the North-Western Caucasus 361

Personality Psychology

- Korchagina A. V.* Conversion to Islam: Its Motives and Consequences
Through the Looking Glass of Social and Psychological Research 375
- Zamaletdinova J. Z.* The End of Life Concept and its Development
among the Russian Children (age 6–8 years) 386

Practical Social Psychology

- Balyagova G. V., Baturina O. S.* Association “Psychological Support
for Muslims”, The Bashkortostan Branch, future Development 397

◆ ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES

- Alikberov A. K.* Abu Tahir as-Silafi on Islamic culture and adab
in Bab al-Abwab Shirwan and Arran (*In Eng.*) 405
- Yazdi A. A.* Islamic Studies and Teaching Islam Studying and teaching Islam
in the Islamic Republic of Iran. Methods and approaches (*In Persian*) 426
- Idrisov K. Kh.* Sadr ash-Shari`a and his work Ta`dil al-`Ulum (*In Arabic*) 442

◆ A NOTE

- Some recommendations to the authors regarding the transliteration
of Arabic proper names and technical terms into Russian to be employed
in the *Minbar. Islamic Studies* 452

СОДЕРЖАНИЕ

◆ ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Источники по отечественной и зарубежной истории

Хайрутдинов А. Г. Мусульманский Восток 20-х годов XX века
в дневниках Мусы Бигеева 211

*Валеев Р. М., Василюк О. Д., Дьяков Н. Н., Хайрутдинов Д. Р.,
Абидулин А. М.* Письма А. Е. Крымского В. Р. Розену
из фондов Санкт-Петербургского филиала архива РАН 221

История ислама: генезис и эволюция

Мартыненко А. В. К вопросу о влиянии исламской традиции
на вероучение Бахауллы..... 235

Российское мусульманство в судьбах и документах

Старостин А. Н. Новые страницы из истории
екатеринбургских купцов и меценатов Агафуровых 245

Ислам и государство

Аврутина А. С. Мусульманские общины в контексте культурной жизни
Санкт-Петербурга в XX веке и вне его 261

Ефимова Л. М. Ислам Нусантара – против радикализма
и экстремизма 268

◆ ТЕОЛОГИЯ

Религиозно-философская мысль классического ислама

Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О любви
как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины 283

Ибн-Сина (Авиценна). О любви
(Перевод с арабского, примечания
и комментарии Т. К. Ибрагима, Н. В. Ефремовой) 296

Практическая деятельность в исламской традиции

Набиев Р. А., Бикитеев Р. Ш. Финансы как инструмент регулирования
жизнедеятельности в светском и кораническом понимании..... 322

Теология в системе гуманитарного знания

Самородова В. В. Формирование системы мусульманского образования
как фактор противодействия идеологии экстремизма и терроризма..... 329

Религия и политика

- Полосин В. С. Религиозные мифы и легитимация власти 339
- Силаева З. В. Теологический анализ религиозного конфликта:
новые возможности и ограничения 350

◆ ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Социальная психология групп

- Павлова О. С., Семенова Ф. О. Ценностные ориентации
мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа..... 361

Психология личности

- Корчагина А. В. Психологические мотивы
и последствия обращения в ислам:
результаты социально-психологического исследования..... 375
- Замалетдинова Ю. З. Развитие представлений о конечности жизни
в дошкольном и младшем школьном (6–8 лет) возрасте..... 386

Практическая социальная психология

- Балягова Г. В., Батурина О. С. Башкортостанское представительство
Ассоциации психологической помощи мусульманам:
перспективы научно-практической деятельности 397

◆ СТАТЬИ НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

- Alikberov A. K. *Abu Tahir as-Silafi on Islamic culture and adab
in Bab al-Abwab Shirwan and Arran (In Eng.)* 405
- (In Persian) یزدی ع.ع. روش های تحصیل و تدریس اسلام در جمهوری اسلامی ایران 426
- (In Arabic) إدريس ق.ع. صدر الشريعة و كتابه «تعديل العلوم» 442

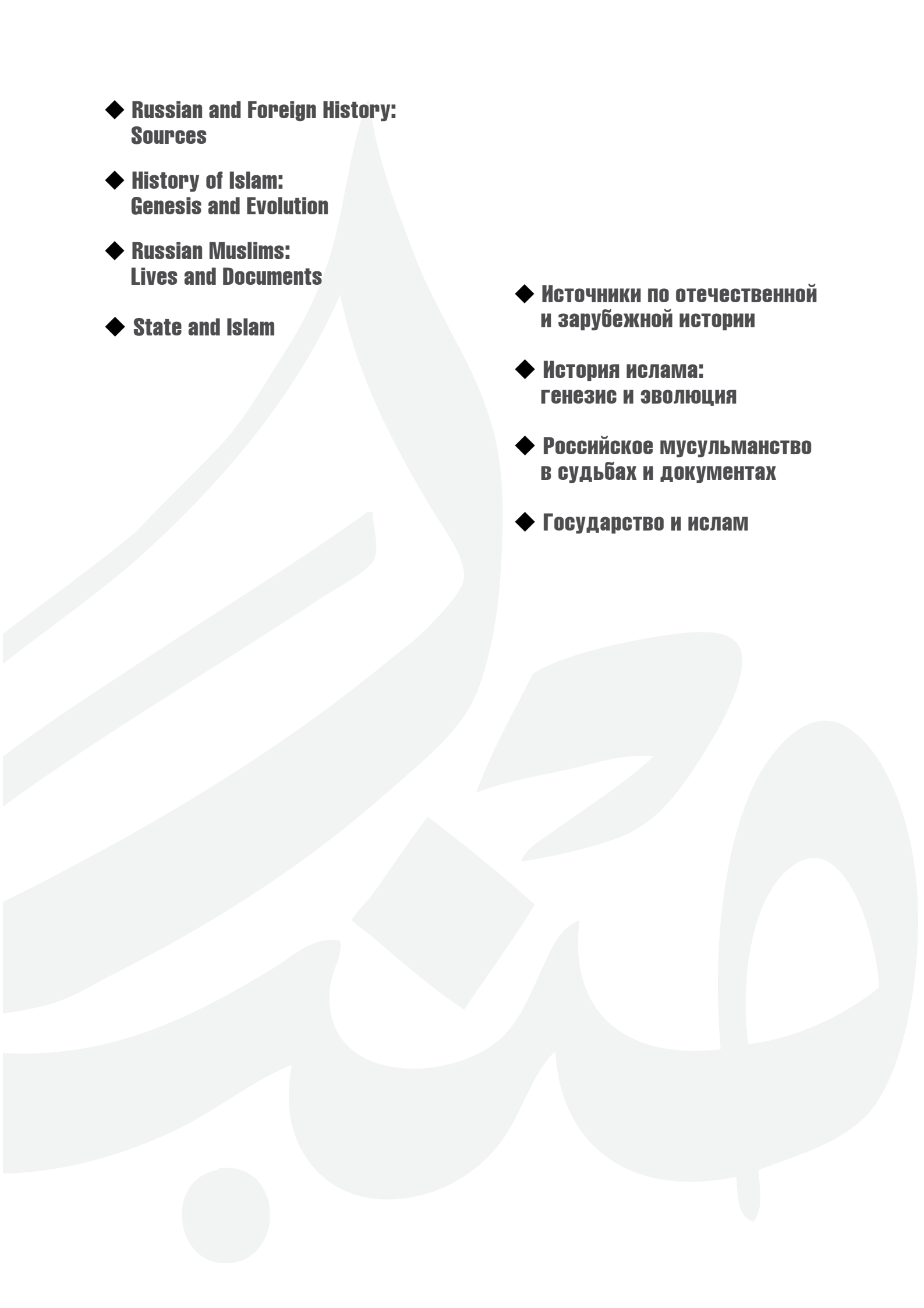
◆ ОТ РЕДАКЦИИ

- Правила написания арабских имён, названий и терминов
на русском языке, принятые в журнале *Minbar. Islamic Studies*..... 452

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ





◆ **Russian and Foreign History:
Sources**

◆ **History of Islam:
Genesis and Evolution**

◆ **Russian Muslims:
Lives and Documents**

◆ **State and Islam**

◆ **Источники по отечественной
и зарубежной истории**

◆ **История ислама:
генезис и эволюция**

◆ **Российское мусульманство
в судьбах и документах**

◆ **Государство и ислам**



Источники по отечественной и зарубежной истории

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-211-220](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-211-220)

УДК 94(532+540+560)(093.3):282"19/..."

ВАК 07.00.03; 07.00.09

Мусульманский Восток 20-х годов XX века в дневниках Мусы Бигеева

А. Г. Хайрутдинов

*Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Российская Федерация, khaidar67@mail.ru*

Аннотация: в публикации представлено описание уникального документа – дневника Мусы Бигеева (Бигиева), который известный татарский мусульманский богослов вёл в 1927 г., а также его перевод на русский язык. Предлагаемый материал знакомит с отношением учёного к общественно-политической ситуации на постосманском Ближнем Востоке и, в целом, мусульманском мире в 20-е годы XX века.

Ключевые слова: Муса Бигиев; Муса Джаруллах; история Саудовской Аравии; история Ближнего Востока; политические движения мусульман; дневниковые записи

Для цитирования: Хайрутдинов А. Г. Мусульманский Восток 20-х годов XX века в дневниках Мусы Бигеева. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):211–220. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-211-220](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-211-220).

Muslim East of the 20s of the 20th century in the diaries of Musa Bigeev

Aidar G. Khairutdinov

*Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation,
khaidar67@mail.ru*

Abstract: in the publication the description of the unique document – the diary of Musa Bigiyev which the scientist conducted in 1927, and also its translation into Russian is presented. The proposed material introduces the scientist's attitude to the socio-political situation in the post-Ottoman middle East and, in general, the Muslim world in the 20s of the 20th century.

Keywords: Musa Bigiyev; Musa Jarullah; history of Saudi Arabia; history of the Middle East; Muslim political movements; diary entries

For citation: Khairutdinov A. G. Muslim East of the 20s of the 20th century in the diaries of Musa Bigeev. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):211–220. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-211-220](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-211-220).



Введение

Настоящая статья является второй в цикле публикаций, подготовленных на основе исследования дневниковых записей Мусы Бигеева (Бигиева) и представленных на страницах журнала «*Minbar. Islamic Studies*»¹.

Дневники Мусы Бигеева, обнаруженные в фондах Национальной библиотеки Турции в г. Анкара, представляют собой фрагмент личного архива учёного и составляют лишь часть его богатой личной библиотеки. О личном собрании книг Мусы Бигеева известно со слов его ближайших друзей, которые отмечали, что он всегда возил её с собой. Дневники Мусы-эфенди, равно как и его библиотека, до последнего дня жизни учёного находились при нём. Они сохранились (возможно, только часть их) благодаря участию его близких друзей – Фаузии Ибрагим (1887–1985), дочери выдающегося татарского религиозного деятеля Абдрашита Ибрагимова², и видного татарского общественного деятеля Алимджана Идриси (1887–1959)³.

По сообщению Мехмета Гёрмеза, современного турецкого исследователя биографии и наследия Мусы Бигеева, Ф. Ибрагим и А. Идриси находились рядом с Мусой Бигеевым, умершим 28 октября 1949 г. в Каире, в последние дни его жизни [2, S. 50]. После его кончины А. Идриси и Ф. Ибрагим приступили к исполнению завещания своего друга и учителя, для начала передав его личную библиотеку и архив представителям татарской общины Финляндии, где проживали многочисленные друзья и соратники Мусы Бигеева. О том, что его библиотека была переправлена из Египта в Финляндию, свидетельствует библиотечный штамп в дневнике учёного, в котором были обнаружены его записи о путешествии в хадж в 1927 г. Согласно тексту на штампе, данный дневник был передан на хранение в Национальную библиотеку этой страны в декабре 1976 г.⁴

Предлагаемые вниманию читателя фрагменты дневниковых записей выдающегося татарского религиозного мыслителя и общественного деятеля представляют собой уникальный исторический документ, содержащий ценные данные самого разного характера. Выражаю надежду на то, что настоящая публикация окажется полезной исследователям политической истории Ближнего Востока, Аравийского полуострова и, в особенности, истории Саудовской Аравии, а также истории политической деятельности мусульман в первой половине XX в.

¹ Первую публикацию см.: Хайрутдинов А. Г. Дневниковые записи Мусы Бигеева. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):15–28.

² Подробнее о Фаузии Ибрагим см.: [1, с. 10–21].

³ После окончания Второй мировой войны Алимджан Идриси служил в Каире переводчиком у правителя Египта и Судана в 1936–1952 гг. Фарука I.

⁴ Источник: Национальная библиотека Турции (Milli Kütüphane, Ankara): Ед. хр. № А5924. С. 1.



Ближний Восток в дневниках Мусы Бигеева⁵

Абдул-Азиз бин Абдур-Рахман Ал Файсал Ал Су'уд выступил из Кувейта в боевой поход зимой 1318/1901 года. Он был приведён к присяге в следующем году в Эр-Рияде, чтобы стать лидером ваххабизма и правителем-эмиром Неджда. Летом 1339/1921 года он провёл конгресс в Эр-Рияде, на котором присутствовали улемы Неджда и вожди племён. Там он был провозглашён «эмиром Абдулазизом, султаном Неджда и присоединённых провинций». 25 числа месяца джумада ас-сани 1344/15 января 1924 года он был приведён к присяге в Мекке в качестве короля Хиджаза.

25 числа месяца раджаб 1345/19 января 1927 года жители Неджда на собрании в Эр-Рияде провозгласили его «королём Неджда и присоединённых провинций».

Аль-Йамама⁶ некогда являлась одной из славных провинций древнего Неджда, а сегодня она представляет собой небольшую территорию, которую вот-вот поглотит пустыня ан-Нефуд. В ней имеются всего четыре поселения и несколько крепостей, общей площадью в одну квадратную милю. Количество жителей не превышает двух тысяч.

Аль-Йамама является родиной поэта Захида бин Аби Сальма, чья поэзия распространена в Неджде.

Мухаммад бин Абдул-Ваххаб⁷ родился в 1115 хиджры/1753 милади. Умер в 1254 хиджры/ 1791 или 1792 г. милади.

Из высказываний Мухаммада бин Абдул-Ваххаба:

«Воистину все мольбы – к Аллаху и совершает куфр тот, кто отклоняется от Него, что-либо приравнивая к Нему».

⁵ Название условное. Перевод с арабского и татаро-османского языков, примечания и комментарии А. Г. Хайрутдинова. Источник хранится в Национальной библиотеке Турции (Milli Kütüphane, Ankara): Ед. Хр. № А5924. С. 32–41.

⁶ Аль-Йамама (Ямама) – историческая область в центральной части Аравийского полуострова. Предположительно, простиралась к востоку от полупустыни Дахна, вдоль вадии Ирд и на склонах горной цепи Арид. В древности эта область была зоной земледелия, через которую проходили также и караванные пути, соединявшие Наджран с Ираком и Хиджаз с Восточной Аравией. В VII в. область населяло племя бану ханифа. В VIII в. она превратилась в обширную область с многочисленными поселениями. С 867 г. до середины XI в. в Ямаме существовал эмират Бану Ухайдир с центром в Хидрима, после падения которого власть перешла к племени бану килаб. В настоящее время название «Ямама» применяется к оазису в вадии Аджайми, находящемуся на территории Саудовской Аравии.

⁷ Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб (1703–1792) – арабский теолог, имам, проповедник, эпоним идейного течения ваххабизма. Его идеи сыграли роль в создании ваххабитских государств в Неджде, а разработанное им учение стало официальной идеологией Саудовской Аравии.

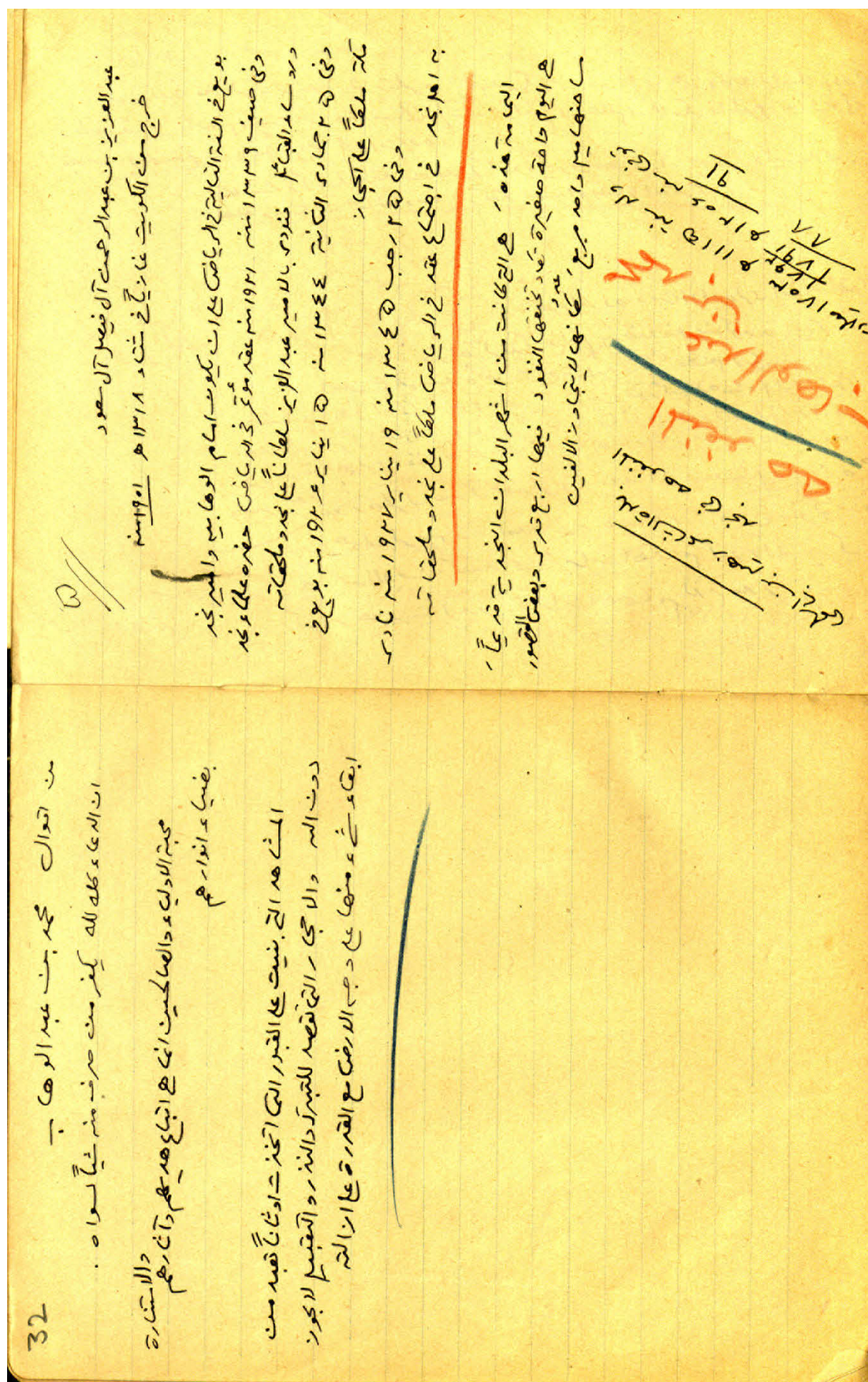


Рис. 1. Факсимиле страниц 32 блокнота Мусы Бигеева с дневниковыми записями, сделанными во время совершения паломничества в Королевство Неджд и Хиджаз. 1927 г.

Fig. 1. Musa Begiev's Diary of his travel to Nejd and Hijaz. Fac-simile of the openings 32

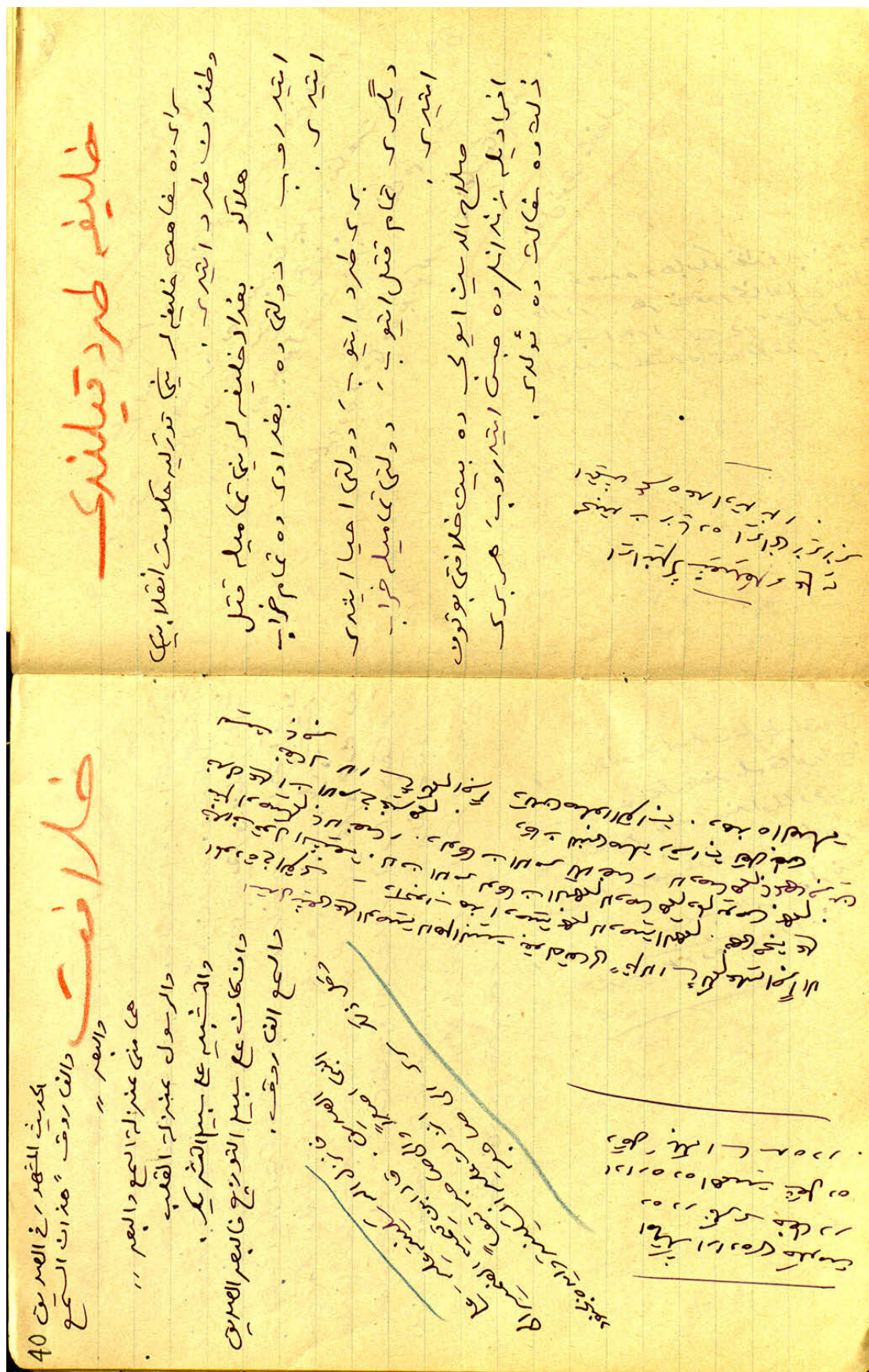


Рис. 2. Факсимиле страниц 33 блокнота Мусы Бигеева с дневниковыми записями, сделанными во время совершения паломничества в Королевство Неджд и Хиджаз. 1927 г.

Fig. 2. Musa Begiev's Diary of his travel to Nejd and Hijaz. Fac-simile of the openings 33



«Любовь к святым и праведникам – она заключается в следовании их наставлению, их трудам, и в просвещении светом их сияния».

«Памятники, возведённые на могилах и принятые в качестве истуканов, которым поклоняются помимо Аллаха, также и камни, к которым приходят ради благословения, принесения обетов и целования, – ничего из такового нельзя сохранить на лике земли, если есть сила их уничтожить»⁸. //

*Умм аль-Кура*⁹

Газета «Умм аль-Кура» была основана с целью познакомить ваххабитов с мусульманскими народами.

Между исламским миром и этой группой арабских мусульман служба арабов и собирание слов арабов, которую установил для всех людей господин арабов и неарабов Мухаммад, салляллаху галяйхи ва салляма.

Хиджаз

Хиджаз – это общая страна мусульман, и она стала таковой под защитой справедливого имама, который во всеуслышание заявил, что повелевает Хиджазу быть зависимым от воли исламского мира и поэтому каждый мыслитель, начиная с этого момента, должен выразить свой взгляд на это. //

*Клятва (в «Умм аль-Кура», 2-55)*¹⁰

Ответ Ибн Сауда на протесты исламского мира (в «Умм аль-Кура», 2-54)
Факихи и мутакаллимы (1-195)

Раскол в халифате

В ранге халифата снизошли тексты. В это время у него и деньги, и хутба, но нет у него ни эффективного правления, ни власти.

«Мадаридж ас-саликин»¹¹ (1-3) (1-195). //

⁸ Знак // означает конец каждого двухстраничного разворота дневника.

⁹ «Умм аль-Кура» («Матерь городов») – название первой газеты, издаваемой в Королевстве Саудовская Аравия и официальный правительственный печатный орган. Название газеты намеренно отсылает к Корану, в котором эпитет «Матерь городов» подразумевает Мекку. Была основана по инициативе Абдул-Азиза ибн Сауда, а её первый номер вышел в свет 12 декабря 1924 г. Газета сыграла важную роль в истории саудийского государства.

¹⁰ Короткие заметки, подобные этой, на страницах дневника встречаются довольно часто. Они позволяют получить представление о том, какие темы привлекали внимание учёного. В частности, данная заметка напоминает о том, что текст клятвы Ибн Сауда размещён в номере 2-55 газеты «Умм аль-Кура».

¹¹ «Мадаридж ас-саликин» – книга видного средневекового богослова, представителя ханбалитской правовой школы Ибн Аль-Каййима Аль-Джаузийи (1292–1350).

Вера Ибн Сауда в арабское единство

1) Единство необходимо, он помогает тем, кто стремится к этому. Если состоится конгресс, то он будет готов. Он примет присягу, вынесет бремя главенствования. Он компетентен.

2) Он не будет возражать, если арабы присягнут кому-то другому.

3) Если единства достичь не удастся, если оно исчезнет, если зачахнет, то и он присоединится к этому.

4) Если же единство не зачахнет, то он объединит интересы народа с государством.

5) Он сторонник мира. Никогда не нападает на кого бы то ни было. Но и не потерпит агрессии.

Он аннулировал второй пункт: мы никогда не потерпим власть кого-либо другого.

Он является сторонником арабского единства. Если сам будет лидером.

Ибн Сауд

Он – свободный человек. Когда он остаётся один, то поёт или слушает песни.



Рис. 3. На улицах Мекки. Конец XIX века

Fig. 3. On the streets of Mecca. The end of the 19th century



Ихванам¹² присуща стойкость и выносливость. Он довольствуется малым, никогда не жалуется на обстоятельства. Ихванам присуща огромная сила, но отсутствует порядок.

Ибн Сауд обладает великой кротостью и щедростью. Этим он и является правителем.

«Мы делаем больше того, что считаем своим достоинством».

В таухиде Ибн Сауд держится ваххабитских взглядов. Но, какими бы заблудшими он не считал своих оппонентов, в нём отсутствует убеждение, что с ними нужно воевать. //

Халиф выдворен

Турецкое революционное правительство выдворило из страны халифа.

Хан Хулагу приказал умертвить багдадского халифа, чем погубил как халифат, так и Багдад.

Один [правитель] посредством выдворения [халифа] возродил государство, другой лишил [халифа] жизни и до основания разрушил государство.

Салахаддин Аййуби также заключил в темницы представителей правящей элиты и их родственников. Все они умерли в нищете и униженности.

Своей приверженностью шиизму персы обязаны враждебности Умару, разорившему Иран, нежели своей любовью к Али.

Известный хадис об ас-Сиддике¹³ и аль-Фаруке¹⁴: «Эти двое есть слух и зрение».

«Они оба от меня по достоинству слуха и зрения, а посланник – по достоинству сердца, и подобие на пути товарищества. Будь на этом пути распределение, то зрением был бы ас-Сиддик, а слухом – аль-Фарук».

«Аллах низвёл на него покой, – на ас-Сиддика. Ибн Таймия сказал: «Совесть по отношению к пророку – врождённая основа, а по отношению к его сподвижникам – результат следования».

«Я низвёл на него покой и поддержал его воинствами, и всё это есть тайна Моя для его сподвижников».

¹² Ихваны (букв. «братья») – главная военная сила Ибн Сауда, сыгравшая ключевую роль в становлении его в качестве правителя большей части Аравийского полуострова. Ихваны состояли из ополченцев бедуинских племён, представляющих собой военно-религиозное братство, члены которого сознательно посвятили свои жизни «очищению и объединению ислама».

¹³ Ас-Сиддик (Ас-Сиддик Абу Бакр Абд-Аллах ибн Усман аль-Курайши, 573–634) – первый из четырёх праведных халифов, один из самых близких к пророку Мухаммаду сподвижников и его тесть.

¹⁴ Аль-Фарук (Абу Хафс Умар ибн аль-Хаттаб аль-Адавий, 584–644) – второй из четырёх праведных халифов, один из наиболее близких к пророку Мухаммаду сподвижников.



Идея о том, что воля (ирада) уммы заключается в правлении (хукума), является ошибочной мыслью. Важным в правлении (идара) является не форма, а основа.

В качестве доказательства ши'а рассматривает завещание к членам семьи (ахл аль-байт), в котором Всевышний сказал: «Скажи: „Я не прошу у вас для себя воздаяния иного, кроме как любви к родственникам“». Данный ответ [подразумевает] завещание относительно них [родственников], а не завещание, обращённое к ним [членам семьи Пророка]. И это представляет собой довод, противоречащий утверждению ши'а, поскольку повеление, если бы оно было обращено к ним [членам семьи Пророка], оно не даёт каких-либо указаний о них и никогда до этого не оглашало распоряжения, обращённого к ним, наподобие распоряжения: «он рекомендовал вам ансаров». А если бы повеление было по отношению к ансарам, то то оно не давало бы указания о них посредством мухаджиров. И это доказывает, что повеление касается кого-то, помимо них. А у пророка была община и родня у каждого из них. Поэтому он сказал: «Я не прошу для вас награды, однако молитесь за родню». И эта молитва совершается не за награду. //



Рис. 4. Порт-Саид. 1900 г.

Fig. 4. Port Said. 1900 year

Британская политика по отношению к Индостану

Ага-хан живёт в Бомбее. Он служит делу вечного пребывания Индостана в руках англичан. Он обеспечивает это. Он является причиной отсутствия единства и согласия в рядах движений, борющихся за независимость. Стоит только таким движениям проявить инициативу, направленную против англичан, как он прилагает все усилия для того, чтобы подключить к этому идолопоклонников (маджуси) и рафидитов. В момент, когда англичане и Ага-хан чувствуют, что такая инициатива способна принести пользу Индии, Ага-хан тут же аплодирует ей, ставит себя в центр публичного внимания. Но на деле он старается, чтобы инициатива, имеющая такие цели, была уведена в другом направлении. Он не позволяет своим сторонникам принимать участие в реализации инициативы и, в конце концов, оставляет её бесплодной.



Если комиссия по надзору за реформой Основного закона останется в своей существующей форме, то есть до тех пор, пока одна половина её не будет представлена англичанами, а другая половина – индусами, исламская организация не будет оказывать ей содействие.

Стамбульские газеты, 22 октября, 1927 г.

Всё, что только есть в Хиджазе и Неджде, сегодня находится в руках англичан. Абсолютно всё функционирует так, как выгодно англичанам. Импорт и экспорт – всё осуществляется их руками и за счёт их капиталов.

Ислам в Индии

Чрезвычайную мощь набрал призыв, обращённый к мусульманам, с целью склонить их к переходу в христианство и в идолопоклонство.

Увидев это, все индийские мусульманские течения объединились: ахмадийцы, сунниты, шииты – все вместе сплотились для того, чтобы противостоять этому явлению.

В ответ на это объединились уже индусы и начали мощное наступление на мусульман. На этом пути они использовали все средства. Сегодняшнее состояние ислама удивительно.

Война во имя религии в Индии – всё это представляет собой политические движения.

Литература

1. Неслихан Арул Аксой. Фаузия Габдерашит. В: Ибрагимова Ф. *Мастер кулинарии: подарок для дам = Аш остасы: ханымнарга һәдия*. Казань: Познание; 2017. 234 с. (На рус. и тат. яз.)
2. Görmez M. *Musa Carullah Bigief*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; 1994.

References

1. Neslikhan Arul Aksoi. Fauziya Gabderashit. In: Ibragimova F. *The Chef. A present for the fairer sex*. Kazan: Poznanie; 2017. (In Russ. & Tatar)
2. Görmez M. *Musa Carullah Bigief*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; 1994.

Информация об авторе

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан.

About the author

Aidar G. Khairutdinov, Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor, senior research fellow, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-221-234](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-221-234)

УДК 94(5)(093)"16/18"

ВАК 07.00.09

Письма А. Е. Крымского В. Р. Розену из фондов Санкт-Петербургского филиала архива РАН

**Р. М. Валеев¹, О. Д. Василюк², Н. Н. Дьяков³,
Д. Р. Хайрутдинов⁴, А. М. Абидулин^{5, 6}**

¹ Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация
valeev200655@mail.ru

² Институт востоковедения им. А. Е. Крымского НАН Украины,
г. Киев, Республика Украина, o_vasylyuk@yahoo.com

³ Санкт-Петербургский государственный университет,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, nick-d@mail.ru

⁴ Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязева,
г. Казань, Российская Федерация, dunx27@mail.ru

⁵ Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

⁶ Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
им. Н. И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация, abidulinam@gmail.com

Аннотация: в статье дан предварительный обзор неопубликованных писем отечественного востоковеда Агафангела Ефимовича Крымского (1871–1942), адресованных основоположнику российской школы ориенталистики Виктору Романовичу Розену (1849–1908). Эпистолярное наследие (15 писем-автографов), охватывающее период с 1898 по 1906 г., хранится в фондах Санкт-Петербургского филиала архива Российской академии наук и представляет интерес для изучения истории отечественного востоковедения рубежа XIX–XX вв. В приложении опубликованы два из сохранившихся писем.

Ключевые слова: архив Российской академии наук; востоковедение; А. Е. Крымский (1871–1942); В. Р. Розен (1849–1908); Россия; Украина; эпистолярное наследие

Для цитирования: Валеев Р. М., Василюк О. Д., Дьяков Н. Н., Хайрутдинов Д. Р., Абидулин А. М. Письма А. Е. Крымского В. Р. Розену из фондов Санкт-Петербургского филиала архива РАН. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):221–234. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-221-234](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-221-234).

Благодарности: исследование проведено в рамках гранта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) № 18-09-00331 «Эпистолярное наследие российских востоковедов на рубеже веков: переписка А. Е. Крымского, В. В. Розена, Ф. Е. Корша, В. А. Жуковского, С. Ф. Ольденбурга, В. В. Бартольда, Н. А. Медникова, П. К. Коковцова, В. Ф. Минорского (1890–1930-е гг.)».



A Collection of Letters from A. Y. Krymsky to V. R. Rozen Preserved in the St. Petersburg Branch of the Russian Academy of Sciences Archive

**Ramil M. Valeev¹, Oksana D. Vasylyuk², Nikolai N. Dyakov³,
Dinar R. Khairutdinov⁴, Alim M. Abidulin^{5, 6}**

¹ Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation
valeev200655@mail.ru

² A. E. Krymskiy Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine, o_vasylyuk@yahoo.com

³ Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation, nick-d@mail.ru

⁴ V. G. Timiryasov University of innovations Kazan, Russian Federation, dynx27@mail.ru

⁵ Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

⁶ National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russian Federation, abidulinam@gmail.com

Abstract: The article provides an insight into the collection of letters sent by the then young Orientalist Agathangel Krymsky (russ. Agatangel Efimovich Krymskii, ukr. Ahatanhel Yukhimovych Kryms'kii; 1871–1942 to Professor H.E. Baron Viktor v. Rosen (russ. Viktor Romanovich Rozen; 1849–1908). Both scholars rank at the top in the Russian Orientalist studies in the last century. The collection of letters preserved at the St. Petersburg Branch of the Russian Academy of Sciences Archive comprises 15 items. Most of the letters date back to the period between 1898 to 1906. The letters provide a vivid illustration of academic life and contacts between the scholars in the Former Russian Empire, as well as kind attention of Baron v. Rosen to his junior colleague. They equally portray Professor Krymsky's unrivaled learning and ability to accept criticism, attention to detail, everything, which significantly contributed to his astonishing scholarly career and international reputation. The creative spirit of the Russian Orientalism at the *fin de siècle* preserved in this collection is illustrated by the two letters from Krymsky to Rosen published as an appendix.

Keywords: Russia; Ukraine; East; Oriental studies; Krymsky A. E. (1871–1942); Rosen V. R. (1849–1908)

For citation: Valeev R. M., Vasylyuk O. D., Dyakov N. N., Khairutdinov D. R., Abidulin A. M. A Collection of Letters from A. Y. Krymsky to V. R. Rozen Preserved in the St. Petersburg Branch of the Russian Academy of Sciences Archive. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):221–234. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-221-234](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-221-234).

Acknowledgements: The research has been supported by the grant from the Russian Foundation for Fundamental Research no. 18-09-00331 "The epistolary heritage of the Russian Orientalists from 1890-1930. Letters from and to A. E. Krymsky, V. R. Rosen, The. E. Korsch, V. A. Zhukovsky, S. Th. Oldenbourg, W. Barthold, N. A. Mednikov, P. K. Kokovcov, V. Th. Minorsky (1890–1930).



Введение

Особое место в истории российского востоковедения занимают его ключевые центры в Москве и Петербурге – Лазаревский институт восточных языков, Санкт-Петербургский университет, Азиатский музей, Восточная комиссия Московского археологического общества, Восточное отделение Русского археологического общества и др. с их богатыми исследовательскими и гуманистическими традициями и наследием выдающихся учёных и практиков.

Историко-научный и просветительский интерес представляет наследие таких основоположников отечественного востоковедения, как А. К. Казем-Бек (1802–1870), Ф. Е. Корш (1843–1915), В. Р. Розен (1849–1908), В. Д. Смирнов (1855–1918), Н. А. Медников (1855–1918), В. А. Жуковский (1858–1918), С. Ф. Ольденбург (1863–1934), В. В. Бартольд (1869–1930), А. Е. Крымский (А. Ю. Кримский) (1871–1942), И. Ю. Крачковский (1883–1951), П. К. Коковцов (1861–1942), А. Е. Снесарев (1865–1937), В. Ф. Минорский (1877–1966), Б. В. Миллер (1877–1956) и др. Их жизненная судьба и творчество тесно переплетены, о чём свидетельствует их научное и эпистолярное наследие, в том числе неопубликованное, сохранившееся в архивах Санкт-Петербурга, Москвы, Киева и др.

В центре нашей публикации – письма экстраординарного профессора (с 1901 г.) Лазаревского института восточных языков (ЛИВЯ) А. Е. Крымского профессору, доктору арабской словесности восточного факультета Санкт-Петербургского университета (ФВЯ СПбУ), ординарному академику по литературе и истории азиатских народов Санкт-Петербургской Академии наук, тайному советнику барону В. Р. Розену. 15 писем-автографов, охватывающих период с октября 1898 г. по январь 1906 г., хранятся в Санкт-Петербургском Филиале Архива РАН, в фонде Крымского (ф. 777. Оп. 2. Д. 228). Сохранились также три письма В. Р. Розена А. Е. Крымскому, представленные в фондах Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского, они были написаны в 1903, 1904 и 1907 гг.

Академический «Регламент» 1803 г., не включавший востоковедение в число наук, которые были представлены в Академии наук, вместе с тем предусматривал возможность приглашения европейских учёных-востоковедов. Впервые официально востоковедное направление – «восточная словесность и древность» появилось в новом академическом уставе 1836 г. В последней четверти XIX в. ведущими учёными-ориенталистами России была сформулирована основная задача отечественного востоковедческого образования и науки о Востоке – передавать студентам и обобщать «все знания относительно Востока, добываемые наукой, а не одни только языки его» [1, с. 176]. Стержнем сформировавшегося классического востоковедения в России в начале XX в. стали преподавание восточных языков, восточное языкознание и литературоведение, исследования памятников традиционной восточной письменности и материальной культуры и др. Важной научной базой стал разнообразный



источниковедческий комплекс. Знание и использование классических и живых восточных языков, письменных текстов или памятников материальной культуры народов Востока – ключевые составляющие российского университетского и академического востоковедения.

К периоду переписки А. Е. Крымского и В. Р. Розена ФВЯ СПбУ и ЛИВЯ определяли ключевые направления, итоги, особенности институционализации основных центров и научных дисциплин российского востоковедения; олицетворяли важный рубеж развития отечественной оригинальной модели образования и науки о Востоке; играли исключительную роль во взаимодействии других институтов и центров востоковедения империи; достаточно активно влияли на геополитические, социокультурные и этноконфессиональные процессы, происходившие в российском государстве и обществе.

Один из крупных представителей московского центра ориенталистики В. А. Гордлевский следующим образом охарактеризовал его историко-научный образ: «Условия востоковедной работы в Москве постоянно были неблагоприятны. Были блестящие (и гениальные) представители востоковедения, но отсутствовала научная преемственность уж потому, что востоковедная школа – рассадник московского востоковедения – носила прикладной характер, и молодые научные силы, кончая Специальные Классы, обыкновенно пропадали для востоковедения...» [2, с. 169]. Тем не менее следует подчеркнуть, что образование «специальных классов» Лазаревского института восточных языков (1872) стало важным институциональным рубежом, после образования известного ФВЯ Санкт-Петербургского университета (1855), в истории российского востоковедения XIX в.

Востоковедение как специальная образовательная, исследовательская и социокультурная система, сложившаяся в университетах и Академии, и его крупнейшие представители сыграли важную роль в изменении традиционных европоцентристского и имперского стереотипов о Востоке – об «азиатском варварстве», «фанатизме», «мусульманском факторе», «панисламизме», «пантуранизме», «магометанско-татарском», «татаризации», «мусульманстве» и т. д.

В начале XX в. в одном из официальных документов Министерства внутренних дел – «О мерах для противодействия панисламскому и пантуранскому (пантюрскому влиянию) среди мусульманского населения» (от 15 января 1911 г.) отмечалось: «В последние десятилетия во всём мусульманском мире обнаруживается чрезвычайный подъём как религиозного, так и национально-культурного самосознания. Не оставшись чуждым и России, это движение проявилось среди населяющих её разноплеменных и разноязычных народностей, исповедующих ислам, в явном стремлении их к тесному сплочению между собою на почве искусственно создаваемой татаризации, к обособлению от общегосударственных культурных задач и к духовному сближению с единоверными государствами, главным образом с Турцией» [3, с. 126].



В начале XX в. в идеологии и практике самодержавной политики в сфере «государственно-культурной деятельности», в частности «культурно-просветительских мер», особое внимание было обращено на «усиление существующих научных средств изучения русского мусульманского Востока соответственным расширением... факультетов С.-Петербургского и Казанского университетов...». В качестве одного из перспективных мероприятий предлагалось: «Образовать в г. Казани, как одном из центров мусульманства, восточное отделение при филологическом факультете университета для изучения восточных языков, истории и быта восточных народов, населяющих как Россию, так и прилегающие к ней государства, исповедующих ислам» [3, с. 132, 134].

Научная деятельность В. Р. Розена и А. Е. Крымского

На рубеже XIX–XX вв. сформировались ключевые составляющие *spiritus movens* отечественного классического востоковедения. Стержнем этого профессионального и гуманистического духа стали профессора, преподаватели и учёные университетов, Академии наук и научно-просветительских обществ – цвет российского востоковедения. В первых рядах этой плеяды были В. Р. Розен и А. Е. Крымский, органично связанные с эпохами «романтизма» и «модернизма» в истории отечественного и европейского востоковедения XIX – первых десятилетий XX в.

В статье, посвящённой В. Р. Розену в «Энциклопедическом словаре Гранат», А. Е. Крымский писал: «В Зап. Европе он особенно известен участием в издании старейшего арабского историч. свода Табария (серии III. Т. 3, Лейд. 1883–1884), эрудитным описанием на франц. яз. богатого собрания арабских и персидских рукописей мин. иностр. дел (1877–1891) и тесным научным общением со всеми выдающимися представителями европ. востоковедения. <...> В истории развития русского востоковедения 2-й полов. XIX в. Р[озену], как организатору и учителю молодых (впоследствии крупных) учёных, принадлежит значительная роль» [4, с. 128–129].

Памяти и наследию академика В. Р. Розена посвящены публикации [5–8]. В отечественной историографии вполне справедливо сформировалась объективная оценка: «Успешное развитие русского востоковедения в конце прошлого столетия (XIX в. – *Авторы*), подготовленное всей историей изучения Востока в России, закономерно связывается с именем выдающегося учёного, педагога и организатора академика В. Р. Розена (1849–1908), воспитанника ФВЯ и его декана с 1893 по 1902 г.» [9, с. 16].

К началу общения А. Е. Крымского и В. Р. Розена были опубликованы наиболее известные и вошедшие в различные энциклопедии работы петербургского академика на русском и европейских языках: «Древнеарабская поэзия и ее критика» (СПб., 1872), «Известия Ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах» (СПб., 1878), «Император Василий Болгарский» (СПб., 1883), «Заметка о летописи Агапия Манбиджского» («Журнал Министерства



народного просвещения», 1884), «Notizübereinemerkwürdige arabischen Handschrift» (1879), «Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit. Ibn-Quteiba» (1880), «Les manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales» (СПб., 1877), «Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique» (СПб., 1881), «Remarques sur les manuscrits orientaux de la Collection Marsigli à Bologne, suivies de la liste complète des manuscrits arabes de la même collection» (1885), «Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales» (Париж, 1896) и др. Эти и дальнейшие его публикации были посвящены комплексному изучению классических арабо-мусульманских источников и их роли в истории и культуре народов России.

Востоковед-ближневосточник и славист, учёный и общественный деятель А. Е. Крымский, обладавший энциклопедическими знаниями, оставил значимый след в истории российской и украинской арабистики, иранистики, тюркологии и славистики. Язык и литература, история, культура и в целом наследие арабо-мусульманской цивилизации – основополагающие направления учебной, исследовательской и общественной деятельности А. Е. Крымского [9–22].

В 1924 г. академик И. Ю. Крачковский одним из первых выделил ещё одну важную особенность научного и культурного наследия «бывшего профессора Лазаревского института». В связи с рецензией на его публикацию «Исторія Персії та її письменства» (Киев, 1923) он писал: «Для истории украинской науки работы А. Крымского составят, несомненно, эпоху даже в смысле выработки научной терминологии и языка: он – первый украинец, который имел возможность подойти вплотную к восточным источникам и стал издавать материал на родном языке; не бесполезны окажутся его работы и для нас, так как аналогичных общих обзоров в России почти не имеется» [23, с. 187–188].

Биография А. Е. Крымского включает три значимых преемственных периода: московский (1889–1918), бейрутский (1896–1898), киевский (1918¹–1942). Последние годы жизни А. Е. Крымского прошли (после арестов в 1941 г. и в начале 1942 г.) на этапах и в лагерях ГУЛАГа в Казахстане.

И. М. Смилянская, выделяя роль и значение учёного в истории востоковедения в России и Украине на рубеже XIX–XX вв., писала: «А. Е. Крымский поражает разнообразием своих научных интересов, исследовательских и общекультурных. Являясь по преимуществу филологом, он был специалистом в области украинистики (и шире славистики), арабистом, семитологом, иранистом и тюркологом» [24, с. 303]. Эпистолярному наследию А. Е. Крымского посвящено несколько работ, изданных в 1970–2000-е гг. в России и на Украине [24, с. 155–368; 25–30].

¹ Возвратившись на родину после учреждения в 1917 г. Украинской Народной Республики, А. Е. Крымский участвовал в политической и научной жизни (и при Центральной Раде, и при гетмане Скоропадском), поддерживал идею государственной независимости Украины.



Краткий обзор контекста переписки А. Е. Крымского и В. Р. Розена

Неопубликованные письма А. Е. Крымского В. Р. Розену являются важнейшим источником информации об истории российского и украинского востоковедения и уникальном творчестве учёных, о российско-украинских научных и культурных связях в конце XIX – первых десятилетиях XX в. Инициатором переписки был А. Е. Крымский. Первое письмо им было написано 4 октября 1898 г., последнее – 3 января 1906 г. Они были отправлены из Москвы, Звенигородки и Ставрополя.

В октябре 1898 г., во втором письме, А. Е. Крымский писал В. Р. Розену: «Кроме программы моё внимание было остановлено несколькими Вашими словами о моей работе “Очерк развития суфизма”, которые ещё раз заставили меня глубоко пожалеть о том, что мне не пришлось поучиться под Вашим руководством. Ваши слова – первая критика, которую я услышал: в течение девяти лет, которые я занимаюсь Востоком, я ни от кого из наших востоковедов никогда не мог найти никакой помощи, кроме филологической, и всё (т. е. и методы, и источники, и пособия) должен был открывать самостоятельно»².

А. Е. Крымский, хотя формально и не являлся учеником В. Р. Розена, но, говоря словами И. Ю. Крачковского, он мог бы вполне «продолжить и расширить его работу не только в научной области, но и в сфере организации и руководства в широком масштабе» [25, с. 337]. Это направление деятельности А. Е. Крымского проявилось в период нахождения учёного на посту непрямого секретаря в первые годы формирования Украинской академии наук (1918–1928).

В 1899 г. А. Е. Крымский в письме, адресованном В. Ф. Миллеру, сообщая о своей работе над диссертацией, писал: «Чувствую себя при этой работе прекрасно, а симпатичные письма бар[она] Розена содействуют бодрости духа. Я не перестаю сознавать, что в научном отношении для меня было в высшей степени полезно знакомство с петербургскими ориенталистами вообще, а с бар[оном] Розеном в особенности» [8, с. 7].

В дальнейшем А. Е. Крымский вновь будет возвращаться к оценке личности и наследия В. Р. Розена. Особенно это прослеживается в его письмах академику И. Ю. Крачковскому, написанных в киевский период. В 1935 г., в связи со смертью Н. Я. Марра (1934): «И... уже не стало многих представителей русского востоковедения. Гибнет оно. Теперь – умер Марр. Скоро не останется ни одного из той славной группы учеников бар. Розена...». В 1935 г. после знакомства с некрологом И. Ю. Крачковского, посвящённым В. В. Бартольду, и сравнивая его с В. Р. Розеном, А. Е. Крымский писал: «Характеризован у Вас Бартольд очень рельефно, причём некролог не обращён в панегирик. Даже неуклюжая тяжесть Бартольдовского стиля отмечена, хотя и в очень “академических” тонах. Одной лишь черты Вы не уловили или, быть может, постеснялись уловить. У Бартольда совсем не было того свойства, которое присуще было незаб-

² Санкт-Петербургский филиал архива РАН. Ф. 777. Оп. 2. Д. 228. Л. 3–4.



венному бар. Розену... умение любовно обращаться с учениками, создавать учеников-товарищей, формировать, так сказать, “научную семью”» [24, с. 219–220].

Заключение

Вводимые в нашей статье в научный оборот некоторые неопубликованные письма А. Е. Крымского академику В. Р. Розену важны не только как автографы крупнейших российских востоковедов XIX – начала XX в., представляющие их позиции как учёных и передающие их индивидуальные черты; мы находим в них также уникальную оценку состояния академического и университетского востоковедения, его арабистических, иранистических, тюркологических составляющих и роли ведущих отечественных учёных и мыслителей. В целом содержание переписки может послужить оригинальным материалом к составлению научных биографий российских академиков-востоковедов XIX–XX вв.

В дальнейшем наряду с перепиской А. Е. Крымского и В. Р. Розена мы планируем также опубликовать переписку Крымского в 1890–1930-х гг. с отечественными ориенталистами Ф. Е. Коршем, В. А. Жуковским, С. Ф. Ольденбургом, В. В. Бартольд, И. Ю. Крачковским, Н. А. Медниковым, П. К. Коковцовым, Б. В. Миллером, В. Ф. Минорским.

В Приложении публикуем два первых письма А. Е. Крымского (1898) В. Р. Розену.

Приложение

№ 1 (л. 1-2)

А. Е. Крымский – В. Р. Розену

Москва, 1898, 4.Х.

Многоуважаемый барон³ Виктор Романович!

Мне нужно в этом учебном⁴ году держать магистерский экзамен по арабской словесности, и потому обращаюсь к Вам с покорнейшею просьбою: не откажите сообщить мне программу экзамена, наиболее удобное для Вас.

В 1889-м году я поступил в специальные классы Лазаревского Института и в 1892-м году окончил курс с дипломом 1-й степени; сочинение, которое я подал при этом, касалось философии аль-Фарабия⁵. В течение времени 1892–1896 гг. я был на историко-филологическом факультете Московского ун[иверсите]та и, выдержавши в 1896-м г. экзамен в испытательной комиссии, получил диплом от у[ниверсите]те, также 1-й степени. Проф. Р. Ф. Брандт⁶ имел в виду оставить

³ Слово написано в письме с большой буквы.

⁴ Слово вставлено.

⁵ Здесь и далее в издании писем мы сохранили традиционное написание А. Е. Крымским восточных терминов, понятий, имён и др.

⁶ Брандт Роман Фёдорович (1853–1920) – славист, педагог, член-корреспондент Императорской Санкт-Петербургской академии наук. Выпускник Петербургского университета (1875). Профессор Нежинского историко-филологического института (1877–1886), Московского университета (с 1886 г.).



меня при у[ниверситете]те по своей кафедре, но Лазаревский институт, зная, что я никогда не прекращал своих занятий по востоковедению, предложил мне отправиться на восток⁷ с целью подготовиться к преподаванию арабской словесности в специальных классах Института. Я принял предложение и пробыл в Сирии два года, занимаясь с учёными арабами⁸, вплоть до осени нынешнего года. С осени мне, в качестве частного преподавателя, были представлены 4 лекции по арабской словесности, которые гг. Муркос⁹ и Атая¹⁰ согласились уступить мне.

Из печатных моих работ, касающихся востока, считаю нелишним отметить следующие: Переводы (с перс. и араб. яз., и с тур.): 1) Моаллака Антары (Львов, 1891); Турецкие песни из сборника Куноша¹¹ (Л., 1892); 3) Голистан Саадия (Л., 1895); 4) Шах-наме (кончая Феридуном (Л., 1896); 5) Переводы из Абуль Аля аль-Маарри (Л., 1898).

Работы общего содержания:

1. Очерк развития суфизма от III в. гижры (М., 1895); недостатки этого труда я признаю сам более чем кто-либо. Но теперь на востоке я приобрёл множество арабских сочинений по суфизму, которые мне позволяют продолжить дело надлежащим образом.

2. Перевод Клаустона «Popular tales and fictions» (Л., 1896), со множеством моих дополнений и примечаний.

⁷ В своих письмах А. Е. Крымский слово «Восток» писал с маленькой буквы.

⁸ Здесь и далее вставка А. Е. Крымского в конце текста листа письма. «К сожалению, я должен признаться, что от “учёных” арабов нечего ждать действительной научности, и я ими пользовался преимущественно как вместилищем богатого сырого материала. Но покойный директор Института (Г. И. Кананов) упорно отказывался предоставить мне право провести второй год командировки в Петербурге под Вашим руководством или где-нибудь на Западе, в Европе. Конечно, того, чего он желал, я достиг: умения свободно говорить и писать по-арабски».

Кананов Георгий Ильич (1834–1897) – инспектор (1861), профессор кафедры истории Востока и директор ЛИВЯ (1881–1897). Выпускник Московского университета. Он сменил на должности директора Делянова Н. Д. (1816–1897) и сыграл важную роль в развитии востоковедческого направления ЛИВЯ.

⁹ Муркос Георгий Абрамович (1846–1911) – востоковед-арабист, преподаватель арабского языка в ЛИВЯ (1871–1900). Родился в Дамаске в семье арабского православного священника Авраама. Учился на Ближнем Востоке (Эллинская школа Фенера на о. Халки), в Санкт-Петербургской духовной семинарии. Выпускник ФВЯ СПбГУ (1869). Автор работ по истории православия на Ближнем Востоке и арабистики: «Об арабских рукописях Лазаревского института восточных языков и малой Кызыкмухской мечети в Дагестане» (М., 1889), «Путешествие антиохийского патриарха Макария». Пер. с араб. Вып. 1–5. М., 1896–1900), очерк «Новейшая литература арабов» во втором томе «Истории всеобщей литературы, изд. Корша и Кирпичникова» и др.

¹⁰ Атая Михаил Осипович (1852–1924) – преподаватель арабского языка, библиотекарь в ЛИВЯ (1873–1924). Выпускник университета в Бейруте. Автор уже забытых работ, изданных в Казани и Москве: «Арабская хрестоматия» (Казань, 1886), «Книга Калила и Димна, или сборник басен, известных под именем Бидная» (М., 1889), «Практическое руководство к изучению арабского языка. 3-е изд.» (Казань, 1900), «Словарь арабско-русский» (М., 1913) и др.

¹¹ Венгерский востоковед И. Кунош в 1887–1889 гг. издал в Будапеште в 3 томах тексты и переводы турецких сказок, песен, загадок и сюжетов театра «Карагёз».



3. Ряд статей в «Энцикл[опедическом] словаре» Брокгауза и Эфрона. Между ними: Коран, Мохаммед, Омейяды, Перс[идская] литература.

4. На арабском языке ¹²المشرق статья о произношении Джима. Её я недели две тому назад позволил себе отправить Вам как ¹³تقدمة الاحترام. Это единственная статья, оттиск которой имеется у меня.

5. Ислам, его прошлая и современная культура (печатается).

Извиняясь за беспокойство, которое я Вам причиняю своею просьбой, всё-таки позволяю себе надеяться, что Вы её исполните и сообщите мне программу экзамена.

С глубоким уважением А. Крымский.

Адрес: Москва, Лазаревский Институт Вост[очных] яз[ыков], А. Е. Крымскому.

№ 2 (л. 3–4)

Москва, 1898, 18.X.

Многоуважаемый барон Виктор Романович!

В высшей степени благодарен Вам за Ваше любезное письмо с сообщением программы экзамена.

Кроме программы моё внимание было остановлено несколькими Вашими словами о моей работе «Очерк развития суфизма», которые ещё раз заставили меня глубоко пожалеть о том, что мне не пришлось поучиться под Вашим руководством. Ваши слова – первая критика, которую я услышал: в течение девяти лет, которые я занимаюсь востоком, я ни от кого *из наших востоковедов*¹⁴ никогда не мог найти никакой помощи, кроме филологической, и всё (т. е. и методы, и источники, и пособия) должен был открывать самостоятельно. «Очерк р[азвития] суфизма» (хоть он напечатан в 1895-м г.) составлен мною на втором и третьем курсе института, т. е. раньше поступления на историко-филологический факультет. تعلمت البيطرة على خيل الاكراد¹⁵: бедные суфии сыграли роль курдских лошадей, над к[ото]рыми я производил эксперименты. Метод у меня был такой, какой может быть у человека, только что окончившего гимназию. Учителями моими были сочинения разных ориенталистов, и дурные, и хорошие, по несчастной случайности, мне в руки попали сперва сочинения или устарелые, или совсем ненаучные, а посоветоваться было не с кем. Единственное лицо, которое, по крайней мере, понимало мои запросы, покойный И. Н. Холмогоров¹⁶ – жил в это время уже переживаниями прошлого и,

¹² Араб. Al-mashriq, «Аль-Машрик» («Восток»), арабская газета, издававшаяся в Бейруте с 1898 г.

¹³ Араб. Taqdimatu-l-ihitiram – Дар в знак уважения.

¹⁴ Эти строки вставлены в предложении.

¹⁵ Араб. Ta'allamtu-l-baytarata 'alakhayli-l-akrad – Я учился подковывать на курдских лошадях.

¹⁶ Холмогоров Иван Николаевич (1818–1891) – востоковед. Выпускник восточного разряда Казанского университета (1841). Преподаватель арабо-мусульманских языков в Ришельевском лицее в Одессе (1852–1855), в Казанском университете (1861–1868) и ЛИВЯ (1885–1891).



напр., не имел понятия о Дози¹⁷ и Кремере¹⁸. В 1892-м г. я прочитал свою работу в трёх заседаниях Вост[очной] комиссии арх[еологического] общества¹⁹. Ни о методе, ни об источниках, ни о пособиях моих никто не возбудил даже вопроса. Спорили только против моего мнения, что плохое экономическое положение востока много содействовало развитию суфизма. Другое возражение, предложенное мне тогдашним секретарём комиссии²⁰, было следующее: «Мне очень странно, что вы в своём изложении стараетесь уловить какое-то “развитие” в суфизме. Теория эволюции в истории есть не больше, как фельетонная теория, и в солидные исследования она не должна быть вводимая». Как бы то ни было, мои рефераты решено было напечатать, и мой элаборат без изменений пошёл в печать (с некоторыми лишь урезками). Я о нём такого невысокого мнения, что Ваши слова в письме служат мне скорее ободрением, чем обескураживанием.

Простите, однако, многоуважаемый Виктор Романович, что я позволил себе так много писать Вам о своём «Очерке». И без того я хочу отнять у Вас несколько времени новым своим вопросом, а именно: Каким пособием мне руководиться²¹ для оценки источников по истории халифов?

Заранее благодаря Вас за ответ, остаюсь с глубоким уважением А. Крымский.

Литература

1. Бартольд В. В. Обзор деятельности факультета восточных языков. В: Бартольд В. В. *Сочинения. Т. IX. Работы по истории востоковедения*. М.: Издательство восточной литературы; 1977. 966 с.
2. Гордлевский В. Тридцатипятилетие Востоковедческой комиссии. *Восток*. 1924;4:169–175.
3. Записки П. А. Столыпина по «мусульманскому вопросу». *Восток*. 2003;2:124–144.
4. *Энциклопедический словарь Гранат*. М.: Издательство товарищества А. и И. Гранат и К°; [1916];36(3). 346 с.
5. *Сборник статей учеников профессора барона Виктора Романовича Розена ко дню двадцатипятилетия его первой лекции 13-го ноября. 1872–1897*. СПб.: Типография Императорской академии наук; 1897. 363 с.
6. Веселовский Н. 30 лет учёной деятельности барона В. Р. Розена. *Журнал Министерства народного просвещения*. 1902;344:157–161.

¹⁷ Дози Рейнхарт (1820–1883) – известный голландский ориенталист и исламовед.

¹⁸ Альфред фон Кремер (1828–1890) – австрийский востоковед.

¹⁹ Имеется в виду «Восточная комиссия» (1887) Московского археологического общества, созданная в 1864 г. графом А. С. Уваровым. 24 апреля 1887 г. секретарь Московского археологического общества М. В. Никольский (1848–1917) выступил с «предложением о пользе и необходимости учредить при Обществе отделение восточной археологии». В мае 1887 г. были утверждены «Правила Восточной комиссии», определяющие цель, состав и направления деятельности. Первым его председателем был избран Ф. Е. Корш, «товарищем председателя» – В. Ф. Миллер, секретарём – М. В. Никольский (29 сентября 1887 г.). (См.: Мсерианц Л. З. Десятилетие Восточной комиссии Московского археологического общества. *Известия Калужской учёной архивной комиссии*. 1898;1). Специальным изданием «Восточной комиссии» стал сборник «Древности восточные».

²⁰ В 1887–1896 гг. секретарём «Восточной комиссии» был М. В. Никольский, в 1896–1897 гг. – Г. А. Халатянц, в 1897–1901 гг. – С. С. Слуцкий и др.

²¹ Так написано в письме.



7. Памяти барона Виктора Романовича Розена. Сообщения, читанные в заседании отделения 20 ноября 1908 г. и список трудов барона В. Р. Розена. СПб.: Типография Императорской академии наук; 1909. 48 с.

8. Крачковский И. Ю. (ред.) *Памяти академика В. Р. Розена*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1947. 136 с.

9. Вигасин А. А., Шаститко П. М., Базиянц А. П. и др. *История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года*. М.: Восточная литература; 1997. 534 с.

10. Бартольд В. В. *История изучения Востока в Европе и России*. 2-е изд. Л.: Ленинградский институт изучения живых восточных языков; 1925. 318 с.

11. Базиянц А. П. *Лазаревский институт в истории отечественного востоковедения*. М.: Наука; 1973. 224 с.

12. Данциг Б. М. *Ближний Восток в русской науке и литературе: Дооктябрьский период*. М.: Наука; 1973. 440 с.

13. Данциг Б. М. *Изучение Ближнего Востока в России (XIX – начало XX в.)*. М.: Наука; 1968. 212 с.

14. Данциг Б. М. *Русские путешественники на Ближнем Востоке*. М.: Мысль; 1965. 272 с.

15. Долинина А. А. *Невольник долга*. СПб.: Петербургское востоковедение; 1994. 459 с.

16. Кононов А. Н. (ред.) *Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов: Дооктябрьский период*. М.: Наука; 1974. 342 с.

17. Крачковский И. Ю. *Очерки по истории русской арабистики*. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР; 1950. 299 с.

18. Гурницкий К. И. *Агафангел Ефимович Крымский*. М.: Наука; 1980. 192 с.

19. Кримський А. Ю. *Вибрані сходознавчі праці. Арабістика*. Київ: Стилос; 2007;1. 432 с.

20. Кримський А. Ю. *Вибрані сходознавчі праці. Іраністика*. Київ: Стилос; 2008;4. 388 с.

21. Кримський А. Ю. *Вибрані сходознавчі праці. Іраністика*. Київ: Стилос; 2010;5. 428 с.

22. Fück J. W. *Die arabischen Studien in Europa*. Leipzig: Harrassowitz; 1955. 335 S.

23. Крачковский И. Ю. Рецензия на книгу: Агафангел Кримський. *Історія Персії та її письменства*. Київ, 1923. *Восток*. 1924;4:187–188.

24. Переписка академиков А. Е. Крымского и И. Ю. Крачковского 1920–1930-х годов. В: Наумкин В. В., Смилянская И. М. (ред.) *Неизвестные страницы отечественного востоковедения*. М.: Восточная литература; 1997:155–368.

25. Кримський А. Ю. *Твори в п'яти томах*. Київ: Наукова думка, 1973;5.

26. Крымский А. Е. *Письма из Ливана (1896–1898)*. М.: Наука; 1975. 342 с.

27. Кузнецова Н. А. Востоковеды-лазаревцы на рубеже двух веков по их письмам. В: Халфин Н. А. (ред.) *Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 года)*. М.: Наука; 1984:122–144.

28. Недвецкий А. Г., Смилянская И. М. (ред.) *Письма А. Е. Крымского И. Ю. Крачковскому*. *Восток*. 1993;1:150–169.

29. *Епістолярна спадщина Агафангела Кримського. 1890–1941*. Київ: Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України; 2005;1. 500 с.

30. *Епістолярна спадщина Агафангела Кримського. 1918–1941*. Київ: Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України; 2005;2. 360 с.



References

1. Barthold W. W. A report on the activities of the faculty of oriental Languages. In: Barthold W. W. *Collected Works, Vol. 10. Works on the history of Oriental Studies*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1977. (In Russ.)
2. Gordlevskii V. A 35th Anniversary of the Orientalist Commission [“Vostokovedcheskaya komissiya”]. *Vostok*. 1924;4:169–175. (In Russ.)
3. Thoughts and notes by Peter Stolypine on the so called “Muslim Affaire”. *Vostok*. 2003;2:124–144. (In Russ.)
4. *The Granat Brothers. An Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Izdatelstvo tovarishchestva A. i I. Granat i K°; [1916];36(3). (In Russ.)
5. *A volume of collected works by the pupils of Professor Baron Viktor Rosen to mark the 25th anniversary of his first public lecture 13th Nov. 1872–1897*. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi akademii nauk; 1897. (In Russ.)
6. Veselovskii N. A 30th anniversary of Baron Rosen’s scholarly activity. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*. 1902;344:157–161. (In Russ.)
7. *A Grabschrift for Baron Rosen. Talks and communications given at the meeting of the [Oriental] Section on the 20th November 1908. Accompanied by the list of Baron Rosen’s works*. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi akademii nauk; 1909. (In Russ.)
8. Krachkovskii I. Yu. (ed.) *Remembering the academician V. R. Rosen*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1947. (In Russ.)
9. Vigasin A. A., Shastitko P. M., Baziyants A. P. et al. *History of the Oriental Studies in Russia from the mid 19th cent. to 1917*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1997. (In Russ.)
10. Bartold V. V. *History of the Oriental Studies in Russia and in Europe*. 2nd ed. Leningrad: Leningrad Institute for the Study of Living Oriental Languages; 1925. (In Russ.)
11. Baziyants A. P. *The Lazarev School of Oriental Studies in the context of Russian Oriental Studies*. Moscow: Nauka; 1973. (In Russ.)
12. Dantsig B. M. *The Near East in the Russian Literature and Scholarship. Studies written before 1917*. Moscow: Nauka; 1973. (In Russ.)
13. Dantsig B. M. *Russian studies on the Near Eastern history 19th-early 20th cent.* Moscow: Nauka; 1968. (In Russ.)
14. Dantsig B. M. *Russian travelers in the Near East*. Moscow: Mysl; 1965. (In Russ.)
15. Dolinina A. A. *The Prisoner of Duty*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie; 1994. (In Russ.)
16. Kononov A. N. (ed.) *Bio-bibliographical Dictionary of the Russian Turcologists who were active before 1917*. Moscow: Nauka; 1974. (In Russ.)
17. Krachkovskii I. Yu. *Pages from the history of the Arabic Studies in Russia*. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1950. (In Russ.)
18. Gurnitskii K. I. *Agafangel Efimovich Krymskii*. Moscow: Nauka; 1980. (In Russ.)
19. Krimskii A. Yu. *Selected works on the Oriental Studies. Arabic and Islamic studies*. Kiev: Stilos; 2007;1. (In Ukrain.)
20. Krimskii A. Yu. *Selected works on the Oriental Studies. Iranian studies*. Kiev: Stilos; 2008;4. (In Ukrain.)
21. Krimskii A. Yu. *Selected works on the Oriental Studies. Iranian studies*. Kiev: Stilos; 2010;5. (In Ukrain.)
22. Fück J. W. *Die arabischen Studien in Europa*. Leipzig: Harrassowitz; 1955.
23. Krachkovskii I. Yu. Agafangel Krymskii. History of Persia and the Persian Literature. A review. Kiev, 1923. *Vostok*. 1924;4:187–188. (In Russ.)



24. Letter exchange between the two academicians: Ignatii Krachkovskii and Agafangel Krymskii. In: Naumkin V. V., Smilyanskaya I. M. (eds) *Oriental Studies in Russia. Recent Discoveries*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1997:155–368. (In Russ.)

25. Krymskii A. Yu. *Collected works in five volumes*. Kiev: Naukova dumka, 1973;5. (In Ukrain.)

26. Krymskii A. E. *Letters from Lebanon*. Moscow: Nauka; 1975. (In Russ.)

27. Kuznetsova N. A. Oriental scholars graduates from the Lazarev school of Oriental languages seen through their letter exchange. In: Khalfin N. A. (ed.) *From the History of the Humanist and Humane tradition in the Russian Oriental studies from the beginning*. Moscow: Nauka; 1984:122–144. (In Russ.)

28. Nedvetskii A. G., Smilyanskaya I. M. (eds) Letters written by A. E. Krymskii to I. Yu. Krachkovskii. *Vostok*. 1993;1:150–169. (In Russ.)

29. *Agafangel Krymsky epistolary heritage. 1890–1941*. Kiev: Institut skhodoznavstva im. A. Krim s'kogo NAN Ukraini; 2005;1. (In Ukrain.)

30. *Agafangel Krymsky epistolary heritage. 1918–1941*. Kiev: Institut skhodoznavstva im. A. Krims'kogo NAN Ukraini; 2005;2. (In Ukrain.)

Информация об авторах

Валеев Рамиль Миргасимович, доктор исторических наук, профессор, Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский федеральный университет.

Василюк Оксана Дмитриевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт востоковедения им. А. Е. Крымского НАН Украины.

Дьяков Николай Николаевич, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории стран Ближнего Востока Восточного факультета, Санкт-Петербургский государственный университет.

Хайрутдинов Динар Рафисович, кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков и перевода, Казанский инновационный университет им. В. Г. Тимирязова (ИЭУП).

Абидулин Алим Маратович, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой востоковедения, африканистики и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения, Казанский федеральный университет; Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского.

About the authors

Ramil M. Valeev, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Institute of international relations, history and oriental studies, Kazan Federal University.

Oksana D. Vasylyuk, Cand. Sci. (Hist.), Senior Research Fellow, A. E. Krymsky Institute of Oriental Studies.

Nikolai N. Dyakov, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Head of Department, Oriental Faculty, St. Petersburg State University.

Dinar R. Khairutdinov, Cand. Sci. (Philol.), Ass. Prof., Department of Translation and Foreign languages, V. G. Timiryasov University of innovations.

Alim M. Abidulin, Cand. Sci. (Hist.), Head of Department Oriental, African and Islamic studies, at the Institute of International Relations, Kazan Federal University; National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod.



История ислама: генезис и эволюция

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-235-244](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-235-244)

УДК 297(091)

ВАК 07.00.03

К вопросу о влиянии исламской традиции на вероучение Бахауллы

А. В. Мартыненко

Мордовский государственный педагогический институт,
г. Саранск, Российская Федерация, arkanaddin@mail.ru

Аннотация: в статье анализируется влияние исламской традиции (доктринальной, культурной) на религиозную общину бахаи, которая зародилась в Каджарском Иране и сформировалась на территории Османской империи (Ирак, Палестина) во второй половине XIX в. В методологическом плане статья опирается на цивилизационный подход, акцентирующий внимание исследователя на социокультурных аспектах заявленной проблемы. В ходе исследования были получены следующие результаты. Прежде всего, проанализировано доктринальное влияние исламской (в частности, шиитской и суфийской) традиции на вероучение Бахауллы, которое проявилось в его произведениях, таких как «Китаб-и-Иган» («Книга несомненности») и «Хафт вади» («Семь долин»). Кроме того, в статье прослеживается влияние традиций исламской каллиграфии на творчество Мишкин-Калама (одного из ближайших соратников Бахауллы). Основной вывод статьи заключается в том, что влияние ислама на учение и культуру ранней общины бахаи было достаточно значительным.

Ключевые слова: бахаи; ислам; каллиграфия; культурное влияние; суфии; шииты

Для цитирования: Мартыненко А. В. К вопросу о влиянии исламской традиции на вероучение Бахауллы. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):235–244. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-235-244](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-235-244).

Благодарности: исследование выполнено в рамках гранта на проведение научно-исследовательских работ по приоритетным направлениям научной деятельности вузов-партнёров по сетевому взаимодействию (Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет и Мордовский государственный педагогический институт им. М. Е. Евсевьева) по теме «Русско-иранские торгово-экономические и межкультурные связи в преподавании истории в российских вузах».

On the issue of the influence of the Islamic tradition on the teachings of Baha'u'llah

Alexander V. Martynenko

Mordovian State Pedagogical Institute, Saransk, Russian Federation, arkanaddin@mail.ru

Abstract: the article analyzes the influence of the Islamic tradition (doctrinal, cultural) on the religious community of the Bahá'ís, which borned in the Qajar Iran and was formed on



the territory of the Ottoman Empire (Iraq, Palestine) in the second half of the XIX century. In the methodological aspect, the article is based on a civilizational approach that emphasizes the researcher's attention to the sociocultural aspects of the stated problem. The following results were obtained during the study. First of all, the doctrinal influence of the Islamic (in particular, Shiite and Sufi) traditions on the doctrine of Bahá'u'lláh, which manifested itself in his works such as «Kitab-i-Igan» («The Book of Certitude») and «Haft Wadi» («The Seven Valleys»). In addition, the article traces the influence of the traditions of Islamic calligraphy on the work of Mishkin-Kalam (one of the closest adepts of Bahá'u'lláh). The main conclusion of the article is that the influence of Islam on the teachings and culture of the early Bahá'í community was quite significant.

Keywords: Bahá'í Faith calligraphy; Islam; Shī'ah; Ṣūfī; cultural influence

For citation: Martynenko A. V. On the issue of the influence of the Islamic tradition on the teachings of Baha'u'llah. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):235–244. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-235-244](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-235-244).

Acknowledgements: This work was supported by a grant for research work on priority areas of scientific activity of partner universities on network interaction (the South Ural State Humanitarian Pedagogical University and Mordovian State Pedagogical Institute) on the topic «Russian-Iranian trade, economic and intercultural ties in teaching history in Russian universities».

Введение

Международное религиозное движение бахаи, adeпты которого предпочитают называть своё сообщество «верой бахаи» (англ. *Baha'i Faith*), с исторической точки зрения является очень молодым. Как отдельное религиозное течение бахаи сформировалось в 60–90-е годы XIX в. Имея персидское происхождение и будучи доктринально и организационно связанной с так называемыми «бабидскими восстаниями», произошедшими в Каджарском Иране в 1848–1852 гг., единая религиозная община бахаи складывалась уже на территории Османской империи – сначала в Ираке (Багдаде), затем в Палестине. Изначально бахаи были неразрывно связаны с миром персидского шиизма и, в меньшей степени, мистицизма-тасаввуф, но постепенно заявили о себе как о некоей самостоятельной религиозной системе, с собственным вероучением и культом – системе, которая бесконечно далеко отошла и от шиизма в частности и от мусульманских традиций в целом. Любопытно, что, по негласной традиции, статьи о бахаи присутствуют во многих справочных изданиях по исламу [1, р. 100–101], но с обязательной оговоркой, что это уже не ислам. Это подчёркивают и декларируют сами бахаи, позиционируя себя едва ли не как «новую мировую религию». Так, Мэри Перкинс и Филипп Хейсворт – авторы популяризаторской книги по бахаи и сами бахаи по вероисповеданию – дистанцируются от ислама и одновременно проводят прямые аналогии между своей общиной и ни много ни мало христианством: «Несмотря на то что бахаизм зародился в Иране, мусульманской стране, он в такой же степени отличается от ислама, в какой христианство отличается от иудаизма» [2, с. 1].



Такую точку зрения в принципе разделяют и светские учёные-востоковеды. Например, выдающийся советский арабист и исламовед Е. А. Беляев по данному поводу отмечал: «В настоящее время идеология бехаитских (бехаиты, бехаизм – принятая в имперском и советском исламоведении транслитерация названия «бахаи». – А. М.) общин настолько далеко отошла от ислама, что почти ничего общего с этой религией не имеет» [3, с. 99].

Наконец, данное отличие признают и мусульмане, которые относятся к бахаи как к своеобразным «заблудшим», «куфр»: в их глазах первые поколения бахаи – это люди, отрёкшиеся от исламской веры и потому заслуживающие осуждения и порицания. Именно поэтому история бахаи в отдельных странах сопровождалась ограничениями и преследованиями: от запретов на заключение браков бахаи в Египте 1920-х годов до полного разгрома их общины в Иране 1980-х годов.

Но в то же время множеством нитей – смысловых и даже визуальных – религиозное течение бахаи, особенно в начале своего становления, было связано с исламской традицией. Некоторые из этих связей можно найти и в современном сообществе бахаи.

Обзор литературы

Статья опирается на работы основателя общины бахаи – Бахауллы ([4–7] и др.), а также отдельных современных авторов-бахаи ([2; 8]). Что касается историографии по религии бахаи, то она развивалась в основном в отечественном исламоведении: зародившись в Российской империи конца XIX – начала XX в., прошла путь от критики советских авторов с позиций марксистского «классового подхода» (от которого, как известно, «доставалось» всем религиям и конфессиям) до попыток объективного анализа данного религиозного феномена в постсоветской России. Одну из таких попыток предпринял в своём монографическом исследовании по бахаи и автор данной статьи.

Методы

В методологическом плане статья опирается на цивилизационный подход, теоретические основы которого были изложены в философско-исторических трудах Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби. Данный подход акцентирует внимание исследователя на социокультурных аспектах анализируемой здесь проблемы и позволяет трактовать воздействие исламской традиции на религию бахаи как проявление цивилизационных, культурных влияний на изучаемый феномен.

Результаты

Прежде всего, конечно, стоит обратить внимание на строгий монотеизм вероучения бахаи, трактовка которого гораздо ближе к мусульманскому пониманию единобожия, нежели к христианскому с его догматом о Троице.



Основатель этой общины, персидский аристократ и проповедник Мирза Хусейн Али Нури (1817–1892), провозгласивший себя в 1863 г. новым пророком под именем «Бахаулла» (перс. «Сияние Бога»), в одной из своих работ – «Сокровенные слова» – говорит о могуществе единого Бога, непостижимом для простых смертных: «Поистине слушай: никогда не познать земному оку вечной Красоты» [6, с. 17].

В проповеди Бахауллы часто переплетаются мотивы божественной любви к сотворённому миру и человеческого самоотречения и смирения во имя Бога: «Сокровенной в Моём предвечном Существове была любовь Моя к тебе, поэтому сотворил Я тебя, дал тебе Мой образ и подобие, и открыл тебе благолепие Лика Моего. < ... > Я возлюбил творение твоё, и поэтому создал тебя. Возлюби же Меня, да упомяну тебя и исполню душу твою духом жизни. < ... > Если ты любишь непреходящее владычество и бессмертную вечную жизнь, отрекись от сего тленного мира. < ... > Не сокрушайся в бедности и не полагайся на богатство, ибо бедность следует за богатством, а богатство за бедностью. Освободись от привязанности к богатству и вступи с полным спокойствием в царство бедности, да приобщись вина жизни бессмертной от источника отречения» [6, с. 6, 12, 24–25].

Представление о цикличности человеческой истории, подразделяющее её на эпохи, каждой из которых соответствует свой пророк, свойственно для ряда течений шиизма. Достаточно вспомнить «семь эпох» в эзотерической доктрине *хакаик* (араб. «истины») исмаилитов. Эта идея, через учение упомянутых выше бабидов, была воспринята и Бахауллой, который в своём богословском труде *Ketab-i-Iqan* (перс. «Книга несомненности») много говорит о пророках, например: «Тебе ясно и очевидно, что все пророки это Храмы Дела Бога, который проявляется в различных одеяниях» [4, р. 98]. С этим тезисом связан призыв Бахауллы к межрелигиозной толерантности: «О люди! Обращайтесь с последователями всех религий в духе братства и дружелюбия!» [7, р. 22]. Соответственно, в *Ketab-i-Iqan* Бахаулла утверждает, что количество истинных пророков в истории человечества является ограниченным: «Чрезмерное увеличение Его избранных далеко от Его славы!» [4, р. 23].

В связи с этим бахаи исходят из того, что последним истинным пророком является как раз Бахаулла, призвавший человечество к созданию единой, общепланетарного масштаба, государственности (так называемого «нового мирового порядка»). Последнее, безусловно, противоречит традиционной и очень важной в исламе трактовке Мухаммада как последнего пророка, «хатм ан-наби» (араб. «печать пророков»). В упомянутой «Книге несомненности», обосновывая свою «пророческую миссию», Бахаулла приводит довод, согласно которому «печать пророков» трактуется не как обозначение последнего Божьего посланника в человеческой истории, но как некое «божественное просветление» [4, р. 104–105].

Отметим, что похожей трактовки придерживается религиозная община ахмади (кадиани), сформировавшаяся на территории Британской Индии фак-



тически в тот же период, что и бахаи, и также почитающая своего основателя – проповедника Мирзу Гулама Ахмада (1835–1908) как пророка [см., напр.: 9]. Правда, в отличие от бахаи, ахмади считают себя не самостоятельной религией, а приверженцами «истинного», с их точки зрения, ислама, к тому же возродившего институт халифата как действующий (резиденция нынешнего ахмадийского халифа находится в Лондоне) [10]. Соответственно, в исламском мире отношение к ахмади такое же негативное, как и к бахаи (во многих мусульманских работах они ставятся в один ряд): например, в Пакистане им запрещено называть себя мусульманами под угрозой уголовного преследования [11].

Что касается бахаи, то ислам буквально пронизывает все стороны формирования этой общины, вышедшей из недр персидского шиизма. Достаточно вспомнить, что первые бахаи, включая их лидера, сами были мусульманами, прежде чем отделиться в новую конфессию.

Именно поэтому Бахаулла в ряде своих произведений, так или иначе, апеллирует к различным шиитским текстам, в том числе к фундаментальному собранию хадисов «Бихар аль-Анвар» (араб. «Моря светов»), который был составлен крупным факихом джафаритского мазхаба по имени Мухаммад Бакир ибн Мухаммад Исфакхани Маджлиси (1627–1698) [4, р. 154–162]. В системе образов, к которым обращается Бахаулла, важную роль играют шиитские имамы, в том числе Хусейн ибн Али (626–680) [4, р. 82–83], младший внук Пророка ислама, мученическая гибель которого имеет огромное и принципиальное значение в шиитском этосе (то есть «стиле жизни» и иерархии ценностей).

Другой пласт исламского влияния на раннюю доктрину бахаи образует мусульманский мистицизм (тасаввуф, суфизм). Бахаулла не только слыл знатком персидской и арабской мистической поэзии, но поддерживал личные контакты с отдельными современными ему суфийскими подвижниками.

Пожалуй, самым ярким и известным подтверждением суфийского влияния на доктринальный комплекс бахаи стала поэма «Семь долин» (*Хафт вади*) [5], созданная Мирзой Хусейном Али Нури ещё до того, как он провозгласил себя Бахауллой. Он написал это произведение в 1856 г., на начальном этапе своего пожизненного изгнания из Персии, вскоре после возвращения в Багдад из добровольного отшельничества в горах Иракского Курдистана. Поэма представляет собой прямое, хотя и творчески переработанное, заимствование из средневекового текста на персидском языке «Послания о птицах» (*Рисалат ат-тайр*) [12] великого представителя фальсафы Абӯ 'Али Ибн Сины (980–1037). В основе сюжета, вдохновившего Бахауллу, лежит повествование о странствовании человеческих душ по неким трансцендентным мирам в поисках Бога. От Ибн Сины, представившего души в виде птиц, этот мистический мотив «кочует» из одной поэмы в другую: к нему обращались и суфийский мыслитель Фарид ад-Дин 'Аттар (1145–1221), и родоначальник чагатаидской (средневековой узбекской) поэзии Мир Алишер Навои (1441–1501). Сюжет

меняется по форме, но не по сути и, по словам выдающегося советского исламоведа Е. Э. Бертельса, «претерпевая различные изменения, доживает до XIX века, когда служит канвой для ранней и малоизвестной поэмы основателя бехаизма Бахауллы “Семь долин” (*Хафт вади*)» [13, с. 248]. Примечательно, что в многовековом споре двух классических суфийских концепций – *вахдат аль-воджуд* (единства бытия) и *вахдат аш-шухуд* (единства созерцания) – Бахауллы в своей поэме придерживается первой, фактически выдерживая линию суфийского пантеизма, например: «Существует только Бог; Он есть во всем и все сущее есть в Нём» [5, с. 51]. Кроме того, в тексте своих «Семи долин» основатель «веры бахаи» непосредственно упоминает крупных духовных авторитетов персидского тасаввуфа, таких как упомянутый выше Аттар, а также Джалал ад-Дин Руми (1207–1273) [5, с. 20, 22]. В целом в *Хафт вади* звучит типичный для мусульманского мистицизма мотив *зохд* – осуждения мира и отречённости от мирского. Отметим, что этот мотив свойственен и другим, совершенно не родственным исламу восточным системам: примером может служить даосское понятие «превозмогания обыденности» (кит. «чао су»), согласно которому мудрец находится в мире и одновременно вне него, уподобляясь «дракону, парящему в облаках».

Обсуждение

Возвращаясь к теме исламского влияния на общину бахаи, необходимо отметить, что его можно проследить не только в учении и творчестве её основателя, но и на примере отдельных сподвижников Бахауллы.

Ярким образцом такого влияния был мастер каллиграфии Ага Хусейн Исфাহани (1826–1912) по прозвищу Мишкин-Калам (перс. «Благоухающее мускусом перо»), который входил в ближайшее окружение Бахауллы и в литературе бахаи почитается как один из его «апостолов» (рис. 1).

Как известно, каллиграфия занимает особое и по-своему уникальное место в традиционной исламской культуре, поскольку здесь объектом искусства стали арабские буквы, которые имеют совершенно особое значение – этими буквами людям был открыт Коран. Владение каллиграфическим



Рис. 1. Ага Хусейн Исфাহани (Мишкин-Калам)

Fig. 1. Aga Hussein Isfahani (Mishkin Qalam)



мастерством всегда наделяло человека в исламском сообществе особым статусом, в котором благочестие сочетались с признанной образованностью.

Таким человеком и был изначально Мишкин-Калам, в 1860-е годы примкнувший к самым ревностным приверженцам Бахауллы. И произошло весьма причудливое явление: он стал использовать приёмы визуальных образов традиционной исламской каллиграфии для пропаганды уже совсем другого вероучения – бахаи.

Например, многие каллиграфические образцы, выполненные Мишкин-Каламом, содержат образ птицы – петуха (рис. 2). Этот образ является достаточно распространённым не только в каллиграфии, но также в поэзии тасаввуф: так, великий Руми создал образ этой мистической птицы, крик которой есть не что иное, как ангельский призыв людей к пробуждению – призыв к Аллаху [8, р. 10].

Но у Мишкин-Калама этот образ несёт совершенно иную смысловую нагрузку: два «зеркально» отражающих друг друга петуха держат в когтях «Сокровенные слова», творение Бахауллы. К слову, сам Бахаулла в собственных трудах тоже обращался к образу священной птицы, говоря о своей «пророческой» миссии, например: «Клянусь Богом! Эта птица небес, сейчас пребывающая во прахе, может, вопреки другим мелодиям, пропеть мириады песен, и может, вопреки другим изречениям, открыть бесчисленные тайны» [4, р. 175]. Похожий образ сакральной птицы возникает в его послании «Лаух-и Хикмат» («Скрижаль мудрости»), в котором повествуется о пребывании основателя общины бахаи в городе-тюрьме Акко (Палестина, Османская империя, 1868–1892 гг.): «Как может Небесная Птица царить в атмосфере божественных тайн, когда крылья ее побиты камнями праздных измышлений и ненависти, когда она брошена в твердокаменную темницу?» [7, р. 139–140].



Рис. 2. Образец каллиграфии Мишкин-Калама

Fig. 2. Sample calligraphy of Mishkin Qalam

Другой пример каллиграфии Мишкин-Калама (рис. 3) представляет собой человеческий лик, «сложенный» из арабских букв. Это изображение соответствует суфийской концепции *хоруф* (араб. «буквы»), согласно которой в схематическом, «буквенном» начертании человеческого лица заключено имя Бога – Аллаха. Так, нос – это буква «алеф» (ا), две ноздри – две буквы «лам» (ل), глаза – «хайе-хаваз» (ه). Данную технику каллиграфического письма применил и Мишкин-Калам, однако в своё изображение он вложил имя «Бахауллы» [8, р. 14–18].

В целом творчество Мишкин-Калама, казалось бы, происходило в русле исламских традиций каллиграфии, но теперь прежние образы составили визуальный ряд для совсем другой религии.



Рис. 3. Образец каллиграфии Мишкин-Калама

Fig. 3. Sample calligraphy of Mishkin Qalam

Заключение

Таким образом, культурное влияние ислама на вероучительную доктрину бахаи, отдельные элементы их формирующейся культуры было достаточно значительным, особенно в конце XIX века, то есть в самом начале истории этой конфессии, возникшей в недрах шиитского мира Персии и превратившейся впоследствии в международное движение, уже не связанное с мусульманской цивилизацией.

Историческая судьба «веры бахаи» причудлива, поскольку в XX столетии небольшая община персидского происхождения трансформировалась в масштабное международное движение, пропагандирующее идею так называемого «нового мирового порядка» (англ. «the New World Order»), то есть объединения человечества в некое «планетарное» государство, с мировым правительством, единым языком общения и т. д. Бахаи, так или иначе, присутствуют в конфессиональном ландшафте большинства стран мира, а их численность колеблется от 5 до 7 млн человек.

Отдельной страницей их истории является распространение в России [14, с. 124–144], которое началось ещё в имперский период. Так, в 1880–1890-е гг. на территории Средней Азии и Закавказья возникли общины бахаи – в основном это были беженцы из Каджарской Персии. Их относительно благополучное существование было прервано советским периодом отечественной истории: к 1930-м гг. в ходе репрессий и депортаций бахаи как организованные сообщества верующих были полностью разгромлены в СССР. Их своеобразное



«возвращение» в нашу страну пришлось уже на годы «перестройки» и последующий, постсоветский период. Однако в современной Российской Федерации бахаи являются своеобразной «конфессией-невидимкой», почти неизвестной среднестатистическому российскому обывателю. Это и не удивительно: их общая численность в России едва достигает 4 тысяч человек... По мнению автора статьи, именно растущее влияние в сегодняшнем российском социуме традиционных религий, прежде всего – православного христианства и ислама суннитского толка, делает проповеди бахаи о грядущем «мировом государстве» малоэффективными и, следовательно, перспективы дальнейшего развития в Российской Федерации этого религиозного течения представляются весьма скромными.

Литература

1. Martin R. C. (ed.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Thomson Gale; 2003. 747 p.
2. Перкинс М., Хейнсворт Ф. *Бахаизм*. М.: Община бахаи Москвы; 1990. 63 с.
3. Беляев Е. А. *Мусульманское сектантство*. М.: Издательство восточной литературы; 1957. 100 с.
4. Бахаулла. *Китаб-и-Иган. Книга несомненности*. СПб.: Духовное собрание бахаи России; 2000. 214 с.
5. Бахаулла. *Семь долин. Хафт вади*. Hofheim-Langenhain: Baha'i Verlag GmbH; 1991. 66 с.
6. Бахаулла. *Сокровенные слова*. Hofheim-Langenhain: Baha'i Verlag GmbH; 1990. 30 с.
7. Baha'u'llah. *Tablets of Bahau'llah*. Haifa: Baha'i Publishing Trust; 1982. 269 p.
8. Badiee J. Q., Badiee H. The Calligraphy of Mishkin-Qalam. *The journal of baha'is studies*. 1991;3(4):1–22.
9. Dard A. R. *Life of Ahmad (a. s.), founder of Ahmadiyya Movement*. Tilford: Islam International Publications Ltd; 2008. 901 p.
10. Мартыненко А. В. Малоизвестная конфессиональная история России: бахаи и ахмади. «Белые пятна» российской и мировой истории. 2017;(4–5):36–52.
11. Мартыненко А. В. *Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама (сравнительно-исторический анализ)*. Ульяновск: Ульяновский дом печати; 2005. 400 с.
12. Ибн-Сина. Послание о птицах. В: Шидфар Б. Я. *Ибн-Сина*. М.: Наука; 1981. С. 140–143.
13. Бертельс Е. Э. *Авиценна и персидская литература*. В: Бертельс Е. Э. История литературы и культуры Ирана. М.: Наука, 1988:241–256.
14. Мартыненко А. В. Бахаи в России. *Вестник Евразии*. 2006(1):124–144.

References

1. Martin R. C. (ed.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Thomson Gale; 2003.
2. Perkins M., Hainsworth P. *Bahaism*. Moscow: The Community of Bahai of Moscow; 1990. (In Russ.)



3. Belyaev E. A. *Muslim Sectarianism*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1957. (In Russ.)
4. Baha'u'llah. *Ketab-i-Iqan*. London: Baha'i Publishing Trust, 1982.
5. Baha'u'llah. *The Seven Valleys. Haft Wadi*. Hofheim-Langenhain: Baha'i Verlag GmbH; 1991.
6. Baha'u'llah. *Hidden Words*. Hofheim-Langenhain: Baha'i Verlag GmbH; 1990.
7. Baha'u'llah. *Tablets of Bahauallah*. Haifa: Baha'i Publishing Trust; 1982.
8. Badiee J. Q., Badiee H. The Calligraphy of Mishkin-Qalam. *The journal of baha'is studies*. 1991;3(4):1–22.
9. Dard A. R. *Life of Ahmad (a. s.), founder of Ahmadiyya Movement*. Tilford: Islam International Publications Ltd; 2008.
10. Martynenko A. V. A little-known confessional history of Russia: the Bahá'í Faith and Ahmadiyya. *“Belye pyatna” rossiiskoi i mirovoi istorii = “White Spots” of the Russian and World History*. 2017;(4–5):36–52. (In Russ.).
11. Martynenko A. V. *Bahá'ís and Ahmadiyyat: new religious communities in the context of modernization of Islam (comparative and historical analysis)*. Ulyanovsk: Ulyanovsk House of Printing; 2005. (In Russ.).
12. Ibn-Sina. Messages about birds (Risalat at-tayr). In: Shifdar B. Y. *Ibn-Sina*. Moscow: Nauka, 1981:140–143. (In Russ.).
13. Bertels E. E. Avicenna and Persian literature. In: Bertels E. E. *The History of Literture and Culture of Iran*. Moscow: Nauka, 1988:241–256. (In Russ.).
14. Martynenko A. V. Bahais in Russia. *Vestnik Evrazii*. 2006(1):124–144. (In Russ.).

Информация об авторе

Мартыненко Александр Валентинович, доктор исторических наук, профессор кафедры отечественной и зарубежной истории и методики обучения, Мордовский государственный педагогический институт.

About the author

Alexander V. Martynenko, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Department of national and foreign history and methods of teaching, Mordovian State Pedagogical Institute.



Российское мусульманство в судьбах и документах

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-245-260](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-245-260)

УДК 94(470.54):282[008:316.6]"18/..."

ВАК 07.00.02

Новые страницы из истории екатеринбургских купцов и меценатов Агафуровых

А. Н. Старостин^{1, 2}

¹ Уральский государственный горный университет, г. Екатеринбург, Российская Федерация

² Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,
г. Екатеринбург, Российская Федерация

alisheria@mail.ru

Аннотация: династия татарских купцов Агафуровых внесла существенный вклад в развитие дореволюционного Екатеринбурга и городской мусульманской общины. Они активно занимались благотворительностью, на свои средства содержали городской молитвенный дом, русско-татарскую библиотеку-читальню, несколько учебных заведений. Их биографии и деятельность достаточно хорошо изучены по уральским источникам, но очень мало имеется информации о том, как сложилась их судьба после эмиграции из России. Данная статья посвящена судьбе некоторых членов екатеринбургской купеческой семьи Агафуровых в эмиграции в Харбине в 1920–1940-х годах и основана на впервые вводимых в научный оборот документах из Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурской империи (Государственный архив Хабаровского края).

Ключевые слова: ислам в России; *махалля*; купечество; Агафуровы; эмиграция; Харбин; мусульмане; татары

Благодарности: работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 15-06-08541 «Религиозное разнообразие евразийского города: статистический и картографический анализ (на примере Екатеринбурга в конце XIX – начале XXI вв.)».

Для цитирования: Старостин А. Н. Новые страницы из истории екатеринбургских купцов и меценатов Агафуровых. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):245–260. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-245-260](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-245-260).



From the History of the Yekaterinburg Merchant Family of the Agafurovs: New Discoveries

Aleksey N. Starostin^{1, 2}

¹ Ural State Mining University, Yekaterinburg, Russian Federation

² The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russian Federation

alisheria@mail.ru

Abstract: the Agafurovs were the well established Russian Tatar merchants. Before 1917 the Agafurov family had significantly contributed to the cultural development of the city of Yekaterinburg and its Muslim community. The family was actively involved in charity work, financially supported the city «House of worship», the Russian-Tatar public library as well as several schools. The biographies of the some Agafurov family members are rather well researched on the basis of the sources preserved in the Ural libraries. However, researchers still lack a knowledge about what did happen to them since they have left Russia after the 1917 Russian revolution. The article is an attempt to fill in this gap. It deals with what happened to the Agafurov family members during their emigration to China (Harbin) in 1920 – 1940es. The present research is based on the hitherto unknown documents from the former Russian Emigrants in the Manchurian Empire Bureau, which are currently preserved in the State Archive of Khabarovsk Region (Khabarovskii Krai).

Keywords: Russia; Islam; *mahalla*; merchants Tatar; Agafurovs the; emigration Russian; Empire Manchu; Harbin

For citation: Starostin A. N. From the History of the Yekaterinburg Merchant Family of the Agafurovs: New Discoveries. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):245–260. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-245-260](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-245-260).

Acknowledgements: financially supported by the RFFI (Grant no. 15-06-08541: A city in Eurasia its religious diversity: mapping and statistics (Yekaterinburg at the turn de siecle)».

Введение

История ислама в России, особенно на рубеже XIX–XX вв., стала предметом серьёзного изучения отечественных исследователей [1–4]. В этот период происходила качественная трансформация мусульманского сообщества России из конгломерата различных народностей и этносов в единое целое, которое известный крымско-татарский просветитель Исмаил-бей Гаспринский назвал «русское мусульманство» [5, с. 3].

Успешность татарской модернизации ислама в Российской империи, как полагают некоторые современные историки, выразилась в том, что начали действовать «вместе и без насилия» религиозная и национальная автономия, фракция в общегосударственном парламенте, религиозная община и политическая партия, конфессиональное учебное заведение и благотворительное обще-



ство. По мнению А. Ю. Хабутдинова, основой для исламской идентичности в российский период истории стала *махалля* (квартальная мусульманская община, локализуемая вокруг мечети). Именно *махалля* явилась примером общенационального института, распространённого на огромном пространстве от Риги до Иркутска и от Архангельска до Астрахани [4, с. 88–105]. В основу *махалли* были положены такие институты, как мечеть, конфессиональное учебное заведение, исламские священнослужители, прихожане и благотворители (попечители или благодетели). Этот набор институтов *махалли* мы встречаем практически во всех регионах Российской империи [6, с. 18].

Не была исключением и дореволюционная мусульманская община Екатеринбурга. Как и в других городах Поволжья, Урала и Сибири, её эффективная деятельность зависела от позиции татарского купечества, щедро жертвовавшего свои средства для развития институтов мусульманской общины. В историю российского ислама вошли такие знаменитые татарские купеческие роды, как Акчурины, Рамиевы, Хусаиновы, Апанаевы, Яушевы¹. В одном ряду с ними стоят и екатеринбургские купцы Агафуровы.

Вне всякого сомнения, история этого купеческого рода является одной из славных страниц истории дореволюционного Екатеринбурга. Агафуровы были меценатами, просветителями, активными общественными и политическими деятелями. За последние 20 лет появилось много научной и публицистической литературы, посвящённой деятельности Агафуровых в Екатеринбурге, прежде всего, благодаря стараниям заместителя генерального директора Свердловского областного краеведческого музея по научной работе С. А. Корепановой [14–16], а также краеведа и публициста Р. З. Бикбова [17–19]. Однако ещё имеется значительное количество не введённых пока в научный оборот источников, содержащих новые сведения по истории этой семьи. Часть из них находятся в фондах Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурской империи (далее — БРЭМ), документы которого хранятся сейчас в Государственном архиве Хабаровского края (далее — ГАХК).

Документы БРЭМ малознакомы уральским исследователям. Бюро было создано в 1934 г. У него было две основные задачи — объединить русскую эмиграцию, чтобы оказывать на неё японское влияние, и активизировать под японским контролем антисоветскую пропаганду и разведывательную работу. Государство Маньчжоу-Го финансировало БРЭМ вплоть до 1944 г. Всего в БРЭМ было зарегистрировано свыше 44 тысяч человек (эмигрантов из России в Маньчжурии было более 100 тысяч). БРЭМ владело предприятиями, имело свою библиотеку и типографию. Организация выпускала журнал «Луч Азии» и газету «Голос эмигрантов». Библиотека БРЭМ являлась одной из самых крупных среди русскоязычных книгохранилищ на Дальнем Востоке, в ней было более 3 тысяч томов. Издательство БРЭМ и функционировавший при нём

¹ Данным татарским династиям посвящена обширная историография. См., например: [7–13] и др.



Юбилейный Пушкинский комитет выпустили под редакцией профессора К. И. Зайцева ряд ценных изданий. Также издательство опубликовало мемуары многих белых офицеров, а также книги справочного характера. После разгрома японской Квантунской армии в 1945 г. советские войска вывезли из Харбина весь архив БРЭМ, и в течение многих лет на основе данных материалов осуществлялось преследование эмигрантов, их потомков и родственников. В настоящее время материалы Бюро доступны для исследователей в ГАХК. Среди тысяч дел есть и дела членов семьи Агафуровых.

Уральские страницы из истории рода Агафуровых

Основателем династии Агафуровых был выходец из бедной крестьянской семьи из д. Большие Елги (по другим данным, из д. Малые Елги), ныне Лаишевского района Республики Татарстан, Хисаметдин Агафуров (1831–1883), в которой, кроме него, росли ещё 5 сестёр. Он был женат на Газизе Сайфутдиновне [08.09.1834, д. Большие Елги (или Малые Елги) Казанской губ. – 1914, Екатеринбург]. В возрасте 22-х лет Хисаметдин, уже имея ребёнка, за крупное вознаграждение для семьи своего отца согласился пойти в армию вместо сына одного из местных богатеев. По документально не подтверждённым данным, службу он проходил в Екатеринбурге; через 15 лет, став унтер-офицером, он получил возможность параллельно с воинскими обязанностями организовать небольшую торговую фирму². Торговал мелочным товаром в небольшой арендованной лавке вместе со своей супругой и пятнадцатилетним сыном Камалетдином (1853 (?) – 1922). Ему сопутствовал успех, и уже в 1882 г. Хисаметдин Агафуров значился в списках по выбору гласных Городской Думы Екатеринбурга в качестве купца II гильдии. В его магазине можно было приобрести папиросную бумагу, спички, табак, мыло и др. необходимые товары. Годовой оборот его фирмы составлял 5000 рублей. В 1883 г. Хисаметдина не стало. Его дело продолжили сыновья: Камалетдин, Зайнетдин (24.01.1861 – 09.06.1924) и Кашафетдин (род. 1870) [15, с. 78–79].

Кратко расскажем о каждом из них. Камалетдин Агафуров был одним из основателей крупнейшего коммерческого предприятия Среднего Урала. Товарищество «Торговый дом Бр. Агафуровы» было зарегистрировано 28.11.1883 г. Торговый дом имел филиалы в Тюмени, Перми, Санкт-Петербурге, Варшаве и других крупных городах Российской империи. Количество служащих достигало 300 человек. С 1912 г. Камалетдин являлся почётным членом общества вспомоществования нуждающимся ученикам Торговой школы г. Екатеринбурга, почётным членом Екатеринбургского благотворительного общества, пожизненным членом Екатеринбургского мусульманского благотворительного общества, действительным членом общества коннозаводства и владельцем конюшни скаковых лошадей, в декабре 1918 г. он был избран в

² Архивные документы, которые бы свидетельствовали, что Агафуров начал торговать, являясь военнослужащим, не выявлены. Такая информация содержится в краеведческой литературе.



комитет по попечению о георгиевских кавалерах и их семьях. Был женат на Бедельнисе (ум.1916), родом из д. Кара-Булак.

Средний брат Зайнетдин Хисаметдинович был совладельцем и главным распорядителем торгового дома братьев Агафуровых. Он являлся активным общественным деятелем г. Екатеринбурга, неоднократно избирался гласным Городской Думы, входил в состав Ревизионной комиссии и был членом избирательной комиссии в Государственную Думу, членом Биржевого комитета г. Екатеринбурга, членом комитета Ирбитской ярмарки, одним из учредителей екатеринбургской газеты «Уральский край» (1906). Принадлежал к Конституционно-демократической партии. Был членом котирующей комиссии Екатеринбургской биржи, а также первым председателем мусульманского благотворительного общества г. Екатеринбурга. В 1912 г. Зайнетдин был высочайше награжден по представлению министра торговли и промышленности званием потомственного почетного гражданина «за особые заслуги и особые труды на пользу отечественной торговли и промышленности». В 1916 г. от биржи был избран в Уральский областной Военно-промышленный комитет [20].

Исключительно на средства братьев Агафуровых в г. Екатеринбурге содержался молельный дом, размещавшийся в доме Агафуровых на ул. Студёной, 8. На средства Зайнетдина и др. представителей династии Агафуровых была создана школа для детей мусульман на 60 человек и женское начальное мусульманское училище. Братья выделяли деньги на содержание ряда мечетей уезда, участвовали в строительстве Соборной мечети Перми, опекали учащихся Ирбитского медресе и мусульманской школы в д. Салтыковой.

Жена Зайнетдина Хисаметдиновича, Биби-Асма Садыковна (в девичестве Абдрашитова; 1868–1918), дочь известного троцкого коннозаводчика Садыка Абдрашитова, также активно занималась благотворительностью. Она была пожизненным членом Екатеринбургского мусульманского благотворительного общества, попечительницей екатеринбургской мусульманской пятиклассной школы для девочек, членом экзаменационной комиссии, поддерживала девочек, желавших продолжить обучение в Троицке.

Младший брат Кашафетдин Хисаметдинович начал участвовать в семейном бизнесе по достижении совершеннолетия. Он был членом Уральского общества любителей естествознания (УОЛЕ) – крупнейшей уральской общественной организации, существовавшей с 1870 по 1930 г., членом правления и казначеем Общества поощрения коннозаводства. Его жена Салия Султановна была одним из инициаторов появления в Екатеринбурге дамского кружка (председатель — Злоказова Л. Н.), который был создан 05.10.1914 для оказания помощи фронту. К апрелю 1916 г. в его составе насчитывалось 69 человек [21, с. 24–25]. У всех братьев было много детей.

В годы революции и Гражданской войны Агафуровы заняли сторону Белого движения. Зайнетдин Хисаметдинович в июне 1918 г. был арестован большевиками как заложник, вскоре был освобожден и после занятия



г. Екатеринбурга белыми стал членом культурно-экономического совета Екатеринбурга, представлял городскую общественность на встрече с генералом С. Н. Войцеховским. Ещё в августе 1918 г. выдвигался в гласные Городской Думы от партии «Народной свободы», был избран (20 октября 1918 г.) членом Екатеринбургского мусульманского национального управления «Махалли Милли Идарэ». В декабре 1918 г. вошёл в комитет по попечению о георгиевских кавалерах и их семьях, в мае 1919 г. – в комиссию по борьбе со спекуляцией и специальную комиссию для создания плана закупок на Дальнем Востоке. Дамский кружок, в котором состояла и жена Кашафетдина Салия Султановна, в 1918–1919 гг. проводил благотворительные мероприятия по сбору средств на оказание помощи армии адмирала А. В. Колчака. Садретдин Камалетдинович (род. 1878), сын Камалетдина Хисаметдиновича, известный как один из сильнейших велосипедистов Урала, в декабре 1918 г. был избран в комитет по попечению о георгиевских кавалерах и их семьях.

После поражения армии адмирала А. В. Колчака в Поволжье и на Урале семейство Агафуровых практически в полном составе перебралось на Дальний Восток. Вначале они оказались во Владивостоке, где встречу с Салией Султановной Агафурой описал в 1919 г. бывший управляющий екатеринбургского отделения Волжско-Камского коммерческого банка и политический деятель Владимир Петрович Аничков [22]. В 1923 г. некоторые представители династии Агафуровых переехали в Японию, другие – в Маньчжурию.

Дальневосточные страницы из истории рода Агафуровых

Период жизни Агафуровых в эмиграции малоизвестен историкам. И именно на него проливают свет документы из Бюро российских эмигрантов в Маньчжурской империи. В нём имеется 5 дел на Агафуровых, в которых содержатся краткие биографические, анкетные и иные сведения о жизни до и во время эмиграции. Так, сообщается, что Марьям Султановна Агафурова (род. 1881) (родная сестра Салии Султановны Агафуровой и жена Садретдина Камалетдиновича – сына старшего из трёх братьев Агафуровых), окончившая гимназию г. Троицка Оренбургской губернии, в 1919 г. эмигрировала в Японию; была членом токийской мусульманской духовной общины³. Она прибыла

³ Мусульманская община в Японии возникла вскоре после Гражданской войны в России. Её основу составляли казанские татары и башкиры – противники советской власти, бежавшие в 1919 г. из СССР через Маньчжурию. В 1920-х годах их общее число составляло более 1200 человек. Селились они в основном в окрестностях Токио и Кобе. Наиболее яркими представителями были Мухаммед-Габдулхай Курбангалиев и Гаяз Исхаки. В частности, М.-Г. Курбангалиевым в 1924 г. было организовано общество мусульман Токио – махалля «Исламия», а в 1927 г. открыто медресе для мусульман Японии. В 1938 г. в Токио была выстроена и открыта мечеть, а в 1939 г. премьер-министр Хиранума Киитиро заявил, что ислам равноправен в Японии с буддизмом и христианством, т. е. ислам получил официальное признание. О мусульманской общине Японии подробнее см.: [23].

в Харбин⁴ 4 февраля 1937 г. из Кореи и проживала по адресу ул. Страховая, 15, кв. 3. У Марьям Агафуровой была дочь Фатима Вагапова, 38 лет⁵. В материалах дела М. С. Агафуровой имеется также её личная фотокарточка в чёрно-белом изображении (рис. 1).



Рис. 1. Марьям Агафурова. Государственный архив Хабаровского края. Фонд 830 (Бюро российских эмигрантов в Маньчжурии). Опись 3. Дело 324. Лист 1

Fig. 1. Maryam Agafurova State Khabarovsk Region (Khabarovskii Krai) Archive. Box 830 (Russian Emigrants in the Manchurian Empire Bureau). Inventory 3, File 324, Fol. 1

Более подробный рассказ о жизни в Японии и Харбине содержится в личном деле её мужа Садретдина Агафурова (рис. 2), одного из 39 делегатов Первого объединённого съезда тюрко-татар Дальнего Востока, прошедшего в 1934 г. в японском городе Кобе под председательством лидера тюрко-татар Гаяза Исхаки⁶.

⁴ Харбин был основан русскими в 1898 г. как станция строящейся Китайско-Восточной железной дороги. С момента основания города в нём проживали представители народов, исповедующих ислам, в основном казанские татары. В 1904 г. они объединились и создали мусульманскую общину. Сначала собрания и молитвы проводились на дому, но уже к 1915 г. в связи с увеличением числа членов общины, зарегистрированной официально как Харбинская мусульманская духовная община, возникла идея строительства мечети. Планировалось построить её в 1922 г. и приурочить к 1000-летию принятия ислама Волжской Булгарией, тем самым подчёркивая свою духовную связь, а после революции и преемственность с территорией нынешнего Татарстана. Однако мечеть была построена и открыта лишь в октябре 1937 г. После Гражданской войны в России местная мусульманская община пополнилась за счёт эмигрантов, в числе которых было значительное количество купцов. О судьбе общины см.: [23].

⁵ Государственный архив Хабаровского края. Бюро российских эмигрантов в Маньчжурии (ГАХК БРЭМ). Ф. Р830. Оп. 3. Д. 324. Л. 1–4.

⁶ Об этом подробнее см.: [24].



Рис. 2. Садретдин Агафуров. Государственный архив Хабаровского края. Фонд 830 (Бюро российских эмигрантов в Маньчжурии). Опись 3. Дело 322.

Fig. 2. Sadretdin Agafurov. State Khabarovsk Region (Khabarovskii Krai) Archive. Box 830 (Russian Emigrants in the Manchurian Empire Bureau). Inventory 3, File 322

С. Агафуров, владевший татарским, русским и японским языками, пишет о себе следующее: «В 1919 г. я вместе с семьёй своей выехал в Японию в г. Йокогама, где я и проживал, занимаясь коммерцией, по 1922 г. В указанном году я приехал на два месяца в Харбин по коммерческим делам фирмы “Центральное агентство по продаже ниток”, в котором служил. <...> Во время пребывания в Харбине мной был получен паспорт, т. к. не исключалась возможность моей поездки по делам агентства в Читу. В 1924 г. я окончательно со всей семьёй приехал в Харбин, где и служил по 1932 г. в Центральном агентстве по продаже ниток. В 1924 г. я по ДВР [Дальневосточная республика. – А. С.] паспорту получил советский паспорт, но пролонгировал его всего один раз. Зачем я его брал, и сам хорошо не знаю. В 1929 г. я решил избавиться от советского подданства, а потому и перешёл в литовское, сдав совпаспорт в литовское консульство. Переходить вновь на эмигрантское состояние я боялся ввиду того, что в то время соввлаение в Маньчжурии было весьма значительным. В 1932 г. после ликвидации Центрального агентства до 1935 г. я был без службы, а затем устроился в Корею в магазин Ангара–Шокай, находящийся в Фузане и принадлежащий эмигранту Абдрахманову. В январе месяце 1937 г. я ввиду ликвидации магазина уволен и вернулся в Харбин, где и проживаю, находясь на иждивении дочери. В организациях я не состоял. К Идель-Урал⁷ также никакого

⁷ Речь идёт о Национально-религиозном комитете Идель-Урал тюрко-татарских мусульман Дальнего Востока, сетевая структура которого после разгрома Квантунской армии и капитуляции Японии в 1945 г. и ареста органами советской контрразведки большинства его лидеров прекратила своё существование.

отношения не имею. Перехожу на эмигрантство ввиду отказа в литовском подданстве. Ехать в СССР не собирался, и быть их подданным не желаю».

В деле также содержатся сведения об их детях и супругах детей: двое детей проживали в Шанхае: дочь Клевлина Розия 34-х лет (проживала вместе с мужем Шах-Вали Клевлиным 34-х лет, занимался коммерцией) и сын Мурат Агафуров 29-ти лет (работал бухгалтером). Старшая дочь Вагапова Фатима Садретдиновна 37-ми лет проживала вместе с мужем Калифием Сиразьевичем⁸ Вагачевым 45-ти лет, который занимался комиссионерством в Харбине. Жили вместе с Садретдином и Марьям Агафуровыми. У супругов имелась дочь Нурия Агафурова, на момент заполнения анкеты – девица 18-ти лет⁹.

Интересные воспоминания о Мурате Агафурове и его матери Марьям Султановне, относящиеся к периоду 1937 года, оставил уроженец Шанхая О. Штифельман, преподаватель иностранных языков, журналист и предприниматель. В мемуарах Олега Штифельмана Агафуров предстаёт статным мужчиной, клерком английской фирмы *Jardin & Matcheson*, а его мать – суровой старухой, перед которой даже собственный сын испытывал некоторую боязнь [25].

В БРЭМ имеется также личное дело Бадретдина Агафурова (рис. 3), сына младшего из трёх братьев Агафуровых – Кашафетдина Хисаметдиновича.



Рис. 3. Бадретдин Агафуров. Государственный архив Хабаровского края. Фонд 830 (Бюро российских эмигрантов в Маньчжурии). Опись 3. Дело 320

Fig. 3. Badretdin Agafurov. State Khabarovsk Region (Khabarovskii Krai) Archive. Box 830 (Russian Emigrants in the Manchurian Empire Bureau). Inventory 3, File 320

В его автобиографии говорится: «Родился в городе Екатеринбурге 1 мая 1901 года в купеческой семье. Учился в мусульманской начальной школе и Алексеевском Реальном училище, по окончании которого поступил на юридический факультет Томского университета. Весной 1911 года уехал во Владивосток, где служил до декабря 1911 года в Управлении Приморской области в качестве перевод-

⁸ В других документах именуется Кашфт Сирагеевич.

⁹ ГАХК БРЭМ. Ф. Р830. Оп. 3. Д. 322. Л. 1–3об.

чика. В декабре 1919 года уехал в Ниппон [Японию. – А. С.], где проживал в Йокогаме до 1921 года. В 1921 году уехал в Германию, где учился в Берлинском коммерческом институте. В Германии жил до 1924 года. В 1924 году направился в Маньчжурию для работы в фирме «Братья Агафуровы» в качестве торговца, в котором проработал до 1932 года. В 1932 году постоянной службы и заработка не имею».

В деле также содержится уточнение, что Бадретдин «с 1924 г. работал совместно с отцом и родными по хлопчато-бумажному делу в Харбине», являлся членом Мусульманской духовной общины в Харбине¹⁰.

Имеются ещё два дела на лиц с фамилией Агафуровы, чьё родство с купеческой семьёй напрямую не прослеживается. Первая – Магинур Хасановна Агафурова (род. 7.06.1910), местом рождения которой указана станция Мулин в Маньчжурии.

В момент постановки на учёт в БРЭМ в 1925 г. М. Х. Агафурова (рис. 4) проживала в Харбине на 4-й линии, дом 11, кв. 20 вместе со своим супругом (имя мужа в материалах дела отсутствует), находясь на его иждивении. Имела среднее образование. Вероисповедание указано как «магометанское», национальность – татарка, в графе о подданстве – «эмигрантка». На основании того, что Магинур Хасановна родилась в Маньчжурии и не меняла места жительства, можно предположить, что она принадлежала к семейству татар, работавших или служивших на Китайско-Восточной железной дороге, так как никто из Агафуровых постоянно не проживал до революции в Маньчжурии. Скорее всего, уже после эмиграции кто-то из мужчин большого семейства взял Магинур в жёны, но вот кто именно, нам неизвестно¹¹.



Рис. 4. Магинур Агафурова. Государственный архив Хабаровского края. Фонд 830 (Бюро российских эмигрантов в Маньчжурии). Опись 3. Дело 322. Лист 1

Fig. 4. Maginur Agafurova State Khabarovsk Region (Khabarovskii Krai) Archive. Box 830 (Russian Emigrants in the Manchurian Empire Bureau). Inventory 3, File 322, Fol. 1

¹⁰ ГАХК БРЭМ. Ф. Р830. Оп. 3. Д. 320. Л. 1–3.

¹¹ Там же. Д. 323. Л. 1–2об.



Ещё один человек с фамилией Агафуров, личное дело которого также содержится в архиве БРЭМ и чьё родство с купеческой династией напрямую пока не удаётся установить, – Агафуров Наматфетдин Хлисаметдинович. В его деле не содержится никаких биографических сведений, а лишь справка следующего содержания: «Одно время в Харбине произвело большой шум так называемое “валютное дело”. Полиция, создавая это дело, пыталась показать свою “бдительность” и умение раскрывать дела. Подготовка и создание этого дела были проведены чинами полиции ЗЕМЛЯНОВЫМ и АЙЗАВА. От этих полицейских чинов действовали немец КЕРБЕР и русский эмигрант АГАФУРОВ. Проведено было дело так. Чины полиции поручили АГАФУРОВУ найти покупателей валюты. В условленное время покупатели собрались на квартире КЕРБЕРА. На столе лежали деньги. Вдруг АГАФУРОВ вскочил и закричал “полиция”. Оставив деньги на столе, все покупатели бросились врассыпную. Вскоре появились в квартире агенты полиции. Однако они появились с такими расчётом, чтобы дать возможность скрыться всем находившимся в квартире. Деньги, находившиеся на столе, перешли в собственность чинов полиции. На следующий день АГАФУРОВ посетил покупателей. Он им говорил, что полиция напала на их след. АГАФУРОВ предлагал замять это дело за определённое денежное вознаграждение. Таким образом, в руки полиции попали ещё дополнительно крупные денежные суммы. Чтобы замаскировать участие в этом деле самой полиции были произведены аресты. Между прочим, были арестованы один из служащих Акц. О-ва “И. Я. Чурин и К-о”, некто ЦЕЦЮХИН и некто ДОМБСКИЙ. Эти два лица были подвергнуты жестокому избиению и, не выдержав истязаний, умерли»¹². Имел ли этот участник криминальной истории по имени Наматфетдин какое-либо отношение к купеческой семье Агафуровых, остаётся по-прежнему неизвестным.

Из опубликованных ранее сведений мы знаем о судьбе и других членов семьи Агафуровых в эмиграции на Дальнем Востоке. Первым эмигрировал в Японию Кашафетдин, успевший продать свой особняк в Екатеринбурге. Вслед за ним покинул Россию Камалетдин, последним – Зайнетдин. Как отмечает Р. З. Бикбов, «в 23-м или 24-м году Зайнетдин Агафуров в числе некоторых крупных специалистов торгового дела, эмигрировавших за рубеж, получил официальное приглашение Совнаркома вернуться для налаживания торговли в Советской России. Начинался непродолжительный эксперимент большевиков с “Новой экономической политикой”. Однако приехать он не успел, т. к. умер в июне 1924 г. от сердечного приступа и был похоронен в Харбине. В 1922 г. умер в Японии Камалетдин Агафуров» [18].

Потомки Зайнетдина Хисаметдиновича Агафурова также перебрались на Дальний Восток. Нуретдин Зайнетдинович (19.12.1890 – 1923) уехал в Харбин вместе с женой Суфией (дочерью казахского генерала) и сыновьями Энвером (Анваром), Бурханом и Искандером, а затем эмигрировал в Японию. Жизнь

¹² ГАХК БРЭМ. Ф. Р830. Оп. 3. Д. 321. Л. 1.



супружеской четы Нуретдина и Суфии Агафуровых оборвалась 1 сентября 1923 г., когда от мощнейшего землетрясения в портовом городе Йокогаме погибли около 20 тысяч человек.

Жена младшего из братьев Кашафетдина Агафурова – Салия Султановна в начале 1930-х годов приезжала из Харбина в Екатеринбург с целью поиска семейногоклада, оставленного Агафуровыми перед вынужденной эмиграцией. Однако она смогла вывезти за границу лишь малую часть из найденного, сдав львиную долю государству [18].

Некоторые члены семьи Агафуровых остались в России. Дочь Зайнетдина Агафурова Магира (28.08.1887 – 4.12.1960) была замужем за Каримом Ганиевичем Девিশевым (1880–1934), выходцем из касимовских дворян. Он руководил филиалами «Торгового дома Бр. Агафуровых» в Тюмени и Семипалатинске. В 1929 г. Магира побывала в Екатеринбурге. Их с Девিশевым старший сын учился в Казанском университете. Дети: Гали – во время Великой Отечественной войны пропал без вести на фронте; Мирза – умер от туберкулёза; Шамиль – погиб на фронте; Бадритдин – умер в 1970–80-е годы от инфаркта, жил на Севере, жена была немка. Лейла – умерла в г. Сосногорск Коми АССР. Ещё одна дочь Зайнетдина Мариам (21.09.1893 – 1992, Киев) вышла замуж за известного врача крымско-татарского происхождения Мемета Ахметовича Парпетова (15.05.1888, Ялта – 14.07.1951, Казань), вместе с супругом жила в Симферополе, последние годы – в Киеве. Их дочь Нурия прожила всего 9 лет (11.07.1912 – 21.10.1921). Супруги усыновили 4-х детей: Анвар – племянник, сын Нуретдина Зайнетдиновича, погиб во время Великой Отечественной войны; Николай – также погиб на фронте; Мариам (судьба неизвестна); Ольга – живёт в Киеве [21, с. 25].

Заключение

Сегодня о былом величии екатеринбургских коммерсантов и мусульманских благотворителей в уральской столице напоминают три уцелевших памятника архитектуры – бывший коммерческий объект владельцев компании «Торговый дом Бр. Агафуровы» и два жилых здания в центральном районе города.

Полукаменный двухэтажный особняк старшего из братьев Агафуровых – Зайнетдина был построен в 1892 г. по проекту архитектора Ю. О. Дютеля (Юлий Фредерик Иоганн; 1824–1908) на Усольцевской улице (сейчас Сакко и Ванцетти, 24). На фасаде здания, выполненном с элементами восточного декора и уральских народных традиций деревянной резьбы, присутствуют изображения звёзд и полумесяцев. В настоящее время его занимает Постоянное представительство Республики Татарстан по Уральскому региону.

Дом Камалетдина Агафурова, построенный в 1898 г., также двухэтажный, но уже бревенчатый, отделан растительным орнаментом в стиле *ислими*, указывающим в своём непрерывном плетении бесконечной спирали с листьями и цветами на бесконечность пути в райский сад. Балкон и венчающая его башенка



с двумя навершиями, стилизованными под минареты, дополняют необычный вид бывшей купеческой усадьбы. Теперь она принадлежит Свердловскому областному краеведческому музею имени О. Е. Клера, разместившему здесь один из своих филиалов – Музейный клуб «Дом Агафуровых».

К сожалению, не сохранилось построенное купцами Агафуровыми одноэтажное каменное здание по адресу ул. Студёная, 8 (ныне ул. Маршала Жукова), состоявшее из четырёх комнат, прихожей и коридора¹³, где верующие мусульмане Екатеринбурга собирались на молитву. Однако уцелело здание магазина на улице Успенской (ныне ул. Вайнера, 16) – «главный актив» компании «Торговый дом Бр. Агафуровы», которая имела филиалы в Тюмени, Перми и других крупных городах Российской империи [16, с. 81].

Ещё одно место в черте города, связанное с династией Агафуровых, – родовой мавзолей на старинном мусульманском кладбище, расположенном на участке между современными улицами Репина, Заводская и Черкасская, сохранившемся до наших дней как памятник истории мусульманской общины [26, с. 14].

В 2018 г. в ознаменование вклада купцов и основателей торгового дома «Братья Агафуровы» в развитие уральской столицы решением администрации Екатеринбурга одному из городских скверов присвоено название «Сквер имени купцов Агафуровых»¹⁴. Автор настоящих строк выражает скромную надежду, что публикация новых документов из Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурской империи о выходах из семьи татарских купцов, общественных деятелей и мусульманских благотворителей Агафуровых также сможет способствовать делу восстановления истории их династии и исламской общины Екатеринбурга.

Литература

1. Сенюткина О. Н. *Тюркизм как историческое явление (на материалах истории Российской империи 1905–1916 гг.)*. Нижний Новгород: Медина; 2007. 520 с.
2. Исхаков С. М. *Первая русская революция и мусульмане Российской империи*. М.: Социально-политическая мысль; 2007. 400 с.
3. Хабутдинов А. Ю. *Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе*. М.: Марджани; 2013. 344 с.
4. Хабутдинов А. Ю. *Российские муфтии: от екатерининских орлов до ядерной эпохи (1788–1950)*. Нижний Новгород: Медина; 2006. 60 с.
5. Гаспринский И. *Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения*. Симферополь: Тип. Спиро; 1881. 45 с.
6. Старостин А. Н. *Мусульманское сообщество Среднего Урала в конце XIX – начале XXI вв.* Екатеринбург: Уральский государственный университет; 2010. 26 с.
7. Казаков А. А. Предприниматели Акчурины в Симбирской губернии в первой половине XIX века. *Симбирский научный вестник*. 2016;(1):173–177.

¹³ Государственный архив Свердловской области. Ф. р-575. Оп. 1. Д. 9. Л. 182.

¹⁴ Режим доступа: http://m.екатеринбург.рф/официально/документы/постановления/п_2018/21900?page=6



8. Таиров Н. И. Габдулла Тукай и фабриканты Акчурины. *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств*. 2014;(1):39–41.
9. Таиров Н. И. Благотворительная и меценатская деятельность татарских предпринимателей Поволжья и Приуралья во второй половине XIX – начале XX веков. *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств*. 2006;(2):50–58.
10. Таиров Н. И. Роль татарских предпринимателей в развитии школьного образования во 2-й половине XIX – начале XX веков. *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств*. 2005;(2):26–34.
11. Шайдуллина Р. Р. История рода Хусаиновых в отечественной историографии. *Учёные записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2008;150(8):215–221.
12. Таиров Н. И. Татарские предприниматели на всероссийских ярмарках (вторая половина XIX – начало XX веков). *Учёные записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2008;150(1):92–99.
13. Файзрахманов И. З. Взаимоотношения татарских помещиков и их дворовых людей во второй половине XVIII – первой половине XIX в. (на примере рода Яушевых). *Средневековые тюрко-татарские государства*. 2016;(8):255–263.
14. Корепанова С. А. «Между правдой и поэзией». Из истории рода Агафуровых. *Казань*. 2006;(4):14–16.
15. Корепанова С. А. Агафуровы: «Между правдой и поэзией». *Новый град*. 2003;(3):96–105.
16. Корепанова С. А. Братья Агафуровы. *Научно-информационный вестник истории и этнографии татарского населения Урала*. 1999;(1):78–82.
17. Бикбов Р. З. *Не трудно жертвовать от достатка, труден сам труд в деле просвещения*. Режим доступа: <http://rbvekpors.livejournal.com/77082.html> [Дата обращения: 31 июля 2018 г.].
18. Бикбов Р. З. *Братья Агафуровы [биографии членов семьи]*. Режим доступа: <http://brambeus.dreamwidth.org/77909.html> [Дата обращения: 31 июля 2018 г.].
19. Бикбов Р. З. *К портрету Агафурова*. Режим доступа: <http://rbvekpors.livejournal.com/238616.html> [Дата обращения: 31 июля 2018 г.].
20. Шихов К. В *Екатеринбурге отметили 150-летие мусульманского мецената Зайнетдина Агафурова*. Режим доступа: <http://www.islam.ru/news/2011-07-01/1896> [Дата обращения: 31 июля 2018 г.].
21. Старостин А. Н. (сост.), Хайретдинов Д. З. (ред.) *Ислам на Урале*. М.: Медина; 2009. 480 с.
22. Аничков В. П. *Екатеринбург – Владивосток (1917–1922). 19.11.1934. Часть IV. Владивосток. Прибытие*. Режим доступа: http://royallib.com/read/anichkov_vladimir/ekaterinburg_vladivostok_1917_1922.html#934419 [Дата обращения: 31 июля 2018 г.].
23. Usmanova L. *The Türk-Tatar Diaspora in Northeast Asia: Transformation of Consciousness: a Historical and Sociological Account Between 1898 and the 1950s*. Tokyo; 2007. 367 p.
24. Усманова Л. *Российские эмигранты всех национальностей сохраняют свой быт и религию в Маньчжурской империи (по страницам русскоязычной эмигрантской прессы)*. Режим доступа: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2008_1/03/03_6/ [Дата обращения: 31 июля 2018 г.].



25. Штифельман О. *Крошка из Шанхая, или Маленький человек по пути в Царство Советское*. Режим доступа: <http://www.russianshanghai.com/articles/post5340> [Дата обращения: 31.07.2018].

26. Сергеев Д. Могилы Агафуровых в Екатеринбурге. *Уральский музей*. 2006;(12):14.

References

1. Senyutkina O. N. *Turcism as the historical phenomenon (on materials of history of the Russian Empire of 1905–1916)*. Nizhny Novgorod: Medina; 2007. (In Russ.)
2. Iskhakov S.M. *First Russian revolution and Muslims of the Russian Empire*. Moscow: Sotsial'no-politicheskaya mysl'; 2007. (In Russ.)
3. Habutdinov A. Yu. *The Russian Muslim Community of the Volga-Ural region and its Institutions*. Moscow: Mardzhani; 2013. (In Russ.)
4. Habutdinov A. Yu. *The Russian muftis: from Catherine the Great's eagles till the nuclear era (1788–1950)*. Nizhny Novgorod: Medina; 2006. (In Russ.)
5. Gasprinsky I. *A Russian Moslem. His Thoughts, Notes and Observations*. Simferopol: Type Spero; 1881. (In Russ.)
6. Starostin A. N. *The community of Central Ural Mountains at the end of 19th – the beginning of the 21st centuries*. Yekaterinburg: Ural State University; 2010. (In Russ.)
7. Kazakov A. A. The Akchurins Entrepreneurs in the Simbirsk Region in the first half of the 19 cent. century. *Simbirskii nauchnyi vestnik*. 2016;(1):173–177. (In Russ.)
8. Tairov N. I. G. Tukay and the Akchurins Enterepreneurs. *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. 2014;(1):39–41. (In Russ.)
9. Tairov N. I. Tatar Entrepreneurs of the Ural Volga Region in the second half of the 19th – beginning of the 20th cent. as benefactors and sponsors. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. 2006;(2):50–58. (In Russ.)
10. Tairov N. I. Tatar Merchants and Entrepreneurs and their involvement in the Secondary School Education in the second half of the 19th – the beginning of the 20th cent. *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*. 2005;(2):26–34. (In Russ.)
11. Shaidullina R. R. The Husainovs Family in the Russian historiography. *Uchenye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*. 2008;150(8):215–221. (In Russ.)
12. Tairov N. I. Tatar Merchants and Entrepreneurs and their activity in the Pan-Russian Fairs in the second half of the 19th – beginning of the 20th cent. *Uchenye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*. 2008;150(1):92–99. (In Russ.)
13. Faizrakhmanov I. Z. The relationship between Tatar landlords and their landowners' peasants during the second half of the 18th – the first half of the 19th century (The case of the Yaushevs Family). *Srednevekovye tyurko-tatarskie gosudarstva*. 2016;(8):255–263. (In Russ.)
14. Korepanova S. A. "Between 'Truth and Poetry'". From history of the Agafurovs family. *Kazan*. 2006;(4):14–16. (In Russ.)
15. Korepanova S. A. The "Between 'Truth and Poetry'". *New hail. Yekaterinburg*. 2003;(3):96–105. (In Russ.)
16. Korepanova S. A. The Agafurovs brothers. *Nauchno-informatsionnyi vestnik istorii i etnografii tatarskogo naseleniya Urala*. 1999;(1):78–82. (In Russ.)
17. Bikbov R. Z. It is not difficult to be a benefactor for somebody who is rich, difficult is the process of enlightenment. *It is not difficult to sacrifice from prosperity, work in education*



is difficult. Available at: <http://rbvekpros.livejournal.com/77082.html> [Accessed 7 July 2018]. (In Russ.)

18. Bikbov R. Z. The Agafurovs brothers: A biography of the family members. Available at: <http://brambeus.dreamwidth.org/77909.html> [Accessed 7 July 2018]. (In Russ.)

19. Bikbov R. Z. Some new details of the Agafurov's biography. *To Agafurov's portrait*. Available at: <http://rbvekpros.livejournal.com/238616.html> [Accessed 7 July 2018]. (In Russ.)

20. Shikhov K. The celebration of the 150m Anniversary of the Yekaterinburg Muslim patron Zaynetdin Agafurov. *In Yekaterinburg have celebrated the 150 anniversary of the Muslim patron Zaynetdin Agafurov*. Available at: <http://www.islam.ru/news/2011-07-01/1896> [Accessed 7 July 2018]. (In Russ.)

21. Starostin A. N., Hayretidinov D. Z. (ed). *Islam in the Urals*. Moscow: Medina; 2009. (In Russ.)

22. Anichkov V. P. Yekaterinburg – Vladivostok (1917–1922). 11.19.1934. Part IV. Vladivostok. Arrival. Available at: http://royallib.com/read/anichkov_vladimir/ekaterinburg_vladivostok_1917_1922.html#934419 [Accessed 7 July 2018]. (In Russ.)

23. Usmanova L. *The Türk-Tatar Diaspora in Northeast Asia: Transformation of Consciousness: a Historical and Sociological Account Between 1898 and the 1950s*. Tokyo; 2007.

24. Usmanova L. *The Russian emigrees of all nationalities preserve their culture and religion in the Manchu Empire [Excerpts from the Russian Émigré Journals]*. Available at: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2008_1/03/03_6/ [Accessed 20 July 2018]. (In Russ.)

25. Shtifelman O. A crumb from Shanghai or the Little person on the way to the Kingdom Soviet. Available at: <http://www.russianshanghai.com/articles/post5340> [Accessed 7 July 2018]. (In Russ.)

26. Sergeyev D. The Agafurov' graves in Yekaterinburg. *Ural museum*. 2006;(12):14. (In Russ.)

Информация об авторе

Старостин Алексей Николаевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии Уральского государственного горного университета; доцент кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

About the author

Alexey N. Starostin, Cand. (Hist.), Associate Professor of the Department of Theology, Ural State Mining University; Associate Professor of the Department of Archeology and Ethnology, The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-261-267](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-261-267)

УДК 94(470)"17/...":282

ВАК 07.00.07

Мусульманские общины в контексте культурной жизни Санкт-Петербурга в XX веке и вне его

А. С. Аврутина

Санкт-Петербургский государственный университет,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация,
a.avrutina@spbu.ru

Аннотация: статья посвящена краткому историческому обзору жизни мусульманских общин в бывшей столице Российской империи – Санкт-Петербурге, начиная с момента основания города в XVIII в. и до наших дней. Представлен диахронический обзор проблем, возникавших в разные периоды в рамках реализации национальной политики Российского государства. Формулируются проблемы и потребности, связанные с успешным ведением межконфессионального диалога.

Ключевые слова: ислам в Санкт-Петербурге; мусульмане России; мусульманские общины Санкт-Петербурга; соборная мечеть Санкт-Петербурга

Для цитирования: Аврутина А. С. Мусульманские общины в контексте культурной жизни Санкт-Петербурга в XX веке и вне его. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):261–267. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-261-267](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-261-267).

Muslim communities within and out of St. Petersburg cultural context in the 20th century

Apollinaria S. Avrutina

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation,
a.avrutina@spbu.ru

Abstract: The article offers an insight into the history of the Muslim communities in the Russian capital city of St. Petersburg in the 18th–20th cent. The author identifies the problems, which gradually arose in course of implementation of the state national policy in various periods of the Russian history. Equally she outlines the problems, which may be an obstacle in the interfaith dialogue.

Keywords: Russia; Islam in St. Petersburg; Islam in St. Petersburg cathedral mosque; St. Petersburg; Muslim communities of

For citation: Avrutina A. S. Muslim communities within and out of St. Petersburg cultural context in the 20th century. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):261–267. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-261-267](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-261-267).



Введение

Санкт-Петербург с момента основания всегда являлся самым европеизированным и в то же время самым веротерпимым городом России (страны, столетиями успешно сочетающей в себе типично восточные, азиатские черты с чертами европейскими), поскольку с первого дня возводился различными «иноверцами». Если сегодня пройти по главной улице Северной столицы – Невскому проспекту, «Невской перспективе», нельзя не заметить большое количество культовых сооружений, несущих на себе печать различных религиозных конфессий.

На первый взгляд может показаться, что город невообразимо далёк от мира Востока, Азии и ислама: за образец для устройства «окна в Европу» Петром Первым был выбран поразивший его Амстердам, набережные Невы украшали парадные фасады особняков исключительно европейского вида. В то же время, по сообщениям источников, представители мира мусульманского и немусульманского Востока принимали активнейшее участие в строительстве новой столицы Российской империи. Известный советский исследователь С. П. Луппов приводит данные о численности татар в первые десятилетия существования города – порядка сорока тысяч человек. Согласно архивным документам, именно столько «рабочих людей» в период с 1710 по 1715 г. Казанская губерния отправила на стройки Петербурга [1, с. 7]. Хорошо известно и о строителях-буддистах (подданные Калмыцкого ханства, вошли в состав России в 1609 г.), также возводивших вторую столицу. О районах компактного проживания мусульман (в основном из числа татар) и буддистов (по большей части калмыков и бурят) сообщают и другие авторы, при этом все они указывают современную Петроградскую сторону и район Кронверка – там, где теперь располагается Музей артиллерии [1, с. 8].

По утверждению татарских историков, этнически первыми мусульманами града Петра стали поволжские татары-мишари (пензенские, мордовские, нижегородские) и касимовские татары¹. Местом их поселения стала Татарская слобода на Берёзовом острове в районе Кронверка, которая и сейчас находится на Петроградской стороне города. Вместе с татарами мусульманскую общину, по наблюдениям Ф. Х. Вебера, одного из первых бытописателей Петербурга, составляли турки, персы, буряты [2]. Вебер, как и многие его современники, сообщает о том, что в начале XVIII века неподалёку от Петропавловской крепости находилась «татарская барахолка», а также упоминает, что, помимо указанных этносов и народностей, в этом «мусульманском квартале» могли проживать также гости из других мусульманских и немусульманских восточных стран. Как известно, уже в 1740–1741 гг. в Петербург впервые прибыли официально принятые дипломаты из Османской империи [3, с. 8–9].

Число мусульман в столице постепенно увеличивалось, однако долгое время они не имели возможности открыть в Петербурге собственную мечеть

¹ Татары Санкт-Петербурга. *Миллят*. 2007. № 2. Режим доступа: <http://www.nizgar.ru/modules.php?name=News&file=print&sid=1874> [Дата обращения: 5 апреля 2017 г.].



(хотя первые мусульманские домашние молельни там появились ещё при Екатерине II [1, с. 9]). При этом практически у всех, кто участвовал в строительстве города, – у православных, католиков, лютеран, реформатов, а также армяно-григориан имелись храмы и молельные дома [4, с. 79]. Первая соборная мечеть в Санкт-Петербурге появилась только в начале XX века – случилось это практически одновременно с открытием Большой хоральной синагоги и буддийского храма «Дацан Гунзэчойнэй».

Мусульмане в Санкт-Петербурге: история и проблемы

Ислам в России был официально признан только при Екатерине II, в 1788 г., на волне присоединения Крыма, когда мусульманское население страны резко возросло по геополитическим причинам. По приказу императрицы был учреждён первый духовный орган управления делами российских мусульман – Оренбургское магометанское духовное собрание (1788), за ним последовало объявление об учреждении Таврического магометанского духовного правления (1794) и управления духовенством шиитского и суннитского направлений в Закавказье (1872) [5, с. 3].

В XVIII в. этническим большинством петербургской мусульманской общины являлись всё же татары, однако в контексте политики Российской империи к ним со временем добавились ещё и уроженцы Кавказа [1, с. 10–11]. Что касается, например, уроженцев Османской империи, то в основном это были переселенцы-христиане, вступившие в тот или иной конфликт с местной властью [4, с. 55–57], а также молодые турчанки, которых в качестве жён привозили домой возвращавшиеся на родину русские офицеры.

Стоит отметить, что в дореволюционном Петербурге традиционно было много военных и из числа последователей Мухаммада: их брали на военную службу ещё с времён Петра Великого [1, с. 10–11]. Для военнотружущих-мусульман в армии создавались специальные условия, которые позволяли нести службу без ущерба для их вероисповедания. Известно, что мусульманам-гвардейцам в казармах выделялись специальные помещения для боготружений, давались увольнительные на дни мусульманских праздников. О военной службе в Петербурге мусульман-аристократов, уроженцев Крыма, повествуется, например, в романе турецкой писательницы Нермин Безмен «Курт Сеит и Шура». Прототипом главного героя произведения, получившего широкое признание за пределами Турции, особенно в России, выступил дед Н. Безмен – крымский татарин-аристократ Курт Сеит, сын видного землевладельца мирзы Мехмета Эминова, выпускник кадетского корпуса, служивший при царском дворе Николая II [6]. Эпизоды верности Сеита российскому императору являются свидетельством ответного внимания и уважительного отношения властей к иноверцам в царской России.

Февральская революция 1917 г. дала больше вольностей всем иноверцам, чем они имели при царском режиме. Так, 4 июня 1917 г. на Невском проспекте



католическая община Санкт-Петербурга впервые провела шествие в честь торжества Пресвятых Тела и Крови Христовой, собравшее до сорока тысяч верующих², что при царской власти было невозможно.

С наступлением советской власти положение абсолютно всех конфессий резко ухудшилось. Правда, Муса Джарулла Бигеев (Бигиев), бывший одно время настоятелем соборной мечети в Санкт-Петербурге, оптимистично встретил ленинский декрет об отделении церкви от государства, назвав его «самым разумным декретом и для мусульман весьма желательным» [1, с. 35], однако уже с 1918 г. у представителей почти всех конфессий начинаются сложности: государство национализировало все культовые здания, ставя религиозные общины в зависимость от городских властей.

По новым законам любая религиозная община получала у города собственное культовое здание на безвозмездной основе в бесплатное бессрочное пользование, на основании особого договора. Согласно условиям такого договора, она должна была использовать здание исключительно для удовлетворения религиозных потребностей, в то время как проведение различных собраний, устройство детских и юношеских организаций, а также библиотек запрещалось. С учётом того, что средства религиозных общин на счетах в различных банках были Советами арестованы, трудноисполнимым условием договора стало требование об осуществлении текущего ремонта молитвенного здания, охраны и прочих расходов за счёт самой общины. Исключением не стала и соборная мечеть в Петербурге. Впрочем, в целом генеральный курс новой власти в отношении ислама первое время был достаточно благоприятен для верующих мусульман. Например, в 1920, 1923 и 1925 гг. проводились всероссийские съезды мусульман, официальное духовенство содействовало осуществлению внешней политики СССР в мусульманских регионах мира, а в 1926 г. делегация из СССР (от Центрального духовного управления мусульман, ЦДУМ) приняла участие в I Всемирном мусульманском конгрессе, при этом с 1923 г. началось закрытие властями школ того же ЦДУМ [7].

В 1940–1956 гг. богослужebная деятельность мечети в Санкт-Петербурге была приостановлена, открылся мусульманский храм только при Н. С. Хрущёве, после неоднократных настойчивых прошений ленинградской мусульманской общины и просьб руководителей иностранных государств. В 1956 г. Россию посетили делегации из мусульманских стран – Турции, Афганистана, Ирана и Египта. За возвращение мечети перед властями СССР хлопотали также премьер-министр Индии Джавахарлал Неру и президент Индонезии доктор Сукарно [1, с. 48].

В настоящее время татары – далеко не единственные представители ислама в городе на Неве. Существуют азербайджанская, казахская, узбекская, чечен-

² Петербургские католики прошли по центру города – спустя 95 лет. Режим доступа: <http://www.cathmos.ru/content/ru/publication-2013-06-03-11-24-09.html#.UpN2BtK8DeM> [Дата обращения: 19 апреля 2015 г.].



ская, турецкая, дагестанская и другие общины. Некоторые мусульманские страны, например, Республика Турция, присылают своего представителя – имама-хатыба для встреч с единоверцами³. Численность мусульман в Санкт-Петербурге с учётом потоков мигрантов из стран СНГ, нередко нелегально прибывающих в город, достоверно не известна – ни властям, которые стараются не акцентировать внимание общественности на динамичном росте мусульманской уммы в Северной столице⁴, ни высшему мусульманскому духовенству. Так, председатель централизованной религиозной организации «Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России», муфтий Санкт-Петербургской соборной мечети Жафяр Пончаев (1940–2012) определял численность общины в 700 тысяч человек, другие источники – до миллиона либо около 20% от общего числа населения города⁵.

Значительную часть среди обосновавшихся в кварталах мегаполиса мусульман составляют уроженцы Средней Азии и Кавказа, трудности с социализацией которых вызывают у местного населения объяснимые опасения. По данным социологических опросов, на то негативное отношение к исламу, которое можно встретить в некоторых крупных городах страны, не исключая Москву и Санкт-Петербург, существенное влияние оказывает поведение мигрантов из мусульманских республик, которых население мегаполисов нередко склонно воспринимать как группы «повышенного риска»⁶. Главной же причиной этой проблемы является явное взаимное нежелание культурной интеграции, вызванное, как представляется, исламофобскими настроениями, с одной стороны, и закрытостью общин, общества, коллективов, семей по религиозному принципу – с другой.

Сегодня в Санкт-Петербурге официально функционируют две мечети: соборная на Петроградской стороне и открытая в 2009 г. мечеть на Коломяжском проспекте. Ряд неофициальных молельных домов созданы в районе Садовой улицы и Сенной площади. Кроме того, существуют не менее четырёх духовных школ, развивается исламская инфраструктура: специализированные магазины халяльных продуктов, одежды и мусульманской литературы, салоны красоты, клиники и т. д. Интересующихся мусульманскими товарами и услугами готовы удовлетворить в том числе виртуальные сообщества и группы, существующие в социальных сетях. Конкурировать с последними, нередко имеющими к тому же закрытый характер, за привлечение внимания представителей мусульманской уммы становится всё сложнее различным исламским культурным центрам,

³ Türkiye Diyanet Vakfı. Available at: <https://www.tdv.org> [Accessed 16 May 2018].

⁴ Гордякова М. Кто управляет мусульманами в Петербурге? Режим доступа: <http://www.online812.ru/2013/02/20/001/> [Дата обращения: 16 мая 2018 г.].

⁵ Мусульманский праздник Ураза-байрам в Петербурге обернулся пробками и штурмом метро. Режим доступа: http://www.dp.ru/a/2011/08/30/Uraza-Bajram_v_Peterburge/ [Дата обращения: 14 марта 2015 г.].

⁶ Отношение к мусульманам в России: где границы толерантности. Режим доступа: <http://www.dw.com/ru/отношение-к-мусульманам-в-россии-где-границы-толерантности/a-18730434> [Дата обращения: 20 октября 2015 г.].



которые в разное время в Петербурге появлялись и быстро исчезали, как, например, знаменитый «Источник».

Проводимые мусульманскими центрами мероприятия сводятся в основном к изучению арабского языка (разных уровней), для того чтобы овладеть чтением Священного Корана, а также знакомству с хадисами; на более сложных уровнях могут преподаваться такие предметы, как вероучение (*акида*), чтение Корана (*таджвид*), толкование Корана (*тафсир*), история Пророков, жизнеописание Мухаммеда (*сира*), мусульманское право (*фикх*) и другие предметы, знакомящие потенциальных новых членов общины с основами ислама.

Никаких иных занятий – по искусству, музыке, другим видам мусульманской культуры, которые могли бы привлечь в число слушателей массовых курсов лиц из числа немусульман (без цели обращения в ислам) и способствовать снижению исламофобских настроений в городе, исламскими культурными центрами, за редким исключением, не проводится. По сути, главным условием посещения этих занятий является принадлежность к данной религии, соблюдение строгих норм одежды и т. д. Стоит отметить, что человеку «со стороны» просто так, ради праздного любопытства, зайти в любую из существующих исламских организаций (не говоря уже о неофициальных молельнях) достаточно трудно. Для сравнения, в Турции, Узбекистане, Казахстане мечети открыты большую часть дня, и любой турист, с учётом того, что он правильно одет и соблюдает распорядок, может войти туда без труда.

Кроме того, значительное число новых последователей и особенно последовательниц ислама из числа традиционно немусульманского населения привлекает не столько сама вера (*иман*), сколько новая, красивая, загадочная культура, возможность/необходимость «перемены имиджа», потребность по-другому одеваться, погрузиться в мир Востока. Нередко у женщин важнейшую роль в смене веры играет и личный фактор.

Выводы

Одновременно с укреплением позиций исламских организаций во многих европейских странах в обществе этих стран усиливаются исламофобские настроения, принимающие черты глобальной проблемы. Однако в России, являющейся с 2005 г. наблюдателем в Организации исламского сотрудничества, которая исторически составляет часть тюркско-мусульманского мира, на протяжении многих веков удавалось сохранять баланс между мусульманским и немусульманским населением.

Сохранение такого баланса в будущем во многом зависит от выстроенной национальной политики, взаимодействия со стороны государства и традиционных мусульманских организаций. Очень важно такое сотрудничество, направленное на развитие веротерпимости и взаимного уважения, для Северной столицы, три века жизни которой составляют особую страницу в истории мусульман в России.



Литература

1. Иванов М. *Соборная мечеть в Петербурге*. СПб.: Европейский Дом; 2006. 90 с.
2. Базарова Т. А. *Планы как источники по истории Петербурга Петра I: дис. ... канд. ист. наук*. СПб.; 2001. 354 с.
3. Шерих Д. Ю. *Турецкий Петербург: из истории российско-турецких отношений*. М.: Центрполиграф; 2012. 254 с.
4. Armağan M. *Petersburg'da Osmanlı İzleri*. İstanbul; 2012. 280 p.
5. Загидуллин И. К. Предисловие. *Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX вв.: Материалы одноименного научного семинара, посвященного 220-летию учреждения религиозного управления мусульман внутренней России и Сибири (Казань, 18 декабря 2009 г.)*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2011:3–11.
6. Bezmen N. *Kurt Seyt & Shura*. İstanbul; 1992. 444 p.
7. Ахмадуллин В. А. *Политика советского государства по отношению к мусульманской религии в 1917–1945 гг.: дис. ... канд. ист. наук*. М., 2002. 241 с.

References

1. Ivanov M. *The St Petersburg Juma Mosque*. St. Petersburg: Evropeiskii Dom; 2006. (In Russ.)
2. Bazarova T. A. *Historical maps as a source for the history of St Petersburg in the Petrine period. PhD Thesis*. St. Petersburg; 2001. (In Russ.)
3. Sherikh D. Y. *Turks in St Petersburg. An insight into the Russian Turkish relations*. Moscow: Tsentrpoligraf; 2012. (In Russ.)
4. Armağan M. *Petersburg'da Osmanlı İzleri*. İstanbul; 2012. (In Turkish)
5. Zagidullin I. K. *The Muslin assembly of Ohrenburg and the history of the Tatar spiritual development in the last quarter of the 18th cent – beginning of the 20th cent. Papers of the conference "The Muslin assembly of Ohrenburg and the history of the Tatar spiritual development in the last quarter of the 18th cent – beginning of the 20th cent." held on occasion of the 220 anniversary of establishing the Muslim Council of inner Russia and Siberia*. Kazan: Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; 2011:3–11. (In Russ.)
6. Bezmen N. *Kurt Seyt & Shura*. İstanbul; 1992.
7. Akhmadullin V. A. *The Soviet politics regarding Muslims in 1917–1945. PhD Thesis*. Moscow, 2002. (In Russ.)

Информация об авторе

Аврутина Аполлинария Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, тюрколог, литературный переводчик с турецкого языка, член Союза писателей Санкт-Петербурга, постоянный представитель Союза писателей Турции, Балкан и Северного Кипра в России (KIBATEK).

About the author

Apollinaria S. Avrutina, Cand. Sci. (Philol.), reader, Oriental faculty, St. Petersburg State University. Specialist in Turkish language and literature, translator of the Turkish literary works into Russian, The Writers' Union of St. Petersburg (member), The Writers' Union of Turkey, the Balkans and Northern Cyprus in Russia (KIBATEK) – permanent representative.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-268-280](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-268-280)

УДК 94(5-014)"19/..." +2:327.3

ВАК 07.00.15

Ислам Нусантара – против радикализма и экстремизма

Л. М. Ефимова

*Московский государственный институт международных отношений (университет)
МИД России, г. Москва, Российская Федерация,
larisa_efimova@mail.ru*

Аннотация: в последнее время в исламской общественной мысли Индонезии появилась концепция Ислама Нусантара. Этот термин официально был введен в оборот религиозно-просветительской организацией Нахдатул Улама (Возрождение улемов) в 2015 г. Ислам Нусантара уважительно относится к культурным и религиозным различиям как к проявлениям воли Всевышнего, считая, что любовь и сострадание являются сущностными чертами мусульманской религии. Ислам Нусантара не приемлет интерпретации ислама, навязываемые экстремистами, и считает, что традиционные ценности могут гармонично сосуществовать с исламской идентичностью. Сторонники Ислама Нусантара подчёркивают, что это вовсе не новая интерпретация ислама, но индонезийский вариант мусульманской религиозной практики, исторически сложившийся в процесс распространения ислама на архипелаге.

Ключевые слова: ислам; Нусантара; Индонезия; Нахдатул Улама

Для цитирования: Ефимова Л. М. Ислам Нусантара – против радикализма и экстремизма. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):268–280. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-268-280](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-268-280).

Islam Nusantara – Against Radicalism and Extremism

Larisa M. Efimova

*Moscow State Institute of International Relations (University), Moscow, Russian Federation,
larisa_efimova@mail*

Abstract: Recently, the concept of Islam Nusantara appeared in the Islamic social thought of Indonesia. This term was officially put into circulation by the religious and educational organization Nahdatul Ulama (Revival of the Ulema) in 2015. Islam Nusantara respects cultural and religious differences as manifestations of the will of Allah, believes that love and compassion are integral features of the Muslim religion. Islam Nusantara organically does not accept the authoritarian and pretending to be the truth in the last instance interpretations of Islam, imposed by extremists. Islam Nusantara is the reinterpretation of the basic theological principles of the NU, which combines classical Islamic theology (aqeedah), jurisprudence (fiqh) and local traditions. This approach suggests that Indonesian



Muslims do not need to give up their national and local identity. On the contrary, traditional values can coexist harmoniously with Islamic identity, and an orthodox Muslim can simultaneously be an Indonesian nationalist. Supporters of the concept emphasize that this is not some new trend in Islamic social thought or another interpretation of Islam. Islam Nusantara is an Indonesian version of Muslim religious practice, historically developed in the process of its dissemination on the archipelago. Islam Nusantara provokes sharp rejection and condemnation of representatives of radical Muslim movements, especially Wahhabism and Salafism and their like, who seek to purify Islam from local traditions.

Keywords: Islam; Nusantara; Indonesia; Nahdlatul Ulama

For citation: Efimova L. M. Islam Nusantara – Against Radicalism and Extremism. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):268–280. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-268-280](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-268-280).

Введение

В последнее время в исламской общественной мысли Индонезии появилась новая концепция Ислам Нусантара¹. Этот термин официально был введён в оборот на 33-м съезде религиозно-просветительной организации Нахдатул Улама (Возрождение улемов, НУ) в августе 2015 г. Правление НУ провозгласило темой съезда «Упрочение Ислама Нусантара как цивилизационной основы Индонезии и всего мира»².

Ислам Нусантара уважительно относится к культурным и религиозным различиям как к проявлениям воли Всевышнего, считает, что любовь и сострадание являются интегральными чертами мусульманской религии. Исходя из этого, Ислам Нусантара органически не приемлет авторитарные и претендующие на истину в последней инстанции интерпретации ислама, навязываемые экстремистами.

Председатель правления НУ Саид Акил Сирадж подчеркнул, что Ислам Нусантара является реинтерпретацией основных теологических принципов этой организации, которая сочетает классическую исламскую теологию (*акида*), юриспруденцию (*фикх*) и местные традиции. Такой подход предполагает, что индонезийским мусульманам нет необходимости отказываться от своей национальной и локальной идентичности. Напротив, традиционные ценности могут гармонично сосуществовать с исламской идентичностью, и правоверный мусульманин может одновременно быть индонезийским националистом³.

Это вызвало бурные неутихающие религиозные споры и дискуссии – как в отношении формулировки концепции Ислам Нусантара, так и в отношении её содержания.

¹ Нусантара – поэтическое название Индонезийского архипелага.

² Available at: <https://islaminindonesia.com/2015/06/26/islam-nusantara-islam-of-archipelago-partb-1/>

³ Arifianto Alexander R. Politics, Plurality and Inter-Group Relations in Indonesia; Islam Nusantara & Its Critics: The Rise of NU's Young Clerics. www.rsis.edu.sg No. 018 – 23 January 2017. Available at: <https://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/2017/01/CO17018.pdf>; Available at: <https://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/2017/01/CO17018.pdf>



Сторонники концепции подчёркивают, что это не какое-то новое течение в исламской общественной мысли или ещё одна интерпретация ислама. Ислам Нусантара – индонезийский вариант мусульманской религиозной практики, исторически сложившийся в процесс распространения ислама на архипелаге. Универсальные исламские установления, взаимодействуя с культурно-религиозными и социально-историческими особенностями подвергавшегося исламизации населения, сформировали ислам с индонезийской спецификой. Ислам Нусантара принимает во внимание местные обычаи и традиции при глубоком осмыслении и познании исламской доктрины, признании универсальности шариатских норм, относящихся к юриспруденции (*фикх*), культовой практике (*убадат*) и поведению (*муамалат*)⁴.

Формирование ислама с индонезийской спецификой объясняется историческими особенностями распространения мусульманской религии на островах Индонезийского архипелага.

Особенности распространения ислама в Юго-Восточной Азии

Исламизация Юго-Восточной Азии началась с X–XI вв. и протекала на протяжении нескольких столетий. Этот процесс продолжается и в настоящее время. Распространение новой религии происходило мирно. Её носителями и проповедниками были преимущественно торговцы из Индии, Персии, арабских стран, поэтому ислам распространялся с запада на восток вдоль торговых путей, соединявших акватории Индийского и Тихого океанов, – Малаккскому проливу, Яванскому морю, Южно-Китайскому морю, вокруг острова Калимантан. Главной целью торговцев были Молуккские острова – «острова пряностей». Ислам распространялся в первую очередь среди жителей прибрежных районов Малаккского полуострова, Суматры, Явы, Северного и Южного Калимантана, Южного Сулавеси, Северных Молукк, архипелага Сулу и острова Минданао, примыкавших к главным торговым путям, слабо проникая в глубинные области больших островов и материковой части ЮВА.

Первыми из народов Индонезии восприняли ислам в XII–XIII вв. ачехцы – население крайнего севера Суматры. В течение нескольких веков ислам постепенно вытеснял индуизм из прибрежных районов этого острова и только в конце XVIII в. почти полностью утвердился здесь. На Яве исламизация началась примерно с XV в. и длилась до конца XVIII в. При этом в некоторых внутренних районах и особенно на крайнем востоке острова индуизм оставался официальной религией до середины XVII в., а народные массы продолжали исповедовать эту религию ещё дольше. На других крупных островах Индонезии

⁴ Nadirsyah Hosen. Islam Nusantara: a local Islam with global ambitions? Indonesia at Melbourne The University of Melbourne. Available at: <http://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/islam-nusantara-a-local-islam-with-global-ambitions/>



ислам проникал из прибрежных районов вглубь территории на протяжении нескольких веков начиная с XVII в., и этот процесс все ещё продолжается. Население Молуккских и Малых Зондских островов познакомилось с исламом в XIII–XIV вв., поскольку именно эти территории были главной целью исламских торговцев, охотившихся за знаменитыми пряностями Юго-Восточной Азии. Что же касается Западного Ириана (индонезийской части острова Новая Гвинея), то сюда ислам начал проникать только со второй половины XX в., после получения Индонезией независимости. Власти в наши дни поощряют исламизацию папуасов в целях упрочения единства многоостровной страны.

Распространяясь в разных частях региона, ислам наслаивался на местные религиозные и культурные обычаи и традиции, смешиваясь с ними в различных пропорциях. Первоначально мусульманская религия проникала преимущественно из Индии, уже в модифицированных формах, в определённой степени адаптированных к индийской цивилизации, её мистическим традициям [1, р. 109]. Это облегчало восприятие новой конфессии теми народами, которые ранее испытывали на себе влияние индуистско-буддийских религиозных и культурных представлений, проникавших в ЮВА из Индии по тем же торговым путям с первых веков новой эры. В последующий период усилилось влияние более чистых форм ислама непосредственно с Ближнего Востока – из Мекки и Хадрамаута (юг Аравийского полуострова).

Особенности ислама в современной Индонезии

В результате мирного, продолжительного, анклавного и диффузного распространения ислама на островах архипелага глубина воздействия этой религии была больше среди этносов, совсем не подвергшихся влиянию индуизма и буддизма или испытывавших его в незначительной мере, а также тех народов, которые знакомились с исламом в его наиболее чистых арабских формах. Среди этносов, которые до исламизации в течение тысячелетия развивались в русле индианизированной культурно-религиозной и политической традиции, ислам подвергся более значительной модификации.

Приобщение к исламу практически каждой из многочисленных этнических групп исламизированного региона происходило не путём простого копирования, а посредством творческого переосмысления новых религиозных традиций, в том числе и ислама, приспособления их к конкретным условиям, собственному историческому и религиозному опыту. Так, индонезийцы, воспринявшие ислам, не стали послушными подражателями своих религиозных наставников. На Западной Суматре исламу пришлось вобрать в себя наследие обычного права – *адата*, на Яве – столкнуться с мощным наследием индо-буддийской цивилизации, на Калимантане и Сулавеси мусульманская религия ассимилировала пережитки местных анимистических верований и культа предков.

В рамках внешне исламской религиозности сохранилась приверженность индуистско-буддийским и автохтонным нормам, ценностям и взглядам. Целый



ряд исламизированных этносов Юго-Восточной Азии сохранили веру в духов-охранителей и вредоносных духов, чтят души умерших. На Яве одним из самых распространённых культов остаётся культ богини риса Деви Сри.

Ислам в Индонезии подвергся также влиянию суфизма и местных яванских духовных течений. Ряд традиций, как, например, почитание и признание авторитета религиозных наставников – *кьяи*, поклонение первым на Яве проповедникам ислама – «Вали Сонго», паломничество к считающимся священными могилам, проведение церемоний *сламетан* для облегчения душам умерших людей пути в потусторонний мир, празднование дня рождения пророка Мухаммада, включая церемонию *секатен* – недельный фестиваль с ярмарками и ночными базарами, представлениями с участием гамелана, песнопениями и традиционными угощениями; всё это старательно исполняется верующими в рамках традиционного ислама. Среди потомков бывших индонезийских феодалов и в среде старой интеллигенции сохраняется приверженность традиционной культуре, проникнутой духом индуизма.

Индонезийский вариант ислама развивался в рамках традиционных мусульманских училищ-*песантренов*. Отсюда соблюдение определённых правил поведения и декорума, почитание наставников – *кьяи* и богословов-*улемов*. Другой знаковой чертой является особый пиетет по отношению к принципу *Rahmatan lil Alamin* – благословию всей Вселенной как универсальной исламской ценности, которая призывает к миру, терпимости, взаимному уважению и плюралистическому подходу к взаимоотношениям в исламской общине-*умме*, а также и межрелигиозным отношениям.

В индонезийском исламе установки более мягкие и гуманные. Его главные черты – умеренность, милосердие, антирадикализм, толерантность и инклюзивизм. Он гармонично уживается с традициями местной культуры, относится к ней с уважением и покровительством [2, р. 564].

Отмеченные особенности исламизации архипелага способствовали формированию умеренных исламских взглядов у основной массы мусульман региона, негативного отношения к фанатизму и экстремизму как к чуждым элементам [3].

Истоки концепции Ислама Нусантара

В середине прошлого столетия некоторые индонезийские богословы предлагали признать так называемый индонезийский *фикх*, т. е. такое понимание ислама, которое принимает во внимание местное культурное наследие. Эта идея широко пропагандировалась такими склонявшимися к модернизму религиозными деятелями, как северосуматранский богослов арабского происхождения профессор М. Хасби Аш-Шиддики (M. Hasbi Ash-Shiddieqy) и Мунавар Шадзали (Munawir Sjadzali)⁵.

⁵ Azis Anwar Fachrudin The face of Islam Nusantara. Yogyakarta | Fri, July 24, 2015. The Jakarta Post Monday, Dec 18, 2017. Available at: <http://www.thejakartapost.com/news/2015/07/24/the-face-islam-nusantara.html>.



М. Хасби Аш-Шиддики основывался на типичной для Индонезии практике, не имеющей ничего против рукопожатия между мужчиной и женщиной или равного раздела наследства между мужскими и женскими наследниками. По мнению этих индонезийских исламских богословов, если индонезийский ислам рассматривать как такую версию, которая принимает во внимание местные традиции, то здесь нет ничего нового и не нарушаются юридические исламские нормы. Новым является только наименование. И здесь лишь отмечается наличие местных особенностей, как и в других местах, где ислам взаимодействует с местной культурой⁶.

Но наиболее ревностной и последовательной проповедницей и защитницей индонезийского ислама стала Нахдатул Улама. Эта религиозно-просветительная организация была основана в 1926 г. мусульманами-традиционалистами в противовес религиозно-просветительной организации Мухаммадийя, которая возникла в 1912 г. и стала провозвестником идей исламского модернизма, стремившегося очистить ислам от средневековых предрассудков и мистицизма, что затронуло и местные специфические черты, характеризовавшие индонезийский ислам. НУ готова была поддерживать очищение ислама от средневековых наслоений, противоречащих рациональному мышлению, но считала неправильным отказываться от вошедших в индонезийскую исламскую практику местных доисламских культурно-цивилизационных традиций.

С 1945 по 1952 г. НУ входила в состав исламской партии Машуми, с 1973 по 1984 г. – в исламскую партию ПЕР, затем вернулась к статусу религиозно-просветительной организации, которого она придерживается до сегодняшнего дня, являясь самой массовой организацией индонезийских мусульман и насчитывая более 40 млн членов.

Основателем НУ был религиозный наставник традиционного типа – кьяи Хашим Ашари (Hasjim Asjari), затем в разные периоды её возглавлял его сын Вахид Хашим и внук Абдуррахман Вахид.

Особенно ярким проповедником индонезийского ислама стал Абдуррахман Вахид. Он считал, что «индонезийский ислам» должен быть обращён на воплощение чаяний не только приверженцев этой религии, но и общенациональных интересов страны, на обеспечение подлинного плюрализма в общественно-политической, культурной и религиозной сферах современной Индонезии.

Абдуррахман Вахид отвергал мнение, что единственным идеалом для мусульман может служить только формально-юридическое закрепление социально-политических догматов этой религии с акцентом на ритуально-культовый аспект, что приемлемо даже не для всех мусульман. Он высту-

⁶ Azis Anwar Fachrudin The face of Islam Nusantara. Yogyakarta | Fri, July 24, 2015. The Jakarta Post Monday, Dec 18, 2017. Available at: <http://www.thejakartapost.com/news/2015/07/24/the-face-islam-nusantara.html>.



пал против обращения взглядов в прошлое, религиозной ограниченности, нетерпимого отношения к общечеловеческим ценностям других религиозных систем. Ислам, по его мнению, является источником социального учения для преобразования общества на идеалах равенства, социальной справедливости, борьбы против бедности, за воплощение высокой морали в общественно-политической и личной жизни. Он призывал руководствоваться не буквой, но истинным духом ислама, несущим благо для всего человечества.

Ислам рассматривался им как образ жизни в самом широком смысле слова. Религиозные нормы, составляющие, по сути, социальную этику, он призывал внедрять в жизнь общества не через государственное законодательство, а посредством образования и воспитания, социальной и культурной деятельности, на принципах добровольности и сознательности, без принуждения со стороны властей. Такой подход, по его мнению, особенно важен для Индонезии, поскольку индонезийское общество плюралистическое, и для него не годится законодательство, построенное на принципах только одной религии – ислама.

Абдуррахман Вахид провозгласил лозунг: «От течений политического ислама – к течениям национализма в самом широком понимании» и призвал исламские группировки отойти от позиции религиозного эксклюзивизма и стать интегральным элементом всего индонезийского общества [4].

В 2004 г. Абдуррахман Вахид и его последователи создали Институт Вахида для пропаганды его взглядов. Лозунгом института являются слова «распространять плюральный и мирный ислам». Целью объявлена разработка умеренного ислама, занимающегося распространением идей демократии, религиозного плюрализма, мультикультурализма и терпимости среди мусульман Индонезии и всего мира, способствовать развитию диалога и взаимопонимания между исламом и Западом. Организация проводит семинары, встречи и конференции исламских и неисламских деятелей, занимается издательской деятельностью, проводит полугодовые курсы по изучению ислама для молодёжи.

Усиление в Индонезии во втором десятилетии XXI в. влияния ваххабизма и салафизма, исламского радикализма и ультраконсерватизма, оживление джихадистских групп и рост влияния в политике таких радикальных партий и организаций, как Хизб-ут-Тахрир, Фронт защитников ислама, Партии справедливости и процветания (PKS), вызвали опасения в отношении «Панча силы» как основы индонезийской государственности.

Это заставило умеренных индонезийских богословов и религиозных деятелей дистанцироваться от арабского ислама и вновь определить свои позиции как приверженцев индонезийского ислама. На фоне исламского радикализма и войн на Ближнем Востоке выгодно оттенялось достаточно мирное развитие событий в Индонезии, связываемое с индонезийской интерпрета-



цией ислама как религии более инклюзивной, толерантной и умеренной. К тому же исламский мир выдвинул запрос к Индонезии, как к самой крупной мусульманской стране, ожидая от неё варианта эволюции исламской уммы в противовес саудовскому ваххабизму. Именно в связи с этим термин «Ислам Нусантара» формально получил своё наименование, был охарактеризован и предложен миру.

На 33-м съезде в августе 2015 г. НУ вновь напомнила индонезийским мусульманам, что именно эта религиозно-просветительная организация является защитницей традиционного индонезийского ислама и противостоит экстремизму Исламского государства и влиянию других ближневосточных радикальных течений.

Надо сказать, что специальной дискуссии по концепции «Ислам Нусантара» на съезде не проводилось. Этот термин в решениях съезда упоминается один раз в разделе о правовой защите религий: «Развивать концепцию Ислам Нусантара на принципах суннитского ислама и выдвигать на первый план такую черту ислама, как благословение для Вселенной (*rahmatan lil-alam*). Реализация этого заключается в создании гармоничного сосуществования разных религий, убеждений и мнений. Правовое регулирование должно быть направлено на упрочение традиции взаимоуважения» [5, h. 212].

В решениях съезда говорится о предоставлении стипендий зарубежным студентам для изучения Ислама Нусантара, а именно 40 учащимся из Паттани (Таиланд) и 20 – из Афганистана [5, h. 331].

В особом разделе «Особенности понимания ислама» излагается идейная платформа НУ на базе мусульманской религии, но она прямо не связывается с концепцией Ислама Нусантара [5, h. 172–181]. Идейная платформа НУ определяется как *Ahlussunnah wal Jama'ah* (*Aswaja*) *an-Nahdliyah*, что можно перевести как «перспектива», или «видение», НУ [6].

В решениях съезда подчёркивается, что НУ придерживается такого принципа ислама, как *wasatyyah* – умеренность, что трактуется НУ и как «средний путь». Указывается, что в понимании НУ исламу, в отличие от других религий, присущи такие черты, как умеренность, средний путь, реализм, уважение к другим мнениям.

НУ считает, что именно такого рода исламская практика была характерна для пророка Мухаммада и его сподвижников [5, h. 339]. Её следует распространять за пределы НУ как в самой Индонезии, так и во всём мире. Это будет способствовать воспитанию умеренности, толерантности, равноправия, что обеспечит гармонию и мирное сосуществование в мусульманской умме и в мире в целом [5, h. 340].

При сопоставлении концепций Ислама Нусантара и идейной платформы НУ не просматривается практически никаких отличий. Из этого напрашивается вывод, что обе концепции полностью идентичны. Разница только в том, что Ислам Нусантара предназначается для всех мусульман



Индонезии и мировой исламской уммы, а идейная платформа – для членов и сторонников НУ⁷.

В решениях съезда подчеркивается, что НУ будет бороться за создание умеренного, толерантного, открытого для новых веяний общества в соответствии с характером Ислама Нусантара⁸.

Глава руководства НУ Саид Акил Сирадж заявил, что НУ будет и дальше поддерживать и пропагандировать концепцию Ислама Нусантара. Такой подход разделяют большинство членов и сторонников НУ, так как это полностью соответствует особенностям распространения ислама в Индонезии – с учётом культурных особенностей, а не путём насильственного навязывания жёсткой доктрины. НУ и намерена продолжать и сохранять этот характер – ислам дружелюбный, нерадикальный, инклюзивный и толерантный⁹.

Поддержка концепции Ислама Нусантара

В преддверии 33-го съезда НУ в Макассаре состоялась конференция представителей НУ из Восточной Индонезии для обсуждения концепции Ислама Нусантара. В целом все делегаты поддержали эту формулировку, подчёркивая, что определение Нусантара касается не нормативной стороны ислама, которая едина и одинакова для всех мусульман мира, а только некоторых практик, базирующихся на местных социальных и культурных традициях. Главная же суть концепции – акцент на мирный, толерантный и умеренный характер мусульманской религии, что так характерно именно для большинства верующих Индонезии.

Присутствовавший делегат от Сингапура поддержал такое понимание ислама и заявил, что Ислам Нусантара может стать хорошим примером для мировой мусульманской уммы¹⁰.

В целях популяризации идеи Ислама Нусантара НУ организовала в мае 2016 г. в Джакарте международную конференцию¹¹. Мусульманские лидеры

⁷ Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja) an-Nahdliyah memiliki ciri khusus (khas) tersendiri. Ciri tersebut sebagai pembeda antara penganut Aswaja dari lainnya. Available at: <http://www.nu.or.id/post/read/70157/beberapa-ciri-khusus-aswaja-an-nahdliyah>; Suara Nahdlatul Ulama NU 33RD CONGRESS President calls for tolerance at NU congress Ahad, 2 Agustus 2015. Available at: <http://www.nu.or.id/post/read/61280/president-calls-for-tolerance--at-nu-congress>

⁸ Hasil-hasil Muktamar Ke-33 NU.pdf. H 377

⁹ Polemik di balik istilah 'Islam Nusantara' Heyder Affan Wartawan BBC Indonesia 15 Juni 2015. Available at: http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/06/150614_indonesia_islam_nusantara.

¹⁰ JELANG MUKTAMAR KE-33 NU Apa yang Dimaksud dengan Islam Nusantara? Rabu, 22 April 2015 Suara Nahdlatul Ulama. Available at: <http://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam-nusantara>

¹¹ Arifianto Alexander R. Islam Nusantara: NU's Bid to Promote "Moderate Indonesian Islam". RSIS / Commentaries / Country and Region Studies / Religion in Contemporary Society / Southeast Asia and ASEAN. 17 MAY 2016. CO16114 S. Rajaratnam School of International Studies. Available at: https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/rsis/co16114-islam-nusantara-nus-bid-to-promote-moderate-indonesian-islam/#.WmYUea5l_cs



проявили интерес и одобрение концепции Ислама Нусантара как толерантной формы ислама, проповедующей мир, скромность и уважение к культурному наследию. Свыше 300 участников встречи из более чем 40 государств, в том числе видные исламские деятели из Ирана, Сирии, Египта, Турции, Саудовской Аравии и Малайзии, одобрили предложенную НУ Джакартскую декларацию, подчёркивающую важность пропаганды мирных исламских ценностей на международной арене с целью прекращения конфликтов, возникающих в результате разногласий между религией и государством. Декларация стала итогом международной встречи умеренных мусульманских лидеров, организованной НУ с целью предложить методы разрешения конфликтов, возникающих в результате неправильного понимания исламского учения, особенно концепции джихада. Нужно бороться не за исламское государство, а за укрепление исламских ценностей в обществе, чтобы распространить милость и милосердие Аллаха на всю Вселенную¹².

В поддержку этой концепции высказался видный исламский деятель Азьюмарди Азра, заявив, что такой подход очень востребован в современном мире, поскольку эта концепция предлагает «средний путь». И расхождения в индонезийском исламе намного менее заметны по сравнению с расколами и жёстким противоборством между разными течениями ислама, которые мы наблюдаем в арабских государствах.

Он подчеркнул, что Ислам Нусантара, будучи «средним путем», без правых и левых уклонов, всегда уравновешенным, инклюзивным, толерантным и мирно сосуществующим с приверженцами других религий, хорошо гармонирует с демократией. Он указал на различия между индонезийским и арабским подходами к реализации ислама в социальной, культурной и политической сферах, связанные с историческим процессом распространения ислама в Индонезии, его приспособлением к местным культурно-религиозным традициям.

Что же касается утверждений, что «ислам един», то он назвал такую оценку «нормативным мышлением, идеализирующим ислам», указал на отсутствие в ней историчности. В культурном, социальном, политическом и даже религиозном отношениях различия в исламе неизбежны. В процессе распространения в Индонезии ислам подвергался аккультурации и индонезиации, что и позволило этой религии войти в плоть и кровь народа¹³.

Руководство религиозно-просветительной организации модернистского толка Мухаммадийя, хотя прямо не выступает против Ислама Нусантара, всё же подчёркивает, что этот термин следует употреблять очень осторожно и с

¹² NU, foreign ulemas endorse Jakarta Declaration. Marguerite Afra Sapiie The Jakarta Post Jakarta | Wed, May 11, 2016. Available at: <http://www.thejakartapost.com/news/2016/05/11/nu-for-foreign-ulemas-endorse-jakarta-declaration.html>

¹³ Heyder Affan. Polemik di balik isti'lah 'Islam Nusantara'. 15 Juni 2015. Available at: http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/06/150614_indonesia_islam_nusantara



оглядкой, не осуждая и не подавляя другие течения ислама, иные его трактовки и доктрины. Если Ислам Нусантара будет поддержан, принят на государственном уровне, будет поощряться и пропагандироваться властями, то может возникнуть опасность дискриминации, преследования и ущемления других течений ислама¹⁴.

Критика противников концепции Ислама Нусантара

С точки зрения ортодоксального ислама местные черты считаются недопустимыми и приравниваются к ереси. Они трактуются как нарушение основополагающего догмата ислама – принципа строгого единобожия, который выражается сакральной формулой: «Нет Бога, кроме Аллаха».

С приходом модернистского салафизма и ваххабизма из Аравии с начала XX в. верные букве учения исламские пуритане осуждают локальные традиции как грубые нарушения и новшества в религии, подрывающие чистоту ислама, характеризуя их как синкретизм. Неутихающие религиозные споры и дискуссии в последнее время разгораются с новой силой¹⁵.

Ислам Нусантара подвергается ожесточённой критике, и прежде всего, внутри самой организации, со стороны консервативно-радикальных членов – как молодых, так и зрелых религиозных богословов и наставников-*кьяи*. Они выступают против концепции Ислама Нусантара, считая, что ислам един и универсален и что он не нуждается в «локализации» и «национализации», будь то Ислам Нусантара, арабский или ближневосточный ислам. Острые этой критики направлены на искоренение либерализма с его концепциями плюрализма, демократии, толерантности, инклюзивизма. По сути, они выступают против тех принципов интерпретации ислама, которые проповедовал лидер НУ Абдуррахман Вахид, в течение 15 лет (1984–1999) возглавлявший НУ. Противники концепции запретили пропагандировать её в своих учебных заведениях – песантренах. Более того, они создали девиантную организацию «НУ – правильная линия», близкую по своим взглядам таким индонезийским радикалам, как Фронт защитников ислама (ФЗИ), Индонезийский совет борцов за веру (ММИ).

Ислам Нусантара вызывает острое неприятие и осуждение представителей радикальных мусульманских течений, особенно ваххабизма и салафизма, которые стремятся очистить ислам от неисламских местных примесей, обозначаемых терминами *ширк* (придание Аллаху сотоварищей) и *бида* (новшества), считающихся серьезными грехами в исламе. Хизб-ут-Тахрир, Фронт защитников ислама, Партия справедливости и процветания (PKS) открыто

¹⁴ Muhammadiyah: Istilah Islam Nusantara Harus Digunakan Proporsional. Available at: <http://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/15/07/08/nr5vo9-muhammadiyah-istilah-islam-nusantara-harus-digunakan-proporsionalKHAZANAH>

¹⁵ Available at: <http://www.kanglatif.com/2016/06/islam-nusantara-krikitan-dan.html>



выступают против Ислама Нусантара, критикуют его как синкретическую форму ислама, которая подрывает его совершенство и уникальность и разрушает единство уммы.

Джихадисты считают Ислам Нусантара своим врагом и называют его приверженцев опасными лицемерами¹⁶.

Хизб-ут-Тахрир выступает против противопоставления Ислама Нусантара ближневосточному исламу, считая, что нестабильность на Ближнем Востоке вызвана не арабским исламом, а политическим противоборством¹⁷.

Отношение властей к концепции Ислама Нусантара

Президент Индонезии Джоко Видодо открыто заявил о поддержке концепции Ислама Нусантара. «Наш ислам – это Ислам Нусантара. Это ислам благопристойный, высокоморальный, это Ислам Нусантара, проникнутый толерантностью». Такой подход разделяет и вице-президент Юсуф Калла, который называет эту концепцию Индонезийским исламом¹⁸. Индонезийские власти видят в этой концепции поддержку в противостоянии распространению в стране радикализма, экстремизма и терроризма, подрывающим внутривнутриполитическую стабильность и безопасность¹⁹.

Выводы

Концепция Ислама Нусантра с её умеренным и толерантным характером способствует упрочению позиций и авторитета Индонезии в мировой исламской умме и на международной арене в целом как оплота исламской цивилизации, несущей всем народам мира спокойствие, безопасность, религиозное равновесие и плюрализм.

Литература

1. Jajat Burhanudin, Kees van Dijk. *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam University Press; 2013. 276 p.
2. Burhani A. N. Al-Tawassu ṭwa-l I'tidāl: The NU and Moderatism in Indonesian Islam. *Asian Journal of Social Science*. 2012;40(5/6):564–581.

¹⁶ Inilah Dua Musuh Islam Bagi Kelompok Jihadis Menurut Dosen UIN Jakarta. By: IslamnusOn: 17 Desember 2017) Sumber: Harakatuna. Available at: <http://www.islamnusantara.com/inilah-dua-musuh-islam-bagi-kelompok-jihadis-menurut-dosen-uin-jakarta>

¹⁷ Heyder Affan. Polemik di balik istilah 'Islam Nusantara'. 15 June 2015. Available at: http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/06/150614_indonesia_islam_nusantara

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Hoesterey James B. Public Diplomacy and the Global Dissemination of “Moderate Islam”. Hefner Robert W. ed. Routledge Handbook of Contemporary Indonesia. Routledge 432 pages | 8 B/W Illus. 2018, Part V – 33.



3. Ефимова Л. М. *Ислам в Юго-Восточной Азии: XXI век*. М.: Изд-во МГИМО-Университет; 2014. 205 с.
4. Ефимова Л. М. Президент Индонезии Абдуррахман Вахид и «исламский фактор» в политике. *Полития*. 2000;(2):105–115.
5. Rumadi Dr., Andi Najmi Fuaidi H., Mahbub Ma'af H. (eds) *Hasil-Hasil Mukhtar KE-33*. Jombang: Jawa Timur; 2016. 425 p. Available at: <https://www.nu.or.id/archive/read/9/hasil-hasil-mukhtar-ke-33> [Accessed 12 July 2018].
6. Maulana Syekh Ali Jum'ah. *Siapakah Ahlussunnah wal Jama'ah?* September 3, 2016. Available at: <http://www.nu.or.id/post/read/70944/siapakah-ahlussunnah-wal-jamaah> [Accessed 12 July 2018].

References

1. Jajat Burhanudin, Kees van Dijk. *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam University Press; 2013.
2. Burhani A. N. Al-Tawassuṭ wa-l I'tidāl: The NU and Moderatism in Indonesian Islam. *Asian Journal of Social Science*. 2012;40(5/6):564–581.
3. Efimova L. M. *Islam on the South-East Asia in the 21st cent*. Moscow: MGIMO-University; 2014. (In Russ.)
4. Efimova L. M. President of Indonesia Abdurrahman Wahid and Islamic influence in the Politics. *Politeia*. 2000;(2):105–115. (In Russ.)
5. Rumadi Dr., Andi Najmi Fuaidi H., Mahbub Ma'af H. (eds) *Hasil-Hasil Mukhtar KE-33*. Jombang: Jawa Timur; 2016. 425 p. Available at: <https://www.nu.or.id/archive/read/9/hasil-hasil-mukhtar-ke-33> [Accessed 12 July 2018].
6. Maulana Syekh Ali Jum'ah. *Siapakah Ahlussunnah wal Jama'ah?* September 3, 2016. Available at: <http://www.nu.or.id/post/read/70944/siapakah-ahlussunnah-wal-jamaah> [Accessed 12 July 2018].

Информация об авторе

Ефимова Лариса Михайловна, доктор исторических наук, профессор кафедры востоковедения Московского государственного института международных отношений (университета) МИД России.

About the author

Larisa M. Efimova, Dr. Sci. (Hist.), professor of the Chair of Oriental Studies, Moscow State Institute of International Relations (University).

THEOLOGY

ТЕОЛОГИЯ





◆ **Religious Philosophy
in Classical Islam**

◆ **Practicing Muslims
in the secular society**

◆ **Theology in the system
of humanitarian knowledge**

◆ **Religion and Politics**

◆ **Религиозно-философская
мысль классического ислама**

◆ **Практическая деятельность
в исламской традиции**

◆ **Теология в системе
гуманитарного знания**

◆ **Религия и политика**



Религиозно-философская мысль классического ислама

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295)

УДК 28:01:00+140.8:2+231.13+297.1

ВАК 26.00.01

О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины

Т. К. Ибрагим¹, Н. В. Ефремова²

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, nataufik@mail.ru

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация, salamnat@mail.ru

Аннотация: настоящую статью можно рассматривать как своего рода предисловие к переводу трактата классика арабо-мусульманской философии Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037) «О любви», в котором наиболее полно изложена его концепция о любви как одном из первейших атрибутов Бога и универсальном космическом принципе, присущем всем творениям и служащем причиной их бытия. Прослеживается связь данного трактата с другими произведениями философа, отмечаются истоки данной концепции в Коране и Сунне, освещается её рецепция в других религиозно-философских школах, особенно в суфийской теософии.

Ключевые слова: Авиценна; атрибуты Бога; Ибн-Сина; Коран; любовь; мусульманская философия; Сунна; суфизм; теософия; теофания; фальсафа; эманация

Для цитирования: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283–295. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295).

On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology

Tawfik K. Ibrahim¹, Natalia V. Efremova²

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy, Moscow, Russian Federation, nataufik@mail.ru

² Institute of Philosophy of the Russian Academy, Moscow, Russian Federation, salamnat@mail.ru

Abstract: this article can be considered, in a sense, as an introduction to the translation made by the authors from Arabic into Russian of Avicenna's (Ibn-Sina, 980–1037) treatise «On Love», in which he presents the most fully exposition of his view on love



as a divine characteristic and a universal all-encompassing principle, which is inherent to every creature and serving the cause of its being. In this introduction the authors trace the origin of Avicenna's teaching back to the Holy Quran and the Sunna. There is depicted its reception in other religious and philosophical schools, especially in Sufi theosophy.

Keywords: Avicenna; Ibn-Sina; God's attributes; Quran; love; philosophy, Islamic; Sunna; Sufism; theology, Islamic; theosophy; theophany; Falsafa; emanation

For citation: Ibrahim T. K., Efremova N. V. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):273–285. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-283-295).

I

Религиозная философия классического ислама преимущественно представлена *фальсафой*, которая после XII в. интегрировалась с другими теологическими течениями, прежде всего с *каламом* (рациональной теологией) и *суфизмом* (мистической теософией). Родоначальником фальсафы выступил аль-Кинди (лат. Alkindus; ум. ок. 870), творчество которого служило своего рода мостом между ранним каламом (школой мутазилитов) и главным направлением фальсафы, известным как восточный, или мусульманский аристотелизм/перипатетизм. Основы этого направления заложил Абу-Наср аль-Фараби (лат. Alfarabius, Avennasar; ум. 950), а завершённый, классический вид оно обрело в творчестве Ибн-Сины (Авиценна, от лат. Avicenna; ум. 1073)¹.

Обосновывая идею о субстанциальном единстве разума и Откровения, Ибн-Сина и другие фаласифа (представители фальсафы) считали, что философия как раз и призвана раскрывать подлинный, глубинный смысл ревялятивной (богооткровенной) религии. Руководствуясь такой установкой, они выдвигали философское толкование основных теологических проблем – о бытии Бога и Его атрибутах, о сотворении мира (космогонии) и Божьем промысле (теодицее), об Откровении и пророчестве (профетизме), о посмертной жизни (сотериологии) [1, гл. 3–7].

Эта деятельность по исламизации греческой философии и философизации исламской доктрины имела всемирно-историческое значение: две глобальные традиции, прежде фактически изолированные друг от друга – античный/языческий интеллектуализм и авраамический, иудейско-христианско-мусульманский ревялятивизм – были фундаментально объединены, и именно этот синтез вдохновлял классиков иудейской и христианской теологии, таких как Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274).

¹ На востоке мусульманского мира видными представителями фальсафы были Абу-Бакр ар-Рази (ум. ок. 925 или 935) и «Чистые братья» (*Ихуан ас-сафа*; X в.), а среди перипатетиков мусульманского Запада (Арабской Испании и Северной Африки) – Ибн-Баджа (ум. 1139), Ибн-Туфайль (ум. 1185/86) и Ибн-Рушд (Аверроэс, от лат. Averroes; ум. 1198).

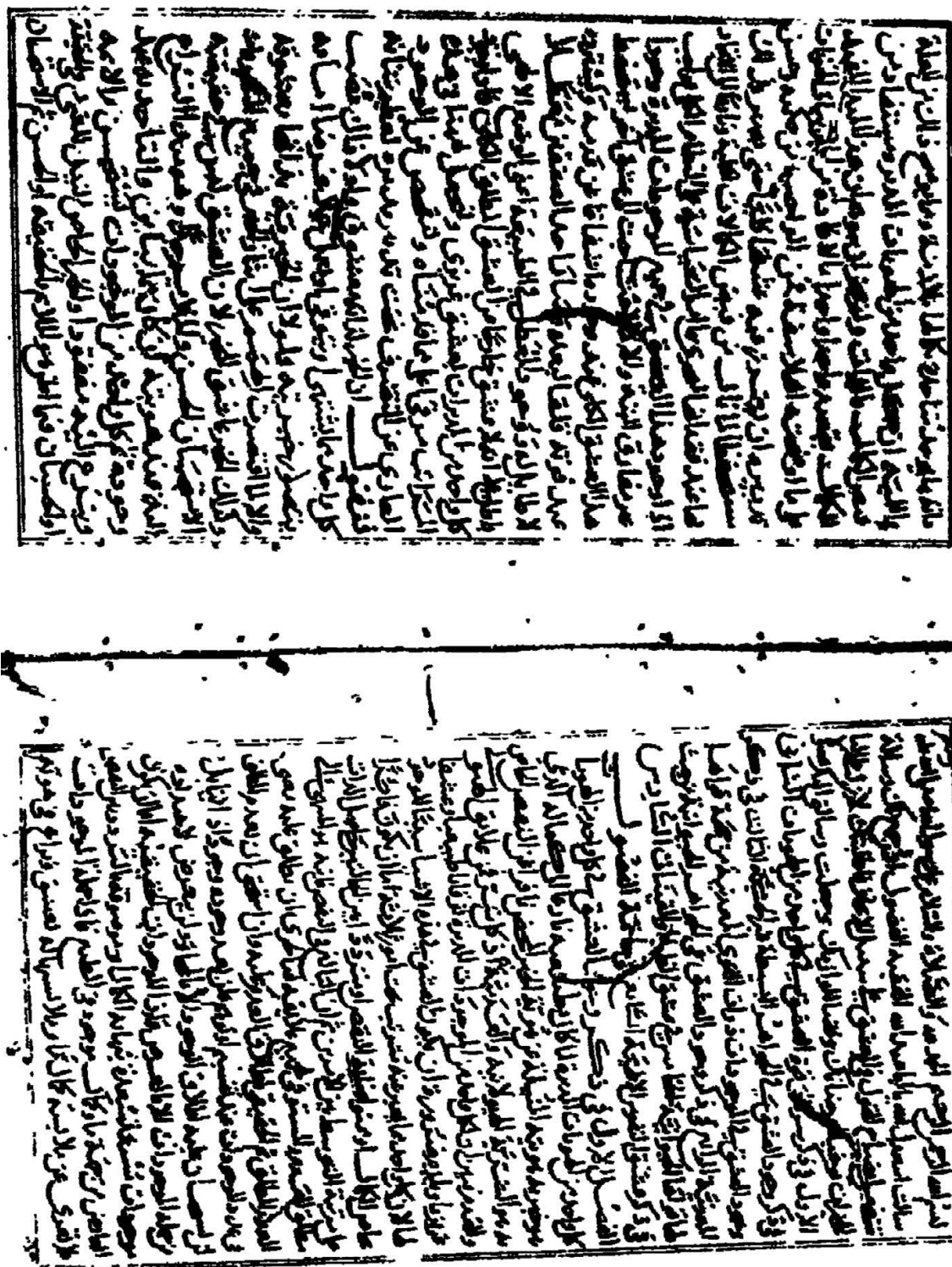


Рис. 1. Первая страница рукописи трактата "О любви" Ибн-Сины (Авиценны). Библиотека "аз-Захирийа" (Дамаск)
Fig. 1. The first page of Ibn-Sina's treatise "On Love". The az-Zahiriya library. Damascus



II

О любви (عشق ²) как фундаментальном атрибуте Бога (Аллах; или: Истинного – аль-хакк الحَق; Первого – аль-авваль الأوَّل; Бытийно-необходимого – ваджиб аль-вуджуд واجب الوجود) Ибн-Сина говорит во многих своих сочинениях, притом как в объёмистой энциклопедии «Исцеление» (аш-Шифа' الشِّفاء) [2, с. 479–481], так и в относительно кратких произведениях – «Спасение» (ан-Наджат النِّجاة) [3, с. 590–593], «Исход и возврат» (аль-Мабда' ва-ль-ма'ад المَبْدَأُ وَالْمَعَاد) [4, с. 17–19], «Указания и наставления»³ (аль-Ишарат ва-т-танби-хат الإِشَارَاتُ وَالتَّنْبِيهَاتُ) [5, с. 365–366] и др. Но именно в трактате «О любви» (Фи аль-'ишк في العِشْق) [6] даётся развёрнутое обоснование идеи о любви как о всеобщем космическом начале (принципе), которое свойственно всему сущему, тождественно его бытию (у Бога) или служит причиной его бытия (у творений). Такая универсализация представления о любви впоследствии получит яркое развитие в интеллектуальном суфизме, прежде всего у Ибн-Араби (ум. 1240) и его последователей.

Само же положение о любви как Божьем атрибуте, а с ним и смежных атрибутах – благодати и особенно красоте и блаженстве, отличает авиценновское учение о Боге не только от философии самого Аристотеля, но и от доминирующей в исламе каламской теологии.

Что касается Аристотеля, то к Богу (Перводвигателю, Уму) он фактически не прилагает благодать, красоту и любовь. Да, в рамках рассуждения о Его свойствах в XII книге «Метафизики» говорится, что предмет желания и мысли – это прекрасное, благое [7, с. 309], но сам философ отсюда не заключает о благе и красоте как о Его описаниях и не упоминает о них при итоговой характеристике Бога, данной в конце соответствующей (7-й) главы. Поэтому трудно согласиться со встречающейся порой подобной атрибуцией [напр.: 8, с. 44–52, 146; 9, с. 123]. Ещё менее убедительным представляется приписывание стремления к любви аристотелевскому Богу [8, с. 47, 49, 50]. В действительности, этот Бог выступает объектом любви, но никак не её субъектом. А в «Большой Этике» Аристотель чётко заявляет, что не может быть дружбы людей с Богом: дружба возможна там, где возможна ответная любовь, а дружба с Богом не допускает никакой ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви [10, с. 362].

III

Авиценновское учение о красоте Бога и Его любви вдохновлено прежде всего Кораном и Сунной. В хадисе, приведённом у Муслима, говорится:

² Для обозначения «любви» Ибн-Сина чаще всего употребляет не термин хубб/махабба, встречающийся в Коране, а 'ишк, который преимущественно понимается в смысле сильной и страстной любви, ввиду чего теологи-ригористы не одобряют его применение по отношению к Богу. Философ пользуется обоими терминами скорее как синонимами.

³ Такой перевод названия книги фигурирует в цитируемом издании; более адекватно: «Указания и напоминания».



«Воистину Бог красив (джамиль) и любит красоту (йухибб аль-джамаль)» [11, с. 54]⁴.

إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ

Применительно к Богу понятие о любви передаётся в Коране тремя терминами *хулля* (خُلَّة), *вудд/мавадда* (وُدّ/مَوَدَّة) и *хубб/махабба* (حُبّ/مَحَبَّة).

Согласно аяту 4:125, Авраама (Ибрахима) Бог сделал любимцем (*халиль*) Своим. А в Сунне говорится, что такой Божьей любви удостоился и пророк Мухаммад [11, с. 216].

فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ اتَّخَذَنِي خَلِيلًا كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ...

Как благовествует Писание, Бог – любящий (*вадуд* 85:14; 11:90 – وَدُود); благоверным и добродееющим Он дарит любовь [Свою] (*вудд* – 19:96)*; между людьми установил Он любовь и милосердие (*мавадда* и *рахма* – 30:21)**.

...سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا

...وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

Более чем в двадцати аятах упоминается о Его любви (глагол. *ахабба*) к людям/верующим, притом дважды говорится о взаимной любви Творца и тварей: «Если любите вы Бога.., то возлюбит Он вас» (3:31)*; «Явит Он людей любимых Им и любящих Его» (5:54)**.

... قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

... فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ...

О такой взаимности возвещает и переданный у аль-Бухари хадис со словами Всевышнего: «Раб Мой все приближается ко Мне добродетелями своими, пока Я не полюблю (глагол. *ахабба*) его, а если Я возлюблю его, Я буду слухом, которым он слышит, глазом, которым он видит, рукой, которой он водит, ногой, которой он ходит...» [12, с. 1617].

... وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ ؛ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ ،

وَيَدَهُ الَّتِي يَبْتَطِشُ بِهَا ، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...

На этот хадис Ибн-Сина прямо ссылается в трактате «О любви». Подразумевая, надо полагать, вышеупомянутый аят 30:21, в «Указаниях и наставлениях» философ подчёркивает, что присущая всякому существу любовь есть милость (*рахма*), дарованная от Бога/Промыслителя [5, с. 366].

Следует отметить также, что в Коране однокоренные с термином *рахма* эпитеты *рахман* (الرَّحْمَنُ; «всемилоостивый») и *рахим* (رَحِيم; «всемилоостердный») прилагаются к Богу 57 и 113 раз соответственно. Бог предписал Себе милость (6:12*, 54), и милость Его охватывает всякую вещь (7:156**; 40:7).

⁴ Здесь и далее, если не оговорено иное, цитаты из Корана, Сунны и других источников на арабском языке даются в переводе авторов статьи.



* كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

** وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

IV

В суннитской теологии утвердился список из семи самостоятельных атрибутов, общий для ашаритской (основанной аль-Ашари, ум. 935) и матуридитской (основанной аль-Матуриди, ум. 944) школ калама. Из этих семи атрибутов четыре являются и традиционными (встречающимися в Коране и Сунне), и рациональными (доказуемыми разумом) – «жизнь» (*хайат*), «знание» (*ильм*), «могущество» (*кудра*) и «воля» (*ирада*); остальные три сугубо традиционны – «слух» (*сам*), «зрение» (*басар*) и «речь» (*калам*)⁵. В порядке рационального обоснования первым выступает «могущество»: о нем свидетельствует возникновение мира в определённый момент времени – действие, которое должно исходить от делателя-могущего, т. е. такого, кто делает, если захочет, и не делает, если не захочет. Далее следует атрибут «знание», в пользу которого свидетельствует как факт благоустройства мира, так и факт того, что могущий действует по выбору, а выбор предполагает знание о вещах, которые он собирается осуществить. В отношении атрибутов «воля» и «жизнь» порядок не строго установлен, и они могут меняться местами. Божья воля следует из Его могущества, поскольку таковое подразумевает свободный выбор. А жизнь присуща Ему как знающему и могущему, ибо в каламе (как и в фальсафе) «живой» (*хайй*) – это «воспринимающий» (*мудрик*) и «действующий» (*фа*) [13, гл. 3].

У Ибн-Сины порой встречается схожий с семичленным каламским списком перечень атрибутов – например в «Тронном трактате» (*ар-Рисаля аль-‘аршийя* (الرَّسَالَةُ الْعَرْشِيَّةُ) [14]. Но для него более характерен другой перечень, в котором фигурируют такие атрибуты, как «совершенство» (*тамам*); «благо» (*хайр*), или «великодушные» (*джуд*); «истина» (*хакк*); «ум» (*‘акль*), или «знание» (*ильм*); «мудрость» (*хикма*); «воля» (*ирада*); «могущество» (*кудра*); «жизнь» (*хайат*); «красота» (*джамаль*), или «изящество» (*бах*); «блаженство/наслаждение» (*лязза*), или «радость» (*бахджа*), *ибтхадж*); «любовь» (*ишк*), *махабба*) [2, с. 464–472, 479–481; 1, с. 71–86].

Как пишет Ибн-Сина в «Исцелении» и «Указаниях и наставлениях», Бог есть Чистое/Абсолютное Благо (*аль-хайр аль-махд/аль-мутлак* (الْمَحْضُ/الْمُطْلَقُ الْخَيْرُ)), Он обладает наивысшей красотой и наивысшим изяществом. А поскольку степень любви к объекту и степень полученного блаженства (радости) пропорциональны степени красоты и благоприятности данного объекта, то Бог, любя Свою самость, обладает превосходнейшей любовью и полнейшим блаженством. Он является и первым любящим, и первым любимым, любит Его

⁵ Матуридиты добавляют еще один атрибут – «осуществление» (*такуин*).



кто-либо другой или нет⁶. В действительности же Он любим не только Самим Собой, но и многими прочими существами. И в этом состоит подлинное, высшее блаженство таковых [2, с. 479–481; 5, с. 365].

Во втором сочинении, заметим, Ибн-Сина различает *'ишк* и близкое к нему обозначение *шаук* (شَوْق), которое также имеет смысл «любовь», «страсть», «желание» и которое мы передаём как «желание». Как пишет здесь философ, «любовь» (*'ишк*) заключается в радости (*ибтихадж*) от созерцания определённой самости, а «желание» (*шаук*) есть движение к довершению этой радости, при котором образ соответствующей самости представлен в одном аспекте, например в воображении, но не представлен в другом, например в чувствах. В данном случае – это движение к достижению полного чувственного представления касательно чувственной вещи. Значит, «желающий» (*муштак* مُشْتَاق) обрёл нечто, но ему ещё чего-то не хватает. С «любящим» (*'ашик*) же дело обстоит совсем иначе.

Вот почему «желание» неприложимо ни к Богу, ни к высшим интеллектуальным субстанциям (ангелам, космическим разумам), которые радуются и Ему, и своим самостям как радующимся Ему. За этими двумя ступенями «любящих» следует ступень «любящих-желающих», каковая представляет высшую ступень для человеческих душ в земной жизни – от «желания» им суждено освободиться только в мире потустороннем [5, с. 365]⁷.

В трактате «О любви» представлена более детализированная градация степеней «любящих».

V

Данный трактат «О любви» также примечателен тем, что в нем соотношение Бога и мира преимущественно описывается посредством термина *таджалли* (تَجَلَّى), «самопроявление/эпифания»⁸, тогда как в других произведениях философ преимущественно оперирует термином *файд* (فَيْض), или *судур* (صُدُور) – «истечение/эманация».

В мусульманскую философию концепция эманации, обычно возводимая к неоплатоникам (прежде всего Плотину, ум. 270, и Проклу, ум. 485), была введена аль-Фараби, который соединил эманационистскую схему неоплатоников (Единое → Ум → Душа → природа/материальный мир) с Аристотелевско-птолемеевской космологической системой, таким образом представив философскую интерпретацию Божьего «творения» мира.

⁶ Араб. *'ушика ам лям йу'шак* (عَشِقَ أَمْ لَمْ يُعَشَقْ). В цитируемом переводе второго сочинения эта арабская фраза передана некорректно: «распространяется ли Его любовь на других или не распространяется». Схожая некорректность допущена и в переводе соответствующего выражения в сочинении аль-Фараби (ум. 950) «Трактат о взглядах жителей добродетельного города»: «к Нему привязаны, а Он – нет, Его любят, а Он – нет» [15, с. 224].

⁷ Цитируемый перевод не совсем чётко передаёт данную мысль.

⁸ Термин *таджалли* восходит к Корану, в частности к аяту 7:143, где рассказывается о встрече Моисея (Муса) с Богом на Горе [Синай] и о том, как Всевышний явился (*таджалля*) Горе.



Ибн-Сина развивал дальше эту космогоническую теорию [16, с. 401–407, 430; 5, с. 350–351], исходя из своего учения о модальности бытия. В этом учении сущее делится на само по себе «возможное» (*мумкин би-зати-х* مُمْكِنٌ بِذَاتِهِ), т. е. когда не обязательно ни его бытие, ни его небытие, и само по себе «необходимое» (*ваджиб* وَاجِبٌ) – то, что непременно должно существовать. Все вещи в мире суть возможны сами по себе, посему они восходят к необходимому, Богу. Но если сущее берётся в связи со своей причиной – ближайшей или отдалённой, то оно будет «необходимым-благодаря-другому» (*ваджиб би-гайри-х* وَاجِبٌ بِغَيْرِهِ): огонь, к примеру, необходим не сам по себе, а при полагании контакта огня с воспламеняющимся предметом.

Напомним, что, согласно аристотелевско-птолемеевской космологии, в центре Вселенной расположена неподвижная Земля, которую окружают девять хрустальных сфер, или небосводов (ед. *фаляк* فَلَكٌ), вложенных друг в друга (наподобие матрёшек): семь сфер, к каждой из которых прикреплено по одному светилу (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн); затем следует сфера «неподвижных» звёзд (в ней находятся все прочие известные тогда звезды, немногим более тысячи); далее – беззвёздная/атласная сфера, введенная Птолемеем. По Ибн-Сине, у каждой из небесных сфер имеется и свой имманентный двигатель, «душа» (*нафс* نَفْسٌ), и свой внешний двигатель, «разум» ('акль *عَقْلٌ*). Эти космические разумы философ обозначает как «отрешённые духовные ангелы» (*маля'ика руханиййа муджаррада* مُجَرَّدَةٌ رُوحَانِيَّةٌ مَلَائِكَةٌ), а души – как «действующие/оперативные духовные ангелы» (*маля'ика руханиййа 'амалиййа* 'اَمَالِيَّةٌ رُوحَانِيَّةٌ عَمَلِيَّةٌ)⁹.

Космогонический процесс он описывает так. От Бытийно-необходимого/Бога, поскольку Оно умопостигает Самого Себя, эмануруется одно-единственное сущее – первый разум, управляющий крайней небесной сферой. Из этого же разума, поскольку он умопостигает Бога, эмануруется другой разум – управитель нижеследующей сферой; поскольку он умопостигает себя как само по себе возможное – возникает материя крайней сферы; поскольку он умопостигает свою необходимость благодаря Богу – рождается форма этой сферы вместе с её душой. Так дело продолжается вплоть до появления сферы Луны, параллельно с которой от предпоследнего разума эмануруется разум, от которого больше не исходит ни одного такого рода разума. Последний разум являет к бытию подлунную сферу, которая представляет собой область непрерывного становления, «мир возникновения и уничтожения» ('алам аль-каун ва-ль-фасад *عَالَمُ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ*).

Этот разум именуется «Деятельным разумом», или «Активным интеллектом» (*аль-'акль аль-фа'аль* الْعَقْلُ الْفَعَّالُ). Ибн-Сина называет его также «Дарителем

⁹ В авиценновском трактате «О разрядах рациональных наук» (*Фи аксам аль-'улюм аль-'аклиййа* فِي أَقْسَامِ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ) означенные разумы характеризуется как «первые духовные субстанции» (*аль-джауахир ар-руханиййа аль-уля* الْجَوَاهِرُ الرُّوحَانِيَّةُ الْأُولَى), или «ангелы-херувимы» (*аль-маля'ика аль-карубиййун* الْمَلَائِكَةُ الْكَرُوبِيُّونَ), а души – как «вторые (*ас-санийа* السَّانِيَّةُ) духовные субстанции» [17, с. 113–114].



форм» (*вахиб ас-сувар* وَاهِبُ الصُّورِ), поскольку от него физические тела получают единичные, материальные формы, а человеческие разумы – общие, интеллигибельные ('*аклиййа* عَقْلِيَّة; *ма'куля* مَعْقُولَة) формы. Как к источнику ниспосланного пророкам и святым откровения (*вахи* وَحْي и *ильхам* إلهام соответственно) к нему прилагается наименование «дух святой» (*ар-рух аль-кудус* الرُّوحُ الْقُدُّسُ) – коранический эпитет (2: 87 и др.), который толкователи обычно относят к архангелу Гавриилу (*Джибриль*)¹⁰.

В философском суфизме, отчасти под влиянием данного трактата, обе схемы – эманационистская и эпифаническая – станут популярными, дополняя друг друга [см.: 18, с. 139–144].

VI

В начале седьмой главы трактата «О любви» затрагивается теодицеевая проблематика¹¹. Как сказано в означенной главе, преблагий и наивеликодушный Бог, являя себя творениям, любит, чтобы они приняли Его явление/эпифанию, обрели исходящее от Него благо. Но если данная вещь не обрела такое, то это вовсе не потому, что Бог ограждает Себя от неё неким покровом (*хиджаб*): покров наличествует только со стороны самой этой вещи, вследствие ее неспособности, слабости и ограниченности.

Более подробно вопрос о зле философ обсуждает в других своих сочинениях, особенно в теологическом разделе энциклопедического труда «Исцеление». И уже на уровне определения «провидения/промысла» ('*инайа* عِنَايَة) Божьего подчёркивается мысль о том, что наш мир является лучшим из возможных миров – мысль, предвосхитившая знаменитую лейбницевскую теорию об *optimus mundus*.

В «Указаниях и наставлениях» провидение определяется как «знание Первого об универсуме (*аль-кулль* الْكُلُّ) и о том, каким он должен быть, дабы обладать наилучшим порядком (*ахсан ан-низам* أَحْسَنُ النِّظَامِ)»¹² [5, с. 357–358]. Также в «Исцелении» он, раскрывая смысл означенного термина, указывает: Бог «мыслит благопорядок (*низам аль-хайр* نِظَامُ الْخَيْرِ) в наивысшей степени возможности [в отношении сущих], и мыслимое Им как наивысшее благо и порядок эмануруется, наиболее подходящим образом приводя к наиболее возможному [миро]порядку» [61, с. 410]. Схожим образом в «Исходе и возврате» отмечается, что поскольку Божье знание о благопорядке в универсуме свободно от какого-либо ущерба и поскольку это знание служит причиной возникновения сущих, то универсум реализуется предельно совершенным образом (*фи гайат аль-иткан* فِي غَايَةِ الْإِتْقَانِ): благо (*аль-хайр* الْخَيْرِ) в нём не может быть иным,

¹⁰ К Гавриилу комментаторы (а также аль-Фараби) относят и коранический эпитет «верный дух» (*ар-рух аль-амин* الرُّوحُ الْأَمِينُ; 26:193). Ибн-Сина же разводит два эпитета, причисляя последний к вторым духовным субстанциям, а первый – к херувимам (см. предыд. примечание) [17, с. 114].

¹¹ О наличии зла/недостатка в творениях, созданных всеблагим и всемогущим Богом.

¹² Перевод отредактирован нами.



нежели оно есть; из того [благого], что может иметься у универсума, нет ничего из такого, которое не наличествовало бы в нём [4, с. 88].

Переходя в «Исцелении» к развёрнутому изложению своей оптимистической концепции, Ибн-Сина доказывает, что в универсуме благо однозначно доминирует, а зло наличествует лишь как нечто акцидентальное, без которого невозможна реализация добра. К примеру, если бы огонь не был таковым, что при его соприкосновении с рубахой праведника он обязательно бы сжёг её, то от огня не было бы общей пользы. Посему необходимо, чтобы возможное добро в таких вещах было добром лишь при допустимости появления от него и подобного зла. А отказ от сотворения большого блага из-за опасения незначительного зла «представляет собой ещё большее зло, нежели это зло» [16, с. 414; подробнее см.: 1, 121–130, 227–228].

VII

Учение о красоте и любви как Божьих атрибутах и особенно изложенная в означенном трактате идея о любви как о космическом принципе станут краеугольными положениями в теософии Ибн-Араби, «величайшего шейха» (*аш-шайх аль-акбар* الشَّيْخُ الْأَكْبَرُ) суфизма. По его мысли, Божья красота разлита в мире, проявляясь во всем красивом и любимом. Более того, именно Его любовь послужила причиной космогенеза, о чем гласит хадис¹³ со словами Всевышнего: «Я был скрытым сокровищем (или: не познанным), и Мне было любо быть узнаваемым, поэтому Я создал творения».

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا (لَمْ أَعْرِفْ) ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ

Так что, говорит Величайший шейх в одном стихотворении, «Из любви берём мы своё начало, | Ею же скреплено наше естество» [19, с. 484]:

وَعَنِ الْحُبِّ صَدَرْنَا * وَعَلَى الْحُبِّ جِئْنَا

В духе авиценновского трактата «О любви» Ибн-Араби различает три разновидности любви: физическую (*таби'и* طَبِيعِي), духовную (*рухани* رُوحَانِي) и божественную (*или* إِلَهِي). К первой разновидности относятся присущие людям и природным явлениям/предметам притяжения физиологического, физического и механического характера. Такая любовь эгоистична, ибо здесь любящий любит любимого ради самого себя, стремясь к удовлетворению своих желаний, независимо от того, есть ли у любимого соответствующее стремление или нет. В духовной же любви субъект и объект любви составляют единое целое, неразличимое единство: влюблённый жертвует собой и своими желаниями ради возлюбленного. Первая разновидность – это любовь профанов, простолюдинов (*аль-‘амма* الْعَامَّةُ), которые любят единичные вещи, конкретные внешние формы, вторая – любовь гностиков (*аль-‘арифун* الْعَارِفُونَ), устремленных к сущности, любящих целое, каковое охватывает единичные вещи, единую субстанцию, проявляющуюся во всех конкретных формах.

¹³ Хадис не фигурирует в шестикнижной Сунне.



Божественная любовь есть любовь Бога к Себе, которая одновременно служит источником всякой другой любви. Она проявляется двояким образом: как тоска (*ханин* حَنِين) Бога/Истины (*аль-хакк* الْحَقُّ) по миру/творению (*аль-хальк* الْخَلْق) и как тоска мира по Нему. Первая тоска – это желание Божьей самости проявляться на внешней арене бытия, т. е. та тоска, которая, как было отмечено, явилась мотивом создания мира. Вторая тоска – тяга множества к единству, желание вещей возвращаться к своему исходу, наподобие возвращения рек к океану. И в сущности своей любовь людей к Богу, к другим людям или к какому-то объекту есть также Его любовь, но опосредованная: через нас, через вещи вообще Он любит Самого Себя [19, с. С. 490–503; 20, с. 215–216].

Как это ни парадоксально, именно благодаря Ибн-Араби, надо полагать, концепция Божьей красоты и любви нашла сторонников у некоторых ханбалитских теологов. В духе Величайшего шейха суфизма Ибн-аль-Каййим (ум. 1350) воспекает красоту Бога, отпечатками которой выступают все красоты в мире [21, с. 203]:

Подлинно красив – это Он, без сомнения:

Красота прочих сущих создана Им,
А владыке их, для людей разумения,
Ещё больше подобает быть таковым.

وَهُوَ الْجَمِيلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ كَيْفَ لَا * وَجَمَالَ سَائِرِ هَذِهِ الْأَكْوَانِ

مِنْ بَعْضِ آثَارِ الْجَمِيلِ قَرَّبَهَا * أَوْلَى وَأَجْدَرُ عِنْدَ ذِي الْعَرْفَانِ

Ибн-Таймиййа (ум. 1263) посвятил вопросу о любви отдельный, относительно большой трактат – «Руководство касательно любви» (*Ка'ида фи аль-махабба* قَاعِدَةُ فِي الْمَحَبَّةِ), в котором обосновывается не только идея о Божьей любви, но и о любви как основе всякого бытия, действия и движения в мире. В заключение автор отмечает, что такая любовь и служит доказательством бытия Бога: раз все движения исходят от любви, то должна быть производящая их Причина, Которая больше всего заслуживает быть объектом любви [22, с. 215].

Литература

1. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
2. Ибн-Сина. Исцеление (аш-Шифа'): Глава о бытии Бога и Его атрибутах из книги «Теология». В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука, Восточная литература; 2016:438–481.
3. Ибн-Сина. *Ан-Наджат*. Тегеран: Данишках-и Тихран; 1978. 783 с. (На араб. яз.).
4. Ибн-Сина. *Аль-Мабда' ва-ль-ма'ад*. Тегеран: Данишках-и Тихран; 1984. 131 с. (На араб. яз.).
5. Ибн-Сина. Указания и наставления. В: Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука; 1980:230–382.
6. Ибн-Сина. *Фи аль-'ишк*. В: Асы Х. (ред.) *Ат-Тафсир аль-кур'ани ва-ль-луга ас-суфиййа фи фальсафат Ибн-Сины*. Бейрут: аль-Му'ассаса аль-джами'иййа; 1983:241–269. (На араб. яз.).



7. Аристотель. Метафизика. В: Аристотель. *Сочинения в четырёх томах*. М.: Наука; 1976;1:63–367.
8. Лосев А. Ф. *Истории античной эстетики: Аристотель и поздняя классика*. М.: Искусство; 1975. 776 с.
9. Доброхотов А. Л. *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. М.: Изд-во МГУ; 1986. 248 с.
10. Аристотель. Большая Этика. В: Аристотель. *Сочинения в четырёх томах*. М.: Наука; 1984;4:295–374.
11. [Муслим]. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салам; 2000. 1488 с.
12. [ал-Бухари]. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн Касир; 2002. 1944 с.
13. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013. 210 с.
14. Ибн-Сина. Ар-Рисаля аль-‘аршийя. В: *Раса’иль Ибн-Сина*. Кум: Интишарат Байдар; 1400/[1979]. С. 241–258. (На араб. яз.).
15. аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. В: аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: Наука, 1972:193–377.
16. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:309–456.
17. Ибн-Сина. Фи аксам аль-‘улюм аль-‘аклийя. В: Ибн-Сина. *Тис‘ раса’иль фи аль-хикма*. Каир: Дар аль-‘араб; 1989:104–118.
18. Ефремова Н. В. *Ислам: философия, религия, культура*. М.: Наука, Восточная литература; 2015. 183 с.
19. Ибн-Араби. Аль-Футухат аль-маккийя. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘ильмийя; 1999;3. 565 с.
20. Ибн-Араби. Фусус аль-хикам. Бейрут: Дар аль-Китаб аль-‘араби; 1980. 228 с.
21. Ибн-аль-Каййим. *Матн аль-касйда ан-нунийя*. Каир: Мактабат Ибн-Таймийя; 1417/[1996]. 367 с.
22. Ибн-Таймийя. *Ка’ида фи аль-махабба*. Каир: Мактабат ат-турас аль-ислями; 1987. 225 с.

References

1. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (falsafa)*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)
2. Ibn-Sina. The Healing (ash-Shifa’). A chapter from the book “Theology” regarding the Existence of God and His Attributes. In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (ed.) *Ars Islamica: A Festschrift for Stanislav Prozorov*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2016:438–481. (In Russ.)
3. Ibn-Sina. *An-Najat*. Tehran: Daneshgah-e Tehran; 1978. (In Arabic)
4. Ibn-Sina. *Al-Mabda’ wa-l-ma’ad*. Tehran: Daneshgah-e Tehran; 1984. (In Arabic)
5. Ibn-Sina. Ara’ ahl al-madina al-fadila. In: Ibn Sina. *The Book of Directives and Remarks*. Moscow: Nauka; 1980:230–382. In Avicenna. Selected works on philosophy) (In Russ.)
6. Ibn-Sina. Fi al-‘ishq. In: ‘Asi H. (ed.) *At-Tafsir al-qur’ani wa-l-lugha as-sufiyya fi falsafat Ibn-Sina*. Beirut: al-Mu’assasa al-jami’iyya; 1983:241–269. (In Arabic).
7. Aristotle. Metaphysics. In: Aristotle. *Collected works in 4 volumes*. Moscow: Nauka; 1976;1:63–367. (In Russ.)



6. Losev A. F. *History of the Ancient esthetics. Aristoteles and Late Classic*. Moscow: Iskusstvo; 1975. (In Russ.)
9. Dobrokhoto A. L. *The category of Being in the classical Western-European philosophy*. Moscow: Moscow State University; 1986. (In Russ.)
10. Aristotle. *Ethica Major*. In: Aristotle. *Aristoteles. Collected works in 4 volumes*. Moscow: Nauka; 1984;4:295–374. (In Russ.)
11. [Muslim]. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar as-salam; 2000. (In Arabic)
12. [al-Bukhari]. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dar Ibn-Kathir; 2002. (In Arabic)
13. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: The Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.)
14. Ibn-Sina. *Risala fi as-sa'ada wa-l-hujaj al-'ashra 'ala anna an-nafs al-insaniyya jawhar*. In: *Rasa'il Ibn-Sina*. Qom: Intisharat Baydar; 1400/[1979]:259–279. (In Arabic)
15. Al-Farabi. *al-Isharat wa-t-tanbihat*. In: Al-Farabi. *Collection of philosophical works*. Alma-Ata: Nauka, 1972:193–377. (In Russ.)
16. Ibn-Sina. *The Healing (excerpts)*. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:309–456. (In Russ.)
17. Ibn-Sina. *Fi aqsam al-'ulum al-'aqliyya*. In: Ibn-Sina. *Tis' rasa'il fi al-hikma*. Cairo: Dar al-'arab; 1989:104–118.
18. Efremova N. V. *Islam: philosophy, religion and culture*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2015. (In Russ.)
19. Ibn-Arabi. *Al-Futuh al-makkiyya*. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya; 1999;3. (In Arabic)
20. Ibn-Arabi. *Fusus al-hikam*. Beirut: Dar al-kitab al-'arabi; 1980. (In Arabic)
21. Ibn-al-Qayyim. *Matn al-qasida an-nuniyya*. Cairo: Maktabat Ibn-Taymiyya; 1996. (In Arabic)
22. Ibn-Taymiyya. *Qa'ida fi al-mahabba*. Cairo: Maktabat at-turath al-islami; 1987. (In Arabic)

Информация об авторах

Тауфик Камель Ибрагим, 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*.

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*.

About the authors

Tawfiq K. Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Chief Researcher at the Centre of Arabic and Islamic, Institute of Oriental Studies of RAS, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor of the Periodical *Minbar. Islamic Studies* (Russian Federation).

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior research fellow at the Sector of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the periodical *Minbar. Islamic Studies* (Russian Federation).

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321)

УДК 28:01:00+140.8:2+231.13

ВАК 26.00.01

О любви

Ибн-Сина (Авиценна)

Перевод с арабского и комментарий **Т. К. Ибрагима** (Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, nataufik@mail.ru), **Н. В. Ефремовой** (Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация, salamnat@mail.ru)

Аннотация: в трактате крупнейшего философа классического ислама Ибн-Сины (Авиценны, 980–1037) представлена концепция о любви как и сущностной характеристике Бога, и принципе космогенеза, и начале, которое свойственно всем без исключения сущим и объединяющее Творца и творения. Вместе с изложенным здесь учением об эпифании (*таджалли*) эти идеи станут впоследствии основополагающими в мусульманской теософии, особенно в суфийской.

Ключевые слова: Авиценна; Ибн-Сина; любовь; мусульманская философия; суфизм; теософия; теофания; авиценновский трактат «О любви»; фальсафа; эпифания

Для цитирования: Ибн-Сина (Авиценна). О любви (Пер. с араб. и комм. Т. К. Ибрагима, Н. В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies. 2018;11(2):296–321. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321)*.

On Love

Ibn-Sina (Avicenna)

Trans., comm. by **Tawfik K. Ibrahim** (Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, nataufik@mail.ru), **Natalia V. Efremova** (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, salamnat@mail.ru)

Abstract: the treatise “On Love” is written by the greatest philosopher of the Islamic world Ibn-Sina (Avicenna, 980–1037). It develops a conception of love as one of God’s attributes as well as the driving motive of cosmogenesis and the principle, which unites the Creator and the creatures. Along with the teaching on epiphany (*tajalli*) this conception will become fundamental for Islamic theosophy and especially that of the Sufis.

Keywords: Avicenna; ibn-Sina; love; philosophy, Islamic; Sufism; theology, Islamic; theosophy, theophany; Avicenna's treatise “On Love”; falsafa

For citation: Ibn-Sina (Avicenna). On Love (Trans., comm. by T. K. Ibrahim, V. N. Efremova). *Minbar. Islamic Studies. 2018;11(2):296–321. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-296-321)*.



«О любви»¹

Именем Бога всемилостивого, всемилосердного!²

Ты просил меня, о Абу-Абдаллах аль-Факых аль-Масари³ (да осчастливит тебя Бог!), сочинить тебе трактат с кратким разъяснением [сущности] любви. И вот я, взыскующий добра, отвечаю тебе, стремясь угодить тебе и удовлетворить твоё желание.

Своё послание я составил из семи глав:

первая – о пронизывании силой любви всякого сущего;

вторая – о наличии любви у неживых простых субстанций;

третья – о наличии любви у питающихся [субстанций] как обладающих питательными силами;

четвёртая – о наличии любви у животных субстанций как обладающих животными силами;

пятая – о любви эстетов и рыцарей к красивым лицам;

шестая – о любви божественных душ;

седьмая – заключение к главам.

Глава первая

О пронизывании силой любви всякого сущего⁴

[Все сущие стремятся к совершенству]

По своей природе всякое из [Богом] устроенных⁵ сущих⁶ тяготеет к своему совершенству⁷, которое есть благодать⁸ его бытия, исходящая от бытия Чистого

¹ Араб. *фи аль-'ишк* (في العشق). Перевод выполнен по изданию Х. Асы [1]. Имеется русский перевод [2].

² Традиционная вступительная формула, восходящая к кораническому стиху 1:1.

³ Араб. *аль-Ма'сари* (المعصري); в некоторых рукописях фигурируют *аль-Ма'суми* (المعصومي), *аль-Фудули* (الفضولي). По-видимому, это поздняя вставка. Фактически ничего неизвестно об адресате. Порой его отождествляют с учеником Ибн-Сины по фамилии *аль-Ма'суми*, но без убедительной аргументации. Если обозначение *аль-Факых* (الفقيه) не является поздней вставкой, то, возможно, оно представляет собой просто комплиментарное обращение (О мудрец Абу-Абдаллах). В общем значении *факых* – «законовед» (знаток фикха).

⁴ «Пронизывание» – *сарайан* (سرایان); «сущее» – *хувиййа* (هُوِيَّة). У Ибн-Сины «сущее» обычно обозначается как *мауджуд* (مَوْجُود), «существование/бытие» – *вуджуд* (وُجُود). В данном трактате синонимично употребляются *мауджуд* и *хувиййа*, хотя вообще ко второму термину порой обращаются для указания на индивидуальное бытие данной вещи, её идентичность.

⁵ *Мудаббара* (مُدَبَّرَة). В смысле Божьего «провидения/промысла» (теодицеи) Ибн-Сина употребляет термины *тадбир* (تَدْبِير; «устроение») и *'инайа* (عِنَايَة; букв. «забота»). Эпитет *хикма* (حِكْمَة; «мудрость») выражает и совершенное знание, и совершенное устроение. Божье устроение распространяется на всё сущее. В отношении небесных реалий (надлунного мира) это устроение предусматривает вечное бытие субстанций, в подлунной же сфере, «мире возникновения и уничтожения» – вечность родов/видов, но не индивидов [2, гл. 5].

⁶ *Хувиййат* (هُوِيَّات).

⁷ *Камаль* (كَمَال). «Первые» совершенства (завершённости, энтелехии) выражают сущности индивидов как представителей данного вида – их «формы» или «души» (например, разумная душа у человека); последующие же свойства суть «вторые» совершенства (например, образованность, красота).

⁸ *Хайриййа* (خَيْرِيَّة).

Блага⁹, и бежит от присущего ему недостатка, который есть его материальное и небытийное зло¹⁰, ибо любое зло связано с материей¹¹ и небытием¹².

Ясно поэтому, что все устроенные сущие¹³ обладают естественным влечением¹⁴, врождённой любовью¹⁵.

[Любовь как причина бытия]

Также необходимо, чтобы любовь в этих вещах служила причиной¹⁶ их бытия. Ведь всё, что можно обозначить [как сущее], входит в один из трёх рядов вещей: приобретшие высшее совершенство, достигшие крайнего недостатка или колеблющиеся между обоими состояниями, находящиеся в среднем положении. Достигшая крайнего недостатка вещь следует к абсолютному небытию, к исчерпанию всех своих связей, а посему заслуживает называться абсолютно не-сущим¹⁷. Но заслуживающее такого названия хотя и бывает достойным причисления к сущим при определённом делении или в воображении, тем не менее не может считаться самостно¹⁸ сущим – только метафорически ему должно приписываться бытие, только акцидентально¹⁹ его можно считать сущим. Следовательно, подлинные сущие бывают либо предрасположенными к предельному совершенству, либо колеблющимися между акцидентально привходящим недостатком и естественным наличным совершенством.

Итак, сущие в совокупности своей не лишены причастности к некоторому совершенству, каковая сопровождается естественным влечением²⁰ и тягой²¹ к обретению такого совершенства и соединению с ним.

[Разъяснение с точки зрения причинности]

Это явствует и со стороны причины²², в аспекте «почему»²³. Ибо каждое устроенное сущее не лишено некоторого свойственного ему совершенства, и само по себе такое сущее не является достаточной [причиной] для наличия в нём

⁹ Аль-хайр аль-махд (الْخَيْرُ الْمَحْضُ).

¹⁰ Шарр (شَرٌّ).

¹¹ Хайуля (هَيْوَلَى).

¹² 'Адам (عَدَم).

¹³ Маджудат (مَوْجُودَات).

¹⁴ Шаук таби'и (شَوْقٌ طَبِيعِي).

¹⁵ 'Ишк гаризи (عِشْقٌ غَرِيزِي).

¹⁶ Сабаб (سَبَب).

¹⁷ 'Адам мутлак (عَدَمٌ مُطْلَق).

¹⁸ Зати (ذَاتِي).

¹⁹ Би-ль-'арад (بِالْعَرَض).

²⁰ 'Ишк (عِشْق).

²¹ Нузу' (نُزُوع).

²² 'Иилля (عِلَّة).

²³ Лиммийа (لَمِّيَّة).

совершенств, поскольку совершенства устроенных сущих представляют собой эманации²⁴ от самосовершенного [Начала]. Нельзя представить себе, чтобы это дарующее совершенство Начало²⁵ вознамеривалось наделять совершенствами отдельные вещи помимо других: как то разъяснили философы, Его премудрость, Его благоустройство предполагает закладывание в каждом сущем такой универсальной²⁶ любви, благодаря которой оно сохраняет дарованные ему через эманацию общие совершенства или стремится к их восстановлению в случае их утраты и через посредство которой осуществляется мудрое устройство мира.

Необходимо также, чтобы наличие этой любви у всех устроенных сущих было никак не отъемлемым [от них]. Иначе у сущего должна была бы быть ещё одна любовь, которая сохраняла бы данную универсальную любовь при наличии таковой, опасаясь её исчезновения, и которая добивалась бы её возвращения при её утрате, беспокоясь и тревожась из-за её ухода. В таком случае одна из двух любовей была бы напрасной и бесполезной, а в природе, то есть в божественно установленном порядке, нет ничего напрасного.

Стало быть, нет другой любви помимо этой универсальной абсолютной любви, и, значит, бытие каждого устроенного обусловлено врождённой любовью.

[Сила любви соответствует степени благости объекта]

Поднимаемся ещё выше и обратимся к рассмотрению того Существа²⁷, Которое настолько велико, что не может быть устроено другим.

Благо, говорим мы, любимо²⁸ само по себе, ибо каждый, кто возжелает какой-либо вещи или какого-либо дела, всегда полагает их перед собой как цель, которая ему представляется благом. Не будь благо любимым само по себе, на него не ориентировались бы все усилия [сущих] во всех своих действиях.

И благое любит благое, поскольку по своей сущности²⁹ любовь есть не что иное, как предпочтение³⁰ хорошего и пригодного. Эта любовь служит началом стремления к нему в случае его отсутствия (если оно может исчезать) или к соединению с ним при его наличии. Каждое же сущее избирает благоприятное ему, тяготея к таковому в случае его отсутствия. Как к частному благу стремятся к той вещи, которая в действительности является пригодной или предполагается таковой. А тяга к вещи как к некоему хорошему или отвращение от неё как от дурного зависят от причастности этой вещи к благу, ибо они целенаправленно прилагаются к данному сущему только в аспекте его благости.

²⁴ *Файд* (فَيْض).

²⁵ *Мабда'* (مَبْدَأ').

²⁶ *Кулли* (كُلِّي).

²⁷ *Аль-мауджуд* (الْمَوْجُود).

²⁸ *Ма'шук* (مَعْشُوق).

²⁹ *Хакыка* (حَقِيقَة).

³⁰ *Истихсан* (اِسْتِحْسَان).

Отсюда явствует, что благая вещь любима в качестве некоего блага, свойственного только ей или разделяемого ею с другими вещами. А всякая любовь [определяется] уже полученным от возлюбленного или ожидаемым от него. И чем больше благодати у вещи, тем больше она достойна любви и тем сильнее её возжелают.

[Божья любовь – наивозвышеннейшая]

А раз так, говорим мы, то Существо, которое превышает устроенности кем-либо другим, таково, что, будучи высшей благодатью³¹, Оно представляет высшую любовь³², и высшая Его влюблённость³³ есть высшая Его любовь – самость³⁴ Его (всевышен Он!)³⁵.

Ведь благое любит благое в той мере, в какой оно обретает его и постигает его. Первое же Благо постигает Себя актуально и вечно, поэтому Его любовь к Себе самому является наиболее совершенной и полной. А поскольку Божьи атрибуты³⁶ самостно не отличаются друг от друга в [Его] самости, то любовь составляет собственно самость и бытие³⁷ [в Нём], то есть в Чистом Благе.

[Итог]

Следовательно, все сущие таковы, что либо их бытие обусловлено наличием любви в них, либо их бытие тождественно [их] любви. Отсюда явствует, что сущее не бывает лишённым любви. Это и есть то, что нам хотелось показать.

Глава вторая

О наличии любви у неживых простых субстанций³⁸

[Три разряда простого неживого: материя, форма и акциденция]

Простые³⁹ неживые [субстанции] бывают трёх разновидностей: первая – истинная материя⁴⁰; вторая – форма⁴¹, которая не может конституироваться⁴² сама по себе, отдельно; третья – акциденции⁴³.

³¹ *Гайат аль-хайриййа* (غَايَةُ الْخَيْرِيَّةِ).

³² *Ма'шукыййа* (مَعْشُوقِيَّة).

³³ *'Ашикыййа* (عَاشِقِيَّة).

³⁴ *Зат* (ذَات).

³⁵ *Та'аля* (تَعَالَى). Версия: Его возвышенная (*аль-'али* الْعَالِي) святая (*аль-мукаддас* الْمُقَدَّس) самость.

³⁶ *Сыфат* (صِفَات).

³⁷ *Сарих аз-зат ва-ль-вуджуд* (صَرِيحُ الذَّاتِ وَالْوُجُود).

³⁸ В некоторых рукописях – без слова «субстанций».

³⁹ *Басыта* (بَسِيطَة).

⁴⁰ *Хайуля хахыкыййа* (هَيُولَى حَقِيقِيَّة).

⁴¹ *Сура* (صُورَة).

⁴² *Кывам* (قَوَام).

⁴³ *А'рад* (أَعْرَاض).

От акциденций такая форма отличается тем, что она служит конституентом⁴⁴ для субстанции⁴⁵. Поэтому древние [философы]-метафизики⁴⁶ полагали её заслуживающей быть причисленной к разрядам субстанции (так как она составляет часть самостоятельно существующих субстанций), не отказывая ей в субстанциальности из-за невозможности отдельного её существования: ведь именно таковой выступает материальная субстанция⁴⁷, и нас не смущает отнесение материи к совокупности субстанций на основании того, что она по своей самости выступает частью самостоятельно существующих субстанций. Не смущает и то, что философы придают свойство субстанциальности больше частной форме, нежели материи. Ибо именно благодаря этой субстанциальной форме субстанция наличествует как актуальная субстанция: если наличествует какая-то форма, то непременно наличествует актуально и [соответствующая] субстанция. Поэтому и говорят, что форма есть субстанция типа акта⁴⁸. Материя же принадлежит к числу тех [вещей], которые потенциально приобретают субстанциальность, так как необязательно, чтобы за наличием всякой материи последовало актуальное наличие определённой субстанции. Отсюда и говорят о материи, что она есть субстанция типа потенции⁴⁹.

Этим рассуждением установлена сущность⁵⁰ формы. И такую сущность нельзя распространять на акциденцию, поскольку эта последняя не конституирует субстанцию и никоим образом не может считаться субстанцией.

[Любовь у материи]

Раз так, говорим мы, то каждому из этих неживых простых сущих присуща врождённая любовь, которая никогда не покидает его и которая служит причиной его бытия. Ибо материя постоянно тяготеет к ещё не приобретённой форме и испытывает к последней сильное влечение, когда та уже есть. Поэтому материя такова, что, лишись одной формы, она спешит приобрести взамен другую, опасаясь абсолютного небытия.

Ведь справедливо, что каждое сущее по природе своей избегает абсолютно-го небытия. Сама же материя служит вместилищем⁵¹ для небытия, но когда она имеет какую-то форму, в ней пребывает лишь относительное небытие, а без такой формы она погрузилась бы в абсолютное небытие. И здесь нет необходимости в подробном выяснении причины этого. В действительности материя

⁴⁴ Мукаввим (مَقْوَم).

⁴⁵ Джаухар (جَوْهَر).

⁴⁶ Иляхиййун (إِلَهِيَّوْنَ).

⁴⁷ То есть материя как субстанция. Ибн-Сина различает пять разрядов субстанции: материю, форму, тело (составленное из материи и формы), душу и разум.

⁴⁸ Би-нау' фи'ль (بِنَوْعِ الْفِعْلِ).

⁴⁹ Би-нау' кувва (بِنَوْعِ الْقُوَّةِ).

⁵⁰ Хакыка (حَقِيقَةً).

⁵¹ Макапп (مَقَرَّ).



подобна уродливой, безобразной женщине, которая опасается, как бы её уродство не обнаружилось, и посему, когда спадает её покрывало, она тут же спешит прикрыть рукавом свою неприглядность.

Так установлено, что материя обладает врождённой любовью.

[Любовь у формы]

Что же касается формы, то врождённая любовь проявляется в ней двояким образом: во-первых, как приверженность⁵² своему субстрату⁵³ и отвержение всего, что может отторгнуть её от этого субстрата; во-вторых, как приверженность своим совершенствам и естественным местам⁵⁴, когда она находится в них, и устремляющееся движение к ним, если оказывается вне этих мест.

Таковы формы пяти простых тел⁵⁵, а также тел, составленных из четырёх [элементов]⁵⁶. И нет иных приверженных форм, помимо этих разрядов.

[Любовь у акциденции]

У акциденций любовь также проявляется в усердной приверженности субстрату, а именно в чередовании их противоположностей в нём⁵⁷.

[Итог]

Итак, ни одна из означенных простых [субстанций] не бывает свободной от некоторой врождённой любви, присущей ей по самой её природе.

Глава третья О наличии любви у растительных форм, то есть у растительных душ

Наше рассуждение по этому вопросу будет кратким. Растительные⁵⁸ души, говорим мы, делятся на три разновидности – силу питания⁵⁹, силу роста⁶⁰ и силу размножения⁶¹. Соответственно и присущая растительной силе любовь бывает трёх разновидностей.

⁵² Мулязама (مُلَاظَمَة).

⁵³ Мауду' (مَوْضُوع).

⁵⁴ «Естественным» (طَبِيعِي) для данной вещи местом (مَكَان) служит такое, в котором она покоится и к которому она по своей природе стремится, если окажется в других местах. К примеру, для земли – это центр мира (вниз), для огня – периферия подлунной сферы (верх). В естественном месте тело имеет и естественную фигуру (شَكْل), а для четырёх простых элементов (земли, воды, воздуха, огня) таковой выступает округлость.

⁵⁵ То есть земли, воды, воздуха, огня и эфира.

⁵⁶ То есть земли, воды, воздуха и огня.

⁵⁷ Теплота, например, сменяет в воде холод, и наоборот.

⁵⁸ Ан-набатиййа (النَّبَاتِيَّة).

⁵⁹ Кувват ат-тагзиййа (قُوَّةُ التَّغْذِيَّة).

⁶⁰ Кувват ат-танмиййа (قُوَّةُ التَّنْمِيَّة).

⁶¹ Кувват ат-таулид (قُوَّةُ التَّوْلِيد).

Первая из них связана с питательной⁶² силой, являясь началом влечения к пище при потребности материи в ней и задержки её в питающемся [теле] после претворения его в её природу.

Вторая разновидность любви связана с ростовой⁶³ силой, служа началом влечения к увеличению размеров питающегося [тела].

Третья разновидность связана с размножающей⁶⁴ силой, будучи началом стремления к воспроизведению зачатка сущего, подобного тому, от которого произошло само это сущее.

Ясно, что данные силы таковы, что, коль скоро они существуют, им непременно будут сопутствовать такие любовные природы. Следовательно, и они по природе своей любящие.

Глава четвёртая **О любви у животных душ⁶⁵**

Нет сомнения, что каждой из животных⁶⁶ душ свойственно действие, к каковому её побуждает некоторая врождённая любовь. Иначе её присутствие в животном теле должно было считаться праздным, коль скоро у неё нет естественного отвращения, исходящего от врождённой неприязни, или нет естественного влечения⁶⁷, исходящего от врождённой любви⁶⁸.

Такое обнаруживается у всех частей данной силы⁶⁹.

[Любовь у внешних чувств]

В ощущающей извне части⁷⁰ животной силы – это привязанность к одним чувственным предметам и неприязнь к другим. Иначе чувственные впечатле-

⁶² Аль-мугаззийя (المَغْذِيَّة).

⁶³ Аль-мунаммийя (الْمُنَمِّيَّة).

⁶⁴ Аль-муваллида (الْمَوْلَدَة).

⁶⁵ Версия: «...у животных субстанций как обладающих животными силами». Помимо собственно животной души животное имеет также растительную душу; помимо разумной души человек имеет и животную, и растительную.

⁶⁶ Аль-хайаваниййя (الْحَيَوَانِيَّة).

⁶⁷ Шаук (شَوْق).

⁶⁸ 'Ишк (عَشَق).

⁶⁹ У животной души есть две силы – «двигательная» (مُحَرِّكَة) и «воспринимающая» (مُدْرِكَة). В свою очередь, двигательная сила делится на «действующую» (فَاعِلَة), которая отвечает за собственно двигательные процессы, сокращая мышцы или расслабляя их, и «стремляющуюся» (или побудительную; نَزْوَعِيَّة, шаукыййя شَوْقِيَّة) силу, в чём подчинении находится действующая. Стремящаяся имеет две ветви: «вожделирующую» (или аффективную, страстную, похотливую; شَهْوَانِيَّة), которая побуждает двигаться к необходимым или полезным вещам с целью наслаждения, и «гневливую» (или яростную; غَضَبِيَّة, гадабиййя), которая толкает к изгнанию вредных или тлетворных вещей и сопротивлению таковым, добиваясь победы над ними.

Воспринимающая сила – это внешние и внутренние чувства, о которых будет сказано в ниже следующих двух примечаниях [3, с. 326–329].

⁷⁰ В пяти чувствах – зрении, слухе, обонянии, вкусе и осязании.

ния были бы одинаковы для животного, и оно не могло бы остерегаться от соприкосновения с вредными для него предметами, да и сама чувственная⁷¹ сила реально оказалась бы недействующей.

[Любовь у внутренних чувств]

Ощущающая изнутри часть⁷² пребывает в спокойствии от умиротворяющих воображаемых и прочих предметов, когда они имеются, и тяготеет к такому, если те отсутствуют.

[Любовь у гневливой силы]

Гневливая⁷³ часть [души] стремится к мести и господству, избегая покорности, унижения и т. п.

[Отступление: любовь естественная и волевая]

[Рассмотрение] вожделеющей⁷⁴ части [души] мы предваряем следующим вступлением, которое будет полезным как само по себе, так и для дальнейших рассуждений.

Любовь бывает двух разновидностей. Первая из них – это естественная⁷⁵ любовь. Носитель такой любви сам по себе никак не успокаивается, пока не достигнет своей цели, разве только ему не препятствует нечто внешнее. Камень, например, никогда не перестанет добиваться своей цели – достичь своего естественного места и покоиться в нём, если он действует сам по себе, а не по чьему-то принуждению. Так обстоит дело и с питательной силой, и с другими растительными силами, ибо они все продолжают притягивать пищу и присоединяют её к телу, коли им не воспрепятствует в этом нечто стороннее.

Вторую разновидность составляет волевая⁷⁶ любовь. Её носитель иногда сам отворачивается от любимого предмета, коли представляет вред от воз-

⁷¹ Аль-хиссийа (الْحِسِّيَّة).

⁷² Это пять внутренних чувств: 1) «общее чувство» (аль-хисс аль-муштарак الْجِسْمُ الْمُشْتَرَك), которое аккумулирует ощущения, полученные от пяти внешних чувств, собирая воедино, к примеру, присущие данной части яблока вкусовые качества, запах, теплоту или холод; 2) «представляющая» (или репрезентативная; хайалийя خَيَالِيَّة, мусаввира مَصَوِّرَة) сила, в которой хранятся образы/формы, передаваемые из общего чувства; 3) «воображающая» (или имажинативная; мутахаййилья مُتَخَيِّلَة) сила, способная произвольно соединять или разъединять имеющиеся в представляющей силе образы, порой создавая комбинации, у которых нет коррелята во внешнем мире, например, рогатый конь; 4) «эстимативная» (вахмийя وَهْمِيَّة) сила, которая воспринимает нематериальные понятия (ед. ч. ма'на مَعْنَى) в чувственно воспринимаемых предметах; к примеру, постижение овцы понятия вражды в волке; 5) «запоминающая-вспоминающая» (аль-хафиза аз-закира الْحَافِظَةُ الدَّاكِرَة) сила, или память, – она сохраняет нечувственные понятия, постигаемые посредством эстимативной силы [3, с. 329–330]. Обозначение «эстимативная» происходит от лат. aestimatio (суждение, оценка), которым передавалось арабское вахм (وَهْم).

⁷³ Аль-гадабийя (الْغَضَبِيَّة).

⁷⁴ Шахуани (شَهْوَانِي).

⁷⁵ Таби'и (طَبِيعِي).

⁷⁶ Ихтийари (اِخْتِيَارِي).

никшего перед ним обстоятельства, который перевешивает полученную от этого предмета выгоду. К примеру, при виде устремляющегося к нему волка осёл перестаёт кормиться ячменём и пускается в бегство, поскольку понимает, что грозящий ему вред превалирует над пользой от пастбища.

Порой бывает так, что один и тот же предмет служит объектом любви для двух любящих, у одного из которых любовь является естественной, а у другого – волевой. Такова, например, цель рождения, взятая со стороны растительной силы размножения и животной силы вождения.

[Любовь у волевающей силы]

Раз это установлено, мы говорим: для широкой публики⁷⁷ наиболее естественной в своей любви предстает волевающая⁷⁸ сила животного, так что нам нет нужды разъяснять сие. У неразумного животного вообще объект любви этой силы – тот же самый, что и у растительной силы. Правда, из растительной силы исходят лишь действия естественного, низкого вида, а из любви животной силы исходят действия волевого, высшего вида – настолько утонченные и благообразные, что порой некоторые животные обращаются при этом к помощи ощущающей силы. Вот почему простолудины⁷⁹ думают, будто этот вид любви свойствен именно ощущающей силе, но в действительности он принадлежит волевающей силе, хотя ощущающая сила и участвует в нём, будучи опосредующей.

Порой волевающая животная⁸⁰ сила походит на растительную по своей цели – в аспекте достижения её без явно волевого стремления, хотя сами они и различаются в плане наличия или отсутствия выбора. Взять, к примеру, произведение себе подобного. Неразумное животное, даже когда оно – благодаря естественной любви, заложенной в нём Божьим промыслом⁸¹, – волевно движется, приходя к воспроизведению себе подобного, эта его цель не преследуется сама по себе, ибо такого типа любовь направлена на доставление именно видовой⁸² выгоды.

Под этим я подразумеваю, что Божий промысел предполагает сохранение растений и животных. Но желаемого невозможно достичь в отношении продолжительности бытия возникшей особи, поскольку за возникновением непременно следует уничтожение. Поэтому [Божья] премудрость требует обратить такой промысел [от сохранения индивидов] к [сохранению] видов и родов, вложив в природу каждой особи данного вида желание породить себе подобных и подготовив в ней соответствующие органы.

⁷⁷ Аль-джумхур (الْجُمْهُور).

⁷⁸ Аш-шахуаниййа (الشَّهَوَانِيَّة).

⁷⁹ Аль-‘амма (الْعَامَّة).

⁸⁰ Бахимиййа (بَهِيمِيَّة).

⁸¹ ‘Инайа (عِنَايَة).

⁸² Нау’и (نَوْعِي).

Кроме того, поскольку неразумное животное не поднялось до уровня приобретения разумной силы, посредством которой постигает сущность универсалий⁸³, то ему не дано постичь собственную цель универсальных вещей. Вот почему его вожделеющая сила стала схожей с растительной силой в аспекте привязанности к данной цели.

Установленное в этой главе и в предыдущей полезно для [понимания] многого из того, что далее будет устанавливаться в этом трактате. Да будет на то помощь Бога и благопоспешество Его!

Глава пятая **Любовь эстетов и рыцарей к красивым лицам**⁸⁴

[Обсуждение] собственно интересующего нас в настоящей главе [вопроса] мы должны предварить четырьмя послылками.

[Предварительные замечания]

[1. *Психическая сила утончается при сочетании с вышестоящей силой*]

Во-первых, если к одной из сил души присоединяется другая, более возвышенная, то благодаря этому соединению и проистеканию к ней изящества первая становится более утончённой и изысканной, так что её действия возвышаются либо по числу, либо по качеству исполнения и тонкости подхода к достижению цели. Ведь каждая из более высоких сил способна поддерживать низшую, укреплять её и отводить от неё грозящий ей вред, наделяя её дополнительным изяществом и совершенством. Высшая также берет низшую в помощницы, что доставляет последней блеск и благолепие. Например, вожделеющая сила у животного поддерживает растительную силу, а гневливая защищает её от нанесения ущерба или повреждения её материи, могущего привести к преждевременному, неестественному увяданию. И разумная⁸⁵ сила поспешествует животной в достижении её намерений, сообщая ей утончённость и изящество при использовании её помощи в своих собственных целях. Поэтому у человека чувственная и стремящаяся силы могут подняться в своих действиях выше присущей им ступени – они направляются к целям, доступным только чисто разумной силе.

Примером тому служит эстимативная⁸⁶ сила, когда к её помощи обращается разумная сила при том или ином способе достижения своих намерений. От этого обращения эстимативная сила крепнет и смелее до такой степени, что

⁸³ *Хакыкат аль-куллиййат* (حَقِيقَةُ الْكُلِّيَّاتِ).

⁸⁴ «Эстеты» – араб. *зурафа'* (ظُرْفَاء; ед. ч. *зариф* ظَرِيف), букв. «утончённый», «модник»; «рыцари» – араб. *фитйан* (فِتْيَان; ед. ч. *фата* فَتَى), букв. «юноши» (ср. с рус. «молодечество»). С этими близкими друг к другу категориями лиц в арабо-мусульманском обществе классического периода связывали культ утончённой, изысканной любви, своего рода аналог куртуазной рыцарской любви в западноевропейской средневековой культуре.

⁸⁵ *Ан-нуткыййа* (النُّطْقِيَّة).

⁸⁶ *Аль-вахмиййа* (الْوَهْمِيَّة).

она воображает, будто может достичь желанного сама по себе, помимо разумной силы. Доходит дело и до того, что эстимативная сила перестаёт повиноваться разумной, украшает себя её чертами и приметами, претендуя на её статус и представляя себя способной к созерцанию интеллигибелей⁸⁷ и получению от них того, на чём успокаиваются душа и разум⁸⁸. [В этом отношении] она похожа на дурного раба, к которому обратился господин за помощью в одном важном, приносящем много пользы деле и который впоследствии возомнил, будто он достиг цели независимо от своего господина, будто хозяин не способен это сделать и, более того, будто сам он является владыкой. В действительности же он вовсе не выполнил задание господина, сам того не осознавая. Подобным образом поступает и стремящаяся сила человека.

Всё это служит одной из причин разлада. Вместе с тем таковое необходимо в [рамках] установленного [порядка]⁸⁹, коим преследуется благо. И не соответствовало бы мудрости⁹⁰ оставлять великое добро из-за привходящего зла, незначительного по сравнению с ним.

[2. У человека животные силы становятся более возвышенными]

Во-вторых, животная душа у человека сама по себе может производить или претерпевать такие действия, как ощущение, воображение, соитие и сражение. Но благодаря своему соседству с разумной душой, она обретает некое изящество, вследствие чего совершает эти действия более утончённым и изысканным образом. Так, в чувственных предметах она воспринимает то наилучшее по смеси⁹¹ и наисоразмерное по строению, на что другие животные не обращают внимания и чем тем более не стремятся обладать.

Равным образом человек применяет воображающую силу к изысканным тонким вещам, так что она почти сравнима с чистым разумом. А в действиях гневливой силы он подбирает для угождения любителям красоты, совершенства, соразмерности и чар различные уловки, которые облегчают для него достижение торжества и победы.

Порой действия человека сами по себе свидетельствуют о соучастии в них разумной и животной сил. Таковы, например, случаи, когда разумная его сила

⁸⁷ *Ма'кулят* (مَعْقُولَات); чисто имматериальные сущности – космические интеллекты, наличествующие в них формы, а также понятия, отвлечённые/абстрагированные от чувственных/материальных объектов при умопостижении их. По Ибн-Сине, в результате абстрагирующей деятельности от Деятельного разума к разуму поступают соответствующие интеллигибелии (интеллектуальные формы), потенциально имеющиеся в чувственных предметах [3, с. 378–379]. О Деятельном разуме см.: 4, # V.

⁸⁸ Для ряда мутазилитов и других мыслителей классического ислама истинное/достоверное знание есть то, в чём душа находит своё успокоение (سكُون سَكُون).

⁸⁹ *Вад'* (وَضْع).

⁹⁰ *Хикма* (حِكْمَة).

⁹¹ Смесь (*мизадж* مِزَاج; лат. *temperamentum*) – сочетание четырёх первоэлементов и последующая комбинация таких сочетаний.

использует чувствительную силу, чтобы путём индукции⁹² извлечь универсалии⁹³ из партикулярий⁹⁴, или когда в своих размышлениях он обращается за помощью к воображающей силе, добиваясь таким образом своей цели в отношении интеллигибелей⁹⁵. Точно так же человек склоняет вожделеющую силу к соитию, без самостного стремления к одному лишь удовольствию, но ради уподобления⁹⁶ Первопричине в деле сохранения видов, особенно лучшего из них – человеческого. Или же он вверяет ей еду и питьё, но не как придётся, а наилучшим способом, без стремления к одному лишь удовольствию, а чтобы помочь природе сохранить особь лучшего вида, человеческого. И на сей манер он поручает гневливой силе вступать в бой и сражаться с богатырями, защищая данное добродетельное государство или праведный народ.

Однако от человека могут исходить и действия, исключительно обусловленные разумной силой, такие как созерцание интеллигибелей, тяга к возвышенным [делам]⁹⁷, любовь к будущей жизни и соседству Всемилоостивого⁹⁸.

[3. *От некоторого добра отказываются во имя большего добра*]

В-третьих, каждое из Божьих устроений заключает в себе некое благо, и всякое благо предпочитается. Но среди мирских благ есть такие, что предпочтение их может нанести ущерб более возвышенному благу. Из общеизвестных вещей примером служит удовольствие от больших трат, ибо хотя оно и желанно, но может повредить более высокому предпочтению – прочности достатка и изобилию богатства. Или взять пример из области физического здоровья: приём укии⁹⁹ опиума. Употребление его желательно и полезно для прекращения носового кровотечения. Но его следует избегать из-за вреда, который он может нанести более предпочтительному делу – сохранению здоровья вообще или самой жизни. Равным образом избыток вещей, присущих животной душе, в отношении неразумного животного считается не злом, а скорее достоинством. Однако по причине ущерба, который он наносит разумной силе, такой избыток

⁹² *Истикра'* (استقراء); умозаключение от частного/единичного к общему, в противоположность дедукции (*истинбат* استنباط).

⁹³ *Умур куллиййа* (أُمُور كُلِّيَّة).

⁹⁴ *Джуз'иййат* (جُزْئِيَّات).

⁹⁵ *Умур 'аклиййа* (أُمُور عَقْلِيَّة).

⁹⁶ *Ташаббух* (تَشَبُّه).

⁹⁷ *Аль-мухиммат* (المُحِمَّات); версия: *аль-мамат* (الْمَمَات), «смерть». Во втором варианте речь идёт, видимо, о подготовке к посмертной жизни или об умерщвлении низменных страстей. В соответствии с этим истолковывается и одно из определений философии как «забота ('инайя) о смерти» (вместо 'инайя порой фигурирует *му'анат* – переживание и *исар* – предпочтение). Такое понимание философии, встречающееся в платоновском диалоге «Федон» (64 а), приводит аль-Кинди (IX в.) в числе шести интерпретаций термина «философия» в трактате «Об определениях» [5].

⁹⁸ Араб. *ар-рахман* – эпитет Бога или, по другой интерпретации, второе Его имя (после «Аллах»).

⁹⁹ Укия – мера веса, равная приблизительно 30 граммам.

у человека считается пороком, коего следует избегать, как на это мы указали в трактате «Подарок»¹⁰⁰.

[4. Животная и разумная души всегда тяготеют к гармонии]

В-четвёртых, как разумная душа, так и животная (благодаря её соседству с разумной) всегда любят благостройное и соразмерное – например, гармоничные звуки и блюда из различных, но хорошо сочетающихся друг с другом компонентов. В животной душе это вызвано самой природой. Разумная же душа, как это разъяснили метафизики, созерцает возвышающиеся над природой понятия¹⁰¹ и постигает, во-первых, что более близкие к Первовозлюбленному вещи являются более стройными и соразмерными; во-вторых, что последующие за Ним вещи в большей степени обладают единством и такими сопутствующими ему чертами, как соразмерность и согласованность; и, наоборот, удалённые от Него вещи стоят ближе к множеству и таким сопутствующим Ему чертам, как различие и инаковость. Поэтому, как только разумной душе попадётся нечто благосложенное, она охватывает его нежным взглядом.

[Изысканное увлечение красивым обликом]

Установив эти посылки, мы скажем следующее. Разумному [человеку] присуще увлечение красивым человеческим обликом, и таковое порой считается изысканностью¹⁰² и рыцарством¹⁰³.

Данное свойство либо принадлежит одной только животной силе, либо оно общее животной и разумной силам. Будь оно присущим только животной силе, таковое у разумных людей не считалось бы изысканностью и рыцарством: ведь верно, что если человек подходит к животным вождениям по-животному, то он поддаётся пороку и наносит ущерб разумной душе. Означенное свойство и не присуще исключительно разумной душе, так как собственным предметом её занятий выступают вечные умственные универсалии, а не телесные чувственные партикулярии. Стало быть, в данной любви соучаствуют [обе упомянутые силы].

Это можно разъяснить и по-иному. Когда человек любит понравившийся образ ради животного удовольствия, то таковой достоин порицания, [порой] осуждения и [причисления к] греху, как в случае с прелюбодеями, мужеложцами и вообще распутниками. Когда же человек любит миловидный образ интеллектуально, в вышеуказанной манере, таковое считается средством возвыше-

¹⁰⁰ «Ат-Тухфа» (التُّحْفَةُ); по-видимому, это *ат-Тухфа фи ан-нафс ва-ма тасыр иля-йх* (التُّحْفَةُ فِي النَّفْسِ وَمَا تَصِيرُ إِلَيْهِ), «Подарок о душе и её судьбе», известный также как *Рисаля фи ас-са'ада ва-ль-худжадж аль-'ашира 'аля анна ан-нафс аль-инсанийя джаухар* (رِسَالَةٌ فِي السَّعَادَةِ وَالْحُجَّاجِ الْعَشْرَةِ عَلَى أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ جَوْهَرٌ), «Трактат о счастье и [о] десяти доказательствах, что человеческая душа есть субстанция». Текст см. [6].

¹⁰¹ *Ма'ани* (مَعَانِي).

¹⁰² *Тазарруф* (تَزَرُّف).

¹⁰³ *Футувва* (فُتُوَّة).

ния и прибавлением благодати, ибо он увлечён чем-то, по своему воздействию близким к Первому Воздействователю¹⁰⁴, к Чистому возлюбленному¹⁰⁵ и схожим с превознесёнными и благородными реальностями, за что он и достоин называться изысканным эстетом и утончённым рыцарем.

[Душа эстета и мудреца всегда занята созерцанием красивого образа]

Вот почему едва ли найдётся кто-нибудь из проникательных людей среди эстетов¹⁰⁶ и мудрецов¹⁰⁷, чтобы сердце у него не было бы занято каким-то красивым человеческим образом. Ведь если помимо достоинства принадлежности к человеческому роду человек обладает и таким достоинством, как гармоничный облик, приобретённый благодаря соразмерности [его] природы и прибавлением к сему Божьего воздействия, то он заслуживает того, чтобы проникнуться к нему всей душой и питать нежнейшие чувства. Поэтому и сказано у пророка [Мухаммада] (Благословение и умиротворение Божье ему!)¹⁰⁸: «Взыскуйте помощи у прекрасных ликом!»¹⁰⁹ Этим Пророк отмечает, что красивый облик бывает только в случае хорошего природного состава и что такая гармоничность состава придаёт нравам благодать, а характеру – приятность.

[Когда духовная красота расходится с телесной]

Вместе с тем бывает, что человек с безобразным обликом обладает прекрасным нравом.

Такое может быть лишь при одном из двух обстоятельств: или безобразие облика обусловлено не безобразием первоначального строения [природного] состава, а привходящей извне порчей; или же прекрасный нрав [сложился] не согласно природе, а [приобрёлся] навыком.

Точно так же человек красивого облика может иметь дурной нрав. И здесь такое возможно при одном из двух обстоятельств: или дурной нрав привходящим образом проник в природу уже после соразмерного сложения [природного] состава, или он возник по причине сильного навыка.

[Три сопутствующих желания]

Любовь¹¹⁰ к прекрасному облику может сопровождаться тремя вещами: желанием¹¹¹ обнимать, желанием целовать и желанием совокупляться.

¹⁰⁴ Аль-му'ассир аль-авваль (المؤثر الأول).

¹⁰⁵ Аль-ма'шук аль-махд (المعشوق المحض).

¹⁰⁶ Аз-зурафа' (الظرفاء).

¹⁰⁷ Аль-хукама' (الحكماء).

¹⁰⁸ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

¹⁰⁹ Утлюбу аль-хава'идж 'инда хисан аль-вуджух (أَطْلُبُوا الْحَوَائِجَ عِنْدَ حِسَانِ الْوُجُوهِ). Неканонический (внешестикнижный) хадис.

¹¹⁰ 'Иишк (عشق).

¹¹¹ Ххубб (حُب).

При тщательном рассмотрении обнаруживается, что желание совокупляться принадлежит только животной душе, что её доля в нём чрезмерна, что животная душа здесь выступает соучастницей [разумной души], более того, она выполняет роль пользователя [разумной души], а не [её] орудия. Это крайне отвратительно. К тому же разумная любовь не будет чистой, покуда животная сила не будет укрощена. Вот почему любящий заслуживает порицания, если подобным мотивом он влеком к возлюбленному, разве только такой мотив не исходит от разумного основания – от стремления воспроизводить себе подобного. Достичь таковое от мужчины невозможно, а от запрещённой по закону женщины – безобразно. Подобное желание одобряется только в отношении мужчины со своей женой или невольницей.

Объятия же и поцелуи таковы, что сами по себе они не порицаемы, когда они направлены на сближение и соединение. Ведь душа желает достичь возлюбленного посредством своих чувств осязания и зрения, посему она и стремится обнять его. Она также тяготеет к тому, чтобы дыхание¹¹² начала психической активности, то есть сердца, слилось с соответствующим дыханием возлюбленного, отчего она и желает целовать его. Но поскольку объятия и поцелуи акцидентально могут вызывать мерзкие желания, то их подобает избегать, разве только не будет уверенности в отсутствии вожделения у данного человека, в свободе от всякого подозрения. Вот почему не порицается целование детей, ибо в принципе оно чуждо тем [порочным помыслам], будучи нацеленным на сближение и соединение, но не на мерзость и распутство.

Кто любит этой любовью – тот утончённый рыцарь и эстет, а такая любовь – изысканность и рыцарство¹¹³.

Глава шестая **О любви божественных душ¹¹⁴**

[О мотивах любви]

Воспринимая какое-либо благо¹¹⁵ или обретая его, любая истинно сущая вещь любит таковое по самой своей природе, наподобие любви животных душ к красивым формам. И любая истинно сущая вещь, чувственно или умственно воспринимая полезное для её бытия нечто и естественным путём находя путь к нему, по своей природе полюбит таковое, особенно если это нечто дарует ей собственно бытие. Это, к примеру, любовь животного к пище или родителей – к ребёнку.

¹¹² Насим (نَسِيم).

¹¹³ Тазарруф ва-муру'а (تَظَرُّفٌ وَمُرُوءَةٌ). Версия: а именно такая любовь прилагается к эстетам (аз-зурафа' الظرفاء). В некоторых рукописях добавлено: [Но] Богу виднее, и Он мудрее (ва-Ллах а'лям ва-ахкам وأَعْلَمُ وَأَحْكَمُ).

¹¹⁴ «Божественные» (الْإِلَهِيَّةُ) души – души ангелов (космических интеллектов), пророков и людей, преуспевших в мудрости/философии.

¹¹⁵ Хайр (خَيْر).

Точно так же всякая вещь, коль скоро она нуждается в том, что подражание чему-либо определённом, сближение с ним и установление особой связи с ним дарует ей возвышение по достоинству и особое преимущество, то она по своей природе полюбит такового, наподобие любви подмастерья к мастеру.

[Бог/Первопричина есть Абсолютное Благо]

Божественные души, как человеческие, так и ангельские, не заслуживают звания «божественных»¹¹⁶, откуда они не обрели знание об Абсолютном Благ¹¹⁷. Ведь к таковым прилагается совершенство¹¹⁸ лишь по постижении причинённых интеллигибелей, а к этому постижению нет иного пути, кроме предварительного познания истинных причин, особенно Первопричины¹¹⁹, как мы то разъяснили в нашем комментарии к началу первой книги «Лекции по физике»¹²⁰, а бытие интеллигибелей возможно только после бытия самих причин, особенно Первопричины.

Первопричина же и есть само¹²¹ Абсолютное Благо. Ведь её называют Истинным Бытием¹²². И у всего, что имеет бытие, сущность¹²³ не лишена благодости. Благодость же бывает или абсолютной, самостной¹²⁴, или обрётённой. Первопричина является благом, а её благодость – или абсолютной-самостной, или обрётённой. Если она обрётённая, то возможно одно из двух: либо её бытие необходимо для конституции¹²⁵ Первопричины – в таком случае та вещь, от которой благодость была обрета, оказывается причиной конституции Первопричины, в то время как Первопричина служит причиной самой этой вещи, что абсурдно. Либо же её бытие не необходимо для конституции Первопричины, что также невозможно, как то мы разъясним ниже. Но даже если бы мы воздержались от опровержения последней альтернативы, то абсолютное [благо] будет пребывать.

Действительно, при устранении данной благодости от самости Первопричины эта самость, очевидно, остаётся сущей и продолжает характеризоваться благодостью. В свою очередь, такая благодость будет или необходимой-самостной, или обрётённой. Если она обрета, то мы получаем бесконечную регрессию, что невозможно. А если самостна, это и есть то, что требовалось доказать.

¹¹⁶ *Ат-та'ллух* (التَّالُّهُ).

¹¹⁷ *Аль-хайр аль-мутлак* (الْخَيْرُ الْمُطْلَق).

¹¹⁸ *Камаль* (كَمَال).

¹¹⁹ *Аль-илля аль-уля* (الْعِلَّةُ الْأُولَى).

¹²⁰ *Ас-Сама' ат-таби'и* (السَّمَاعُ الطَّبِيعِي); сочинение Аристотеля «Физика».

¹²¹ Версия: само Чистое.

¹²² *Аль-вуджуд аль-хакыкы* (الْوُجُودُ الْحَقِيقِي).

¹²³ *Хакыка* (حَقِيقَة).

¹²⁴ *Затиййа* (ذَاتِيَّة).

¹²⁵ *Кывам* (قَوَام).



Далее, говорю я, невозможно, чтобы Первопричина обретала какую-либо благодать, которая не была бы в ней самостной, необходимой для её конституции. Ведь Первопричина должна по своей самости обладать всей полнотой благодати – если бы она не имела в самой себе все эти блага, которые в сочетании с Ней достойны называться благими, если бы последние были [лишь] бытийно возможными¹²⁶, то Первопричина должна была бы обретать их от чего-то другого. Однако по отношению к Первопричине всякое другое есть нечто, причинённое Ею. Значит, та вещь, которая даровала Ей благодать, была бы причинена Ею же. Но у причинённого Первопричиной нет блага – ни для него, ни в нём, ни от него, – которое не было бы обретено от Ней. Поэтому причинённое, если бы оно могло даровать Первопричине некую благодать, то только такую, какую оно приобрело от Ней самой. Благодать, обрётённая от Первопричины, была бы от того обретшего – от причинённого. Значит, эта благодать не [находится] в Первопричине, но в том обретшем, тогда как было сказано, что она [находится] в Первопричине, а это абсурдно.

В Первопричине не может быть какого-либо недостатка. Ибо совершенство, которое противопоставляется этому недостатку, таково, что его бытие либо невозможно, и тогда нет и соответствующего недостатка, поскольку недостаток – это отсутствие того совершенства, которое бытийно возможно; либо оно возможно. Но вещь, не [изначально наличествующая] в другой вещи, такова, что при представлении её возможности представляется и причина её наличия в той вещи, в которой она может быть. Мы же сказали, что у Первопричины нет [иной] причины ни в плане её совершенства, ни в каком-либо аспекте вообще. Такое возможное совершенство поэтому невозможно в ней. Стало быть, данному совершенству не противопоставляется недостаток, и Первопричина обладает всем тем, что по отношению к Ней служит благом. Высшие же блага – это те, которые служат благами во всех аспектах, а не [только] по отношению [к чему-то определённом]; и такие блага по отношению к Первопричине выступают благами, полностью принадлежащими Ей.

Отсюда явствует, что у Первопричины имеется вся благодать, которая по отношению к ней есть благодать, и бытие которой возможно¹²⁷. Выяснилось также, что Таковая – благая и сама по себе, и по отношению ко всем прочим сущим, поскольку она служит первейшей причиной¹²⁸ их конституции¹²⁹, сохранения за ними свойственного им бытия и их стремления к своим совершенствам.

Таким образом, Первопричина – это Абсолютное Благо во всех аспектах.

¹²⁶ А не необходимыми.

¹²⁷ Версия: не возможно; в таком случае речь идёт о том, что благодать наличествует в Ней не как возможная/потенциальная, а как необходимая/действительная.

¹²⁸ *Сабаб* (سَبَب).

¹²⁹ *Кывам* (قَوَام).

[Бог/Первопричина – подлинно возлюбленный для божественных душ]

Как было показано выше, кто постиг нечто благое, любит его по природе своей. Отсюда явствует, что Первопричина любима божественными¹³⁰ душами.

У человеческих и ангельских душ совершенства заключаются в том, чтобы созерцать интеллигибелии как таковые по мере своих сил, уподобляясь самости Абсолютного Блага, и чтобы от них исходили деяния, которые для них и по отношению к ним являются праведными (*‘адила*) – к примеру, человеческие добродетели и движение горних субстанций¹³¹ ангельскими душами ради сохранения [наличного порядка в мире] возникновения и уничтожения и ради подражания самости Абсолютного Блага. Посредством таких подражаний возможно приближаться к Чистому Благу и тем самым обрести добродетель и совершенство – ведь таковые [обретаются] с Его благопоспешствия, и эти души понимают сие. Мы же сказали выше, что всякое существо любит вещь, к которой оно приближается. Необходимо поэтому, чтобы Абсолютное Благо было любимым ими, всеми божественными душами.

И нет сомнения в том, что Абсолютное Благо служит причиной для бытия самостей этих возвышенных субстанций и для наличия в них соответствующих совершенств. Совершенство же их состоит в том, чтобы в их самостях наличествовали интеллектные формы¹³², а таковыми они оказываются лишь тогда, когда познают Его, постигая [исход] тех вещей¹³³ от Него. Но было сказано, что подобные существа любят подобную причину. Отсюда ясно, что Абсолютное Благо любимо ими, всеми божественными душами.

[Любовь к Богу/Первопричине – перманентна]

Такая любовь совершенно неотлучима от них. Ибо они непременно находятся в одном из двух состояний – совершенства или предрасположенности [к совершенству]. А мы уже показали необходимость наличия в них этой любви, коли они достигли состояния совершенства. Что же касается состояния предрасположенности, то оно свойственно лишь человеческим душам, а не ангельским. Ведь вместе с самим бытием ангельские души обладают надлежащим им совершенством, тогда как человеческие души возникают наделёнными состоянием предрасположенности, обладая естественной тягой к познанию интеллигибелий, в коем и заключается их совершенство, особенно к познанию той [сущности], представление о каковой больше всего содействует совершенству и лучше всего ведёт к представлению об остальных вещах. Таковой является Первая Интеллигибелия, которая служит причиной всякой иной интеллигибелии – как в аспекте быть умопостигаемой в душах, так и в аспекте быть сущей среди конкретных вещей.

¹³⁰ *Мута‘ллиха (مُتَالِّهَة)*.

¹³¹ Небесных тел.

¹³² В оригинале: «Чтобы они являлись самосущими интеллектными формами...».

¹³³ *Ма‘ани (مَعَانِي)*; речь идёт о возвышенных субстанциях.

Души непременно имеют в самих себе врождённую любовь сперва к Абсолютно-Истинному¹³⁴, а затем – к прочим интеллигибелям, иначе присущая им предрасположенность к совершенству была бы тщетной.

[Итог]

Стало быть, подлинным возлюбленным человеческих и ангельских душ выступает Чистое Благо.

Глава седьмая **Заключение к главам**

В настоящей главе мы хотим разъяснить, что каждое сущее любит Абсолютное Благо врождённой любовью; что Абсолютное Благо явлено¹³⁵ любящим Его, но сущие различно воспринимают Его эпифанию¹³⁶ и различно соединяются с Ним; что предельное приближение к Нему – это восприятие Его эпифании как она есть в действительности¹³⁷, то есть наиболее совершенным из возможных способов, а именно таким, какой суфии называют «единением»¹³⁸; что Оно, будучи великодушным¹³⁹, любит, чтобы Его эпифания была обретена; что вещи существуют именно благодаря Его эпифании.

[Теофания открыта для всех]

Итак, говорим мы, в каждом сущем имеется врождённая любовь к своему совершенству, а совершенство есть нечто, благодаря коему вещь приобретает свою благодать. Поэтому такое нечто, благодаря которому вещь приобретает благодать, где бы она ни была и какова бы она ни была, предполагает, что та вещь, которая наделяет благодатью, была любимой для данной вещи. Однако во всех вещах нет более достойного этому, чем Первопричина. Она, стало быть, любима всеми вещами.

А тот факт, что большинство людей не знают Её, не противоречит факту наличия у них врождённой любви к Ней, связанной со стремлением к своему совершенству.

Первое Благо по Своей самости открыто¹⁴⁰, явлено¹⁴¹ всем сущим. Было бы Оно сокрытым в Себе от сущих, не явленным им, Оно было бы совсем не познанным и ничего не было бы получено от Него. А если бы эта [явленность

¹³⁴ Аль-хакк аль-мутлак (الْحَقُّ الْمَطْلُوق).

¹³⁵ Мутаджалли (مُتَجَلِّي).

¹³⁶ Таджалли (تَجَلِّي).

¹³⁷ 'Аля аль-хакыка (عَلَى الْحَقِيقَةِ).

¹³⁸ Иттихад (اتِّحَاد).

¹³⁹ Мы читаем: *ли-джуди-Хи* (لجوده); вместо фигурирующего в цитируемом издании *ли-джуда* (لجودة); «в силу превосходства?»).

¹⁴⁰ Захир (ظَاهِر).

¹⁴¹ Мутаджалли (مُتَجَلِّي).

наличествовала] в Его самости под воздействием чего-либо другого, то Его самость, которая превышает претерпевания воздействия иного, оказалась бы подверженной чьему-то воздействию, что нелепо. Нет же, Оно явлено по собственной самости Своей. И лишь из-за неспособности некоторых самостей воспринимать¹⁴² Его эпифанию, Оно оказывается сокрытым¹⁴³. В действительности, нет покрова¹⁴⁴ кроме как со стороны этих самостей – кроме покрова их неспособности, слабости и ограниченности.

[Бог сперва открывается Универсальному интеллекту]

Эпифания Его есть не что иное, как сущность (*хакыка*) Его самости, ибо в Самом Себе у Него нет ничего, кроме собственно Его самости¹⁴⁵, как сие разъяснили метафизики. Так что именно Его благородная¹⁴⁶ самость явлена, и посему философы порой называют её «формой разума»¹⁴⁷.

Первый восприимчивый¹⁴⁸ Его эпифании – божественный ангел, именуемый «Универсальным интеллектом»¹⁴⁹. Субстанция такового воспринимает Его эпифанию наподобие отражения человека в зеркале, которое (отражение) служит аналогом¹⁵⁰ этого человека. В близком смысле говорят о Деятельном разуме¹⁵¹ как о Его аналоге, но ты должен остерегаться называть его «равным»¹⁵², ибо Оно – истинно Необходимое¹⁵³.

[Разъяснение касательно «аналога»]

Ведь всё, что претерпевает действие некоей ближней причины, испытывает действие посредством аналога, вложенного в него данной причиной. Это проявляется индуктивным путём. [К примеру], жар огня воздействует на какое-либо тело передачей ему своего аналога – теплоты. Таковы и прочие силы из качеств: разумная душа воздействует на подобную ей разумную душу вложением в неё своего аналога – уопостигаемой формы; меч рубит именно вложением в пре-

¹⁴² Здесь и ниже – в онтологическом смысле (обрести), а не в гносеологическом (постигать).

¹⁴³ Глаг. *ихтаджаба* (اِخْتَجَبَ).

¹⁴⁴ *Хиджаб* (حِجَاب).

¹⁴⁵ «В Самом Себе...» – *ля ма'на ля-Ху би-зати-Хи фи зати-Хи илля хува сариху зати-Хи* (لَا مَعْنَى لَهُ بِذَاتِهِ فِي ذَاتِهِ إِلَّا هُوَ صَرِيحٌ ذَاتِهِ); версия: *ля йатаджаля/муаджалли би-зати-Хи фи зати-Хи...* (لَا يَتَجَلَّى/مُتَجَلِّ بِذَاتِهِ فِي ذَاتِهِ), «само по себе проявляется...».

¹⁴⁶ *Карим* (كَرِيم).

¹⁴⁷ *Сура аль-'акль* (صُورَةُ الْعَقْلِ).

¹⁴⁸ *Кабиль* (قَابِل).

¹⁴⁹ *Аль-'акль аль-кулли* (الْعَقْلُ الْكُلِّيُّ); этот разум представляет собой целокупность всех космических разумов, включая Деятельный разум.

¹⁵⁰ *Мисаль* (مِثَال).

¹⁵¹ *Аль-'акль аль-фа'аль*; управитель подлунного мира [3, с. 378–379; 7, с. 106–107]. См. также: 4, # V.

¹⁵² *Мисль* (مِثْل); аллюзия на аят 42:11 – «Нет ничего равного (*мисль*) Ему» (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ).

¹⁵³ Или: Необходимое-Сущее; араб.: *аль-ваджиб аль-хакк* (الْوَاجِبُ الْحَقُّ).

терпевающий предмет своего аналога – фигуры¹⁵⁴; точило заостряет нож вложением в его края аналога прикасающегося [инструмента] – ровности частей и их гладкости.

Кто-то вправе возразить: солнце греет или чернит, тогда как теплота или чернота не есть его аналог. В ответ мы скажем, что мы вовсе не утверждаем, будто любое следствие, возникающее в претерпевающем, служит неким аналогом действующего. Но мы считаем, что воздействие ближайшего действующего на претерпевающее происходит посредством какого-то аналога, вкладываемого воздействующим в претерпевающее. Так происходит и в случае с Солнцем. Ибо оно воздействует на ближайшее претерпевающее вложением в него своего аналога, каковым является свет, а из этого полученного света возникает теплота в претерпевающем, которое также нагревает другое претерпевающее вложением в него своего аналога – теплоты, вследствие чего последнее нагревается и чернится.

Итак, индукцией можно обосновать [вышеуказанное положение о воздействии посредством аналога], для общего же доказательства¹⁵⁵ здесь нет места.

[Различные модусы обретения теофании]

Возвращаясь [к вопросу об эпифании], скажем следующее. Деятельный разум обретает эпифанию непосредственным образом, актуально¹⁵⁶ и перманентно постигает свою самость и все прочие интеллигибелии, [исходящие] от неё. Ибо вещь, которая представляет себе интеллигибелии без размышления¹⁵⁷ и без помощи чувства или воображения, такова, что последующее она умопостигает посредством предшествующего, причинённое – посредством причины, низменное – посредством возвышенного.

Далее эпифанию обретают божественные души, притом также непосредственно воспринимая [саму её], хотя это и происходит через определённое посредство Деятельного разума – когда он способствует их переводу из потенциального состояния в актуальное, дарует им способность представлять себе [интеллигивельное]¹⁵⁸, удерживать представимое¹⁵⁹ и успокаиваться на этом.

Эпифанию далее принимает животная сила, за ней – растительная, потом – природная¹⁶⁰.

¹⁵⁴ Шакль (شَكْل).

¹⁵⁵ Бурхан кулли (بُرْهَانُ كُلِّي); доказательство дедуктивного типа.

¹⁵⁶ Не зная состояния потенциальности.

¹⁵⁷ Равиййа (رَوَيْيَا).

¹⁵⁸ Тасаввур (تَصَوُّر).

¹⁵⁹ Мутасаввар (مُتَّصِر).

¹⁶⁰ «Природная/естественная *таби'иййа* طَبِيعِيَّة ; *таб'иййа* طَبْعِيَّة) сила» или просто «природа/естество» (*таби'а* طَبِيعَة; *таб'* طَبْع) – внутреннее начало движения и покоя в физических телах. В отношении простых тел (например, воды) природа тождественна форме, а в сложных телах она служит частью их формы, в том числе – частью растительной, животной и человеческой душ [7, с. 15–16].

[Любовь сущих побуждает их к подражанию Богу]

Каждая вещь, воспринявшая Его [эпифанию], такова, что полученное толкает её к подражанию (*ташаббух*) Ему по мере своей возможности.

В своих естественных движениях естественные тела движутся, подражая Ему по своей цели, а именно сохранять свойственные им состояния – при нахождении в естественных для них местах, хотя они и не подражают Ему в аспекте начал¹⁶¹ этой цели – в аспекте движения.

Животные и растительные субстанции также совершают присущие им действия, подражая Ему по своим целям, а именно сохранять вид или индивид, либо являть определённую силу, способность и т. п., хотя они и не подражают Ему в аспекте начала этих целей, таких как соитие и питание.

Человеческие души выполняют свои благие интеллектуальные и практические действия, подражая Ему по своим целям: быть справедливыми и разумными, хотя и они не подражают Ему в аспекте начала этих целей – обучения и т. п.

Божественные ангельские души осуществляют свои движения и действия, подражая Ему в деле поддержания [процессов] возникновения и уничтожения, произрастания и рождения.

[Подражанию человеческих и низестоящих душ свойственна потенция]

Причиной того, что животные, растительные, природные и человеческие силы подражают Ему по целям своих действий, но не в аспекте их начал, служит следующее. Данные начала суть предрасположительные, потенциальные свойства¹⁶², тогда как Абсолютное Благо превышает всякого смешения с подобными состояниями. Целями же данных сил выступают актуальные совершенства¹⁶³, а Первопричина и характеризуется как абсолютное актуальное совершенство. Посему возможно, чтобы эти силы подражали Ему в аспекте конечных/целевых¹⁶⁴ совершенств, но невозможно их подражание Ему в аспекте начальных¹⁶⁵ предрасположений.

[Подражание ангельских душ всегда актуально]

Ангельские же души таковы, что по самим формам своей самости им посчастливилось подражать Ему вечно и свободно от потенциальности. Постоянно умопостигая Его, они постоянно любят Его; любя Его, они постоянно подражают Ему. Их увлечённость¹⁶⁶ постижением¹⁶⁷ Его и [обретением]

¹⁶¹ *Мабади'* (مَبَادِيْ); принципов.

¹⁶² *Ахуаль исти'дадиййа кавиййа* (أَحْوَالِ اسْتِعْدَادِيَّةٍ قَوِيَّةٍ).

¹⁶³ *Камалят фи'лиййа* (كَمَالَاتٍ فِعْلِيَّةٍ).

¹⁶⁴ *Га'иййа* (غَايَةِ).

¹⁶⁵ *Мабда'иййа* (مَبْدَأِيَّة).

¹⁶⁶ *Вулю'* (وُلُوءٍ).

¹⁶⁷ *Идрак* (إِدْرَاك).



представления¹⁶⁸ о Нём, каковые суть высшее постижение и представление, чуть ли не отвлекают эти души от постижения чего-либо помимо Него¹⁶⁹ или от представления о прочих интеллигибелях. Но истинное познание¹⁷⁰ Его влечёт за собой познание всех остальных сущих: представляя его, они (души) словно представляют Его целенаправленно и увлечённо, а всё прочее представляют в результате этого.

[Теофания как причина бытия]

Поскольку без эпифании Абсолютного Блага ничего от Него не было бы обретоно, а без этого обретения не было бы никакого сущего, то, не явись Оно, не было бы и бытия.

Значит, Его эпифания служит причиной всякого бытия.

[Богу любо, чтобы обрели Его эпифании]

А коли по самому Своему бытию Абсолютное Благо любит, чтобы существовали Его причинённые, то Ему угодно, чтобы Его эпифания была обретена. Если любит Его превосходящий¹⁷¹, то и обретение таковым Его [эпифании] – превосходнейшее. И поскольку Оно истинно любит, чтобы была обретена Его эпифания, то именно таково обретение Его [эпифании] божественными¹⁷² душами. Вот почему их можно [называть] возлюбленными [Его]¹⁷³. К этому относится переданное в хадисах¹⁷⁴ речение Бога (всевышен Он!)¹⁷⁵: если раб Мой таков-то и таков-то, то он возлюбит¹⁷⁶ Меня, а Я возлюблю его¹⁷⁷.

Мудрость не допускает пренебрежения чем-либо, что в своём бытии превосходит¹⁷⁸ в некотором аспекте, пусть оно и не достигло предельного превосходства. Значит, Абсолютное Благо по премудрости Своей может возлюбить, чтобы Его [эпифания] была обретена [данном сущим], даже если такое его обретение и не дойдёт до степени совершенства. Ведь Величайший Владыка¹⁷⁹ радуется тому, что Ему подражают; смертные же владыки гnevаются на подра-

¹⁶⁸ Тасаввур (تَصَوُّر).

¹⁶⁹ Версия: от постижения самих себя.

¹⁷⁰ Ма'рифа (مَعْرِفَة).

¹⁷¹ Афдал (أَفْضَل).

¹⁷² Мута'ллиха (مُتَالِّهَة).

¹⁷³ Ма'шукат (مَعْشُوقَات).

¹⁷⁴ Аль-ахбар (الْأَخْبَار).

¹⁷⁵ Та'аля (تَعَالَى).

¹⁷⁶ Глаг. 'ашика (عَشِقَ).

¹⁷⁷ Инна аль-'абда иза канак аза ва-каза 'ашикани ва-'ашиктуху (إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا كَانَ كَذَا وَكَذَا عَشِقَنِي وَعَشِقْتُهُ). Цитируемая Ибн-Синой версия хадиса в канонических сводах не фигурирует дословно. О данной у аль-Бухари [8, с. 1617] формулировке см.: 4, # III.

¹⁷⁸ Фадыл (فَاضِل).

¹⁷⁹ Аль-малик аль-а'зам (الْمَلِكُ الْأَعْظَم).

жающих им: подражание Величайшему Владыке не может достичь своей цели до конца, а при подражании смертным владыкам такое возможно.

На этом мы завершаем данный трактат. Благохвален Бог хвалением, которого Он заслуживает и достоин! Милость Божья господину нашему Мухаммаду и пречистому семейству его!¹⁸⁰

Литература

1. Ибн-Сина. Фи аль-'ишк. В: Асы Х. (ред.) *Ат-Тафсир аль-кур'ани ва-ль-луга ас-суфиййа фи фальсафат Ибн-Сины*. Бейрут: аль-Му'ассаса аль-джами'ийа; 1983:241–269. (На араб. яз.).
2. Серебряков С. Б. *Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви*. Тбилиси: Мецниереба, 1976. 176 с.
3. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:309–456.
4. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. ЛО любви как фундаментальном атрибуте Бога в теологии Ибн-Сины. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283–295. DOI: [2618-9569-2018-11-2-273-285](https://doi.org/10.26907/2618-9569.2018-11-2-273-285).
5. аль-Кинди. Об определениях. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:78–80.
6. Ибн-Сина. Рисаля фи ас-са'ада ва-ль-худжадж аль-'ашра 'аля анна ан-нафс аль-инсаниййа джаухар. В: *Раса'иль Ибн-Сина*. Кум: Интишарат Байдар; 1400/[1979]: 259–279. (На араб. яз.).
7. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
8. [ал-Бухари]. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир, 2002. 1944 р. (На араб. яз.).

References

1. Ibn-Sina. Fi al-'ishq. In: 'Asi H. (ed.) *At-Tafsir al-qur'ani wa-l-lugha as-sufiyya fi falsafat Ibn-Sina*. Beirut: al-Mu'assasa al-jami'iyya; 1983:241–269. (In Arabic).
2. Serebryakov S. B. *Avicenna "On the Love"*. Tbilisi: Metsniepeba; 1976. (In Russ.)
3. Ibn-Sina. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:309–456. (In Russ.)

¹⁸⁰ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَمُسْتَحِقُّهُ ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

В некоторых рукописях даны другие версии славословия: «Воистину Бог – владыка миров (рабб аль-'алямин); завершено поспешествием Бога (всевышен Он!)*; «Возносим хвалу (хамидин) Богу и призываем милость [Божью] (мусаллин) всем Его пророкам!»**.

* وَاللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ؛ تَمَّتْ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى

** حَامِدِينَ لِلَّهِ ، وَمُصَلِّينَ عَلَى أَنْبِيَائِهِ أَجْمَعِينَ

Фраза «Благохвален Бог» соответствует началу коранического стиха 1:2, фраза «владыка миров» – второй его части.



4. Ibrahim T. K., Efremova N. V. On the concept of love as a fundamental attribute of God in Avicenna's theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):283–295. DOI: [2618-9569-2018-11-2-273-285](https://doi.org/10.26107/2618-9569-2018-11-2-273-285).

5. Al-Kindi. On Definitions. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Council of the Russian Islamic Clerics; 2009:78–80. (In Russ.)

6. Ibn-Sina. Risala fi as-sa'ada wa-l-hujaj al-'ashra 'ala anna an-nafs al-insaniyya jawhar. In: *Rasa'il Ibn-Sina*. Qom: Intisharat Baydar; 1400/[1979]:259–279. (In Arabic)

7. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (falsafa)*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)

8. [al-Bukhari]. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dar Ibn-Kathir; 2002. (In Arabic)

Информация о переводчиках

Тауфик Камель Ибрагим, 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, председатель Российского общества исламоведов, член редакционного совета журнала *Minbar. Islamic Studies*.

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*.

About the translators

Tawfiq K. Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Chief Researcher at the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Chairman of the Russian Society of Islamic studies, Advisor of the Periodical *Minbar. Islamic Studies* (Russian Federation).

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior research fellow at the Sector of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical *Minbar. Islamic Studies* (Russian Federation).



Практическая деятельность в исламской традиции

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-322-328](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-322-328)

УДК 334.012.42:[297.17+297.18]

ВАК 26.00.01

Финансы как инструмент регулирования жизнедеятельности в светском и кораническом понимании

Р. А. Набиев^{1, 2}, Р. Ш. Бикитеев²

¹ Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация, professor.nabiev@yandex.ru

² Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация, bikiteevrustam@mail.ru

Аннотация: в данной статье предпринята попытка раскрыть специфику финансов как в «светском» понимании, так и в религиозном. Опираясь на текст Корана, в статье показывается роль финансовых отношений как регуляторов жизнедеятельности мусульманина. Важность темы обусловлена необходимостью обоснования каждой стороны жизни мусульманина на основе Корана и Сунны, что особенно актуально в связи со стремительным ростом в мире приверженцев ислама.

Ключевые слова: вера; Коран; справедливость; финансы; хадисы посланника Мухаммада

Для цитирования: Набиев Р. А., Бикитеев Р. Ш. Финансы как инструмент регулирования жизнедеятельности в светском и кораническом понимании. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):322–328. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-322-328](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-322-328).

The Religious (Qur'anic) and Secular Concept of Finances as Social Regulator

Rinat A. Nabiev^{1, 2}, Rustam Sh. Bikiteev²

¹ Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation, professor.nabiev@yandex.ru

² Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation, bikiteevrustam@mail.ru

Abstract: The number of muslims in the world increases rapidly. The Islamic religion sees the Holy Qur'an and Sunna are major regulators of the individual's life. The present article



deals with the phenomenon of finances as seen through the regulations found in the Holy Scriptures of Islam.

Keywords: the Holy Qur'an; hadith; finances; religion, Islamic; justice

For citation: Nabiev R. A., Bikiteev R. Sh. The Religious (Qur'anic) and Secular Concept of Finances as Social Regulator. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):322–328. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-322-328](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-322-328).

Введение

Понятие «финансы» (от латинского *financia* – наличность, доход) вошло в употребление в Европе, прежде всего в итальянских торговых городах, в XII–XIV вв. в значении денежных платежей, обязательной оплаты [1]. В современном словоупотреблении понятие «финансы» определяется как «наука о том, как формируются и расходуются фонды денежных средств в течение определенного периода времени» [1]; «система экономических отношений, в процессе которых происходят формирование, распределение и использование централизованных и децентрализованных фондов денежных средств, в целях выполнения функций и задач государства и обеспечения условий расширенного воспроизводства, удовлетворения социальных потребностей общества» [2]; «совокупность экономических отношений, возникающих при формировании, распределении и использовании фондов денежных ресурсов» [3] и т. п.

Финансовая деятельность – это деятельность, связанная с накоплением, распределением и использованием различных «благ», как во взаимоотношениях между людьми (один желает выгодно что-то продать, а другой – приобрести по максимально низкой цене), так и во внутригосударственных и межгосударственных отношениях. Принципы таких отношений восходят к первым действиям человека по накоплению и приумножению благ. С появлением городов начинают формироваться мощные денежные потоки, которыми необходимо было управлять, контролировать поступление и расходование финансовой массы [4]. Необходимо, чтобы эти принципы были основаны на справедливости и эквивалентном обмене, в противном случае государство будет постоянно потрясать экономические кризисы, инфляция и безработица [3]. Эти последствия в современном мире в силу глобализации экономики неизбежно затрагивают и все другие государства [5].

Принятие многочисленных финансовых решений, определяющих общее благополучие граждан, зависит от множества факторов – политических, социальных, экономических, военных, технических, природных, демографических [2]. В социальном плане большую роль играет общество, в котором находится субъект финансовой деятельности, и принятые в нём принципы морали, закладываемые в семье. Отсюда – огромное значение воспитания высоких моральных принципов, идеалов равенства в обществе перед законом, любви к людям, почитания взрослых и уважения младших.



Финансовые отношения в Коране

Ислам обращает огромное внимание как на духовную, так и материальную сторону жизни людей. Последняя же включает в себя экономические, в том числе финансовые, отношения, что нашло отражение и в Коране. Так, например, в Коране упоминаются статус и положение некоторых ранних пророков, которые были также правителями, законодателями, военными командующими [6]:

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ {الأنبياء/72} وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ {الأنبياء/73}

«И даровали ему Исхака и Йакуба, как подарок, и всех сделали праведными. И сделали их предводителями, которые ведут по Нашему повелению, и внушили им делать добрые дела, выполнять молитву и приносить очищение, и были они Нам поклоняющимися»

(21:72,73¹).

Другой пример – история Йусуфа, начинающаяся с предательства мальчика своими братьями и заканчивающаяся его положением министра финансов и сельского хозяйства Египта.

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ {يوسف/47}

«Сказал он: “Будете вы сеять семь лет, трудясь по обычаю. Что вы сожнете, оставляйте то в колосе, помимо немногого, что вы съедаете”»

(12:47).

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ {يوسف/48}

«Потом наступят после этого семь тяжёлых лет, которые съедят то, что вы приготовили для них, кроме немногого, что вы сохраните»

(12:48).

قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ {يوسف/55}

«Он сказал: “Поставь меня над сокровищницами земли: ведь я – хранитель, мудрый”»

(12:55).

Йусуф объясняет смысл сна правителя Египта. «Через семь лет произойдёт засуха, по этой причине необходимо откладывать большую часть урожая про запас, чтобы пережить засуху». Иными словами, если правитель хочет сохранить экономическую стабильность и власть, необходимо правильно перераспределить доходы государства на ближайшие семь лет.

Одним из важнейших инструментов финансовой деятельности является наличие бюджетных фондов. В исламе уже 1400 лет существует основной фонд поддержки малоимущим, складывающийся из обязательного налога – *закята*. *Закят* является одним из столпов ислама, призванный служить улучшению благосостояния особых категорий людей.

¹ Здесь и далее цитаты из Корана на арабском языке даются в переводе И. Ю. Крачковского.



إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ
فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ {التوبة/60}

«Милостыни – только для бедных, нищих, работающих над этим, – тем, у кого сердца привлечены, на выкуп рабов, должникам, на пути Аллаха, путникам, – по постановлению Аллаха. Аллах – знающий, мудрый!»
(9:60).

Налоги играют важную роль в формировании финансов государства. В исламе помимо закята есть и другие налоговые инструменты, это различные формы платежей или иных податей, взимаемых с населения мусульманских государств, сложившиеся в ходе формирования финансовой системы Халифата [7]. К числу установленных мусульманским правом налогов относятся:

– *закят* – налог, который должны ежегодно уплачивать все совершеннолетние дееспособные мусульмане в пользу нуждающихся единоверцев;

... فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ {الحج/78}

«...Выполняйте же молитву, давайте очищение и держитесь за Аллаха! Он – ваш покровитель. И прекрасен покровитель, и прекрасен помощник!»
(22:78).

– *ушр* – налог или сбор в размере 1/10, десятина, налог с продуктов земледелия, выплачиваемый мусульманами с земель, которые по праву завоевания, дарения халифом не подлежат обложению хараджем;

... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ {البقرة/267}

«О вы, которые уверовали! Расходуйте лучшее из того, что приобрели, и того, что извели Мы вам из земли...»
(2:267).

– *хумс* – отчисления с различных видов добычи в размере 1/5.

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْنْتُمْ
بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ {الأنفال/41}

«И знайте, что если вы взяли что-либо в добычу, то Аллаху – пятая часть, и посланнику, и родственникам, и сиротам, и бедным, и путнику, если вы уверовали в Аллаха и в то, что Мы низвели Нашему рабу в день различения, в день, когда встретились два сорока. Поистине, Аллах мощен над всякой вещью!»
(8:41).

О распределении военной добычи говорится в хадисе, который передаёт Умар ибн Ал-Хаттаб:

قسم رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قسماً ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لَعَيَّرَ هَؤُلَاءِ كَانُوا أَحَقَّ بِهِ مِنْهُمْ ؟ فَقَالَ
((إِنَّهُمْ خَيْرُونِي أَنْ يَسْأَلُونِي بِالْفُحْشِ ، أَوْ يُخْلُونِي ، وَلَسْتُ بِبَاحِلٍ))
رواه مسلم



«Сообщается, что ‘Умар, да будет доволен им Аллах, сказал: “[Однажды, когда] посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, разделил [то, что ему было доставлено]², я сказал: “О посланник Аллаха, поистине, другие были более достойны этого, чем эти!”, — [на что] он ответил: “Поистине, они поставили меня перед выбором: они либо стали бы донимать меня своими просьбами [и вынудили бы] меня дать им это, либо стали бы обвинять меня в скупости, а я не скуп!”» («Сахих аль-Джами’ ас-сагъир» 2444).

– *джизья* – подушная подать с иноверцев в мусульманских государствах, рассматривавшаяся правоведами как выкуп за сохранение жизни при завоевании:

...حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ {التوبة/29}

«...пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными»

(9:29).

На взимание *джизьи* приводится хадис:

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ بَجَالَةَ أَنَّ عُمَرَ كَانَ لَا يَأْخُذُ الْجِزْيَةَ مِنَ الْمَجُوسِ حَتَّى أَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَ الْجِزْيَةَ مِنْ مَجُوسٍ هَجَرَ وَفِي الْحَدِيثِ كَلَامٌ أَكْثَرُ مِنْ هَذَا وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

«...Передаётся, что Умар не брал *джизью* с огнепоклонников до тех пор, пока Абдурахман бин Ауф не рассказал, что Посланник Аллаха брал *джизью* с огнепоклонников» (Сборник хадисов Ат-Термизи, раздел о взимании *джизьи* с огнепоклонников).

• *харадж* – поземельный пропорциональный налог.

مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرُّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ {الحشر/7}

«Что дал Аллах в добычу посланнику Своему от обитателей селений – то принадлежит Аллаху, и посланнику, и близким, и сиротам, и бедным, и путнику, чтобы не оказалось это распределением между богатыми у вас. И что даровал вам посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удержитесь. И бойтесь Аллаха, ведь Аллах силён наказанием!»

(59:7).

Коран утверждает, что каждый день человек стоит перед выбором, дилеммой, каждый день он принимает решения, и слова Аллаха поясняют, в каком случае человек добьётся успеха в своих делах:

وَالْعَصْرِ {العصر/1} إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ {العصر/2} إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ {العصر/3}

² Речь идёт о разделе военной добычи или *хараджа* (земельного налога).

(103:1-3).

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَشَى الْبَيْنَةَ/8 {حَشَى رَبَّهُ}

(98:6, 7, 8).

327



References

1. Berzon N. I. (ed.). *Finances*. Moscow: Yurait; 2015. (In Russ.)
2. Karanina E. V. *Finances*. Kirov: Vyatka State University; 2015. (In Russ.)
3. Milyakov N. V. *Finances*. 2nd ed. Moscow: INFRA-M; 2004. (In Russ.)
4. Sudin Kharonvan, Van Nursofiza Van Azmi. *Islamic finances and International banking: Its philosophy, values and practical applications*. Kazan: Linova-Media; 2012. (In Russ.)
5. Gusakov N. P., Belova I. N., Strenina M. A. *Exchange and credit in context of international relations and contacts*. 2nd ed. Moscow: INFRA-M; 2012. (In Russ.)
6. Krachkovskii I. Yu. (trans.) *Qur'an*. Moscow: Izdatelstvo Vostochnoi literatury; 1963. (In Russ.)
7. Zobova I. Yu. *Taxes and taxation in Islamic countries*. Kazan: Tatar State University for the Humanities and Pedagogics; 2008. (In Russ.)

Информация об авторах

Набиев Ринат Ахматгалиевич, доктор исторических наук, профессор, Институт международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета; Российский исламский институт.

Бикитеев Рустам Шаукатович, магистрант теологического факультета Российского исламского института.

About the authors

Rinat A. Nabiev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Institute of international relations, history and oriental studies; Russian Islamic Institute.

Rustam Sh. Bikiteev, M.A. Faculty of theology, Russian Islamic Institute.



Теология в системе гуманитарного знания

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-329-338](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-329-338)

УДК 322:28+376/.378(470+571)

ВАК 26.00.01

Формирование системы мусульманского образования как фактор противодействия идеологии экстремизма и терроризма

В. В. Самородова

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации,
г. Москва, Российская Федерация,
samorodova-vv@mon.gov.ru

Аннотация: в статье прослеживается взаимосвязь между радикализацией настроений определённой части исламизированной молодёжи с усилением пропагандистской работы идеологов экстремизма и терроризма, активно использующих псевдорелигиозные лозунги и идеи, провоцирующих вызовы общественной анонии. Обозначается в качестве наиболее успешного проекта, снижающего уровень не критичного восприятия молодыми людьми в республиках со значительным мусульманским населением идеологических диверсионных «ловушек», сотрудничество государственных и мусульманских религиозных структур в сфере развития исламского образования в России. Создание собственной конкурентоспособной системы подготовки национальных теологических кадров и специалистов мусульманского вероисповедания в интересах духовных управлений автором рассматривается как важный фактор противодействия деструктивным идеям экстремизма и терроризма. Государственная поддержка исламского образования создаёт реальные возможности для реализации задачи воссоздания отечественной мусульманской богословской школы в России, построение которой в современных условиях проходит при взаимодействии исламских вузов с государственными университетами и координирующей роли Минобрнауки России. Являясь федеральным органом исполнительной власти, ответственным за разработку и осуществление государственной политики и правового регулирования в области образования, науки, министерство принимает активное участие и в реализации программы развития исламского образования в России и соответствующей образовательной деятельности.

Ключевые слова: анония; исламское образование; противодействие экстремизму и терроризму; молодёжная среда

Для цитирования: Самородова В. В. Формирование системы мусульманского образования как фактор противодействия идеологии экстремизма и терроризма. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):329–338. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-329-338](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-329-338).



The system of Muslim education is Russia as a way to combat the Islamic extremist ideology

Vera V. Samorodova

*Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation,
Moscow, Russian Federation, samorodova-vv@mon.gov.ru*

Abstract: the article deals with the connections between the radical feelings of a part of the newly Islamized youth on one hand-side and the propaganda increase of Islamic extremists who use pseudo-Islamic slogans in order to provoke public disorder on the other. The author claims that the best results in helping the Muslim youth to avoid the ideological traps can be achieved when the State cooperates with Islamic educational bodies. She points out that the most effective tool to fully achieve this goal can be the well-structured national system of Islamic religious education. The support and attention from the State is one of decisive factors in revival of the Muslim theological schools in Russia. In the present situation the important role in this process plays the Ministry of Education and Science of Russia. Being a State regulator in the field of education and science, the ministry is actively involved in the implementation of the program for the development of Islamic education in Russia.

Keywords: disorder, public; education, Islamic; terrorism; extremism Islamic; youth

For citation: Samorodova V. V. The system of Muslim education is Russia as a way to combat the Islamic extremist ideology. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):329–338. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-329-338](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-329-338).

В последние годы всё мировое сообщество столкнулось с заметным ростом радикальных общественных настроений, особенно в молодёжной среде, приводящим к широкому распространению различных идеологий экстремизма и терроризма. Несмотря на серьёзные усилия государств и даже целых военно-политических блоков, с привлечением значительных сил и средств, остановить этот процесс и полностью ликвидировать экстремистские и террористические организации пока в полной мере не удаётся.

Лидерами преступных организаций иницируются длительные по времени и масштабные по своему охвату идеологические диверсии, в том числе с использованием интернет-технологий, обладающих возможностями трансформации массового сознания и поведения людей [1]. Разрушительным задачам диверсионно-психологической служат оказываются ресурсы глобальной информационно-телекоммуникационной сети Интернет, которая в условиях информационного общества становится «главной площадкой идеологической борьбы» [2]. На службе у террористов оказывается и феномен всеохватности и зрелищности телевидения, других электронных средств массовой коммуникации: расчёт делается на то, что поражающая способность посттравматического стресса достигает не только непосредственных жертв терактов, но и их «зрителей» – людей, оказавшихся очевидцами травматического события или наблюдавших его по каналам СМИ (см., например, [2; 3]).



Характерной особенностью современного экстремизма¹ является попытка злонамеренного, весьма циничного и кощунственного построения пропагандистской и идеологической работы на националистических и религиозных лозунгах и идеях, широкая эксплуатация тезисов о необходимости защиты своей идеологии. Преследуется очевидная цель – и в этом, по мнению исследователей, состоит одна из отличительных особенностей современного терроризма – уничтожить духовно-творческий потенциал нации, уstrasшить и деморализовать население [5].

Не случайно проблема деятельности радикальных общественных объединений, группировок, организаций и частных лиц с использованием националистической и религиозно-экстремистской идеологии, направленной против единства и территориальной целостности Российской Федерации, её традиционных духовно-нравственных ценностей, поставлена на третью позицию в Стратегии национальной безопасности России² по значению среди основных угроз государственной и общественной безопасности.

Несмотря на то что по профилактике экстремизма и терроризма за последние годы подготовлено значительное число научных трудов, разработаны различного рода теоретические и практические рекомендации, жизнь не стоит на месте. Она требует от нас фактически перманентного совершенствования этой работы, повышения эффективности соединения научных разработок с повседневной практикой.

Очевидно, что борьба с экстремизмом охватывает широкий комплекс мер политического, экономического, правового, идеологического, культурно-образовательного, просветительского и даже военного характера. Как представляется, в этой работе особенно важно сосредоточиться на вопросах и конкретных проектах по идеологическому противодействию распространению радикальных идей среди современной молодёжи, которая предпочитает в качестве источника информации интернет-ресурсы, социальные сети, форумы³, однако далеко не всегда оказывается способной дать адекватную оценку навязываемым ей создателями контента инородным и даже чуждым ценностям.

Р. Инглхарт и К. Вельцель, обращая наше внимание на одну из особенностей, которая свойственна молодой личности в период её формирования, отмечают: «...люди не всегда “впитывают” все те ценности, что общество им внушает. С наибольшей вероятностью они примут на вооружение те ценности, которые соответствуют их непосредственному опыту в период становления личности, и откажутся

¹ В научной литературе экстремизм трактуется как «агрессивное поведение (настрой) личности, наиболее существенными внешними проявлениями которого являются, во-первых, нетерпимость к мнению оппонента, ориентированного на общепринятые в данном обществе нормы; во-вторых, склонность к принятию крайних (силовых) вариантов решения проблемы; в-третьих, непринятие консенсуса как ценности и делового инструмента каждодневной деятельности; в-четвёртых, непринятие прав личности и её самой как самоценности» [4, с. 80].

² О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации: указ Президента Российской Федерации от 31 дек. 2015 г. № 683. *Российская газета*. 2015. 31 дек.

³ См., например: Социологическое исследование «Молодёжь и информация». Режим доступа: <http://dmoshans.ru/shans-press/sociologicheskie-issledovaniya/sociologicheskoe-issledovanie-molodezh-i-informaciya/>



от тех, которые ему не соответствуют. В результате создаётся возможность для изменения ценностей в процессе смены поколений. Если социализация молодых происходит в условиях, существенно отличных от тех, что определяли характер представителей предыдущих поколений, ценности общества в целом постепенно изменятся за счёт естественного воспроизводства населения» [6, с. 151].

Трудно спорить с тем, что в эпоху «третьей волны» одним из важнейших факторов, также участвующих в процессе «естественного воспроизводства населения» становится информация, она оказывается тотальным «участником» любых связей, а каждый человек – создателем и потребителем глобальных информационных ресурсов, как мы отмечали в одной из наших работ. Вместе с этим «формируются и новые риски жизнедеятельности (манипулятивные воздействия на массовое сознание; социальное и виртуальное неравенство; информационные атаки; информационные зависимости и проч.), порождённые неустойчивостью состояния и обусловленные нарушением процессов принятия решений, существенным ускорением жизни, сменой реальности в сложных турбулентных условиях жизнедеятельности» [7, с. 2].

С учётом того, что основным объектом деструктивного идеологического воздействия религиозных экстремистов и фанатиков становится молодёжь, причём молодые люди, начиная с возраста 14–15 лет, обществу необходимо начинать выстраивать антиэкстремистскую идеологическую работу уже на стадии средних классов общеобразовательных школ, логически продолжая её в учреждениях среднего и высшего профессионального образования. При этом надо понимать, что в последнее время мы сталкиваемся и с ростом активности деструктивных псевдорелигиозных сект и политических сил, эксплуатирующих религиозную тематику, или просто маскирующихся под религиозные организации, но цель их одна – подтолкнуть население, в первую очередь молодёжь, к дезорганизации общественного порядка, разрушению традиционных норм и социальных регуляторов – словом, к состоянию *аномии* или «беспорядка», если, следуя Д. Норту, так определять это понятие [8].

Рассматривая возможные варианты реакции сообществ и индивидов на ситуацию аномии, в том числе такой компенсаторный механизм, как идеологии, И. В. Стародубровская указывает: «Аномия в первую очередь формирует запрос на снижение неопределённости, причём не только институциональной, но и, так сказать, ценностной. В условиях аномии... у людей теряется точка опоры, чёткое представление о том, что хорошо и что плохо, что правильно и что неправильно, ради чего стоит жить [9, с. 78]. Исследователь на примере одной из северокавказских республик, пережившей в период с конца 1980-х – начала 1990-х гг. «тяжелейший экономический, политический и идеологический кризис, вызванный падением коммунистического режима и распадом СССР» [9, с. 77], убедительно показывает, как в ситуации аномии разрушались традиционные нормы, делая особый акцент на распространении идеологии исламского фундаментализма в Республике Дагестан и роли глобализации в этом процессе, «в том числе



и специфически исламской, связанной с массовым выездом молодёжи в центры исламской мысли для получения образования...» [9, с. 77–78]. Линейная связь между влиянием исламско-фундаменталистской идеологии на выбор дагестанской молодёжи, пожелавшей предпочесть открывшееся ей «окно возможностей» в мир «истинного ислама» как компенсаторный механизм аномии, может и не быть вполне очевидной. Впрочем, как напоминает Ирина Стародубровская, «исламский фундаментализм предполагает признание ценности знаний (и светских тоже!), уважение к закону, здоровый образ жизни, осознание права на социальный протест» [9, с. 86], да и (по Д. Норту) сами «...идеи, организованные идеологии и даже религиозный фанатизм играют очень важную роль в формировании обществ и экономик» [10, с. 65].

В этом контексте широкое обсуждение возможности более глубокого, прежде всего в ознакомительно-культурологическом аспекте, изучения основ мировых религий в школах – не только на Северном Кавказе, а и по всей России – имеет особую актуальность. Специалисты предлагают ввести соответствующие курсы в 7–9 классах, при этом учащиеся должны будут получать знания по всем основным религиям, а не сосредотачиваться исключительно на своей. Это, по их мнению, позволит, во-первых, охватить знаниями практически 100% учащихся, во-вторых, провести с ними в рамках этой программы психологические тренинги по невосприимчивости к деструктивной псевдорелигиозной пропаганде, в-третьих, осуществить патриотическую и воспитательную работу по формированию у подростков гражданской и религиозной идентичности, понимания того, что родное государство и свобода вероисповедания для российского гражданина – это понятия неразделимые. В этой связи нельзя не отметить, что, например, вербовщики запрещённых в Российской Федерации экстремистских организаций при формировании у своей жертвы мотива возможного сотрудничества против отошедших от норм «чистого ислама», как раз делают акцент на разрыв понятий Родины и веры, ставя перед молодым человеком вопрос, что для него приоритетней: обязанности перед государством или личная ответственность перед Богом.

И, наконец, в-четвёртых, курс поможет детям лучше понимать и воспринимать религии друг друга.

Параллельно выдвигается предложение провести специальные краткосрочные курсы для родителей старших школьников по выявлению признаков вербовочной работы с подростками деструктивных сект и религиозных экстремистов.

Эти и некоторые другие предложения активно обсуждаются в обществе, в том числе с участием основных религиозных организаций России. В ходе широкой дискуссии, как нам представляется, услышан голос тех специалистов, кто, ратуя за то, чтобы в процессе объективной подачи учебного материала по данному курсу приглашались преподаватели, проявляющие уважение к представителям различных конфессий, не превращающие курс лекций «в апологетику той или иной религии, оставляя право выбора за самим обучающимся» [11, с. 262].



В развитие ранее выдвинутого нами тезиса о том, что «основными жертвами разного рода экстремистских пропагандистов и вербовщиков являются молодые люди с крайне низким уровнем знаний, социально неадаптированные, не имеющие чётких жизненных ориентиров» [12, с. 4], добавим следующее: в силу неспособности критически оценивать предлагаемые молодым реципиентам экстремистских установок идеологических эмиссаров, их внешне привлекательные тезисы и аргументы, тем более подкреплённые якобы религиозной фразеологией, на современном этапе перед всеми образовательными и воспитательными учреждениями и организациями нашей страны ставится комплексная задача, включающая в себя не только исключительно образовательные функции, но и формирование правильных духовно-нравственных ориентиров.

Необходимо не только дать молодым людям знания, но окружить их заботой, неформально привлечь к общественной жизни, решению насущных проблем общества, вовлечь их в активную работу по линии молодёжных организаций и объединений. Только так можно сформировать патриотически настроенную личность, реально способную поставить непреодолимый внутренний психологический барьер для невосприимчивости к деструктивной пропаганде.

Особая категория – это мусульманская и исламизированная молодёжь. По ряду объективных и субъективных причин на современном этапе истории именно она стала основной мишенью радикальных исламистов. Исламизм стал очень удобным способом достижения своих групповых политических, коммерческих и иных интересов, причём не только для мусульман. Он активно используется для дестабилизации обстановки в различных регионах мира. Не стала исключением и наша страна.

На рубеже XX и XXI вв. сложилась ситуация, когда ни государство, ни российские мусульманские организации не могли эффективно противостоять разрушительной исламистской идеологической агрессии. Катастрофически не хватало хорошо образованных патриотически настроенных богословов. И наоборот, хорошо подготовленные зарубежные эмиссары, пользуясь почти полной религиозной безграмотностью мусульманского населения России, умело жонглировали исламистской фразеологией, выдавая её за истину.

Не оправдала себя и сделанная в те годы ставка на быструю подготовку отечественных исламских кадров за рубежом. Практика показала, что они, оказавшись оторванными в ходе обучения от религиозных и культурных традиций российских мусульманских народов, гражданской и политической ориентации, либо оказались неадаптированными к условиям России, либо даже пополнили ряды агрессивных радикальных пропагандистов. В результате тысячи обманутых молодых мусульман пополнили ряды террористов.

В этих условиях основным звеном незримой идеологической борьбы с радикальным исламизмом стала борьба за исламское образование, так как было понятно, что от того, кто будет контролировать эту сферу, будет зависеть будущее нашего мусульманского сообщества. Именно поэтому в 2004 г. по



поручению Президента Российской Федерации В. В. Путина Министерство образования и науки Российской Федерации разработало и с 2006 г. совместно с основными мусульманскими организациями начало осуществлять «Комплекс мер по поддержке сферы религиозного образования, прежде всего исламского». Началось воссоздание, а если говорить прямо, фактически построение новой отечественной системы исламского образования.

Сегодня мы уже можем говорить о том, что отечественное исламское образование прочно встало на ноги. Удалось решить сложные вопросы создания материально-технической базы ряда исламских вузов и медресе, разработать и внедрить в учебный процесс широкий комплекс учебных программ, включающий в себя значительный светский компонент общего образования, принять в 2008 году государственный стандарт высшего профессионального образования по специальности «исламская теология». В рамках утверждённого стандарта подготовлены качественные учебники и учебные пособия, написаны и апробированы курсы лекций, а также программы патриотического воспитания будущих служителей мусульманского вероисповедания.

В рамках реализации плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 гг., утверждённого 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 (далее – план мероприятий), нам удалось сформировать эффективно работающий межвузовский консорциум по проблемам религиозного (исламского) образования. В него входят Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Санкт-Петербургский государственный университет, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Пятигорский государственный университет, Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы⁴. В лице Института востоковедения Российской академии наук, имеющего широко известные исламоведческие традиции, а в новых условиях ставшего партнёром исламского богословия, по крайней мере, как уточняет А. К. Аликберов, «в тех вопросах, в которых они могут плодотворно сотрудничать на благо общества» [13, с. 71], межвузовский консорциум имеет надёжного партнёра по экспертному, научно-методическому сопровождению организаций – участников реализации плана мероприятий⁵.

Как подчеркнул президент России В. В. Путин в Казани на встрече 25 января 2018 г. с муфтиями централизованных религиозных организаций мусульман

⁴ В 2018 г. особо отличившиеся работники вузов «за значительные заслуги в сфере образования и многолетний добросовестный труд» были награждены Почётной грамотой Министерства образования и науки Российской Федерации. В частности, директор Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ Р. Р. Хайрутдинов и доцент кафедры арабской филологии Восточного факультета СПбГУ О. А. Берникова.

⁵ В 2018 г. научный руководитель Института востоковедения РАН, академик РАН В. В. Наумкин, заместитель директора Института А. К. Аликберов и научный сотрудник Ш. Р. Кашаф награждены Почётными грамотами Минобрауки России «За значительные заслуги в сфере образования и многолетний добросовестный труд».



России и руководителями Болгарской исламской академии, «сама по себе практика взаимодействия с крупными федеральными вузами очень важна, особенно на данном этапе развития религиозного образования, сотрудничество с крупным учебным заведением, с научным центром придаёт совершенно другую окраску и уровень (...) религиозному образованию, особенно на этапе становления, делает его фундаментальным»⁶.

Параллельно ведёт свою деятельность сформированный Совет по исламскому образованию, в который входят более 30 крупнейших исламских вузов и медресе. Эти органы позволяют в постоянном режиме мониторить происходящие процессы и быстро вносить соответствующие коррективы.

Подобный опыт взаимодействия светских и духовных исследовательских и образовательных институтов, которому в России уже много лет, как утверждает действительный член Российской академии наук М. Б. Пиотровский, «интересен, полезен и уникален». Поскольку он «является исторической основой для нового этапа тесного взаимодействия между ними, принятия единой концепции исламского образования или углублённого изучения истории и культуры ислама», то при умелом и разумном использовании «российского рецепта» возможно излечиться от недуга экстремизма, считающегося порождением малого знания [14, с. 50].

Сегодня обеспеченность развития всей системы исламского образования в интересах мусульманского сообщества России в наибольшей степени выражается в возможности государственной поддержки исламских университетов и институтов в Казани, Уфе, Грозном, Нальчике и Махачкале через крупные государственные вузы. По заверению Президента Российской Федерации, она и далее будет оказываться.

Обозначенный автором настоящих строк проект является примером наиболее удачного сотрудничества государственных и мусульманских религиозных структур в деле духовного мусульманского образования как фактора противодействия деструктивным идеям экстремизма и терроризма. Сегодня уже сотни выпускников российских исламских вузов и медресе работают в мусульманских общинах страны.

Большие надежды мусульманская умма страны возлагает на открывшуюся в Татарстане Болгарскую исламскую академию. Она, в соответствии с поручением главы Российского государства, должна стать общероссийским центром мусульманского обучения. Со временем академия, которая уже активно включилась в многотрудную работу по возрождению богословского наследия мусульманских народов России (см., например, [15]), может вырасти в крупный международный научно-образовательный центр подготовки специалистов, способных достойно укрепить позиции традиционных для России направлений в исламе.

⁶ Путин: сотрудничество со светскими вузами выводит исламское образование на новый уровень. *Газета.ру*. 2018. 25 янв. Режим доступа: https://www.gazeta.ru/social/news/2018/01/25/n_11088913.shtml



Литература

1. Соснин В. А. Интернет-технологии в основе трансформации массового сознания и поведения. В: Журавлев А. Л., Китова Д. А. (ред.) *Психологические исследования глобальных процессов: предпосылки, тенденции, перспективы*. М.: Институт психологии РАН, 2018:27–35.
2. Linley P. A., Joseph S., Cooper R., Harris S., Meyer C. Positive and negative changes following vicarious exposure to the September 11 terrorist attacks. *Journal of Traumatic Stress*. 2003;16(5):481–485.
3. Linley P. A., Joseph S. Positive change following trauma and adversity: A review. *Journal of Traumatic Stress*. 2004;17(1):11–21. DOI: [10.1023/B:JOTS.0000014671.27856.7e](https://doi.org/10.1023/B:JOTS.0000014671.27856.7e).
4. Хлобустов О. М., Федоров С. Г. Терроризм: реальность сегодняшнего состояния. В: Степанов Е. И. (ред.) *Современный терроризм: состояние и перспективы*. М.: Эдиториал УРСС; 2000:72–96.
5. Соснин В. А. *Психология терроризма и противодействие ему в современном мире*. М.: Институт психологии РАН, 2016. 341 с.
6. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.
7. Самородова В. В. Образование как инструмент обеспечения безопасности. *Казанский педагогический журнал*. 2017;(3):17–22.
8. Норт Д. Понимание процесса экономических изменений. М.: Изд. дом ГУ – ВШЭ; 2010. 256 с.
9. Стародубровская И. В. Неформальные институты и радикальные идеологии в условиях институциональной трансформации. *Экономическая политика*. 2015;10(3):68–88. DOI: [10.18288/1994-5124-2015-3-04](https://doi.org/10.18288/1994-5124-2015-3-04).
10. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. 180 с.
11. Седанкина Т. Е. Внедрение в образовательный процесс основ религиозной аксиологии: пути решения. *Филология и культура*. 2013;(1):260–263.
12. Самородова В. В. Конструктивный диалог с молодёжью как фактор противодействия идеологии экстремизма и терроризма. *Казанский педагогический журнал*. 2017;(6):9–12.
13. Аликберов А. К. Российское исламоведение, его предмет и место в системе гуманитарных знаний (По следам одной научной дискуссии). В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука; Восточная литература; 2016:51–76.
14. Пиотровский М. Б. О некоторых принципах концепции преподавания истории и культуры ислама в России. В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука; Восточная литература; 2016:43–50.
15. *Богословское наследие мусульманских народов России. Материалы международной конференции Болгарские чтения*. Болгар: Болгарская исламская академия, 2018. 196 с.

References

1. Sosnin V. A. The internet public technologies and their influence in transforming the mass behavior. In: Zhuravlev A. L., Kitova D. A. (eds) *The psychological approach to the*



global processes. Moscow: Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences, 2018:27–35. (In Russ.)

2. Linley P. A., Joseph S., Cooper R., Harris S., Meyer C. Positive and negative changes following vicarious exposure to the September 11 terrorist attacks. *Journal of Traumatic Stress*. 2003;16(5):481–485.

3. Linley P. A., Joseph S. Positive change following trauma and adversity: A review. *Journal of Traumatic Stress*. 2004;17(1):11–21. DOI: [10.1023/B:JOTS.0000014671.27856.7e](https://doi.org/10.1023/B:JOTS.0000014671.27856.7e).

4. Khlobustov O. M., Fedorov S. G. Terrorism and the reality of today. In: Stepanov E. I. (ed.) *The contemporary terrorism*. Moscow: Editorial URSS; 2000:72–96. (In Russ.)

5. Sosnin V. A. *The terrorist psychology and the combatting terrorism in the modern world*. Moscow: Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences, 2016. 341 p. (In Russ.)

6. Inglehart R., Welzel Ch. Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence. New York: Cambridge University Press; 2005.

7. Samorodova V. V. Education as a tool of supplying safety. *Kazanskii pedagogicheskii zhurnal = Kazan Pedagogical Journal*. 2017;(3):17–22. (In Russ.)

8. North D. C. *Understanding the process of economic change*. Princeton: Princeton University Press; 2005.

9. Starodubrovskaya I. V. Informal institutions and radical ideologies in the process of institutional transformation. *Ekonomicheskaya Politika = Economic Policy*. 2015;10(3):68–88. DOI: [10.18288/1994-5124-2015-3-04](https://doi.org/10.18288/1994-5124-2015-3-04). (In Russ.)

10. North D. C. *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

11. Sedankina T. E. Education process combined with religious axiology: ways and solutions. *Filologiya i kultura = Philology and Culture*. 2013;(1):260–263. (In Russ.)

12. Samorodova V. V. A dialogue with the youth as a way of terrorism and extremism combatting. *Kazanskii pedagogicheskii zhurnal = Kazan Pedagogical Journal*. 2017;(6):9–12. (In Russ.)

13. Alikberov A. K. Islamic studies in Russia. Their tasks and their place in the framework of humanities. (Reflections on a scholarly discussion) In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (eds) *Ars Islamica. A Festschrift in honour of Stanislav Prozorov*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2016:51–76. (In Russ.)

14. Piotrovskii M. B. Regarding the teaching Islamic history and culture in Russia. Its starting points and concepts. In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (eds) *Ars Islamica. A Festschrift in honour of Stanislav Prozorov*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2016:43–50. (In Russ.)

15. *Islamic peoples of Russia and their theological heritage. Proceedings of the International meeting “Bolgarskie Chteniya”*. Bulgar: Bulgarian Islamic Academy, 2018. (In Russ.)

Информация об авторе

Самородова Вера Валентиновна,
и. о. директора Департамента государственной службы и кадров Министерства науки и высшего образования Российской Федерации.

About the author

Vera V. Samorodova, Deputy Director of the Department of the Government Service and Personnel of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation.



Религия и политика

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-339-349](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-339-349)

УДК 2-4; 32:061.234+316.462

ВАК 26.00.01

Религиозные мифы и легитимация власти

В. С. Полосин

Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования,
г. Москва, Российская Федерация,
polosinsmr@mail.ru

Аннотация: в статье описывается механизм воздействия религиозного фактора на общественное сознание в сфере политики, связь между господствующими в общественном сознании мифами и политическим развитием общества. Показывается, как мифы выступают основой легитимации обществом власти политических лидеров и как создаются мифологизированные образы правителей. Анализируется также роль исламского фактора в геополитическом контексте.

Ключевые слова: власть; ислам в геополитике; миф; политический лидер; религиозный культ; религиозный фактор; религия

Для цитирования: Полосин В. С. Религиозные мифы и легитимация власти. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):339–349. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-339-349](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-339-349).

Religious myths and legitimation of Power

Vyacheslav S. Polosin

The Islamic Culture, Scholarship and Education Support Foundation,
Moscow, Russian Federation,
polosinsmr@mail.ru

Abstract: the article deals with the superstitions and biased opinion regarding the State and its structure. The superstitions are usually used by the society both to legitimize the political regime and to represent politicians as heroes in the popular opinion. In the article are analyzed methods which enable the religious thinking to shape popular ideas about the state and its government. The author also enlightens the role of political elite in creating the rulers' image. The article also comprises an analysis of Islamic influence in the geopolitical context.

Keywords: power; Islam, aspects of, geopolitics; myths; leader; politics; religion

For citation: Polosin V. S. Religious myths and legitimation of Power. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):339–349. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-339-349](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-339-349).



Введение. Поиск устойчивости веры в коллективистском обществе

Многие действия человека мотивированы его представлениями о сверхъестественном, абсолютном и вечном бытии. Социализация индивидуальной веры и религия как социальное явление появляются тогда, когда возникает необходимость соотнесения индивидуальных моделей взаимоотношений со сверхъестественным с целью нахождения общего согласия, консенсуса, при котором данное общество сохранит взаимопонимание и цельность. При этом психологические принципы коллективистского общества – «все не могут ошибаться», «большинство всегда право» – мотивируют каждого человека уступать в чём-то личном ради общего консенсуса, приводя в конечном счёте к единообразию веры в рамках данного общества.

Достигнутое «снизу» и «по горизонтали» общественное согласие в отношениях со сверхъестественным миром может стать устойчивым и не подверженным ситуативным переменам только в том случае, если будет зафиксировано общественным сознанием как непреходящая, де-факто абсолютная величина, то есть, если оно будет легитимировано «сверху» общественным большинством. В этом случае согласие «по горизонтали» превращается в глазах каждого в нормы поведения «по вертикали», получает статус неписаного закона, традиции, *адата*.

Потребность в религии особенно актуальна в периоды внешней нестабильности. Итальянский просветитель Джамбаттиста Вико (1668–1744) отмечал: «Где народы настолько озверели от войн, что у них уже не действуют человеческие законы, там единственным могущественным средством обуздать их является религия... в состоянии беззакония Божественное Провидение даёт основание озверелым насильникам обратиться к культуре и установить нации, пробуждая в них смутную идею Божества; вследствие своего незнания они приписывают ему неподобающие свойства; таким образом, утраченные этим воображаемым Божеством, они начинают подчиняться некоторому порядку» [1, с. 82–83].

Легитимация коллективистским обществом норм поведения, вытекающих не из повседневного и изменяющегося опыта, а из эмпирически недоступных, иррациональных взаимоотношений со сверхъестественным миром, также иррациональна и безусловна, поэтому ревизия такой легитимации по инициативе снизу практически исключена.

Служители религиозного культа в коллективистском обществе

В индивидуалистическом обществе или в частной жизни индивида роль представителя сверхъестественных сил предоставляется по выбору самого индивида человеку, более авторитетному в вере (духовному учителю, магу,



жрецу и т. д.). В коллективистском обществе такой духовный авторитет не может действовать по своему личному предпочтению, а должен функционировать в рамках системы общественных отношений. По словам Макса Вебера, «решающим для понятия священнослужителя можно считать то, что эти функционеры состоят... на службе обобществлённого социального объединения, следовательно, являются его служащими и действуют исключительно в интересах его членов, а не как колдуны, свободные в своих действиях» [2, с. 69].

В обществе оказываются востребованными «профессиональные» интерпретаторы воли сверхъестественного мира, которые в глазах людей наделены эксклюзивными полномочиями на такую интерпретацию, будучи «посвящёнными». Интерпретации «воли Небес» не могут противоречить друг другу, поэтому они унифицируются и систематизируются в «вероучении».

Философ-неоплатоник Ямвлих (IV в.), критикуя учение о трансцендентности Бога, приводит следующие аргументы: «Это самое мнение является отрицанием жреческого служения и теургической общности богов с людьми, поскольку оно изгоняет с земли лучших. Ведь оно не утверждает ничего иного, кроме того, что божественное удалено от земного, что боги не имеют сообщения с людьми и что это место населено не ими. Стало быть, согласно этому рассуждению, даже мы, жрецы, ничему не научились от богов... поскольку ничем не отличаемся от остальных людей» [3, с. 58].

Таким образом, эксклюзивные интерпретаторы воли сверхъестественных сил становятся посредниками и представителями иного мира в этом мире. Потусторонний мир оказывается не абсолютно потусторонен, он мистически достигаем и потому доступен этим посредникам, образующим особый социальный слой служителей культа.

Религия на службе правителей

Н. Макиавелли так описывает роль религиозного фактора в становлении Римской республики: «Для основания сената и для установления иных гражданских и военных учреждений Ромулу не понадобился авторитет Бога. Однако авторитет сей весьма пригодился Нуме (Помпилию): он делал вид, будто завёл дружбу с Нимфой и что именно она советовала ему всё то, что потом он рекомендовал народу. Проистекало это из того, что Нума хотел ввести новые, невиданные дотоле порядки и не был уверен, хватит ли ему для этого собственного авторитета. <...> Найдя римский народ до крайности диким и желая заставить его подчиниться нормам общественной жизни посредством мирных средств, Нума обратился к религии как вещи совершенно необходимой для поддержания цивилизованности и так утвердил её в народе, что потом в течение многих веков не было республики, в которой наблюдалось бы большее благочестие; оно-то и облегчило как римскому сенату, так и отдельным великим римлянам осуществление всех задумывае-



мых мероприятий. Римские граждане гораздо больше боялись нарушить клятву, нежели закон» [4, с. 147–149].

Таким образом, правители видели в религии возможность для усиления своего влияния на народ, и в частности возможность придать своей должности в общественном сознании статус, при котором они не будут ответственными за свои действия и подконтрольными обществу, а предстанут перед народом в образе именно «посланников Небес», «земными богами» – наместниками, носителями или воплощениями субъектов сверхъестественного мира.

В политической структуре древнего Шумера поначалу господствовала первобытная демократия: верховный жрец – *энси* – созывал народ на общие собрания на священной территории, однако затем, «именно в период усиливающихся раздоров среди городов-государств первый человек, носивший титул “лугаль” (досл.: “великий человек”), начал править в Шумере. Возможно, лугаль избирался только на время правления в периоды войн, но, поскольку он имел в своих руках власть над армией, стал неизбежным переход под его контроль всего города-государства и, в конечном счете, введение института наследования его положения... таким образом в Шумере возникла царская власть, хотя шумерская литература утверждает, что она впервые “спустилась с Небес”» [5, с. 99–101].

Формула, согласно которой монархическая власть «спустилась с Небес», достаточно ярко демонстрирует механизм изменения государственного устройства: бывший первым среди равных *лугаль* становится теперь «обожествлённым», качественно иным субъектом политики, диктующим народу правила и порядок жизни «от имени Небес».

Естественно, что такое восприятие верховной власти сформировало в общественном сознании образ «непогрешимой», а потому не избираемой народом и не подконтрольной ему должности посредника между Небесами и народом. Посредник-полубог получил тем самым право диктовать народу обязательную к исполнению волю иного мира, то есть по сути стал первосвященником и правителем в одном лице. А критика небесного правителя или непослушание ему стало восприниматься как преступление против всех богов, против Небес, против Провидения. Например, первая статья «Ясы» Чингисхана гласила: «Повелеваем всем веровать во единого Бога, Творца неба и земли, единого подателя богатства и бедности, жизни и смерти по его воле, обладающего всемогуществом во всех делах». «Официального вероисповедания объявлено не было. Служащие принадлежали ко всем вероисповеданиям: среди них были шаманисты, буддисты, мусульмане и христиане... Государственно важно было для Чингисхана, чтобы его верноподданные так или иначе *живо ощущали бы свою подчинённость Высшему Существо*, т. е. чтобы они были религиозны, независимо от исповедуемой ими религии. <...> у монголов империи Чингисхана... беспрекословное подчинение, не насильственное, а религиозно-бытовое, было основой государственности» [6, с. 125, 134].



Создание имиджа представителя Небес

Если правитель (и стоящая за ним элита) не хотят быть ответственными перед народом за свои действия, то общественное сознание должно быть убеждено в том, что правитель не равен другим, а избран Небесами. Должна быть снята проблема «количественного большинства», которое всегда на стороне народных масс, поэтому религиозной элитой создаётся религиозно-политическая мифология, переносящая источник власти в иной мир («Небесный град»), с которым это «количественное большинство» не может состязаться. Так правитель получает устойчивый религиозный имидж, который вызывает уважение и страх народа и не зависит от отдельных неудач или стихийных бедствий. Он предстаёт для общественного сознания в образе «земного бога», «наместника Бога на земле», «помазанника Бога», «спасителя своих подданных» и т. д.

«Подобно фараонам, шумерские *энси* и *лугали* и позднейшие *монархи* Вавилонии и Ассирии были в первую очередь первосвященниками. Они являлись не только “управляющими поместьем Бога и управляющими Его городом-государством”, но и земными супругами богинь, если город пребывал под началом женского проявления божества, либо воплощением бога в сакральном браке с жрицей, если над городом царило мужское божественное начало» [7, с. 60–61].

Царь сакраментальным образом в процессе сложных ритуалов сочетался плотски и духовно со жрицей, изображавшей (представлявшей) собой верховную богиню Иннану, в Вавилоне её называли Иштар (в переводе на русский – Царица небесная), вследствие чего становился царём-полубогом.

Слова Чингисхана: «Вечно Синее Небо повелело мне править народами... Моими устами говорит Вечно Синее Небо».

В девятиножное белое знамя вселяется гений-хранитель рода Чингиса, это знамя будет оберегать войска, водить их к победам...

Чингис царствует «Силою Вечного Неба» [6, с. 125].

Фараон в ещё большей степени воспринимался как первосвященник для своих подданных, спаситель всех и каждого: «Умиравший по плоти царь воскресал по своему божеству, причём не только духовно, но и плотью... Призывания Отца небесного, которыми наполнены практически все речения текстов пирамид, должны были увенчаться спасением от смерти... Воскреснув во плоти, царь как бог восходит на Небо, ему отверзаются закрытые для человеков-подданных врата небесные... Царь не уходит от своих подданных... побеждая своей обóженной плотью смерть, он завоёвывает бессмертие для всех тех, кто... повиновался ему» [7, с. 51].

«На рельефах Персеполя и на многочисленных [ахеменидских] печатях встречается как бы удвоенное изображение: в кольце, символизирующем целокупность мира, пребывает Ахурамазда с простёртой в жесте всемогущества десницей. Ниже – Царь царей (Дарий), также в мировом круге, визуальнo идентичный Ахурамазде, простирает в подобном Богу жесте свою правую руку.



“В этом парном изображении, – указывает А. Оранж, – мы обретаем выражение подлинно восточной идеи отношений неба и земли, отражение космоса в подлунном мире, небесного царства в земном, всевластия Солнца в суверенитете великого царя. Два космократора, два солнца запечатлены перед нами”... сущность данного символа: “земной царь – образ верховного Бога”... однако идентичность изображения призвана была... свести два образа в одно лицо, не сливая, но всецело уподобляя природу человеческую природе божественной... в этом оригинальность ахеменидской иконографии божественной царственности» [7, с. 76]. Налицо подобосущие сына отцу, зрительно выраженное ещё более отчётливо, чем в египетской и шумеро-вавилонской иконографии.

Религиозный фактор в государственной политике имел место и в футуристических квазирелигиях, которые отвергали все предыдущие религиозные традиции. Иосиф Сталин устроил культ обожествления Ленина как своего предшественника, чтобы самому стать «Лениным сегодня», и воздвиг на Красной площади фантастическое для «научного материализма» сооружение – мавзолеев, напоминающий пирамиду египетского фараона Джосера и гробницу персидского царя Кира, а также возродил практику бальзамирования ушедшего в иной мир спасителя народов.

В СССР был возрождён, по сути, миф о вечно живом, но потустороннем «боге-отце Осирисе» – Ленине, от имени которого «мать-партия Исида» ритуально засвидетельствовала духовное рождение «сына Гора» – Иосифа, продолжателя дела «бога-отца», его актуализацию в новом теле. Причём избрание нового генсека партии всегда сопровождалось ритуальным посещением тела Ленина, а важнейшие государственные ритуалы новые «ленины сегодня» принимали с его гробницы.

К. Г. Юнг с грустью констатировал: «У коммунистической системы есть один большой миф... Это освящённая временем архетипическая мечта о “золотом веке” (или о рае), где человечество наслаждается изобилием всего и вся под великим и мудрым руководством вождя. Этому мощному архетипу... не суждено исчезнуть лишь по причине превосходства наших идей... ибо западная цивилизация охвачена той же мифологией... Мы тоже верим в государство общего благоденствия, во всеобщий мир, равенство, в вечные права человека, в правду и справедливость и (не заявляя об этом громогласно) в Царство Божие на земле» [8, с. 83].

Религиозно-политическая мифология

Отождествление в общественном сознании индивида и его мифического прототипа – живого наместника Бога на земле – очевидным образом зависит от соответствия публичных действий этого индивида своему прототипу. Такое соответствие может достигаться двумя путями: непосредственно – в случае констатации обществом прямого положительного результата личных действий индивида (победа, триумф, сбывшееся предсказание) и опосредованно – через ритуально-символическое вхождение индивида в соответствующий миф.



Как пишет М. Вебер, «легитимность власти харизматических авторитетов основана на вере в свойства, превосходящие обычные качества, воспринимаемые на ранней стадии как сверхъестественные... или на вере в героя, источником авторитета которого служит “подтверждение” его харизматических качеств чудесами, победами и другими удачами – благополучием тех, кто ему подчиняется... Господство осуществляется не на основе общих традиций или рациональных норм, оно “иррационально”» [2, с. 68].

Сакрализация «божественного» авторитета харизматичного правителя сопровождается сакрализацией вообще власти и всего, что связано с ней. Как отмечает Мирча Элиаде, «каждый храм или дворец и... каждый священный город или царский дворец является “священной горой” и становится Центром. Будучи *Axis Mundi* (Мировой Осью), город или священный храм рассматриваются как место входа на Небо, под Землю или в преисподнюю» [9, с. 25].

Характерны названия храмов в Вавилоне: «Дом Горы всех стран», «Гора гроз». «Гора является образом земного трона для космического Центра Вселенной, расположенного в параллельном мире... Однако храм – это только центр города и символ небесного трона. Образ всего космического Рая, Центра Мира, Мировой Оси есть весь священный город. Вавилон (“Небесные Врата”. – В. П.) имеет также названия: “Дом основания Неба и Земли”, “Связь между Небом и Землёй”, “Дом Скипетра жизни”» [10, с. 88].

Для политической мифологии древних государств, как считает Т. Якобсен (приводя в качестве примера месопотамскую цивилизацию), такие атрибуты, как внутренняя суверенность и независимость от внешнего контроля на определённой территории, «не принадлежат, да и не могут принадлежать никакой человеческой организации. Единственно подлинное суверенное государство, независимое от любого внешнего контроля, есть государство, учреждаемое самой вселенной, государство, управляемое собранием богов» [11, с. 172–173].

Политическая мифология древней Римской империи неоднократно повторялась в различных вариантах (в том числе в идее «священной империи»). В Константинополе, например, «уподобление Богу было первейшей обязанностью государя. Во время приёмов император восседал на двухместном троне: в будни – на правой его стороне, по воскресным и другим праздничным дням – на левой, оставляя место для Иисуса Христа, присутствие которого символизировал положенный на сиденье крест. Василевса рассматривали как космическое явление, уподобляя его солнцу. Во время церемоний государь, словно статуя, пребывал между колоннами или в нише; он никогда не стоял на полу, но всегда на особом возвышении» [12, с. 67].

Приведём несколько примеров современного политического мифотворчества, направленного на создание имиджа божественности вождя. Мифы идеологические популяризировались через доступные для общественного сознания формы, в частности, стихи, которые оказывали сильное влияние на настроение широких масс народа.



Когда популярнейший поэт-трибун Владимир Маяковский писал о Ленине: «Он в черепа сотней губерний ворочал, он взвешивал мир в течение ночи», то в общественном сознании возникал образ, весьма далёкий от научно-материалистического восприятия. «Я знал рабочего, он был неграмотный. Не разжевал даже азбуки соль. Но он слышал, как говорил Ленин – и он знал всё!».

Уйдя в иной мир, Ленин функционально стал для мифологического сознания Осирисом – отцом и судьёй своих преемников, который вместе с Матерью-Революцией-Партией (женой-сестрой Осириса Исидой) «рождает» по духу каждого нового «сына Партии» (примечательно, что именно этот богословский термин вошёл в политическое словоупотребление). «Мы говорим: Ленин – подразумеваем: партия, мы говорим: партия – подразумеваем: Ленин».

После развенчания культа Сталина, оказавшегося «неправильным Лениным», культ самого Ленина принял исключительные для современного мира формы (лозунг «Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить!»). В поэме «Лонжюмо» Андрея Вознесенского появляется идея о переселении душ и «божественного вселения» в своих преемников:

Я думаю, что гениальность
Переселяется в других.
Уходят времена и числа.
Меняет гений свой покров.
Он – дух народа.
В этом смысле
Был Лениным Андрей Рублёв.
Как по архангелам келейным
порхал огонь неукрощён.
И, может, на секунду Лениным
Был Лермонтов и Пугачёв.
Но вот в стране узкоколейной,
шугнув испуганную шваль,
в Ульянова вселился Ленин,
так что пиджак трещал по швам!
Он диктовал его декреты.
Ульянов был его техредом...
И часто от бессонных планов,
упав лицом на кулаки,
Устало говорил Ульянов:
«Мне трудно, Ленин, помоги!»...

Когда он хаживал с ружьишком,
Он не был Лениным тогда,
А Ленин с профилем мужицким
Брал легендарно города!



Исламский фактор в геополитике

Описывая политическую мифологию древних государств и империй, Т. Якобсен замечает: «Поскольку человек был создан специально для блага богов, его назначение заключается в служении им. Поэтому ни один человеческий институт не может иметь своей первичной целью благоденствие своих членов. Он должен в первую очередь способствовать благоденствию богов. Города-государства – это вторичные державные структуры внутри истинного государства, преследующие в первую очередь экономическую цель. Это оплот, поместье одного из великих богов. Национальное государство есть также вторичная державная структура, она может рассматриваться как продолжение исполнительных органов мирового государства, как полицейская сила» [11, с. 172–173].

Эта политическая мифология успешно прошла через Средневековье, но была вытеснена либеральной идеологией, ставшей господствующей во многих ведущих странах мира. Однако в XX в. идея насильственного отображения «небесного царства» в земной всемирной империи возродилась – сначала в форме неорелигиозной идеологии («футуристической религии») всеобщего коммунистического рая на земле, затем в 1920–1930-х годах – как антитеза – в форме христианского глобалистского фундаментализма в США. Затем идея Священной Римской империи возродилась в нацистском Третьем рейхе.

В рамках таких же глобалистских проектов построения рая и всемирного братства на земле можно рассматривать политический проект некоторых мусульманских сект воссоздания всемирного халифата на всех местах, где когда-либо жили мусульмане. Призыв ко всем мусульманам воссоздать наднациональное глобальное мусульманское государство (хотя в Коране и Сунне идея «халифата», как и сам термин, не упоминается) достиг апогея в идее «Исламского государства».

Однако исламский фактор в современной политике – это не только идея всемирного глобального государства, соответствующего представлениям о шариате в Аравии VII века, но и в принципе стремление широких слоёв мусульман решать социально-экономические и нравственные проблемы посредством механического следования нормам шариата того времени. В этом стремлении решающим критерием выбора модели поведения и социальной деятельности стала интерпретация самого шариата:

- 1) внеконтекстная, буквалистская, по арабскому образцу VII века («салафизм»);
- 2) внеконтекстная, по образцу предков (традиционализм);
- 3) контекстно-созерцательная, иносказательная (традиционный суфизм);
- 4) умеренно-реформаторская: неизменность целей и смысла при релятивности формы в зависимости от меняющегося контекста (идеология «целей и средств шариата», «золотой середины»).



В геополитике исламский фактор используется одними политическими силами для ослабления других. Известна роль спецслужб США в создании «Аль-Каиды»¹ в Афганистане с целью мобилизации исламского фактора для борьбы против СССР. Войне в Афганистане был искусственно придан характер религиозной войны – военного джихада против *кяфиров* (неверных). Это ослабило позиции СССР в целом и в арабском мире в частности. Продолжаются настойчивые попытки использовать исламский фактор для подкрепления национал-сепаратизма в республиках Северного Кавказа, направленного на ослабление Российской Федерации.

Российская власть предпринимает усилия для переориентации вектора исламского фактора в сторону укрепления России: почти во всех северокавказских республиках прошли крупные международные конференции с участием авторитетных учёных исламского мира, приняты фетвы о том, что это территории мира, на которых мятеж недопустим по шариату. В Татарстане, в городе Болгаре в 2015 г. была принята Социальная доктрина российских мусульман². Свои подписи под документом поставили верховный муфтий России, председатель Центрального духовного управления мусульман России Талгат хазрат Таджуддин, председатель Совета муфтиев России, председатель Духовного управления мусульман Российской Федерации Равиль хазрат Гайнутдин, председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан Камиль хазрат Самигуллин, председатель Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесской Республики, председатель Координационного центра мусульман Северного Кавказа Исмаил хаджи Бердиев³.

В Ингушетии в 2015 г. принята Ингушская декларация «О любви к родине и о гражданских обязанностях»⁴, в которой даны богословские доказательства необходимости любить своё земное Отечество, заботиться о его благополучии и безопасности. Всё это привело к тому, что число религиозно мотивированных диверсий и терактов существенно сократилось. Российские мусульмане хотят служить своей Родине, своему государству.

¹ В Едином федеральном списке организаций, в том числе иностранных и международных организаций, признанных судами Российской Федерации террористическими, значатся, по крайней мере, две организации, в наименовании которых присутствует упоминание Аль-Каиды: «База» («Аль-Каида») и «Аль-Каида в странах исламского Магриба», запрещённые в России решениями Верховного Суда Российской Федерации от 14 февраля 2003 г. и от 13 ноября 2008 г. соответственно.

² Документ был подготовлен рабочей группой, возглавлявшейся автором настоящей статьи, на основе общественного обсуждения с учёными, теологами и в целом мусульманской уммой России.

³ Социальная доктрина российских мусульман подписана в Болгаре. Режим доступа: <https://www.tatar-inform.ru/news/2015/06/14/458889/>

⁴ Международная богословская конференция стала знаковым событием для Ингушетии. Режим доступа: <http://www.magas.ru/content/mezhdunarodnaya-bogoslovskaya-konferentsiya-stala-znakovym-sobytiem-dlya-ingushetii>



Литература

1. Вико Дж. *Основания новой науки об общей природе наций*. М.: REFL-book; Киев: ИСА; 1994. 656 с.
2. Вебер М. *Избранное. Образ общества*. М.: Юрист; 1994. 704 с.
3. Ямвлих. *О египетских мистериях*. М.: Х.Г.С.; 1995. 288 с.
4. Макиавелли Н. *Сочинения*. СПб.: Кристалл; 1998. 57 с.
5. *Шумер: города Эдема*. М.: Терра, 1997. 168 с.
6. Хара-Дован Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII–XIV вв. В: Муслимов И. (сост.) *На стыке континентов и цивилизаций (из опыта образования и распада империй)*. М.: ИНСАН; 1996.
7. Бонгард-Левин Г. М. (ред.) *Религии Древнего Востока*. М.: Восточная литература РАН; 1995. 344 с.
8. Юнг К. Г. *Человек и его символы*. М.: Серебряные нити, 1997. 368 с.
9. Элиаде М. *Миф о вечном возвращении*. СПб.: Алетейя; 1998. 250 с.
10. Элиаде М. *Азиатская алхимия*. М.: Янус-К; 1998. 605 с.
11. Якобсен Т. *Сокровища тьмы. История месопотамской религии*. М.: Восточная литература; 1995. 293 с.
12. Попов Н. (сост.) *Цареубийства. Гибель земных богов*. М.: Крон-пресс; 1998. 543 с.

References

1. Vico G. *Principj di Scienza Nuova D'intorno Alla Comune Natura Delle Nazione*. Napoli, 1730. 532 p.
2. Weber M. *Selected Works. Image of a Human Society*. Moscow: Yurist; 1994. (In Russ.)
3. Iamblichus. *On Egyptian mysteries*. Moscow: Ch.G.S.; 1995. (In Russ.)
4. Machiavelli N. *Collected Works*. St. Petersburg: Kristall; 1998. (In Russ.)
5. *Shumer. The cities of Edem*. Moscow: Terra, 1997. (In Russ.)
6. Khara-Dovan E. The General Chengiz-Khan and His Legacy. A Cultural history of the Mongol Empire in the 12th-14th Cent. In: Muslimov I. (ed.) *The Meeting point of the Continents and Civilizations: Collapse of Empires*. Moscow: INSAN; 1996. (In Russ.)
7. Bongard-Levin G. M. (ed.) *Religions of the Ancient East*. Moscow: Vostochnaya literatura RAN; 1995. (In Russ.)
8. Jung C. G., Henderson J. L., von Franz M.-L., Jaffé A., Jacobi J. *Man and His Symbols*. New York: Anchor Press, Doubleday; 1964.
9. Eliade M. *Le Mythe de l'éternel retour*. Paris: Librairie Gallimard; 1949.
10. Eliade M. *Asian Alchemy*. Moscow: Yanus-K; 1998. (In Russ.)
11. Jacobsen T. *The Treasures of Darkness. History of Mesopotamian*. London: Yale University Press New Haven; 1976.
12. Popov N. (ed.) *The Regicides' History. The Death of Earthly Goods*. Moscow: Kron-press; 1998. (In Russ.)

Информация об авторе

Полосин Вячеслав Сергеевич, доктор философских наук, кандидат политических наук, заместитель директора Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования.

About the author

Vyacheslav S. Polosin, Dr. Sci. (Philos.), Cand. Sci. (Polit.), Deputy Director of the Islamic Culture, Scholarship and Education Support Foundation.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-350-358](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-350-358)

УДК 2-67:316.485.6

ВАК 26.00.01

Теологический анализ религиозного конфликта: новые возможности и ограничения

З. В. Силаева

Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация,
silaeva-zoya@mail.ru

Аннотация: статья посвящена исследованию особенностей теологического анализа религиозного конфликта. Интерес к данной проблематике обусловлен ростом напряжения в поликонфессиональных регионах, вызывающим беспокойство проживающего в них населения, приводящим к поведенческому дисбалансу и повышению внимания к религиозной сфере, а как следствие, и к поднятию вопроса об эффективности государственно-конфессиональных отношений, выстроенных на определённой территории. Сложность анализа заключается в самом феномене религиозного конфликта, который фрагментарно используется в научном дискурсе и интерпретация которого во многом обусловлена специализацией исследователя. Как самостоятельная отрасль знания религиозная конфликтология до сих пор не сложилась. Практическую и теоретическую значимость представляет решение вопросов о сущности и формах религиозного конфликта, разработка ненасильственных стратегий и тактик управления им, а также методов грамотного построения и проведения межрелигиозного диалога для достижения согласия. В данной работе анализируются условия для эффективного осуществления представительско-посреднической деятельности теологов при работе с конфликтами, а также возможности и ограничения проводимого ими анализа.

Ключевые слова: конфликтология; религиозный конфликт; теология; расколы; межконфессиональные отношения

Для цитирования: Силаева З. В. Теологический анализ религиозного конфликта: новые возможности и ограничения. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):350–358. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-350-358](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-350-358).

Theological Analysis of the Religious Conflict: New Opportunities and Limitations

Zoya V. Silaeva

Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation,
silaeva-zoya@mail.ru

Abstract: the article deals with the analysis of religious conflict from the theological point of view. The topic invites a closer attention due to the increasing tensions between the members of multi-confessional communities. These tensions result in the population's acute interest



towards various religious aspects. They also challenge the efficiency of the established relations between the state and the Church and may result in bloody conflicts. Many specialists in the study of conflicts consider therefore the present century as a turning point, which inevitably has to enhance our knowledge and understanding of the phenomenon of a conflict.

Keywords: Conflict Resolution; Religious Conflict; Theology; Schism; Religions, Relations Between

For citation: Silaeva Z. V. Theological Analysis of the Religious Conflict: New Opportunities and Limitations. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):350–358. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-350-358](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-350-358).

Религиозный конфликт как объект изучения теологии

Многие исследователи и эксперты в области конфликтологии считают, что либо XXI век станет веком развития знаний о конфликтах, либо он будет последним в истории цивилизации [1, с. 24]. Существует несколько десятков определений понятия «конфликт», авторы которых отталкиваются от разных научных парадигм, методов и дисциплин. Единственное, что их объединяет, – это латинское слово *conflictus*, обозначающее «столкновение», происходящее между кем-то или чем-то, например, между сторонами или мнениями.

Особое значение понятие «конфликт» приобретает в религиозной сфере, так как его сущность определяется конъюнктурно. Обратимся к энциклопедическому словарю по религиоведению. В. С. Глаголев рассматривает религиозный конфликт, с одной стороны, как «конфронтацию групп верующих и клира на основе религиозных мотивов в рамках одной церкви или объединения», с другой стороны, как «временное обострение либо состояние хронической напряжённости в отношениях догматически и организационно самостоятельных церковно-религиозных структур, религиозных объединений и соответствующих групп верующих, идеологически мотивируемое религиозными соображениями каждой из противостоящих сторон» [2, с. 987–988]. На наш взгляд, данное определение больше подходит к описанию сущности конфессиональных конфликтов, которые могут быть как внутренними, так и межконфессиональными.

Рассматривая конфликт как столкновение между сторонами, в учебнике под ред. В. С. Орлянского религиозный конфликт понимается как «столкновение и противодействие между носителями религиозных ценностей, которые обусловлены различиями в их мировоззрении, представлениях и отношении к Богу, разным участием в религиозной жизни» [3, с. 12–14]. В этом определении автор акцентирует внимание на межличностных конфликтах, и анализировать конфликты на межгрупповом или институциональном уровне в рамках такого понимания сложно.

В настоящее время нет общего определения религиозного конфликта, которое было бы признано в научном сообществе и не вызывало возражений. Отдельные аспекты данной проблематики освещены в социально-психологи-



ческих, политических и даже экономических исследованиях. В этой связи важно понимать, что только комплексный междисциплинарный анализ будет наиболее продуктивным при изучении и выявлении специфики такого сложного феномена, как религиозный конфликт.

Какой же вклад в изучение религиозных конфликтов может внести теология? Остановимся на христианской теологии, в рамках которой можно рассмотреть религиозные, внутриконфессиональные и межконфессиональные конфликты, которые представляют собой некий маркер для поиска разрешения определённой коллизии, сложившейся в социуме. По мере развития общества, а также в условиях глобализации и трансграничной миграции формируются вновь или мигрируют альтернативные религии, новые религиозные движения, которые, как правило, негативно оцениваются как представителями религии большинства, так и органами государственной власти. Религиозная монополия, как отмечают Р. Старк и У. Бейнбридж, может быть лишь при абсолютной поддержке государства лояльной по отношению к нему церкви, влияние которой распространяется на большую часть социума [4, р. 386]. Однако это невозможно в условиях поликонфессионального государства, в котором особо важно соблюдение религиозного мира и конфессионального баланса.

В то же время, если для конфликтологии конфликты – это неотъемлемая часть современной жизни любого человека и главная задача в том, чтобы научиться их распознавать и управлять ими, избегая деструктивных последствий, то для теологии – всё наоборот. Раскол, имеющий конфликтогенные черты, – это ненормальное, неестественное состояние церкви, разрушающее её единство, поэтому подобные конфликты выстраиваются по стратегии «выигрыш-проигрыш», а не «выигрыш-выигрыш», на которую ориентированы конфликтологи. Но в рамках теологии конфликт может рассматриваться как необходимый, так как в процессе его разрешения субъекты конфликта получают возможность отстаивать своё место, свои позиции в религиозном мире, демонстрировать устойчивость системы, её целостность и адаптивность к изменениям, происходящим в ней.

Как правило, расколы имеют глубокие, исторически сложившиеся, внутренние конфликтогенные черты, которые могут спровоцировать переход от конфликтной ситуации к реальному конфликту, т. е. к открытому противоборству сторон. В религиозной сфере таким конфликтогеном может стать нечто незначительное: неудачно сказанное слово, жест, оценка, суждение, действие или, наоборот, бездействие одной из сторон и т. д. Достаточно часто люди сами не помнят, из-за чего произошёл конфликт. Быстрое развитие событий и рост эмоционального напряжения – это особенности конфликтов, протекающих в этой сфере.

Безусловно, конфликты разнообразны по своему типу и уровню протекания. Более того, не всегда возможно чётко определить сферу их проявления и выделить критерий их классификации. Однако в этом и заключается особенность конфликта как объекта теологии. Для неё важно определить религиоз-



ную сущность конфликта, его первопричины, противоречия, которые лежат в его основе. Для христианской теологии в первую очередь интерес представляет рассмотрение церковных конфликтов. Как правило, их объектом являются вероучительные положения отдельных религий или конфессий, обрядовая практика, отдельные организационные положения. В последнее время участились конфликты, предметом которых стал имущественный фактор.

Таким образом, особенностью теологического подхода к конфликту является его системность. Для специалистов, занимающихся теологическим анализом, важно осознание того, что субъекты религиозного конфликта – это элементы единой социальной системы определённого уровня, каждый из которых обладает собственным интересом. От соблюдения баланса интереса отдельного субъекта и интереса системы в целом при их достижении зависит будущее религиозного мира и, как следствие, государственной и национальной безопасности, особенно в поликонфессиональных регионах.

Особенности теологического анализа религиозного конфликта

В Федеральном государственном образовательном стандарте высшего образования по направлению 48.04.01 Теология перед теологами ставится задача участия в представительско-посреднической деятельности по разработке вопросов в области разрешения разных видов конфликтов, в том числе и религиозного. Для реализации поставленной задачи прежде всего необходимо разобраться в тонкостях анализа религиозного конфликта, что предполагает изучение его причин, форм, контекстов проявлений; выявление структурно-функциональных и динамических особенностей его протекания. Только на основе данного анализа можно прогнозировать определённые последствия, вырабатывать стратегии и приступать к решению вопроса о способах управления конфликтом. От человека, проводящего данный анализ, требуется объективность, нейтральность и знание специфики религиозной сферы и государственно-конфессиональных отношений. В связи с этим теолог, получивший светское образование, считается лучшим экспертом в этой области.

Однако первая сложность, которая возникает перед теологом, – это то, что достаточно часто концепции анализа религиозных конфликтов в теории и практике расходятся между собой [5]. Это обусловлено тем, что в общеконфликтологической теории даётся только общий набор параметров и переменных для анализа: субъект, объект и предмет конфликта; его границы; этапы развития конфликта; его тип и уровень. Однако с точки зрения теологии такой анализ не представляет практического интереса.

Для теологов важно вскрыть глубинные причины, выявить исторические предпосылки исследуемого конфликта, проследить развитие богословской мысли и интерпретации в ней исследуемых противоречий, изучить первоисточники и проследить в случае необходимости искажение или вольное понимание



отдельных их постулатов, а также выявить основные факторы, способствующие эскалации конфликта в религиозной сфере [6]. В то же время любой конфликтолог скажет, что конфликты, основанные на догматических разногласиях, разрешить нельзя, и даже не возьмётся за их изучение.

В данном контексте представляется интересным мнение отечественного социолога Д. Б. Малышевой о роли доктринальных противоречий в эскалации конфликта: «Особенности религиозной доктрины как таковой не могут стать причиной конфликта, иное дело, они могут создать благоприятные условия для его вызревания. Вместе с тем предсказать заранее, в каких случаях религиозные противоречия могут привести к конфликту, весьма сложно, а порой и просто невозможно, ибо в этих противоречиях нет ничего “фатального”, предписанного заранее, они – результат действия факторов, содержание которых бывает часто глубоко скрыто» [7, с. 150]. Именно в этом и сложность теологического анализа. С одной стороны, эксперты должны выявить основные конфликтогены, способствующие переходу конфликтной ситуации в реальный конфликт, с другой стороны, они ограничены в реализации прогностической функции в долгосрочной перспективе.

Важным в теологическом анализе является также выбор вида и метода анализа конфликта, который часто связан с методологической позицией исследователя. Эксперт сам выбирает методы анализа для достижения лучшего результата или создаёт новые с учётом особенностей сложившейся конфликтной ситуации, её основных свойств и характерных черт. В целом все методы можно разделить на синхронные и диахронные.

Однако, полагаем, для теолога приоритетным является синхронный анализ религиозного конфликта. Он позволяет, во-первых, осознать глубинные причины и выявить исторические предпосылки исследуемого конфликта, оценить текущие события. Во-вторых, определить все стороны конфликта, а также всех, кто по каким-либо причинам может быть втянут в него осознанно или под воздействием манипулятивных технологий. В-третьих, узнать точки зрения всех субъектов религиозного конфликта, понять их взаимоотношения, оценить уровень напряжённости между ними. В-четвёртых, определить факторы и тенденции, которые лежат в основе религиозного конфликта, с целью дальнейшего извлечения полезной информации для его урегулирования.

Также для теолога важно проанализировать среду, в которой протекает или протекал конфликт, т. е. выявить условия. Естественно, ни один конфликт не зарождается и не развивается сам по себе [8]. Окружающая среда оказывает существенное влияние на возникновение и развитие любого конфликта, в том числе и религиозного. Однако в настоящее время существует ряд объективных проблем, связанных с тем, что при формировании современной этноконфессиональной политики чиновники опираются на ситуативный подход. Его суть – в стремлении воздействовать на развёртывающиеся и обостряющиеся межконфессиональные и религиозные конфликты с точки



зрения «целесообразности», задаваемой определённой политической позицией и оценкой, зачастую весьма слабо опирающейся на предварительную экспертизу и вытекающие из неё рекомендации.

В то же время конфликтологическая экспертиза и составляющие её основу конфликтологический мониторинг и менеджмент, проводимые теологами, могут представлять собой действенные инструменты, позволяющие отслеживать зарождение конфликтных ситуаций, выявлять их «болевы́е точки», уровень напряжённости, динамику, характер действий конфликтующих сторон и на этой основе принимать меры по предупреждению и урегулированию конфликтов, стабилизации социальных отношений.

При проведении теологического анализа важно помнить, что обострению религиозной напряжённости содействует ряд факторов, поэтому особое внимание необходимо уделять конфликтогенам, вызывающим и обостряющим типичные конфликтные ситуации в поликонфессиональных регионах. Проблема обеспечения социального партнёрства как основного способа принципиального разрешения социальных конфликтов – это основная проблема, на решение которой должна быть направлена экспертиза.

Коммуникативные методы в управлении религиозными конфликтами

Согласно О. А. Рыжова и В. В. Ларченкова, управление конфликтом представляет собой «деятельность субъектов социальной практики по предотвращению или урегулированию конфликта либо регулированию его хода в соответствии с изменяющейся ситуацией для рационального достижения целей участников текущего социального процесса» [9, с. 117]. Управление конфликтом в широком смысле означает любое целенаправленное влияние на его ход. Следовательно, любой участник конфликта может, предпринимая определённые действия в личных интересах, влиять на конфликт. Однако, находясь внутри конфликта, его стороны редко могут самостоятельно рационально оценивать ситуацию и предпринимать попытки по снижению его интенсивности и предотвращению негативных последствий. Поэтому предполагается, что управление конфликтом должен осуществлять эксперт, не заинтересованный в данном конфликте и имеющий коммуникативные отношения со всеми его участниками. Таким образом, для эффективного управления религиозным конфликтом эксперту необходимо вначале провести его грамотный анализ.

Для этого необходимо выявить истинные потребности участников сторон, потому что увеличение интенсивности конфликта часто размывает первопричины. Так, например, в религиозных конфликтах на стадиях эскалации происходит вовлечение единоверцев и сочувствующих им, включаются психологические механизмы защиты, и первопричины конфликта теряются в межгрупповых претензиях. На этой стадии конфликта уже разрушены практически все каналы взаимодействия между участниками, ведутся неконструктивные диало-



ги, и договорённости не выполняются. Важно отметить, что нарушение коммуникации между сторонами может происходить на разных этапах протекания конфликта. Следовательно, эксперт в каждом конкретном случае должен учитывать, кто является субъектом управления конфликтом в конкретный момент времени, какими ресурсами он обладает, каковы его цели, в какой мере они уже достигнуты. А также определить, на каком этапе находится сам конфликт. В зависимости от этой информации эксперт определяет методы и стратегии управления конфликтом, в основе которых всегда лежит коммуникация [10].

Существуют различные формы преодоления расколов и разрешения противоречий в межконфессиональных отношениях. Одной из них является диалог, который, согласно богословской терминологии, ведёт к уврачеванию конфликта. Эксперты в области межрелигиозного диалога стремятся трансформировать религиозный конфликт посредством изменения межгруппового восприятия и раскрытия общечеловеческого единства представителей различных религиозных групп. В рамках данного диалога представители ни одной религии не могут претендовать на право исключительного голоса или единственно верного мирозерцания, и отношения между представителями различных течений и конфессий могут строиться только на принципах консенсуса, плюрализма и толерантности. Целью конструктивного межрелигиозного диалога является восстановление чувства и сознания безопасности через развитие эмпатии и рефлексивного диалога. Эмпатическое воображение – это способность человека почувствовать то же самое, что в определённых конкретных ситуациях чувствуют другие, таким образом, эмпатия помогает осознать сходство между «нами» и «другими».

К коммуникативным методам управления религиозными конфликтами также можно отнести медиацию и консилиацию – это формы досудебного решения споров. Оба эти процесса являются добровольными, конфиденциальными, неформальными и ориентированными прежде всего на интересы сторон. В отличие от медиации, где медиатор, как правило, не даёт советов сторонам относительно самого решения, в ходе консилиации примиритель по просьбе сторон предлагает вариант решения спора. Предложенное решение при этом не является для сторон обязательным.

Важно отметить, что агентами религиозного диалога, медиации и консилиации должны выступать эксперты, обладающие определёнными знаниями, аналитическими способностями и профессиональными навыками, так как анализ конфликта является базой для определения стратегий управления им и обеспечения гармонии межконфессиональных отношений.

Выводы

Подводя итог, можно отметить, что сложность и многоаспектность дефиниции «религиозный конфликт» затрудняет формирование целостного категориально-понятийного аппарата, необходимого для изучения процессов, связанных с различными столкновениями на религиозной почве и противоречия-



ми, лежащими в их основе. В зависимости от личных и профессиональных предпочтений исследователи используют термины «религиозный конфликт», «священная война», «джихад», «крестовый поход», «церковные расколы», «противоречия между традиционными и нетрадиционными религиями» и т. п. как взаимозаменяемые. Подобная лёгкость в обращении с ними в рамках научных дискуссий вызывает объяснимое неприятие в богословских кругах.

И куда более болезненно подобная реакция несогласия может отмечаться у последователей тех или иных вероучений против неприемлемого, на их взгляд, использования сакральных текстов для иллюстрирования так называемых призывов религиозных лидеров к открытой конфликтной деятельности. К тому же вырванные из контекста фразы могут сильно исказить смысл всего высказывания, как в случае, например, с известными словами пророка Мухаммада, запечатлёнными в суре 9 «Покаяние»: «О вы, которые уверовали! Сражайтесь с теми из неверных, которые близки к вам. И пусть они найдут в вас суровость» [цит. по: 11, с. 91]. Или фраза из текста Евангелия от Матфея: «Не думайте, что Я пришёл принести мир на землю; не мир пришёл Я принести, но меч» (Мф. 10: 34–37), – которая воспроизводится в тексте современного автора вновь без необходимого в таком случае комментария, да к тому же снабжённая абсурдным утверждением о характерности подобного рода обращений для Иисуса Христа [11, с. 91].

Считаем, что эксперты-теологи, имеющие свой предмет исследования, являющийся частью общего объекта – конфессиональных конфликтов, вполне могут занять в научном дискурсе более убедительные позиции в выражении своих взглядов при анализе религиозного конфликта. Применяемые ими методы, как правило, представляют собой гибкие и практические инструменты, помогающие понять всю сложность той или иной ситуации, выбрать наиболее эффективные стратегии и предложить ряд возможностей, в том числе междисциплинарного характера, для эффективного урегулирования религиозного конфликта. Неслучайно поэтому в современные учебные планы по направлению 48.04.01 Теология вводятся конфликтологические и социологические дисциплины, объектом изучения которых являются также конфликты в религиозной сфере.

Литература

1. Леонов Н. И. Онтологическая сущность конфликтов. *Ярославский психологический вестник*. 2001;(4).
2. Забияко А. П., Красников А. Н., Элбакян Е. С. (ред.) *Религиоведение. Энциклопедический словарь*. М.: Академический проект; 2006. 1256 с.
3. Орлянский В. С. *Конфліктологія*. Київ: Центр учбової літератури; 2007. 160 с.
4. Stark R., Bainbridge W. S. *A Theory of religion*. Bern: Lang; 1987. 392 p.
5. Bercovitch J., Jackson R. *Conflict Resolution in the Twenty first Century; Principles, Methods and Approaches*. University of Michigan Press; 2009. 240 p.
6. Jindra I. W. How Religious Content Matters in Conversion Narratives to Various Religious Groups. *Sociology of religion*. 2011;72(3):275–302.



7. Малышева Д. Б. *Религиозный фактор в вооружённых конфликтах современности: развивающиеся страны Азии и Африки в 70–80-е гг.* М.: Наука, 1991. 193 с.
8. Eck K. From Armed Conflict to War: Ethnic Mobilization and Conflict Intensification. *International Studies Quarterly*. 2009;53:369–388.
9. Рыжов О. А., Ларченков В. В. Управление социальным конфликтом. *Власть*. 2012;(5):114–117.
10. Фишер С., Абди Д. И., Лудин Д., Смит Р., Уллиамс Ст., Уллиамс С. *Работа с конфликтом: навыки и стратегии практической работы с конфликтом*. Алмата: Конфликтологический центр; 2001. 81 с.
11. Волобуева М. М. Религиозный лидер и религиозный конфликт. *Известия Алтайского государственного университета*. 2003(4):91–95.

References

1. Leonov N.I. Conflicts and their Ontology. *Yaroslavskii psikhologicheskii vestnik = Psychology Yaroslavl Bulletin*. 2001;(4). (In Russ.)
2. Zabiyaiko A. P., Krasnikov A. N., Elbakyan E. S. (eds) *Religious Studies: Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Academic Project Press, 2006. (In Russ.)
3. Orlyansky V. S. *Conflictology*. Kiev: Centre of Educational Literature Publishing, 2007. (In Ukraine)
4. Stark R., Bainbridge W. S. *A Theory of religion*. Bern: Lang; 1987.
5. Bercovitch J., Jackson R. *Conflict Resolution in the Twenty first Century; Principles, Methods and Approaches*. University of Michigan Press; 2009.
6. Jindra I. W. How Religious Content Matters in Conversion Narratives to Various Religious Groups. *Sociology of religion*. 2011;72(3):275–302.
7. Malysheva D. B. *Religious Impact in the Armed Conflicts of Today: Asian and African Countries in 1970–1980s*. Moscow: Nauka, 1991. (In Russ.)
8. Eck K. From Armed Conflict to War: Ethnic Mobilization and Conflict Intensification. *International Studies Quarterly*. 2009;53:369–388.
9. Ryzhov O. A., Larchenkov V. V. How to Manage a Social Conflict. *Vlast'*. 2012;(5):114–117. (In Russ.)
10. Fisher S., Abdi D. I., Ludin J., Smith R., Williams St., Williams S. *Working with Conflict: Skills and Strategies for Action*. UK: Zed Books; 2000.
11. Volobueva M. M. Religious Leaders and Religious Conflicts. *Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta = Izvestiya of Altai State University Journal*. 2003(4):91–95. (In Russ.)

Информация об авторе

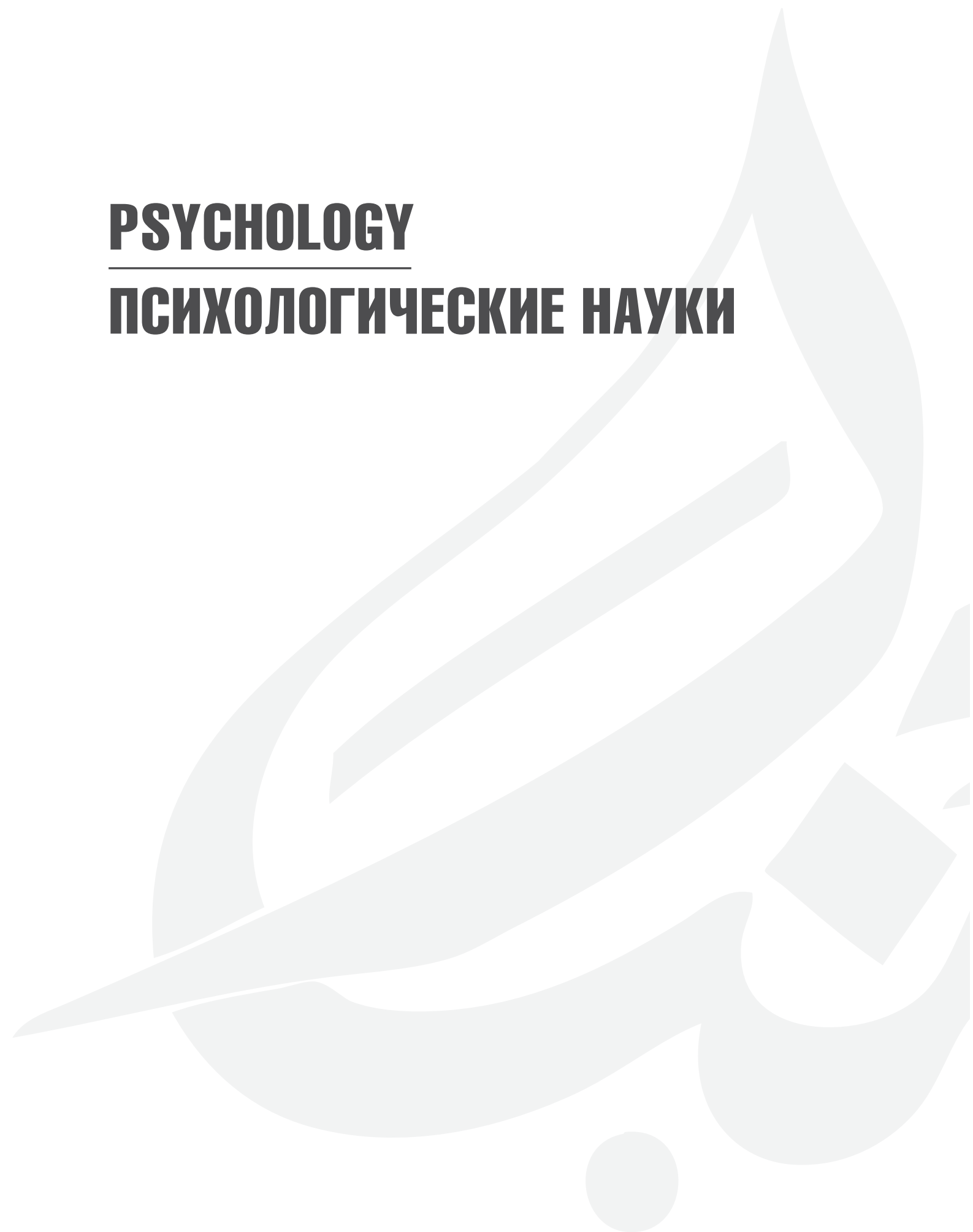
Силаева Зоя Владимировна, кандидат политических наук, доцент кафедры религиоведения, заместитель заведующего кафедрой религиоведения, заместитель заведующего отделением философии и религиоведения по образовательной деятельности, Казанский (Приволжский) федеральный университет.

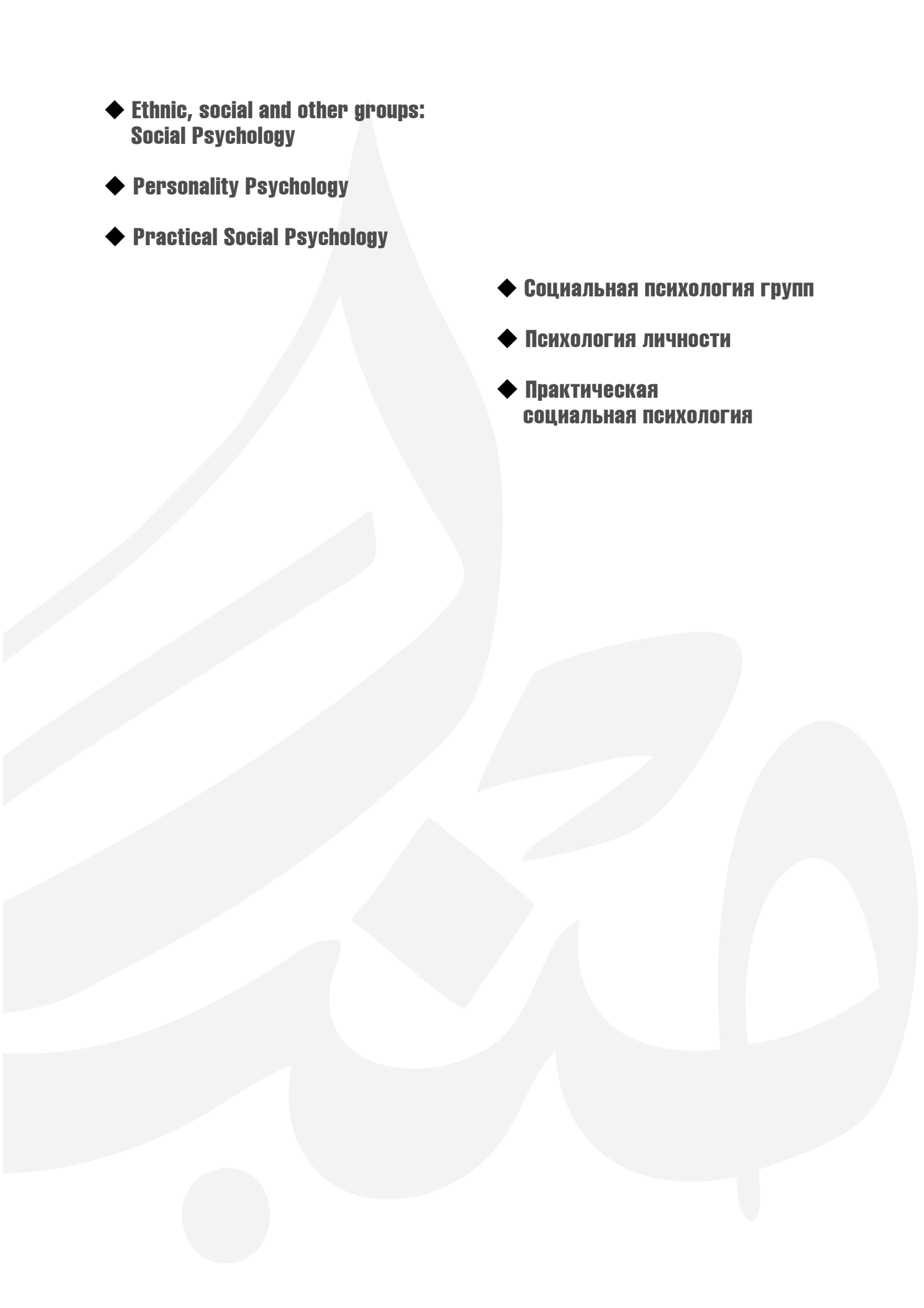
About the author

Zoya V. Silaeva, Cand. Sci. (Polit.), Ass. Prof., Department of Religious Studies, Deputy Head Department of Religious Studies, Deputy Head Department of Philosophy and Religious Studies Educational Division, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation.

PSYCHOLOGY

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ





◆ **Ethnic, social and other groups:
Social Psychology**

◆ **Personality Psychology**

◆ **Practical Social Psychology**

◆ **Социальная психология групп**

◆ **Психология личности**

◆ **Практическая
социальная психология**



Социальная психология групп

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374)

УДК 316.752/.754:28+159.9.072(23.19)

ВАК 19.00.05

Ценностные ориентации мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа

О. С. Павлова¹, Ф. О. Семёнова²

¹ Московский государственный психолого-педагогический университет,
г. Москва, Российская Федерация, ORCID [0000-0001-9702-1550](https://orcid.org/0000-0001-9702-1550), os_pavlova@mail.ru

² Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева,
г. Карачаевск, Российская Федерация, faizura66@mail.ru

Аннотация: в статье описываются результаты кросс-культурного эмпирического исследования ценностных ориентаций мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа. В исследовании приняли участие 727 респондентов (адыгов – кабардинцев и черкесов, карачаевцев и балкарцев). Для изучения использовались предложенные Ш. Шварцем методики измерения культурных ценностных ориентаций и измерения ценностей на индивидуальном уровне, а также методика «Этническая аффилиация» Г. У. Солдатовой. На основании полученных данных сделан общий вывод о высокой значимости коллективистских ценностей для мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа наряду с ценностями Самостоятельности и Мастерства. Необходим дальнейший анализ динамики соотношения коллективистских и индивидуалистических ценностей и баланса типов коллективизма.

Ключевые слова: ислам; мусульмане; молодёжь; Северо-Западный Кавказ; ценностные ориентации; этноаффилиативные тенденции; коллективизм

Для цитирования: Павлова О. С., Семёнова Ф. О. Ценностные ориентации мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):361–374. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374).

Value Orientations of Muslim Youth in the North-Western Caucasus

Olga S. Pavlova¹, Faizura O. Semenova²

¹ Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation,
ORCID [0000-0001-9702-1550](https://orcid.org/0000-0001-9702-1550), os_pavlova@mail.ru

² U. D. Aliev Karachaevo-Cherkessky State University, Karachaevesk, Russian Federation,
faizura66@mail.ru

Abstract: the article describes the results of a cross-cultural empirical study of the value orientations of Muslim youth in the North-Western Caucasus. The research involved 727 respondents (Adygs – Kabardians and Circassians, Karachais, Balkars). Due to the



research needs the following methods were used: the method of measuring the cultural value orientations and the method of measuring the values at the individual level (Value Survey by Shalom Shvartz), the “Ethnic affiliation” method by G.U. Soldatova. On the basis of the data obtained, a general conclusion was made. For Muslim youth in the North-Western Caucasus shows the high level of collectivistic values importance, but the values of Independence and Mastery are important either. The analysis of the Islamic factor in the formation of value orientations of young people, the dynamics of the correlation of collectivistic and individualistic values as well as a dynamic of changing in the collectivism types balance (the group belonging) requires further study.

Keywords: Islam; Muslims; youth; North-West Caucasus; value orientations; ethnoaffiliation tendencies; collectivism

For citation: Pavlova O. S., Semenova F. O. Value Orientations of Muslim Youth in the North-Western Caucasus. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):361–374. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374).

Введение

Российская мусульманская умма представлена разнообразными этническими группами. По разным оценкам, мусульманами в России являются от 5 [1, с. 95] до 11% населения [2, с. 109]. Это народы Поволжья и Урала (татары, башкиры и др.), Северного Кавказа (чеченцы, ингуши, народы Дагестана, карачаевцы, кабардинцы и др.). Кроме того, мусульманами по вероисповеданию являются большинство мигрантов в России: таджики, узбеки, киргизы и др.

Северный Кавказ – наиболее густонаселенный регион России, в котором проживают около 15 млн человек; это своеобразная мозаика народов: согласно переписи населения 2010 г., жители этого региона относятся к более чем 80 национальностям, большинство из которых исповедуют ислам. Карачаевцы и балкарцы являются единым народом, большая часть которого проживает на территории Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии, где они являются титульными этносами. Согласно переписи, карачаевцами себя идентифицировали 218 403 человека, балкарцами – 112 924 человека. Таким образом, общая численность карачаево-балкарского этноса на сегодняшний день составляет 331 327 человек. Этнонимами карачаевцев и балкарцев являются: *к̄ъарачайлыла* (карачаевцы), *малк̄ъарлыла* (балкарцы), *таулула* (букв. «горцы») [3, с. 92]. Карачаевцы и балкарцы проживают также в различных регионах России и за рубежом.

Адыги (самоназвание *адыгэ*, иноназвание *черкесы*) относятся к абхазо-адыгской языковой семье, в состав которой входят пять языков: абхазский, абазинский, кабардинский, адыгейский и убыхский (ныне мёртвый). Согласно переписи 2010 г., численность адыгов в России около 714 845 человек (адыгейцы – 124 835, кабардинцы – 516 826, черкесы – 73 184 человека); проживают они в основном в Кабардино-Балкарской Республике, Карачаево-Черкесской Республике, Республике Адыгея и Краснодарском крае. По всему миру в настоящее время, согласно данным представителей адыгской диаспоры, проживают



около 7,5 млн адыгов¹, переселившихся из России в разное время, в основном в годы Кавказской войны (1753–1864)². Все эти народы принадлежат к автохтонным народам Северного Кавказа и имеют этноним «адыгэ», иноназвание «черкесы». Все вышеперечисленные народы исповедуют ислам суннитского толка и принадлежат к ханафитскому мазхабу.

Изучение основных черт этноценностных ориентаций крайне информативно, так как именно они и выражают общественные идеалы, и детерминируют поведение отдельных представителей этноса, отражаясь во всех сферах их жизни.

Психологическим исследованиям ценностей и ценностных ориентаций посвящены многочисленные работы К. Клакхона и Ф. Стробека [4]; М. Рокича, определившего основные направления изучения ценностей на индивидуальном уровне [5]; исследование «культурных синдромов» Г. Триандиса [6]; измерение культур Г. Хофстеде [7]; «Всемирный обзор ценностей» Р. Инглхарта [7], «теория социальных аксиом» М. Бонда и К. Леунга [7].

Наиболее масштабным подходом, положенным в основу множества исследований культурных ценностных ориентаций, являются работы Ш. Шварца [8, с. 21–26]. По мнению Шварца, культурные ценности определяют способы решения различными обществами базовых проблем регулирования человеческой деятельности; этими способами культуры отличаются друг от друга. Социумы сталкиваются с решением следующих проблем: степенью независимости/зависимости от группы, необходимостью обеспечения социально ответственного поведения и необходимостью регулировать отношения людей к природному и социальному окружению. Шварц предложил объединять культурные ценности вдоль биполярных осей: «Принадлежность – Автономия (интеллектуальная и аффективная)»; «Иерархия – Равноправие»; «Мастерство – Гармония». С его точки зрения, ценностную структуру характеризует относительная стабильность [7]. Однако изменения, происходящие в современном мире, отражаются и в ценностной структуре обществ.

Индивидуальный подход Ш. Шварца связан с выделением типа мотивации, в котором отражаются ценности личности, имеющие общую цель [9]. Взяв за основу ценности, которые выделили другие исследователи в разных религиозных и этнических культурах, Шварц описал 10 типов мотивации человека: Самостоятельность (Self-Direction), Стимуляция (Stimulation), Гедонизм (Hedonism), Достижение (Achievement), Власть (Power), Безопасность (Security), Конформность (Conformity), Традиция (Tradition), Благожелательность (Benevolence), Универсализм (Universalism).

¹ Режим доступа: <http://argumenti.ru/society/n278/95807/> [Дата обращения: 14 июля 2018 г.].

² Даты Кавказской войны приведены в соответствии с представлениями о её продолжительности самих адыгов; тяжелейшим последствием войны стало мухаджирство – вынужденное массовое переселение черкесов в Турцию и другие мусульманские страны.



Ш. Шварц и У. Билски [9] разработали и эмпирически доказали теорию отношений между разными типами мотивации, которые могут либо противоречить друг другу, как, например, ценности Конформность и Стимуляция, или согласовываться, как Достижение и Гедонизм.

Мусульманская молодёжь Северного Кавказа имеет много общих черт, обусловленных спецификой исповедуемой ими религии, но вместе с тем нельзя представлять мусульманские этносы как единый социум. В каждом регионе сложилась своя специфика религиозных практик; кроме того, степень включённости мусульман в исповедуемую ими религию значительно колеблется. В связи с этим у мусульманской молодёжи могут по-разному формироваться и ценностные ориентации. Эмпирическое изучение ценностных ориентаций этносов Северо-Западного Кавказа проводилось З. Х. Лепшковой, В. Н. Галяпиной, Н. М. Лебедевой [10]; Р. Р. Накоховой [11], Ф. О. Семёновой [12], А. Н. Татарко [13], Ф. Х. Хубиевой [14] и др. Тем не менее проблемы дифференцированного анализа ценностей мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа различных этнических групп (адыги, карачаево-балкарцы) представляются нам актуальными и недостаточно изученными.

Цель настоящего исследования – изучить этническую специфику ценностных ориентаций индивидуального и культурного уровней адыгской, карачаевской и балкарской молодёжи и соотнести её с нормами исламской этики.

Объект исследования – ценностные ориентации молодёжи Северо-Западного Кавказа.

Предмет исследования – специфика ценностных ориентаций индивидуального и культурного уровней адыгской, карачаевской и балкарской молодёжи.

Основная гипотеза, выдвинутая для проверки в ходе эмпирического исследования, состоит в следующем: этническая специфика ценностей мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа связана с нормами ислама и высокой значимостью принадлежности к этнической группе, что выражается в различном соотношении коллективистских и индивидуалистических ценностей.

Методика исследования

Участники исследования. Исследование было проведено в 2013–2015 гг. на общей выборке 727 респондентов, из которых 470 адыгов (435 респондентов идентифицировали себя как кабардинцы, 35 – как черкесы), 132 карачаевца, 125 балкарцев; выборка была представлена молодёжью до 25 лет (см. табл. 1).

Участники исследования, объединённые нами в группу «адыги», были представлены в подавляющем большинстве кабардинцами. В свою очередь, карачаевцев и балкарцев среди респондентов было примерно поровну. Основываясь на результатах наших предыдущих исследований [15], в которых эмпирическим путём были обнаружены различия между ответами карачаевцев и балкарцев (последние по ряду параметров оказались ближе к кабардинцам, чем к карачаевцам; это же подтвердили на дискуссионных площадках наши



интервьюеры), в данной статье мы приводим результаты психологических тестов отдельно по карачаевцам и балкарцам.

Таблица 1

Характеристика выборки исследования

Этническая группа	N	Пол		Возраст (медиана)
		Мужчины	Женщины	
Адыги	470	83	387	21,2
Карачаевцы	132	56	76	21,8
Балкарцы	125	34	91	22,0
<i>Всего</i>	727	173	554	

Респонденты, принявшие участие в исследовании, – это студенты университетов Республики Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесской Республики. Исследование было организовано в университетах, в свободное от занятий время.

В исследовании использовались следующие методики: методика измерения культурных ценностных ориентаций Ш. Шварца [16, с. 421–427], методика измерения ценностей Ш. Шварца на индивидуальном уровне [16, с. 427–435], методика «Этническая аффилиация» Г. У. Солдатовой [17, с. 193–194]. Распределение ответов было получено с помощью статистического пакета SPSS for Windows 18.0.

Результаты исследования

Результаты измерения культурных ценностных ориентаций

Обратимся к результатам, полученным в ходе проведения исследования (табл. 2).

Таблица 2

Наиболее предпочитаемые ценности респондентов

Адыги		Карачаевцы		Балкарцы	
ценности	среднее	ценности	среднее	ценности	среднее
Уважение родителей, старших	6,31	Защита семьи	6,46	Уважение родителей, старших	6,21
Защита семьи	6,25	Уважение родителей, старших	6,42	Защита семьи	6,17
Мир на земле	6,03	Самоуважение	6,10	Социальный порядок	6,14
Верность	5,97	Здоровье	6,09	Здоровье	6,10
Здоровье	5,97	Смысл жизни	6,07	Самодисциплина	6,01
Настоящая дружба	5,94	Настоящая дружба	6,01	Мир на земле	5,97
Самоуважение	5,88	Мир на земле	5,97	Уважение традиций	5,96
Чистоплотность	5,84	Честность	5,96	Чистоплотность	5,95
Смысл жизни	5,80	Верность	5,94	Самоуважение	5,85
Честность	5,80	Вежливость	5,89	Настоящая дружба	5,85

Как видно из табл. 2, в десятку наиболее предпочитаемых ценностей всех групп респондентов вошли ценности Принадлежности – *защита семьи, уваже-*



ние родителей, старших. Среди важнейших групповых ценностей оказалось также здоровье. Кроме того, у всех групп респондентов в первой десятке оказались такие ценности, как мир на Земле и настоящая дружба.

Анализ эмпирических данных по наименее значимым ценностям респондентов представлен в табл. 3.

Таблица 3

Наименее предпочитаемые ценности респондентов

Адыги		Карачаевцы		Балкарцы	
ценности	среднее	ценности	среднее	ценности	среднее
Власть	2,16	Власть	2,61	Власть	2,00
Влияние	3,57	Влияние	3,41	Влияние	3,34
Единство с природой	3,83	Потакание себе	3,74	Единство с природой	3,88
Отвага	3,86	Единство с природой	4,04	Отвага	3,95
Авторитетность	4,08	Удовольствие	4,15	Авторитетность	4,03
Разнообразие жизни	4,09	Разнообразие жизни	4,25	Потакание себе	4,16
Потакание себе	4,22	Отвага	4,28	Умеренность	4,23
Духовная жизнь	4,22	Наслаждение жизнью	4,32	Разнообразие жизни	4,26
Умеренность	4,23	Умеренность	4,36	Творчество	4,38
Довольство своим местом в жизни	4,24	Чувство принадлежности	4,44	Удовольствие	4,39

Как видно из табл. 3, у всех групп респондентов наименее предпочитаемыми оказались ценности Иерархии – *власть, влияние*, а также *авторитетность*. Кроме того, среди наименее предпочитаемых ценностей выделились ценности Аффективной автономии – *потакание себе, отвага* (у всех групп респондентов); *удовольствие, разнообразие жизни* (карачаевцы и балкарцы), *наслаждение жизнью* (карачаевцы). При этом важно отметить, что в последней десятке ценностей у адыгской молодёжи оказалась *духовная жизнь*. У всех групп респондентов в последнюю десятку наименее предпочитаемых ценностей вошла ценность Принадлежности – *умеренность*.

Был проведён сравнительный анализ блоков ценностей, согласно концепции Ш. Шварца, обнаруживший следующие результаты (см. табл. 4).

Таблица 4

Средние значения по блокам культурных ценностей респондентов*

Группы ценностей	Адыги	Ранг	Карачаевцы	Ранг	Балкарцы	Ранг
Принадлежность	5,99	2	6,17	2	6,39	2
Иерархия	5,00	7	5,26	7	5,07	7
Гармония	5,92	3	6,07	4	6,07	4
Равноправие	6,55	1	6,61	1	6,78	1
Интеллектуальная автономия	5,78	5	5,87	5	5,98	5
Аффективная автономия	5,46	6	5,38	6	5,62	6
Мастерство	5,90	4	6,08	3	6,17	3

* Различия статистически незначимы



Для удобства анализа мы рассмотрели ранговую структуру ценностей. Анализ средних значений по блокам ценностей показал приоритет таких ценностных блоков, как

– Равноправие (*равенство, социальная справедливость, верность, честность, полезность, ответственность*).

– Принадлежность (*социальный порядок, уважение старших, уважение традиций, безопасность семьи, самодисциплина, вежливость, национальная безопасность, взаимоуслужливость, сохранение своего публичного образа, обязательность, благочестие, чистоплотность*). Равноправие и Принадлежность оказались на первом месте среди всех групп ценностей молодёжи Северо-Западного Кавказа.

– Мастерство оказалось на третьем месте у карачаевцев и балкарцев (*выбор собственных целей, достижение успеха, независимость*).

– Гармония (*мир на Земле, мир прекрасного, защита окружающей среды*) расположилась на 3-м месте у адыгской молодёжи, у карачаевцев и балкарцев – на 4-м месте.

В целом анализ продемонстрировал схожесть структуры блоков культурных ценностей всех респондентов.

Результаты измерения ценностей на индивидуальном уровне

Анализ полученных результатов (табл. 5) показывает, что ведущими мотивами у балкарцев и адыгов являются Благожелательность, Самостоятельность и Универсализм, которые принадлежат к разным мотивационным типам: Самостоятельность обусловлена потребностью индивида быть независимым, а Благожелательность, напротив, способствует поддержанию и повышению благополучия окружающих.

Таблица 5

Ранжирование значений по блокам индивидуальных ценностей респондентов

Ранг	Адыги		Карачаевцы		Балкарцы	
1	Благожелательность	2,6	Самостоятельность	2,7	Благожелательность	2,7
2	Универсализм	2,5	Благожелательность	2,5	Самостоятельность	2,6
3	Самостоятельность	2,4	Универсализм	2,5	Универсализм	2,6
4	Безопасность	2,3	Безопасность	2,4	Традиции	2,5
5	Конформность	2,2	Конформность	2,4	Безопасность	2,4
6	Традиции	2,2	Традиции	2,3	Достижения	2,3
7	Достижения	2,2	Стимуляция	2,3	Конформность	2,2
8	Стимуляция	2,0	Достижения	2,2	Гедонизм	2,2
9	Гедонизм	1,8	Гедонизм	1,8	Стимуляция	2,2
10	Власть	1,3	Власть	1,5	Власть	1,5

Универсализм, по мнению Ш. Шварца, связан с пониманием, благодарностью, терпимостью и поддержанием благополучия людей и природы. Согласно концепции Шварца, Универсализм и Благожелательность относятся к блоку ценностей Самопреодоления, или Выхода за пределы Я (Self-Transcendence), а Самостоятельность – к группе ценностей Открытости изменениям (Openness to Change).



Наименьшую значимость продемонстрировали мотивы власти и гедонизма, что полностью совпало с результатами по измерению культурных ценностных ориентаций.

Результаты измерения этноаффилиативных тенденций

Изучение этноаффилиативных тенденций молодёжи проводилось с помощью методики «Этническая аффилиация». Этноаффилиативный мотив – это стремление к общности со своей этнической группой. «Выраженность этноаффилиативных тенденций предполагает склонность следовать правилам, нормам и целям своей этнической группы» [17, с. 32]. В зависимости от степени выраженности этноаффилиативных тенденций Г. Триандис [18, pp. 395–415] выделил два типа личностей: аллоцентрические личности, которые более нуждаются в групповой поддержке, свои собственные цели подчиняют групповым, ориентированы на группу и считают себя продолжением группы, а группу – продолжением себя, и идеоцентрические личности, которые в групповой поддержке нуждаются в меньшей степени, не подчиняют свои цели групповым и не идентифицируют себя с группой. Триандис и его коллеги рассматривали аллоцентризм – идеоцентризм как проявления на личностном уровне коллективизма и индивидуализма. Анализ ценностных суждений, представленных в данной методике, позволил выделить аллоцентрические и идеоцентрические личности среди наших респондентов (см. табл. 6).

Таблица 6

Результаты измерения этноаффилиативных тенденций (в %)

	Адыги	Карачаевцы	Балкарцы	Значимость различий (p)
Аллоцентрические личности	72,7	84,5	77,2	0,002
Идеоцентрические личности	26,3	19,1	18,1	0,000

Анализ результатов методики показал яркую выраженность этноаффилиативных тенденций всех групп респондентов. При этом наименьшее число аллоцентрических личностей среди адыгов, а наибольшее число – среди карачаевцев. В среднем по выборке около 78,1% респондентов – это аллоцентрические личности, для которых характерна сильная идентификация со своей этнической группой, а также превалирование групповых целей над личными. Аллоцентрические личности – это те, кто никогда не забывает о своей национальности, кто стремится поддерживать обычаи и традиции своей этнической группы, придерживается её норм и правил. Превалирование в обществе аллоцентрических личностей характеризует общество как коллективистское.

Обсуждение результатов

Проведённое исследование ценностных ориентаций показало, что для молодёжи Северо-Западного Кавказа характерно доминирование культурных ценностей Равноправия и Принадлежности, а также Мастерства (для карачаевцев и балкарцев) и Гармонии (для адыгской молодёжи). Это означает, что



исследуемые этнические группы характеризуются сильной групповой солидарностью, коллективистскими паттернами поведения, тесными групповыми связями, взаимопомощью и заботой друг о друге. Адыгскую молодёжь характеризует принятие существующего мира таким, какой он есть, отсутствие желания его изменять и совершенствовать. Напротив, для карачаево-балкарской молодёжи в большей степени характерно активное самоутверждение, направленное на достижение групповых целей.

Акцент на полюсе Принадлежности говорит о том, что молодёжи Северо-Западного Кавказа свойственна сильная зависимость друг от друга, сочетающаяся с неприятием неравных ролевых обязательств.

Пользуясь данными анализа, представленными в исследованиях Н. М. Лебедевой и А. Н. Татарко [7, с. 234–240], можно проследить взаимосвязь между значимостью ценностей на культурном уровне и установками на экономическое развитие и уровень психологического благополучия личности.

Высокая значимость ценностей Принадлежности способствует установкам на экономический патернализм, одобрение политического авторитаризма; позитивному отношению к действующим политикам. При этом ценности Принадлежности не способствуют психологическому благополучию и высокому субъективному экономическому статусу.

Высокая значимость ценностей Равноправия свидетельствует о высоком общем уровне доверия, установке на экономический патернализм, ориентации на социальное равенство, негативном отношении к дискриминации и не способствует позитивному отношению к культурному многообразию и долгосрочному планированию своей жизни. Более того, ценности равноправия ведут к краткосрочному планированию своей жизни.

Высокая значимость ценности Гармония способствует установке на экономический патернализм, высокому уровню доверия, ориентации на социальное равенство и не способствует оптимистичному прогнозу своего материального положения и позитивному отношению к действующим политикам.

Ценности Мастерства способствуют «общему психологическому благополучию, высокому субъективному экономическому статусу, удовлетворённости материальным положением, установке на экономическую самостоятельность, ориентации на будущее, долгосрочному планированию своей жизни» [7, с. 238].

Таким образом, изучение культурных ценностей мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа показало, что наиболее значимые для них ценности Равноправия, Принадлежности и Гармонии свидетельствуют об установке на экономический патернализм респондентов, что оказывает отрицательное влияние на экономический рост и промышленное развитие региона. В свою очередь, ценности Мастерства способствуют установке на экономический рост, что в целом свидетельствует о противоречивости ценностной структуры респондентов.

Анализ результатов измерения ценностей на индивидуальном уровне подтвердил значимость поддержания благополучия окружающих и индивидуаль-



ную потребность в аффилиации с группой, что характерно для ведущего мотива Благожелательность (особенно у адыгской и балкарской молодёжи). Вместе с тем для молодёжи также характерна Самостоятельность (особенно для карачаевцев), которая выражается в свободе мысли и действий, связанных с потребностью в автономии и независимости.

Вошедший в первую тройку ведущих мотивов всех групп респондентов Универсализм связан с универсальными потребностями в красоте, гармонии и справедливости и выражается в понимании других, благодарности, терпимости и поддержании благополучия всех людей и природы.

Анализ сочетания типов мотиваций Самостоятельности и Универсализма даёт возможность комфортного и справедливого для себя и для всех существования; а сочетание Благожелательности и Универсализма способствует преодолению эгоистичных интересов.

Таким образом, для молодёжи Северо-Западного Кавказа характерно сочетание ценностей как индивидуального уровня, к которым Шварц относит Самостоятельность, так и группового уровня, к которым относится Благожелательность.

Анализ результатов изучения этноаффилиативных тенденций позволил выявить высокий уровень коллективизма респондентов, значимость аффилиации с группой, что также свидетельствует о ярко выраженных коллективистских тенденциях.

В целом исследование показало высокий уровень коллективизма мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа (аналогичные результаты получены в исследованиях на Северо-Восточном Кавказе [19–20]). С точки зрения ислама наиболее интересен, на наш взгляд, вопрос о содержательном характере коллективизма и индивидуализма. Так, по мнению А. В. Смирнова, исламское сознание «акцентированно индивидуалистичное» [21, с. 38], отражается в целом ряде проявлений: индивидуальном целеполагании, ответственности только за свои поступки и невозможности коллективной ответственности; спасение личности также индивидуальное, а не коллективное [21, с. 38]. При этом исламская этика поощряет и приветствует коллективность, в частности, поддержание родственных связей, выполнение коллективных религиозных ритуалов (пятикратной молитвы). «Коллективность как связанность-с-другими принципиально отличается от коллективности как спаянности. Первая выстраивается на основе индивидуальности, после задания и конструирования индивидуального поступка, тогда как вторая исключает индивидуально продуманный поступок» [21, с. 38].

В данной выборке наиболее высокий уровень исламской религиозности демонстрируют представители карачаевской молодёжи [15], именно у неё мы обнаружили наиболее характерное сочетание индивидуалистических и коллективистских ценностей Принадлежность и Мастерство, Самостоятельность и Благожелательность. Можно сделать предположение, что высокий уровень



исламской религиозности позволяет сохранять баланс между ценностями группы и индивидуальным развитием и самоопределением, а отказ от эгоистических интересов способствует наиболее благоприятному взаимодействию с окружающими, что тесно связано с нормами исламской этики. Борьба со своим «нафсом» («эго») как преодоление эгоистических потребностей – важнейшая задача мусульманина. В Священном Коране (сура 79 «Ан-Нази‘ат», аяты 40–41) сказано: «Тому же, кто боялся отчёта перед своим Господом и запрещал своему нафсу следовать страстям, воистину, пристанищем будет Рай»³. Пророк Мухаммад говорил: «Три вещи являются гибелью: жадность, которой повинуются; страсть, за которой следуют; и восхищение человека самим собой»⁴.

Выводы

Проведённое исследование ценностных ориентаций мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа (адыгов, карачаевцев и балкарцев) позволяет сделать следующие выводы.

1. Ценностная структура мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа характеризуется значимостью таких ценностных блоков, как: Принадлежность, Равноправие, а также Гармония и Мастерство. Для адыгов, балкарцев и карачаевцев наиболее значимыми ценностями являются ценности Принадлежности – *социальный порядок, уважение родителей, старших, уважение традиций, защита семьи, самодисциплина, вежливость, национальная безопасность, взаимоуслужливость, обязательность, благочестие, сохранение своего публичного образа, чистоплотность*; Равноправия – *равенство, социальная справедливость, верность, честность, полезность, ответственность*; Мастерства – *независимость, выбор собственных целей, умелость, достижение успеха* (в выборке карачаевцев и балкарцев); Гармонии – *мир на Земле, мир прекрасного, защита окружающей среды* (в адыгской выборке).

2. Изучение уровня индивидуальных ценностей показало значимость мотивационных блоков Благожелательности, Универсализма и Самостоятельности.

3. Изучение этноаффилиативных тенденций показало их яркую выраженность во всех группах наших респондентов, что свидетельствует о том, что современная северокавказская молодёжь – это аллоцентрические личности, для которых характерна выраженная идентификация со своей этнической группой, превалирование групповых целей над личными. Это характеризует культуры Северного Кавказа как коллективистские.

4. Полученные результаты обнаруживают схожие тенденции в характеристике этнических ценностей респондентов, при выделении отдельных специфических черт.

³ Режим доступа: <http://obislame.info/aktualnoe/chto-takoe-nafs-ego-vidy-i-kak-s-nim-borotsya.html> [Дата обращения: 18 июля 2018 г.].

⁴ Сахих аль-джамии’ ат-Табарани. 54/52, аль-Къада’и 325. 3039, 3045.



Таким образом, проведённое исследование позволяет сделать общий вывод о высокой значимости коллективистских ценностей для мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа и одновременно значимости ценностей Самостоятельности и Мастерства. Требуется дальнейший анализ исламского фактора в формировании ценностных ориентаций молодёжи, в частности динамики соотношения коллективистских и индивидуалистических ценностей, а также изменения баланса типов коллективизма (спаянности или связанности с группой).

Литература

1. Мchedlova M. M. Ислам и единство российского общества: современность и исторический опыт. *Ислам в современном мире*. 2015;11(1):93–102.
2. Зорин В. Ю. Мусульмане России: реалии формирования гражданской идентичности. *Ислам в современном мире*. 2016;12(2):117–126. DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-2-117-126](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-2-117-126).
3. Каракетов М. Д. Этнонимия. В: Каракетов М. Д., Сабанчиев Х.-М. А. (ред.) *Карачаевцы. Балкарцы*. М.: Наука, 2014:92–98.
4. Kluckhohn C., Strodtbeck F. L. *Variations in Value Orientations*. Evanston, IL: Row Peterson; 1961. 437 p.
5. Rokeach M. *The Nature of Human Values*. N. Y.: Free Press; 1973. 438 p.
6. Триандис Г. С. *Культура и социальное поведение*. М.: Форум; 2010. 384 с.
7. Лебедева Н. М., Татарко А. Н. *Ценности культуры и развитие общества*. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ; 2007. 527 с.
8. Шварц Ш. Культурные ценностные ориентации: природа и следствия национальных различий. *Психология. Журнал Высшей школы экономики*. 2008;5(2):36–67.
9. Schwartz S. H., Bilsky W. Toward a Theory of the Universal Content and Structure of Values: Extensions and Cross-Cultural Replications. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1990;58(5):878–891.
10. Лепشوкова З. Х., Галяпина В. Н., Лебедева Н. М. Влияние религиозной идентичности и воспринимаемой психологической близости на сходство ценностей родителей и детей в разных религиозных контекстах (на английском языке). *Психология. Журнал Высшей школы экономики*. 2016;13(2):223–239. (На англ. яз.)
11. Накохова Р. Р. *Психология ценностных ориентаций этнофоров Северного Кавказа (на материале исследования народов Карачаево-Черкесии): автореф. дис. ... д-ра психол. наук*. М., 2008. 47 с.
12. Семенова Ф. О. *Психология женской карьеры: личностный и этнический модуль*. Ростов н/Д.: РО ИПК и ПРО; 2010(2). 184 с.
13. Татарко А. Н. *Социально-психологический капитал личности в поликультурном обществе: дис. ... д-ра психол. наук*. М., 2014. 403 с.
14. Хубиева Ф. Х. *Динамика этноценностных ориентаций в процессе адаптации студентов-карачаевцев в новой социокультурной среде: автореф. дис. ... канд. психол. наук*. Тамбов, 2010. 23 с.
15. 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.
16. Лебедева Н. М. *Этнопсихология*. М.: Юрайт; 2014. 647 с.



17. Солдатова Г. У. *Психология межэтнической напряженности*. М.: Смысл; 1998. 389 с.
18. Triandis H., Leung K., Villareal M., Clack F. Allocentric versus ideocentric tendencies. *Journal of Research in Personality*. 1985;19:395–415.
19. Павлова О. С. *Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета*. М.: Сам Полиграфист; 2013. 558 с.
20. Павлова О. С. *Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета*. М.: Форум; 2012. 384 с.
21. Смирнов А. В. Ислам и арабо-мусульманская культура. В: *История арабо-мусульманской философии*. М.: Академический проект; 2013. 255 с.

References

1. Mchedlova M. M. Islam and the Unity of the Russian Society: Modernity and Historical Experience. *Islam in the Modern World*. 2015;11(1):93–102. (In Russ.)
2. Zorin V. Yu. Russian Muslims: the Realities of National Identity's Formation. *Islam in the Modern World*. 2016;12(2):117–126. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-2-117-126](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-2-117-126).
3. Karaketov M. D. Ethnonymic. In: Karaketov M. D., Sabanchiev Kh.-M. A. (eds) *The karachai and Balkar people*. Moscow: Nauka, 2014:92–98. (In Russ.)
4. Kluckhohn C., Strodtbeck F. L. *Variations in Value Orientations*. Evanston, IL: Row Peterson; 1961.
5. Rokeach M. *The Nature of Human Values*. N. Y.: Free Press; 1973.
6. Triandis G. S. *Culture and the Social behavior*. Moscow: Forum; 2010. (In Russ.)
7. Lebedeva N. M., Tatarko A. N. *Cultural Values and the development of society*. Moscow: Izdatel'skii dom GU VShE; 2007. (In Russ.)
8. Schwartz S. H. Cultural Value Orientations: Nature & Implications of National Differences. *Psikhologiya. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki = Psychology. Journal of the Higher School of Economics*. 2008;5(2):36–67. (In Russ.)
9. Schwartz S. H., Bilsky W. Toward a Theory of the Universal Content and Structure of Values: Extensions and Cross-Cultural Replications. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1990;58(5):878–891.
10. Lepshokova Z. H., Galyapina V. N., Lebedeva N. M. The Impact of Religious Identity and Perceived Psychological Closeness on Parent-Child Value Similarity in Different Religious Contexts. *Psikhologiya. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki = Psychology. Journal of the Higher School of Economics*. 2016;13(2):223–239.
11. Nakokhova R. R. *Psychological analysis of the values of the North Caucasian ethnophors. Case study: the peoples of Karachay-Cherkessia. PhD habil. (psy.) Thesis*. Moscow, 2008. (In Russ.)
12. Semenova F. O. *Psychological aspects of a women professional career. Ethnicity and personality*. Rostov-na-Donu: RO IPK I PRO; 2010(2). (In Russ.)
13. Tatarko A. N. *Social and psychological personality aspects and their functioning in the multicultural society. PhD habil. (Psy.)*. Moscow, 2014. (In Russ.)
14. Khubieva F. Kh. *Direction dynamics of the ethnic values in course of Karachay syudents adaptation to the new socio cultural milieus, PhD (Psy.) Thesis*. Tambov, 2010. (In Russ.)
15. 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*. (In Russ.) 2015;11(2):75–86.



16. Lebedeva N. M. *Ethnopsychology*. Moscow: Yurait; 2014. (In Russ.)
17. Soldatova G. U. *Psychology of the ethnic tensions*. Moscow: Smysl; 1998. (In Russ.)
18. Triandis H., Leung K., Villareal M., Clack F. Allocentric versus ideocentric tendencies. *Journal of Research in Personality*. 1985;19:395–415.
19. Pavlova O. S. *Socio-psychologic portrait of the contemporary Chechen ethnos*. Moscow: Sam Poligrafist; 2013. (In Russ.)
20. Pavlova O. S. *Socio-psychologic portrait of the contemporary Ingush ethnos*. Moscow: Forum; 2012. (In Russ.)
21. Smirnov A. V. Islam and the Arabic Islamic culture. In: *History of the Arabic Islamic philosophy*. Moscow: Akademicheskii proekt; 2013. (In Russ.)

Информация об авторах

Павлова Ольга Сергеевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета; председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам; главный редактор журнала «Ислам: личность и общество»; заместитель главного редактора журнала «Минбар. Исламские исследования».

Семёнова Файзура Ореловна, доктор психологических наук, профессор, зав. кафедрой психологии Карачаево-Черкесского государственного университета имени У. Д. Алиева.

About the authors

Olga S. Pavlova, Cand. Sci. (Pedag.), Department of Cross-Cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education, Associate Professor; Association of psychological assistance to Muslims, Chairman; International Association for the Psychology of Religion Board member; Russian Religious Society, Board member; «Islam: the individual and society» (Editor-in-Chief); «Minbar. Islamic studies» (Deputy editor-in-chief).

Fisura O. Semenova, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Head of Department of Psychology U. D. Aliev Karachaevo-Cherkessky State University.

Психология личности

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385)

УДК 159.922.072:28(23.19)

ВАК 19.00.01

Психологические мотивы и последствия обращения в ислам: результаты социально-психологического исследования

А. В. Корчагина

*Московский государственный психолого-педагогический университет,
г. Москва, Российская Федерация, anastasia.v.korchagina@gmail.com*

Аннотация: в статье представлены результаты социально-психологического исследования, целью которого явилось изучение мотивов принятия ислама, а также основных проблем, связанных с адаптацией к новой религиозной идентичности. На основании анкетирования, а также обобщения опыта более чем 2000 часов интервью и консультаций, проведённых с неопитами, автор статьи выделяет несколько основных мотивов религиозной конверсии: духовный поиск, поиск смысла жизни, своего места в ней, своего предназначения; желание следовать чёткому, понятному, логичному, конкретному учению, отвечающему уже сформировавшимся ценностям (свобода выбора, справедливость). На основе анализа психологических проблем неопитов автор делает вывод о необходимости оказания им психологической помощи для адаптации к новой культурной идентичности и среде.

Ключевые слова: ислам; неопиты; психология; религиозная идентичность; религиозная конверсия

Для цитирования: Корчагина А. В. Психологические мотивы и последствия обращения в ислам: результаты социально-психологического исследования. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):375–385. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385).

Conversion to Islam: Its Motives and Consequences Through the Looking Glass of Social and Psychological Research

Anastasia V. Korchagina

*Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation,
anastasia.v.korchagina@gmail.com*

Abstract: the article comprises results of a social and psychological study. This study had its aim to research the motives, which people use to embrace Islam as a new religion and the



problems, which arise when an individual acquires a new religious identity. For this study the author has developed a special questionnaire and has conducted more than 2000 hours of interviews with the converts. Its result offers a list of motives often brought forward to explain the conversion. Among them there are spiritual search, the search for the meaningful life, an individual and his/her purpose, need for clear doctrine with understandable values. The author argues that there is still a necessity to psychologically help the new converts to adapt themselves to the newly acquired religious and existential identity.

Keywords: Islam; converts, Islam; identity; religious

For citation: Korchagina A. V. Conversion to Islam: Its Motives and Consequences Through the Looking Glass of Social and Psychological Research. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):375–385. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385).

Введение

Слово «неофит» восходит к древнегреческому νεόφυτος, основным значением которого является приверженность к какому-либо учению, новообращённость в какую-нибудь религию. Такое состояние «новичка в своём деле», в данном случае в исламе, продолжается какое-то время, пока человек не накопит достаточно знаний и практического опыта.

Для определения «границ» неофита в религии воспользуемся исследованиями Д. Элкинда [1] и Д. Фаулера [2], которые выделяют определённые стадии в развитии религиозности.

По Д. Элкинду, человек в процессе обретения религиозной идентичности проходит три стадии:

- *первая стадия* (5–7 лет) – недифференцированное представление о конфессиональной и религиозной принадлежности в целом;
- *вторая стадия* (7–9 лет) – различение особенностей различных конфессий;
- *третья стадия* (9–11 лет) – применение полученных знаний в отношении идентификации себя в религиозной среде.

Дж. Фаулер [2] формирует свою теорию развития религиозной идентичности, опираясь на работы Э. Эриксона [3], Л. Колберга [4] и Ж. Пиаже [5]. По его мнению, религиозный человек проходит семь стадий веры и, в зависимости от личностных характеристик и внешних условий, может остановиться в развитии на любой из них:

- *изначальная или недифференцированная вера* (около 0–4 года). Зарождение основ веры под влиянием мировоззрения ближайшего окружения;
- *интуитивно-проективная вера* (около 3 – 7 лет). Формирование хаотичного представления под влиянием образов и символов в контексте интуитивно-понятийного мышления. Отсутствие контроля над воображением, эмоциональная насыщенность веры, что, впрочем, может представлять угрозу;
- *мифически-буквальная вера* (около 6 – 12 лет). Упорядочивание накопившегося опыта, структурирование его и различение реальных и выдуманных историй. Возрастает влияние примеров и образцов на развитие веры;



– *синтетически-конвенциональная вера* (около 11–18 лет и многие взрослые). Приобретение нового потенциала для соответствия группе и активизация абстрактного и рефлексивного мышления. Синтез убеждений и ценностей в пассивной форме веры. Становление мировоззрения под влиянием внешних установок при ещё не сформированном устойчивом личном отношении к вере;

– *индивидуально-рефлексивная вера* (примерно после 17–18 лет и далее, либо после 30–40 лет и далее). Отторжение разнообразия ролей и мнений, отделение от референтной группы. Формирование автономного мировоззрения взамен зависимого, определение собственного выбора, выражение самостоятельных суждений и устойчивость к чужому мнению;

– *интегрированная вера* (редко встречается в возрасте до 30 лет). Формирование открытости к пониманию других, уверенность в своей точке зрения, способность признавать многомерность истины. По данным исследований Фаулера, 7% из общей выборки находились на этой стадии и 8% продвигались к ней;

– *универсальная вера* (очень редкая стадия, чаще — люди преклонных лет). Выход за пределы своего «Я», глубокая самоидентификация и расширение круга поиска веры. Этого уровня достигли 0,3% из респондентов Дж. Фаулера [2].

Такое постепенное развитие справедливо в отношении людей, с младенчества выросших в религиозной среде и имевших перед собой пример для подражания. Неофиты в большинстве своём таким опытом не обладают, поэтому возрастные критерии, указанные в теориях Д. Элкинда и Дж. Фаулера, можно рассматривать лишь как временные промежутки, необходимые для прохождения всех этапов становления религиозной идентичности.

На основании вышеуказанных периодизаций и естественных возрастных кризисов развития (1 год, 3 года, 7 лет, 12–14 лет и т. д.) определим период «неофитства» как 0–3 года.

В исследованиях религиозной конверсии [6; 7] выделяются восемь типов обращения к религии. Исследуя эту проблему в Татарстане, Я. З. Гарипов и Р. В. Нуруллина [6] по данным анкетирования получили следующие результаты.

– «Традиционный». Конверсия происходит за счёт влияния третьих лиц: родственников, друзей, авторитетных людей. 30,1% респондентов.

– «Детский» тип веры. Одиночество и социальная изоляция – выход в коммуникации с Богом. 18,6% респондентов.

– «Трагический». На фоне трагедии, переживания. 7,5% респондентов.

– «Спасающийся» от бессознательных психических угроз. 6,8% респондентов.

– «Образцово-показательный» – сделать себя и мир лучше. 33,7% респондентов.

– «Протестный», или «бунтующий». 5,6% респондентов.

– «Интуитивный» – «меня всегда влекло к Высшей Силе». 25,3% респондентов.



– «Ищущий» – результат длительного духовного поиска. 18,5% респондентов.

Анализ ответов респондентов показывает, что большинство из них приобщились к исламу через родственников и друзей. При этом авторы исследования обращают внимание на то, что русские мусульмане также в 23% случаев обратились к исламу через родителей. «Ни один из опрошенных респондентов-русских не пришёл в религию из-за трагических обстоятельств жизни». При этом большая часть русских неофитов «пришла в ислам “ищущим” путём, путём накопления знаний и непрерывных духовных поисков, благодаря долгим раздумьям, изучением широкого круга релевантной литературы, т. е. осознанно» [6, с. 60].

Изучение мотивов религиозного выбора – актуальная и малоизученная тема в психологии. Исследование различных психологических и социальных аспектов прихода в ислам, предпринятое К. Л. Энвэй [8], является удачной попыткой рассмотрения причин и последствий принятия ислама американками в США. В социологическом аспекте детально изучен механизм религиозной конверсии на примере буддийской общины [9]. Однако подобных отечественных исследований на мусульманской выборке очень мало. В тех из них, что нам удалось проанализировать, показано, что для современного российского общества характерна религиозная конверсия [10–12]. При этом в психологических исследованиях недостаточно сведений о том, каковы психологические мотивы, причины и последствия религиозной конверсии. С целью решения этой задачи нами было проведено социально-психологическое исследование, некоторые результаты которого представлены в данной статье.

Методика исследования

В социально-психологическом исследовании приняли участие 523 респондента в возрасте от 18 до 62 лет. На основании ответов на вопросы: «Сколько лет вы исповедуете ислам?», «Сколько лет вы соблюдаете религиозную практику?» – было отобрано 383 респондента, которые соблюдают религиозную практику от 0 до 3 лет. Таким образом, из общего числа респондентов 73% составили неофиты в исламе, из них 31% респондентов – этнические (татары) и 69% респондентов – неэтнические (русские).

Для определения мотивов принятия ислама был составлен авторский социально-психологический опросник, на вопросы которого ответили 192 респондента, исповедующих ислам и соблюдающих религиозную практику, в возрасте от 18 до 54 лет.

В виде полуоткрытых вопросов были предложены наиболее частые мотивы принятия ислама. Варианты ответов были определены до проведения анкетирования в беседах с религиозными деятелями, активистами, рядовыми мусульманами. Респондентам предлагалось выбрать не более 3 мотивов из 12:

- 1) выбор в качестве супруга (супруги) человека, исповедующего ислам;



- 2) духовный поиск, поиск смысла жизни, своего места в ней, своего предназначения;
- 3) следование традициям предков;
- 4) жизнь в плотном взаимодействии с мусульманами, интеграция ценностей других в свою жизнь;
- 5) достойные примеры знакомых мусульман, вызывающие уважение и желание подражать;
- 6) желание следовать чёткому, понятному, логичному, конкретному учению, отвечающему уже сформировавшимся ценностям, таким как свобода выбора, справедливость и др.;
- 7) сложная жизненная ситуация;
- 8) психологическое давление;
- 9) любопытство, познавательный интерес;
- 10) разочарование в своём вероисповедании;
- 11) аргументированное убеждение мусульманином/мусульманкой;
- 12) другое (укажите, что).

Разработанный опросник был оформлен посредством Google docs и размещён в Интернете. Также были приготовлены формы для электронной почты и личных встреч. Респонденты были собраны посредством социальных сетей (Вконтакте, Facebook), мессенджеров (Whatsapp, Telegram), а также личных знакомств и рекомендаций. Исследование проводилось в 2016 г.

Результаты исследования

Полученные ответы о мотивах принятия ислама (респондентам был задан вопрос «Что повлияло на Ваше решение принять ислам») распределились следующим образом:

- *духовный поиск, поиск смысла жизни, своего места в ней, своего предназначения* – 64,5% (124 человека);
- *желание следовать чёткому, понятному, логичному, конкретному учению, отвечающему уже сформировавшимся ценностям, таким как свобода выбора, справедливость и др.,* – 48,9% (94 человека);
- *разочарование в своём вероисповедании* – 7,2% (14 человек);
- *выбор в качестве супруга (супруги) человека, исповедующего ислам,* – 38,5% (74 человека);
- *любопытство, познавательный интерес* – 10,4% (20 человек);
- *достойные примеры знакомых мусульман, вызывающие уважение и желание подражать,* – 18,8% (36 человек);
- *жизнь в плотном взаимодействии с мусульманами, интеграция ценностей других в свою жизнь* – 5,2% (10 человек);
- *сложная жизненная ситуация* – 10,4% (20 человек);
- *аргументированное убеждение мусульманином/мусульманкой* – 11,5% (22 человека);
- *другое* – 4,2% (8 человек).



Примечательно, что, согласно результатам исследования, никто из респондентов не ответил, что подвергался принуждению к принятию ислама.

С точки зрения исламской теологии человек становится ответственным перед Всевышним с момента начала своего полового созревания, которое в среднем определяется возрастом 14 лет. Это возраст естественного кризиса развития. И осознанное обращение человека к Богу в этом возрасте может оградить активно развивающуюся личность от негативного влияния внешней среды, особенно значимой для подростка именно в этом возрасте, укрепить заложенные родителями морально-этические ценности.

Средний же возраст новообращённых мусульман – 18–30 лет; это говорит о том, что становление их личности происходило без осознанного религиозного влияния.

Предыдущий религиозный опыт у 21% (55 человек из 264) неофитов состоял в следовании традициям своей религии – соблюдении молитв и обрядов, посещении храмов; для остальных – соблюдении праздников и посещении храмов по необходимости.

Психологические проблемы неофита: причины возникновения

Изменение мировоззрения является для человека стрессовой ситуацией, которая, как и любой стресс, может иметь различные последствия. Без специальной подготовки человек преодолевает стресс привычным для него из прошлого опыта способом. У всех людей свои варианты совладания со сложными жизненными ситуациями. При этом важно понимать, что вера для религиозного человека может стать основой психологической устойчивости. По мнению И. Э. Соколовской, «религиозное сознание будет определять отношение личности к “приемлемому” копинг-поведению и его последствиям. Если эмоциональное выражение или конкретные психологические симптомы соответствуют приемлемым в данной конфессии копинг-реакциям на стресс, то это может характеризовать стратегии как эффективные копинг-стратегии» [13, с. 213]. Восторженное состояние новизны от прикосновения к чему-то великому и значительному, мистические переживания и определённые ожидания какое-то время поддерживают человека в состоянии интеллектуальной, эмоциональной и физической активности.

Такое состояние эйфории помогает проникнуться большим доверием Всевышнему и в дальнейшем облегчает процесс становления в вере. Степень такого доверия зависит от личного опыта благополучных отношений с людьми, опыта и потребности в познавательной деятельности, навыков преодоления сложных ситуаций, толерантности к неопределённости и других социокультурных причин. Нельзя исключать и физиологические особенности организма (здоровье).

За время такой мобилизованной активности приобрести необходимый практический религиозный опыт человек ещё не может, а гормональный спад



и вынужденный «отдых» эндокринной системы приводит к некоторому эмоциональному истощению и снижению жизненной активности.

Ожидания от мира, возникшие на фоне эйфории, как правило, себя не оправдывают, что приводит к разной степени фрустрации и внутренней тревожности.

По результатам более чем 2000 часов интервью и консультаций, эти ожидания можно обозначить следующим образом:

- «осчастливить всех исламом и послужить причиной принятия ислама родственниками и друзьями»;
- «я теперь мусульманин (мусульманка), и за это мир должен проявлять ко мне уважение и почтение»;
- «моя жизнь изменится сама по себе»;
- «мои проблемы решатся сами собой»;
- «мусульмане такие праведные»;
- «я теперь такой (такая), как они [практикующие мусульмане]».

Контраст между ожиданиями и реальностью событий – это своего рода «культурный шок», который, как и любой социально-адаптационный процесс, требует времени и последовательного прохождения всех его этапов. При благоприятном выходе из культурного шока наступает внутреннее примирение с текущей ситуацией и постепенное научение жизни с новыми убеждениями, правилами и традициями. Это, в свою очередь, позволяет сохранить идентичность (личностную и социальную) и принять необходимые знание и опыт из пока ещё новой исламской культуры.

Следует отметить, что такой подход к адаптации к новым культурным особенностям требует осознанности и умения критически мыслить. С точки зрения исламской теологии адаптация – это одно из первых испытаний, о которых предупреждает Всевышний, говоря о том, что все будут испытаны в разных ситуациях: «Неужели люди полагают, что их оставят и не подвергнут искушению только за то, что они скажут: “Мы уверовали”? Мы уже подвергли искушению тех, кто был до них. Аллах непременно узнает тех, которые говорят правду, и непременно узнает лжецов» [Коран 29:2–3]. С психологической точки зрения испытание неопита означает совладать с тем жизненным опытом и убеждениями, которые у него были до принятия ислама, выделить полезный опыт, сохранить его и осознанно развиваться дальше, получая новые религиозные знания и овладевая практикой.

Одной из возможных причин психологических проблем, связанных с принятием ислама, может стать реакция ближайшего окружения. Так, в нашем исследовании реакция родственников респондентов проявилась следующим образом: по мнению опрошенных неопитов, 10,9% родных согласились и приняли выбор респондентов; 42,2% высказали опасения и приняли; 18,8% осудили; 7,8% и 6,3% соответственно потребовали отказаться от новой веры и прекратили общение. Конфликтую с внешним миром, со своим привычным окру-



жением, человек может оказаться в изоляции, что усиливает тревожность и другие негативные психологические состояния.

При этом предполагаемая основная причина принятия ислама – построение своих отношений с Творцом всего сущего – не служит ресурсом, а усугубляет состояние. Принятые обязательства перед Богом, как лакмусовая бумага, проявляют нерешённые ранее внутренние противоречия. Это приводит к необдуманным поступкам и осложнению отношений с окружающими.

Любые серьёзные изменения в жизни человека или в его мироощущении являются довольно продолжительной стрессовой ситуацией, которая может длиться от 1 до 12 месяцев. Развитие взаимоотношений с Богом или первичное их становление в психологическом отношении характеризуются сильными перепадами эмоционального состояния – от эйфории к депрессии. И для этого есть объективные причины: с одной стороны – это неожиданное постижение лучшего выбора, открывающего огромные возможности и перспективы; с другой – это переосмысление своей жизни до данного момента и глубокое переживание ошибок прошлого.

В зависимости от темперамента, образа жизни, образования, личностных особенностей и воспитания, у каждого человека это проявляется по-разному. Чем человек более развит, самодостаточен, образован, тем спокойнее происходит период адаптации к новым мировоззренческим парадигмам. Такие люди постепенно меняют свою жизнь и проходят период адаптации к своему новому религиозному выбору максимально безболезненно для себя и окружающих.

По нашим наблюдениям, таких людей примерно 20–30% (статистика условная, количественные исследования по этому вопросу не проводились). Остальные 70–80% – это люди, уже имеющие какие-то сложности в жизни, не очень хорошо умеющие их решать и часто не стремящиеся их решить.

И тем не менее все проходят закономерные периоды инкультурации в исламе:

1. Эйфорический период приобщения к новому.
2. Заявление миру о себе в новом качестве.
3. Познание, аккумуляция знаний.
4. Стремление соблюдать требования религии максимально хорошо и качественно.
5. Ужесточение требований к себе, а потом и к окружающим.
6. Внутренние противоречия из-за установленных для себя (и других) требований и невозможности их соблюдать в полном объёме.
7. Выход из противоречия.
8. Переход на новый уровень восприятия себя, своих убеждений, людей и мира вокруг.

Проведённое эмпирическое исследование и консультативная практика показали, что в подавляющем большинстве случаев, в силу внутренней эгоцентричности новообращённых мусульман и отсутствия у них достаточных комму-



никативных навыков, известие о принятии ислама близким окружением воспринимается резко отрицательно. Проблемы обусловлены многими факторами, начиная от формы подачи информации, ожидаемой реакции и так далее, и до взаимоотношений в семье на этот момент, уровня религиозной лояльности, возраста, обычного поведения «нового» мусульманина и его родных, взаимные ожидания от жизни и многое другое.

Это первая и самая серьёзная зона риска. С неё начинается поиск тех людей, которые поддержат, приободрят, успокоят и научат. Эту зону риска можно нейтрализовать специальными занятиями, направленными на понимание своего состояния, состояния окружающих, тренировкой своего эмоционального равновесия и научением адекватному отношению к получаемой информации, людям, проявляющим интерес, и осознанием мотивов их поведения.

Получение знаний, в том числе религиозных, является обязанностью мусульманина и позволяет использовать критическое мышление для того, чтобы выделять полезную и достоверную информацию. Можно учиться в лицензионном заведении, учиться частным образом у действительно компетентного специалиста, читать учебники самостоятельно и посредством онлайн-ресурсов. Но риск попасть под влияние деструктивных элементов и получить заведомо искажённые знания, безусловно, есть.

Медресе, воскресные школы, колледжи, институты обычно имеют стандартную программу, разработанную для обучения в течение двух и более лет. Начало занятий – сентябрь-октябрь. Если человек принимает ислам после начала курса, то влиться в уже обучающуюся группу сложно, потому что предметы являются довольно специфическими и могут оказаться сложными для самостоятельного овладения. Важно учесть, что не во всех регионах есть возможность посещать занятия, да и Интернет доступен не везде.

Таким образом, человек в течение длительного времени может не получать фундаментальные знания, оказаться без психологической поддержки и просто без поддержки «своих». А это очень важно – пройти социализацию в новой культурной среде.

По разным причинам (социальным и этническим) с принятием в мусульманскую умму могут возникать проблемы. Психологическая дезориентация нередко оказывается основным фактором принятия радикальных идей, а для активной, энергичной личности – получения даже статуса радикального лидера.

Поэтому для неофитов необходима психологическая поддержка, помогающая сохранить лояльные отношения с родственниками, сформировать понимание необходимости постепенного и вдумчивого погружения в сделанный выбор в пользу ислама, заложить зерно глубокого понимания истинности Божественных законов в контексте ценностей и ответственности. В этом случае можно избежать влияния радикальных и экстремистских идей. Необходимо также развитие критического мышления, которое является защитой от манипулятивных воздействий.



Заключение

Вера – это изначальный и основной ресурс психологической устойчивости личности. И он может всегда оставаться ресурсом, если человек задаётся целью его сохранять, развивать и усиливать. У любого человека есть внутренняя стабильная тенденция личностного роста, включающего обретение духовных ценностей и соответствующего им поведения.

Новообращённые мусульмане в условиях российской действительности – пока ещё специфическая группа людей, которые нуждаются в большей поддержке, чем «этнические» мусульмане. Процесс аккультурации занимает время и требует осознанного подхода, чтобы минимизировать психологические противоречия, возникающие на этом пути.

Литература

1. Шорохова В. А. Религиозная идентичность в зарубежных психологических исследованиях: теоретические модели и способы изучения. *Социальная психология и общество*. 2014;5(4):44–61.
2. Fowler J. W. *Stages of Faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row; 1981. 352 p.
3. Эриксон Э. *Идентичность: юность и кризис*. М.: Флинта; 2006. 342 с.
4. Kohlberg L. Stage and sequence: The cognitive developmental approach to socialization. In: Goslin D. A. (ed.). *Handbook of socialization theory*. Chicago: Rand McNally; 1969:347–480.
5. Piaget J. *Six psychological studies*. New York: Random House; 1967. 169 p.
6. Гарипов Я. З., Нуруллина Р. В. Социализация мусульманской молодёжи на примере учащихся мусульманских учебных заведений Татарстана (часть 1). *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2009;(4):203–229.
7. Ипатов Л. П. *Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России: автореф. дис. ... канд. социол. наук*. М.; 2006. 24 с.
8. Энвэй К. Л. *Выбравшие иной путь*. М.: Садра; 2014. 320 с.
9. Исаева В. Б. *Социальный механизм религиозной конверсии на примере петербургской буддийской общины Карма Кагью: дис. ... канд. социол. наук*. СПб.; 2015. 241 с.
10. 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).
11. Перепёлкин Л. Религия Ислам и идентичность в современном мире. *Ислам в современном мире*. 2010;(3–4):60–67. Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?2133>. [Дата обращения: 12 июля 2018 г.].
12. Седанкина Т. Е. *Религиозная социология: исламский компонент*. Казань: КФУ; 2016. 193 с.
13. Соколовская И. Э. *Социальная психология религиозной идентичности современной российской молодёжи: дис. ... д-ра псих. наук*. М.; 2015. 315 с.



References

1. Shorokhova V.A. Religious Identity in Foreign Psychological Studies: Theoretical Models and Research Methods. *Sotsialnaia psikhologiya i obshchestvo = Social Psychology and Society*. 2014;5(4):44–61. (In Russ.)
2. Fowler J. W. *Stages of Faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row; 1981.
3. Erikson E. *Identity youth and crisis*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.; 1968.
4. Kohlberg L. Stage and sequence: The cognitive developmental approach to socialization. In: Goslin D. A. (ed.). *Handbook of socialization theory*. Chicago: Rand McNally; 1969:347–480.
5. Piaget J. *Six psychological studies*. New York: Random House; 1967.
6. Garipov Ya. Z., Nurullina R. V. Young people in Islam. A process of integration into the social life. Case study: schools and educational institutions in Republic of Tatarstan. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny = Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*. 2009;(4):203–229. (In Russ.)
7. Ipatova L. P. *Ways of conversion into the Orthodox Creed in Modern Russia*. PhD (Soc.) Thesis. Moscow; 2006. (In Russ.)
8. Envei K. L. *Those who have chosen a different way*. Moscow: Sandra; 2014. (In Russ.)
9. Isaeva V. B. *Society and the mechanism of religious conversion. Case study: The St Petersburg Buddhist Community Karma Kaghyu*. St. Petersburg; 2015. (In Russ.)
10. 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. DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-2-75-86](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-2-75-86). (In Russ.)
11. Perepelkin L. Islam and self-identification in the Modern World. *Islam in the modern world*. 2010;(3–4):60–67. (In Russ.) Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?2133>. [Дата обращения: 12.07.2018].
12. Sedankina T. E. *Religious sociology seen from the point of Islamic Creed*. Kazan: Kazan Federal University; 2016. (In Russ.)
13. Sokolovskaya I. E. *Social Psychology of the religious self-identification among the younger generation in contemporary Russia*. Moscow; 2015. (In Russ.)

Информация об авторе

Корчагина Анастасия Владиславовна, магистрант Московского государственного психолого-педагогического университета, руководитель проекта развития личности «Экология отношений и достижений».

About the author

Anastasia V. Korchagina, MA (Moscow State University of Psychology and Education), «Ecology of Relations and Achievements» Personality Development Project Manager.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-386-396](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-386-396)

УДК 128; 159.9.072

ВАК 19.00.01

Развитие представлений о конечности жизни в дошкольном и младшем школьном (6–8 лет) возрасте

Ю. З. Замалетдинова

*Местная религиозная организация мусульман «Седьмое поколение»,
г. Москва, Российская Федерация, yoldes@gmail.com*

Аннотация: в статье анализируются результаты исследования, направленного на изучение представлений детей о конечности своей земной жизни. Вопрос о том, в каком возрасте человек начинает размышлять о жизни, её этапах и факте конечности бытия очень важен, поиск ответов на него – часть становления целостной, нравственной, устойчивой личности. В исследовании приняли участие 128 детей из детских садов и средних общеобразовательных школ г. Москвы и г. Казани. Проведённое исследование позволило выявить статистически значимую динамику развития представлений о завершающем этапе человеческой жизни у детей 6–8 лет.

Ключевые слова: самосознание и осознание конечности жизни; дошкольный и младший школьный возраст; вера; религиозность

Для цитирования: Замалетдинова Ю. З. Развитие представлений о конечности жизни в дошкольном и младшем школьном (6–8 лет) возрасте. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):386–396. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-386-396](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-386-396).

The End of Life Concept and its Development among the Russian Children (age 6–8 years)

Julia Z. Zamaletdinova

*Local Religious Muslim Organization «The Seventh Generation»,
Moscow, Russian Federation, yoldes@gmail.com*

Abstract: the article deals with the results of a study, which aim was to ascertain the end of life and life expectations as seen by the Russian children of age 6-8 years. The author argues that this aspect is very important since its availability signals the correct development of children's personality. The target group consisted of 128 children selected from pre-schools and schools of Kazan (Tatarstan) and Moscow. The study has shown various stages of the diachronic development of the end of life concept as seen by the children.

Keywords: self-conscience; awareness; end of life perception; pre-school age; faith; Islamic religion

For citation: Zamaletdinova J. Z. The End of Life Concept and its Development among the Russian Children (age 6–8 years). *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):386–396. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-386-396](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-386-396).



Представления детей дошкольного и школьного возраста о том, что происходит после пожилого возраста

Каждый человек, так или иначе, задаётся вопросами о смысле и цели своего существования. Верующий человек легко отвечает на подобные вопросы, понимая, что Творец создал людей лишь для того, чтобы они поклонялись (в широком смысле этого слова) Ему; за пройденный этап земной жизни необходимо держать ответ перед Создателем. В конце жизненного пути человека ждёт оценка каждого его действия и награда или наказание за совершённое. Чем раньше произойдёт осознание данного факта, тем осмысленнее человек проходит каждый этап своей жизни. Имея глобальную цель своей жизни, зная ответы на вопросы: «Зачем я живу? Что будет после смерти?», человек с большим доверием, спокойствием и пониманием проходит путь своего земного существования, рано или поздно находя ответы, возникающие по ходу этого непростого пути.

Тема, заявленная нами для исследования, сложна для изучения; на сегодняшний день нам не встречались работы, специально в качестве предмета исследования рассматривавшие данную проблематику.

В психологической литературе вопросы осознания конечности жизни поднимаются нечасто, и традиционно темы осознания смерти и смысла жизни являются предметом рассмотрения в философии и религии. Согласно мнению учёных, интерес о жизни до младенчества и после пожилого возраста впервые появляется уже в дошкольном и младшем школьном возрасте [1–6].

Верующий в Создателя человек с лёгкостью ответит на вопросы о смысле жизни. Он знает, зачем живёт, что будет с ним происходить после смерти. В религиозных семьях эти темы достаточно рано обсуждаются взрослыми с детьми, с дошкольного возраста выстраивая жизненную цепочку в представлениях подрастающего поколения. Качество диалогов и наставлений на подобные темы не является предметом рассмотрения данной статьи, однако следует отметить, что в разных семьях они могут быть диаметрально противоположны. Кто-то из родителей рассказывает о благах и райских садах за совершённые детьми поступки, а кто-то устрашает детей Судным днём и карой Всевышнего. Можно предположить, что эмоциональный фон личности, качество удовлетворённости жизнью, уровень тревожности при разном типе мотивационной направленности в двух противоположных видах воспитания будет отличаться. Однако дети, в семьях которых поднимаются вопросы об этапах жизненного пути, достаточно рано, с учётом возрастных особенностей и уровня зрелости психических функций, так или иначе скорее смогут выстроить линию жизни в своём самосознании.

Ещё в 1912 г. З. Фрейд писал: «В бессознательном каждого из нас существует убеждение в собственном бессмертии... это может быть понятно посредством исключения невозможного и принятием неизбежности смерти» (цит. по: [7, с. 297]). Представление о конечности своего бытия и о смерти позволяет человеку наиболее полно сформировать своё мировоззрение, так как ему важно



знать, как жить и чем руководствоваться, и, возможно, суметь распланировать этапы своей жизни.

Из-за большей зрелости Я в подростковом возрасте личность уже способна понимать конечность жизни, но и в детском возрасте существуют представления и переживания о жизни после пожилого возраста.

По мнению учёных, возникновение понятия смерти у ребёнка тесно связано с развитием когнитивных процессов, поэтому представление о смерти ещё не может формироваться в раннем возрасте, поскольку предвербальная стадия познавательного развития не позволяет формулировать понятия [8; 9]. С развитием познавательных процессов в раннем дошкольном возрасте, когда появляются элементы абстрактного мышления, между полутора и двумя годами может возникнуть понятие о смерти, что связано с появлением элементов символической функции мышления. Примечательно, что до пяти лет смерть воспринимается ребёнком как отрыв от матери, что является для него «ужасающим» событием [10; 11], так как потеря столь значимой фигуры ставит под вопрос само существование ребёнка. Тревога разлуки может проявляться в расстройствах сна и пищевого поведения, а в дошкольном учреждении – в отказе принять нового воспитателя.

По мнению же С. Энтони (цит. по: [10]), смерть не является для большинства детей пугающим явлением: в их речи часто используются такие слова, как «могила», «смерть», «похороны», а выражения «умереть», «убить» в понимании детей означают лишь удаление, пассивное или активное. Опасно звучащее выражение самими детьми воспринимается, по сути, как невинное [10]. По мнению специалистов, для детей 5–6 лет сам факт смерти совершенно не означает финального события: дети не признают необратимость смерти и говорят о ней как о сне, отъезде или временном явлении [10].

Дети до 8 лет причину смерти видят в болезни, например отравлении чем-то несъедобным. Некоторые 6–7-летние дети предполагают, что возможно оживление умерших в специальных отделениях больницы. Быть мёртвым для дошкольника тождественно ослаблению здоровья или уменьшению жизни. Детское представление о смерти наполняется смесью фантазий и фактов, связанных с прежними переживаниями ребёнка, а также с религиозностью и культурой семьи.

По мнению психологов, проверить степень информированности о смерти детей, особенно в младшем школьном возрасте, весьма затруднительно [10; 12; 13]. А. И. Захаров [13], изучая эмоциональное отношение к смертельному исходу жизни у детей, отмечал, что в старшем дошкольном возрасте страхи смерти наблюдаются чаще других. Познавательное и эмоциональное развитие в этом возрасте способствует значительному росту понимания опасности, поэтому велика распространённость страхов нападения, войны, смерти родителей, пожара, заболевания и др. Всё это говорит о высокой степени актуальности в этом возрасте переживания смерти. Часто дети персонифици-



руют страхи смерти со сказочными персонажами, такими как Баба-яга, Кощей Бессмертный, Змей Горыныч и т. п. Для младшего школьного возраста характерны страхи остаться одному, без поддержки родителей.

По мнению В. И. Гарбузова [12], в основе большинства фобий детского возраста лежат мысли о смерти. Это проявляется либо непосредственно в заявлениях о боязни умереть, либо завуалированно — в беспокойстве заболеть, заразиться, в страхе высоты, темноты, транспорта, сна и т. д. Страх смерти родителей в конечном итоге также трактуется как боязнь невозможности существовать без родительской заботы, поддержки, любви и защиты.

В младшем школьном возрасте дети отрываются от игр и фантазий и начинают видеть мир с внешней точки зрения; происходит обучение математике, чтению и письму. Дети могут решать задачи со временем и пространством, с сохранением числа и количества, так как их логические способности возрастают [4; 14].

В исследовании У. Гартли и Н. Бернаскони представлений детей о смерти детям задавались следующие вопросы: «Может ли смерть случиться с вами?», «Когда ты умрёшь?», «Что случается, когда умирают?», «Что случится, когда ты умрёшь?» (цит. по: [10]). Результаты исследования позволили сделать вывод, что в возрасте 5,5–7,5 лет дети считают маловероятной смерть, она ими не осознаётся как возможная для них самих. В младшем школьном возрасте дети уже признают, что смерть возможна в любой момент. На вопрос «Когда ты умрёшь?» даётся большое разнообразие ответов: так в 6-летнем возрасте среди прочих назывался срок 7 лет, а в 9-летнем возрасте — 300 лет. Американский психолог Дж. П. Кучер полагает, что такие ответы детей в большей степени зависят от фантазий, нежели от конкретного мышления (цит. по: [10]). Младшие школьники считают, что когда наступает смерть, дети уносятся на небо либо «куда-то далеко». Отвечая на вопрос: «Что случится, когда ты умрёшь?», дети от 6 до 15 лет говорили: «Буду жить и после смерти», «Закопают», «Попаду на небо», «Организуют похороны» и др. В приведённых ответах на эти и подобные вопросы отражаются воспитательные и семейные, а также религиозные представления и установки. Постепенно, но не в полной мере необратимость смерти начинает пониматься детьми. Уже в младшем школьном возрасте дети осознают, что не всегда эффективной оказывается даже скорая медицинская помощь. Дети, получающие религиозное воспитание и образование, верят в личное или всеобщее бессмертие души после смерти.

Восприятие смерти детьми в возрасте от 6 до 10 лет наиболее вариативно в сравнении с любыми другими группами возрастов. По мнению американского психоаналитика П. Блоса, для этой возрастной группы смерть становится более реальной, универсальной, неизбежной и окончательной, но только лишь к концу этого возраста дети признают и свою собственную смертность и ближе к 9–10 годам понимают, что смерть — часть самой жизни, обязательная составляющая жизненного пути человека (цит. по: [10]).



В этом кратком обзоре психологических работ отражены особенности представлений детей разного возраста о «жизни» после пожилого возраста. Эти работы написаны достаточно давно, и явно недостаточно эмпирических исследований по столь интересной и непростой теме. На наш взгляд, это связано с целым рядом причин, среди которых: особенности экспериментальной ситуации при тестировании; историческая ситуация развития отечественной психологии; сложности психодиагностики личности, не поддающейся жёсткой операционализации. В связи с обозначенными выше проблемами нами была предпринята попытка исследования представлений детей дошкольного и младшего школьного возраста о конечности жизни, методика и результаты которой изложены ниже.

Процедура и методика исследования

Для изучения поставленного вопроса была разработана авторская проективная методика *«Я в настоящем, прошлом и будущем»*.

В качестве вспомогательного материала использовалась методика Н. Л. Белопольской «Половозрастная идентификация» (ПВИ), специально разработанная для изучения половозрастной идентификации у детей со сниженным интеллектом (задержка психического развития, умственная отсталость) старшего дошкольного и младшего школьного возраста [15]. Н. Л. Белопольская показала [16], что для детей с нормальным интеллектом задание на построение возрастной последовательности оказалось достаточно лёгким, а детям с задержкой психического развития несколько сложнее было выложить свой возрастной ряд в эксперименте. Умственно отсталым дошкольникам и школьникам трудно оказалось не только выстроить из картинок возрастную последовательность, но и найти изображение, наиболее соответствующее своему образу в настоящем. На основе результатов эксперимента Н. Л. Белопольская сделала вывод о том, что процесс половозрастной идентификации зависит от прошлого опыта ребёнка, от его личностного и интеллектуального развития.

Мы модифицировали методику ПВИ, назвав её *«Я в настоящем, прошлом и будущем»*, включив задания с прорисовыванием жизненного пути человека, что позволило изучить заявленную в статье тему. Эмпирическое исследование проходило в индивидуальной форме, при этом на каждого испытуемого в зависимости от его индивидуального стиля работы отводилось от 20 до 40 минут.

В проведённом нами эксперименте приняли участие дети 6–8 лет, которые составили две возрастные группы: 63 дошкольника (29 мальчиков и 34 девочки) и 65 школьников (30 мальчиков и 35 девочек). Всего 128 детей из детских садов и средних общеобразовательных школ г. Москвы и г. Казани.

Выбор именно этих возрастных групп был связан с использованием в эмпирическом исследовании методики «Половозрастная идентификация» Н. Л. Белопольской, в которой изучались те же возрастные группы. Целью использования методики было изучение уровня личностного и интеллектуаль-



ного развития детей 6–8 лет. Предварительное исследование дошкольников пяти лет, проведённое нами, показало, что дети плохо выкладывают возрастную ряд, не понимают заданий. В свою очередь школьники старше восьми лет легко выполнили данные задания, однако рисование в ходе следующего этапа эксперимента оказалось для них не таким интересным. Это связано с тем, что у многих детей старше восьми лет внешняя речь уходит во внутренний план и дети перестают во время рисования комментировать свои действия. В связи с этим экспериментатор далеко не всегда может заметить важнейшую информацию о жизненных представлениях детей, поэтому если при проведении данного эксперимента информация будет получена только с помощью рисования, она может не дать полного представления о психологическом времени ребенка старше 8–9 лет.

Относительно формирования временного аспекта самосознания исследователи считают, что интерес ребёнка к себе во времени возрастает и углубляется именно в старшем дошкольном возрасте, деятельность и любознательность ребёнка обращаются к внешнему миру, в котором он продолжает своё развитие. Активный процесс социализации, усвоения опыта жизни и отношений в социуме начинается именно в этом возрасте. Поэтому изучение представлений о себе в разном возрасте у детей 6–8 лет представляет большой исследовательский интерес.

Статистическая обработка полученных данных осуществлялась с помощью критерия Хи-квадрат Пирсона и коэффициента корреляции Фи. В случае получения частот менее 5% при подсчёте критерия Хи-квадрат, указывается скорректированное значение Хи-квадрата с учётом поправки Йейтса. Для полученных переменных проводилась коррекция Бонферрони на множественные парные сравнения.

Результаты исследования

Проведённое исследование, направленное на изучение представлений детей о жизни после старости показало, что для детей дошкольного и младшего школьного возраста характерен различный уровень осведомлённости о конечности жизни человека. Все детские рисунки были распределены нами на три группы.

1. Нереалистичное представление о жизни после пожилого возраста.

Если испытуемый рисовал человека более высокого роста, чем на этапе «старость», в последней ячейке предлагаемого бланка («жизнь» после пожилого возраста), то мы оценивали это как нереалистичное представление о жизни после пожилого возраста. Испытуемый в данном случае не понимал, что с ним произойдёт нечто совершенно новое после пожилого возраста, а считал, что станет ещё выше и старше.

2. Реалистичное представление о жизни после пожилого возраста.

К этой категории нами были отнесены несколько видов ответов, которые свидетельствовали об определённом понимании конечности жизни, в

частности: 1) рисование детьми при выполнении данного задания могилы, гроба; 2) изображение скелетов, костей и т. п.

3. *Отсутствие изображения себя после пожилого возраста.*

Ребёнок ничего не рисовал в последней ячейке либо отказывался от выполнения задания, говорил «не знаю» или начинал рисовать своих родственников, себя в настоящем и т. д.

Интерпретация результатов

Анализ и интерпретация полученных результатов о представлениях дошкольников и школьников о том, что будет после пожилого возраста, показали, что для большинства испытуемых оказалось достаточно сложным задание изобразить себя после наступления старости (рис. 1).

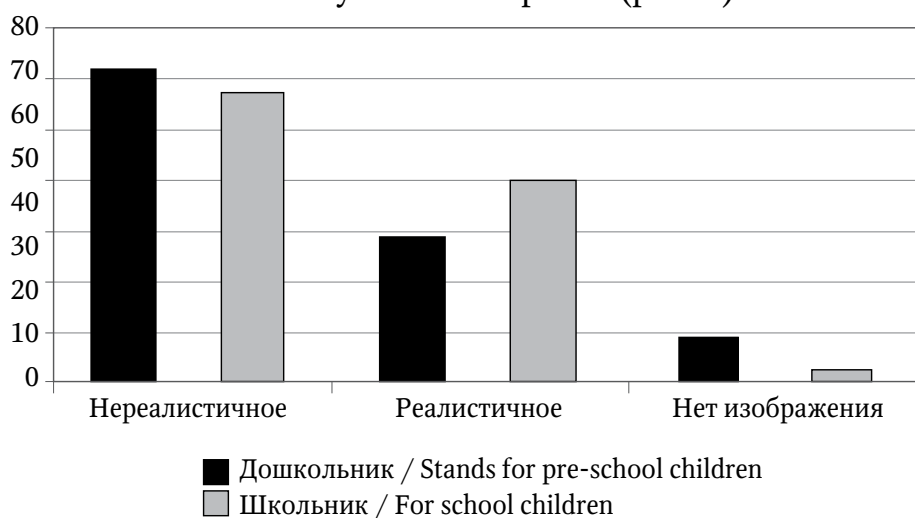


Рис. 1. Результаты изучения представлений детей 6–8 лет о том, что будет после пожилого возраста. По оси абсцисс – особенности представлений; по оси ординат – количество испытуемых (в %)

Fig. 1. Results of the study about the end of life (or what happens after the old age) as seen by children of the young age (6 – 8 years old). OX illustrates types of ideas, OY gives the percentage of the number of participants

На вопрос о «жизни» после пожилого возраста процент нереалистичных ответов был значительным (62% дошкольников и 57% школьников), а реалистичные представления имелись у 29% дошкольников и 40% школьников. 9% дошкольников и 3% школьников не поняли задание или не знали, как его выполнить.

С помощью статистического анализа представлений детей о возможности существования после пожилого возраста с учётом коррекции Бонферрони на множественные парные сравнения, была установлена значимость различий на уровне $p < 0,01$ ($0,05/5$). Результаты исследования представлений о «жизни» после пожилого возраста позволяют сделать вывод о некоторых возрастных тенденциях. Существуют значимые различия между дошкольниками и школьниками (χ^2 ($df = 2$) = 60, $p < 0,01$) (рис. 2).



Рис. 2. Результаты изучения межвозрастных различий детей 6–8 лет в представлениях о том, что будет после пожилого возраста. По оси абсцисс – группы испытуемых (слева дошкольники, справа школьники), по оси ординат – количество человек (в %). Звёздочкой обозначены значимые различия
Fig. 2. Results of the study about what will happen after the old age with regard to the age of the participants. OX illustrates the age groups (pre-school children and school children), OY gives the percentage of the number of participants. * stands for significant differences

Таким образом, исследование показало существующую возрастную динамику в развитии представлений о конечности жизни у детей от 6 к 8 годам.

В обеих рассматриваемых группах большинство испытуемых имели «нереалистичное представление» о «жизни» после пожилого возраста: «Ещё побольше вырасту, 11 лет» (дошкольница); «Буду ещё выше» (дошкольник), «Я стал старым» (школьник). В процессе выполнения задания данной методики дети нередко не просто не замечали разницы с предыдущими рисунками, а воспринимали задание как предложение нарисовать следующего человечка, имеющего определённые части тела и правильное количество пальцев на руках. Эти испытуемые, как правило, увлекаясь раскрашиванием рисунка и рисованием, иногда изменяли рост человека, но чаще при этом использовали другой цвет карандаша.

Некоторые дети в своих рисунках продемонстрировали знания о физическом изменении человека в пожилом возрасте. Они рисовали себя более высокими после старости, но при этом добавляли на лице больше морщин, на голове бороду или пучок волос: «Стану старой, морщинки будут» (дошкольница); «Я буду старая, старая, старая. Второй подбородок будет, на губе борода будет висеть, паричок будет. Такая вся ужасная с усами, в парике, нос огромный, костыли, 70 лет» (школьница).

Некоторые испытуемые отмечали, что в обратную сторону изменится рост человека, то есть он станет ниже: «Маленьким стану, я бабушку в метро видел, она маленькая была» (дошкольник); «Я буду маленькой и старенькой» (школьница). В некоторых ответах наблюдалось нежелание стареть и переходить на следующий возрастной этап: «Я старенькая. Мне 60 лет... Нет 50» (школьница).

Среди испытуемых встречались те, кто увлечённо подписывал пожилому возрасту большие, нереальные цифры, как бы играя с числами: «Дедушка, 334» (дошкольник); «146 лет» (школьник), при этом иногда они поясняли: «Одни кости будут, глаз вообще нет. Мёртвые в могилах в одних косточках лежат. 200 лет» (дошкольник).



Таким образом, характеристика ответов, отнесённых нами к категории нереалистичных, была весьма разнообразна, в них нередко проявлялось эмоциональное отношение к старости, которое было не всегда положительным. Некоторые дети как бы не успевали осуществить все свои планы и «прожить» их в предложенных им восьми ячейках жизненного пути, желали продлить количество возрастных этапов: «Нарисую себя мамой, 40 лет» (дошкольница); «Я старенькая, дочка помогает мне сумки из магазина нести» (школьница). Количество детей, которые неадекватно ответили на данный вопрос, было значительным среди испытуемых обеих групп.

При этом выделилось некоторое количество детей, в основном из группы школьников, которые понимали, что смерть следует за старостью, и отражали это в рисунках: «Я умру» (дошкольница); «В могиле» (дошкольница); «Похоронили в гробу» (школьница). Однако важно отметить, что для детей рисование на данную тему не являлось чем-то трагичным, а воспринималось как игра в «рисунки». Можно предположить, что такие представления дети получили благодаря телевидению и теперь реализуют их в своих рисунках. Не все дети приписывали себе в качестве неминуемого данный этап жизни и не всегда говорили о «героях» рисунков в первом лице: «Человек в могиле, умер. Ему 100 лет» (дошкольник); «Можно гробик нарисовать» (школьница).

Выводы

Таким образом, проведённое нами исследование, целью которого было изучение представлений детей 6–8 лет о том, что будет после пожилого возраста, показало, что наблюдалась статистически значимая динамика развития представлений о «жизни» после пожилого возраста среди данной возрастной категории детей.

Полученным результатам можно дать несколько объяснений.

1. На первый план в младшем школьном возрасте выступает развитие словесно-логического мышления. В этом возрасте появляются знания о количественных (числовых), временных и пространственных отношениях; на фоне этого у ребёнка в семилетнем возрасте появляется умение проецировать себя в будущее, что во многом связано с уровнем когнитивного развития. Благодаря развитию психических процессов мышления, воображения и памяти, ребёнок способен отличать прошлое и будущее время от настоящего.

2. Большую роль в формировании психологического времени личности в старшем дошкольном и младшем школьном возрасте играют социальные факторы. У ребёнка представления о своём жизненном пути начинают формироваться в условиях тесного контакта со своими родителями и родственниками разного возраста, во время общения на различные темы.

3. В связи с тем, что общеобразовательные детские сады и школы территориально практически всегда находятся в разных местах и ребёнок, начиная учиться, попадает в совершенно новые условия обучения и воспитания, он



отчётливо видит смену своей социальной позиции и появление в своей жизни людей с другим социальным статусом.

Литература

1. Валитова И. Е. *Психологические особенности осознания себя во времени в дошкольном и младшем школьном возрасте: автореф. дис. ... канд. психол. наук*. М.; 1990. 16 с.
2. Комогорцева И. С. *Психологическое время личности ребёнка на рубеже дошкольного и младшего школьного возрастов: автореф. дис. ... канд. психол. наук*. М.; 1993. 19 с.
3. Мухина В. С. Дети детских домов и школ-интернатов о себе (ретроспективная рефлексия, обращённость в настоящее и будущее). В: Мухина В. С. (ред.) *Лишённые родительского попечительства. Хрестоматия*. М.: Просвещение; 1991:213–220.
4. Мухина В. С. *Изобразительная деятельность ребёнка как форма усвоения социального опыта*. М.: Педагогика; 1981. 240 с.
5. Мухина В. С. *Таинство детства*. М.: Экономическая газета; 1998;2. 335 с.
6. Пиаже Ж. Как дети образуют математические понятия. *Вопросы психологии*. 1966;(4):121–128.
7. Исаев Д. Н. *Детская медицинская психология. Психологическая педиатрия*. СПб.: Речь; 2004. 384 с.
8. Выготский Л. С. Из записных книжек. *Вестник Московского университета. Серия 14: Психология*. 1982;(1):63–71.
9. Пиаже Ж. *Избранные психологические труды: психология интеллекта. Генезис числа у ребёнка. Логика и психология*. М.: Просвещение; 1969. 659 с.
10. Исаев Д. Н., Новикова Т. О. Нужна ли подросткам помощь в восприятии смерти. *Вопросы психологии*. 2003;(3):110–117.
11. Лисина М. И., Силвестру А. И. *Психология самопознания у дошкольника*. Кишинёв: ШТИИНЦА; 1983. 112 с.
12. Гарбузов В. И. *Практическая психотерапия, или Как вернуть ребёнку и подростку уверенность в себе, истинное достоинство и здоровье*. СПб.: Сфера; 1994. 160 с.
13. Захаров А. И. *Неврозы у детей и подростков: Анамнез, этиология и патогенез*. Л.: Медицина; 1988. 246 с.
14. Мухина В. С. *Детская психология*. М.: ЭКСМО-Пресс; 1999. 352 с.
15. Белопольская Н. Л. Исследование половозрастной идентификации у детей со сниженным интеллектом. *Дефектология*. 1992;(1):5–11.
16. Белопольская Н. Л. Психологическая диагностика детей с интеллектуальной недостаточностью: проблемы и методы. *Вестник Университета Российской академии образования*. 1997;(3):76–92.

References

1. Valitova I. E. *Psychological specifics of time self-consciousness of the pre-school and school children up to 10 years of age. PhD (Psy.) Thesis*. Moscow; 1990. (In Russ.)
2. Komogortseva I. S. *Psychological time of child's personality in the pre-school; and early school age. PhD (Psy.) Thesis*. Moscow; 1993. (In Russ.)
3. Mukhina V. S. What do the orphanage children say about themselves: retrospective reflexion in the future and in the past. In: Mukhina V. S. (ed.) *Those deprived of Parental care. A |Chrestomathy*. Moscow: Prosveshchenie; 1991:213–220. (In Russ.)



4. Mukhina V. S. *Child's artistic activity as a way of mastering the social experience*. Moscow: Pedagogika; 1981. (In Russ.)
5. Mukhina V. S. *A mystery of the childhood*. Moscow: Ekonomicheskaya gazeta; 1998;2. (In Russ.)
6. Piaget J. The Child's Conception of Number (London: Routledge and Kegan Paul, 1952) [La genèse du nombre chez l'enfant (1941)]. *Voprosy Psichologii*. 1966;(4):121–128. (In Russ.)
7. Isaev D. N. *Children's medical psychology. Psychological pediatrics*. St. Petersburg: Rech; 2004. (In Russ.)
8. Vygotskii L. S. From the note=books. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 14: Psikhologiya = Moscow University Psychology Bulletin*. 1982;(1):63–71. (In Russ.)
9. Piaget J. *Selected works on psychology*. Moscow: Prosveshchenie; 1969. (In Russ.)
10. Isaev D. N., Novikova T. O. Do teen-agers need a help to understand a phenomenon of dearh? *Voprosy Psichologii*. 2003;(3):110–117. (In Russ.)
11. Lisina M. I., Silvestru A. I. *Psychological aspects of self-conscience among the pre-school children*. Kishinev: ShTIINTsA; 1983. (In Russ.)
12. Garbuzov V. I. *Psychological self-therapy: how can a child regain the self-confidence, esteem and health*. St. Petersburg: Sfera; 1994. (In Russ.)
13. Zakharov A. I. *Neuroses among the children and teen-agers: anamneses, etiology and pathogenesis*. Leningrad: Meditsina; 1988. (In Russ.)
14. Mukhina V. S. *Children's psychology*. Moscow: EKSMO-Press; 1999. (In Russ.)
15. Belopolskaya N. L. Sex and age identification among the mentally deficient children. *Defektologiya = Defectology*. 1992;(1):5–11. (In Russ.)
16. Belopolskaya N. L. Psychological diagnostics of the mentally deficient children: tasks and methods. *Vestnik Universiteta Rossiiskoi akademii obrazovaniya*. 1997;(3):76–92. (In Russ.)

Информация об авторе

Замалетдинова Юлия Зеферовна, кандидат психологических наук, руководитель детской студии «Маленькие загадки» Местной религиозной организации мусульман «Седьмое поколение».

About the author

Julia Z. Zamaletdinova, Cand. Sci. (Psychol.), Director of the classes for children "Malenkiye zagadki" run by the local Islamic organization "The Seventh Generation".



Практическая социальная психология

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-397-402](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-397-402)

УДК 159.9:28; 316.6+001.32; 28

ВАК 19.00.05

Башкортостанское представительство Ассоциации психологической помощи мусульманам: перспективы научно-практической деятельности

Г. В. Балягова¹, О. С. Батурина²

¹ Башкирский государственный университет, г. Уфа, Российская Федерация, gulnaz5@list.ru

² Институт истории и государственного управления Башкирского государственного университета, г. Уфа, Российская Федерация, baturina.os@mail.ru

Аннотация: в статье представлен отчёт об открытии Башкортостанского представительства Ассоциации психологической помощи мусульманам в г. Уфе на базе Научно-образовательного центра «Теология» Института истории и государственного управления Башкирского государственного университета. Раскрывается основное содержание приуроченных к открытию регионального представительства Ассоциации и состоявшихся 23–24 марта 2018 г. в Уфе научно-практических семинаров на тему «Формирование психологической устойчивости молодёжи и профилактика религиозного экстремизма в условиях информационного общества».

Ключевые слова: психологическая работа с мусульманами; профилактика экстремизма

Для цитирования: Балягова Г. В., Батурина О. С. Башкортостанское представительство Ассоциации психологической помощи мусульманам: перспективы научно-практической деятельности. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):397–402. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-397-402](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-397-402).

Association “Psychological Support for Muslims”, The Bashkortostan Branch, future Development

Gulnaz V. Balyagova¹, Oksana S. Baturina²

¹ Bashkir State University, Ufa, Russian Federation, gulnaz5@list.ru

² Institute of History and Public Administration of Bashkir State University, Ufa, Russian Federation, baturina.os@mail.ru

Abstract: the article comprises a report about the opening in the city of Ufa (Bashkortostan, RF) of the Bashkortostan Branch of the Association «Psychological Support for the Muslims». The Branch is affiliated with the University centre «Theology» of the Bashkir State University (Institute of History and Public Administration). It also comprises a survey



of the series of work-shops held on the 23th-24th of March 2018 in the Bashkortostan Branch of the Association «Psychological Support for the Muslims». These workshops were aimed to establish ways and methods of how to enhance the resistance and provide psychological support within the target group of the Volga Muslim youth against messages spread via diverse media (wireless, on-line, etc.) by religious extremists.

Keywords: Muslim population; psychological support; religious extremism, prevention

For citation: Balyagova G. V., Baturina O. S. Association “Psychological Support for Muslims”, The Bashkortostan Branch, future Development. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):397–402. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-397-402](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-397-402).

В Башкирском государственном университете состоялось открытие Башкортостанского представительства Ассоциации психологической помощи мусульманам (АППМ). Инициаторами данного мероприятия стали сотрудники Научно-образовательного центра «Теология» Института истории и государственного управления Башкирского государственного университета (БашГУ) при поддержке Института непрерывного образования. Создание Башкортостанского представительства Ассоциации психологической помощи мусульманам на базе данного университета не случайно. Теоретической и практической основой становления и развития исламской психологии как науки и практики оказания психологической помощи мусульманам является в первую очередь теология. Башкирский государственный университет – единственный светский университет в республике, обеспечивающий подготовку специалистов по направлению подготовки 48.03.01 «Теология» по профилю «Исламская теология». В Институте истории и государственного управления активно развивается новая область знаний теоретического и прикладного направления – теология. Сотрудники Научно-образовательного центра «Теология» проводят научные исследования при поддержке Фонда исследования исламской культуры, научные конференции и систематические научно-методические семинары для преподавателей теологического направления [1]. Отдельной линией работы является деятельность по сотрудничеству с Централизованной религиозной организацией «Духовное управление мусульман Республики Башкортостан». Совместно с Академией наук Республики Башкортостан (РБ) (Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук и Института стратегических исследований Республики Башкортостан) созданы базовые кафедры для внедрения молодых специалистов в научную среду.

В силу особенностей исламской культуры не все практикующие мусульмане прибегают к помощи психолога в решении личностных и социальных проблем [2]. Тем не менее становятся популярными направления работ коучей, психологических центров, применяющих авторские методики помощи верующим (например, деятельность Халиды Гуровой, Гульбики Хайрльвариной), в регионе растёт потребность в специалистах – мусульманских психологах. Стоит отметить, что в регионе представлен кластер имамов, которые помимо своих функций ещё оказывают психологическую консультацию и поддержку мусульманам.



Значимость развития практики психологической помощи мусульманам связана с социокультурными особенностями региона: Республика Башкортостан два года подряд лидирует по количеству официальных разводов (по данным ЗАГС), подросткового суицида¹, а также преступлений, совершённых в состоянии алкогольного опьянения².

В состав Башкортостанского отделения АППМ вошли профессиональные психологи-мусульмане, а также профессиональные психологи, имеющие знания в области ислама и опыт психологической работы с мусульманами.

Башкортостанское отделение АППМ призвано создать инициативную группу учёных Республики Башкортостан по изучению актуальных проблем в области психологии ислама, координировать деятельность учёных и практиков в области исламской психологии и всех специалистов региона, заинтересованных в оказании психологической помощи мусульманам, развивать психологию ислама как прикладную область психологии религии и с её помощью практически решать актуальные психологические проблемы мусульман.

В рамках открытия Башкортостанского отделения АППМ проходил научно-методический семинар «Формирование психологической устойчивости молодёжи и профилактика религиозного экстремизма в условиях информационного общества». Слушателями семинара стали молодые учёные и исследователи гуманитарных направлений, специалисты Академии наук РБ, психологи пенитенциарных учреждений, психологи частной практики. Среди слушателей семинара были гости и из других регионов, в частности из Республики Удмуртия и Тюменской области.

Открыла семинар директор Института истории и государственного управления Башкирского государственного университета Амина Уразова, которая в приветственном слове отметила необходимость развития направления «Теология», проведения междисциплинарных исследований, способствующих успешному трудоустройству выпускников и укреплению самой научной школы теологии БашГУ.

Выступление председателя правления АППМ Ольги Павловой было посвящено идее создания Ассоциации, её целям и основным задачам, а также перспективам направлений работы исламских психологов и представительств Ассоциации в регионах [3]. «В арабском мире для понятия “психология” используют термин *илм ан-нафс* (“наука о душе”). Психолог называется *ихсаи нафси* (специалист по душе)», – сказала Ольга Павлова. Она подчеркнула также, что психология ислама является междисциплинарной областью знаний, находящейся на стыке исламской теологии, исламоведения, психологии религии.

¹ Статистика суицидов в России в 2017 г. Режим доступа: <https://bcb.su/statistika-suitsidov-v-rossii-2017.htm> [Дата обращения: 2 февраля 2018 г.].

² Башкирия возглавляет рейтинг регионов по количеству «пьяных» преступлений. Режим доступа: <http://rus.kiziltan.ru/society/5750-bashkiriya-vozglavlyaet-reyting-regionov-po-kolichestvu-pyanyh-prestupleniy.html> [Дата обращения: 6 января 2018 г.].



Под психологией ислама в настоящее время понимается вид прикладной психологии, представляющий собой применение психологических исследовательских методов и интерпретационных моделей 1) к восприятию индивидом (мусульманином) различных религиозных традиций и форм духовности ислама и к его поведению согласно данному восприятию; 2) к коллективам, где исламский фактор в той или иной мере и форме мотивирует социально значимое поведение и деятельность его членов; 3) к деятельности религиозно и этно-религиозно мотивированных коллективов (групп, обществ, сообществ, масс) в иных сообществах и в государстве.

Лекторами семинара стали: специалист Информационно-консультационного центра «Диалог» Казанского федерального университета, член АППМ Закир Шарыпов; консультативный член Российской профессиональной психотерапевтической лиги (ППЛ), член АППМ Ирек Мукиев; исламский психолог, заместитель председателя АППМ, региональный координатор проектов Международного женского клуба «Аиша» Наталья Бариева; доцент кафедры управления информационной безопасностью Ильдар Шагапов; доцент, руководитель МИП «Академия личностного и корпоративного развития» Оксана Батурина.

Программа семинара была обширной и разнообразной. Участники мероприятия узнали о формах и методах проведения среди молодёжи работы по профилактике экстремизма. Так, были рассмотрены психологический портрет человека, вступающего в религиозную секту; навыки и знания, которыми должен обладать мусульманин, чтобы не стать участником деструктивных религиозных организаций; профессиональные компетенции психолога, работающего с мусульманским сообществом; подходы и взгляды зарубежных исламских психологов; этапы подготовки к публикации научных статей по психологии ислама; особенности проведения психологического консультирования имамом в мечети.

В процессе обсуждения вынесенных в повестку дня вопросов молодые учёные и исследователи гуманитарных направлений из академических институтов и вузов Башкортостана пришли к единому мнению о необходимости координации усилий психологов и священнослужителей, светских и религиозных организаций по предотвращению среди молодёжи идей радикализма и экстремизма, преступлений против личности, общества и государства. Одним из способов такой работы и должна стать Ассоциация психологической помощи мусульманам.

Также в рамках семинара прошла презентация учебно-методического пособия, изданного АППМ: «Формирование духовной компетентности и психологической устойчивости молодёжи», подготовленного коллективом авторов Исламом Хатуевым, Кристиной Муслимовой, Сергеем Зязиным и Натальей Бариевой под научной редакцией Ольги Павловой [4]. В перспективе данное пособие будет использовано в образовательных учреждениях Республики Башкортостан в работе по профилактике религиозного экстремизма.



Участниками семинара был сформулирован перечень перспективных значимых исследований в области исламской психологии:

- проблемы психологической устойчивости личности;
- вопросы психологического консультирования мусульман по проблемам супружеских и детско-родительских отношений;
- психологические проблемы неофитов в исламе;
- психологическая профилактика религиозно мотивированного экстремизма;
- клинические и неврологические аспекты психологических проблем мусульман;
- психологическая помощь осуждённым мусульманам;
- психологическая профилактика зависимостей у мусульман;
- модификация и разработка технологий работы с мусульманами по оказанию им психологической помощи.

В ходе работы семинара прошёл круглый стол «Координация деятельности по духовной безопасности общества», где спикеры обменивались опытом работы в регионах, на местах. Были выявлены основные проблемы, характерные для всех регионов: это межконфессиональные браки; случаи распространения полигамии; вопросы профилактики религиозного экстремизма среди верующих и вновь обращённых; отдельными вопросами обсуждалась работа в исправительных колониях, работа с мигрантами, а также вопросы безопасности информационного пространства для детей.

Завершая заседание круглого стола, его модератор Гульназ Балягова поблагодарила участников за интересную и плодотворную дискуссию и совместно с председателем правления АППИМ Ольгой Павловой вручила сертификаты каждому слушателю двухдневного научно-методического семинара.

Обеими сторонами организаторов были намечены планы по дальнейшему сотрудничеству и взаимодействию. Вопрос работы с исламским сегментом общества актуален не только для Башкортостана, но и для всего российского общества в целом.

Литература

1. Акбашева Д. Х., Шарипова Э. А. Аксиологические и правовые аспекты религиозной толерантности в развитии исламского теологического образования. В: *Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века. Материалы X Международной научно-практической конференции*. Уфа: Мир печати; 2017:203–211.
2. Алгушаева В. Р. Психологические проблемы молодёжи как причина ухода в религиозный радикализм. В: *Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века. Материалы VIII Международной научно-практической конференции*. Уфа: Белая река; 2015:22–23.
3. Павлова О. С. Развитие психологии ислама в России: основные задачи и направления. В: *Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы. Сборник материалов Третьего конгресса российских иссле-*



дователей религии (7–9 окт. 2016 г., Владимир, ВлГУ). Владимир: Аркаим; 2016;3:129–140.

4. Павлова О. С. (ред.) *Формирование духовной компетентности и психологической устойчивости молодежи*. М.: Аль-Васатыя – умеренность; 2018. 52 с.

References

1. Akbasheva D. Kh., Sharipova E. A. Religious tolerance values seen from the point of view of law as integral part of Islamic education development. In: *X International research and practice conference Islamic Ideals and Values in the Educational system of the 21st century*. Ufa: Mir pechati; 2017:203–211. (Russ.)

2. Algushaeva V. R. Psychological problems of the young generation as the main reason for religious extremism development. In: *VIII International research and practice conference Islamic Ideals and Values in the Educational system of the 21st century*. Ufa: Belaya reka; 2015:22–23. (In Russ.)

3. Pavlova O. S. The Islamic Psychology and its development in Russia. In: *The Islamic Psychology and its development in Russia. In: Academic research and the 21st cent. religious concepts: traditions and challenges. Papers of the 3rd meeting of the Russian historians of religion*. Vladimir: Arkaim; 2016;3:129–140. (In Russ.)

4. Pavlova O. S. (ed.) *Shaping of spiritual competence and psychological stability of the younger generation*. Moscow: Al-Vasatyia – umerennost; 2018. (In Russ.)

Информация об авторах

Балягова Гульназ Венеровна, заместитель директора Научно-образовательного центра «Теология» Башкирского государственного университета.

Батурина Оксана Сергеевна, кандидат психологических наук, магистр педагогики, доцент кафедры истории Республики Башкортостан, археологии и этнологии Института истории и государственного управления Башкирского государственного университета, председатель Совета молодых учёных Башкирского государственного университета, директор ООО «Малое инновационное предприятие «Академия личностного и корпоративного развития».

About the authors

Gulnaz V. Balyagova, Centre “Theology” of the Bashkir State University, Deputy Director.

Oksana S. Baturina, Cand. Sci. (Psychol.), MA (Pedag.), Associate Professor in the History and Government Affairs Department of the Bashkir State University, Chairperson of the Council of Young Scientists of Bashkir State University, CEO of the “Academy for Personal and Corporate Development».

**ARTICLES
IN FOREIGN LANGUAGES**

**СТАТЬИ
НА ИНОСТРАННЫХ
ЯЗЫКАХ**





◆ **History**

◆ **Theology**

◆ **History of Islam:
Genesis and Evolution**

◆ **Islamic education and theology**

◆ **Classics and Contemporary
Representatives of Muslim
Theological Thought**



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-405-425](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-405-425)

УДК 930:001.92; 94«04/15»

БАК 07.00.09

Abu Tahir as-Silafi on Islamic culture and adab in Bab al-Abwab Shirwan and Arran

Alikber K. Alikberov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, alikberov@ivran.ru

Abstract: the biographical dictionary by Abu Tahir as-Silafi under the title “Mu`jam as-safar”¹ (Dictionary of the travels) has been introduced by the Ukrainian Arabic scholar of Daghestani origin Ziya Saidov. The rich and hitherto underexplored data on the history of the Northern Caucasus was used in his PhD Thesis, however not extensively. Then only the first volume of the biographical work of As-Silafi was available to him [2; 3]. Some information used by Dr Saidov originate from the works of later Muslim authors, in the first instance al-’Askalani, Ibn al-Sabuni, Ibn al-Fuvati and al-Zahabi. The present article mostly provides additional information to the broad picture of the Islamic religious life in the Eastern Caucasus in the 11th-12th centuries, to which mostly contributed Professor Amri R. Shikhsaidov, Dr Z. Saidov and the present writer [4].

Keywords: Islam, classical; Eastern Caucasus; Shafi`ites; Sufism; As-Silafi, Abu Tahir (d. 1180); ad-Darbandi, Abu Bakr Muhammad (d. 1145)

For citation: Alikberov A. K. Abu Tahir as-Silafi on Islamic culture and adab in Bab al-Abwab Shirwan and Arran. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):405–425. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-405-425](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-405-425).

Абу Тахир ас-Силафи об исламской культуре и адабе в Баб-ал-Абвабе, Ширване и Арране

А. К. Аликберов

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, alikberov@ivran.ru

Аннотация: одним из первых на сочинение Абу Тахира ас-Силафи «Му`джам ас-сафар» («Словарь путешествий») как ценного источника по Восточному Кав-

¹ The work is written in the biographical dictionary “genre” Mu`jam al-masha`ih (“the dictionary [biographies] of the shaykhs”). This fact as well as grammatical rules of invite a researcher to vocalize the title as “Mu`jam as-safar” (“Dictionary [biographies] of travelers”). However, the publisher deliberately put on the cover of the book the vocalization [as-safar], i.e. “journey”. He claimed here that in the 11th-12th cent. AD the form of singular was applied also to the plural. Here is used the Egyptian edition under the title [1].



казу² обратил внимание украинский арабист дагестанского происхождения З. А. Саидов (Луганский педагогический университет), ученик В. М. Бейлиса. Сведения источника были использованы в его диссертационной работе далеко не полностью: по собственному признанию диссертанта, ему был доступен только первый том биографического труда ас-Силафи [2]. Часть информации, которую З. А. Саидов ввёл в научный оборот, заимствована из биографических сочинений более поздних мусульманских авторов, прежде всего ал-‘Аскалани, Ибн ас-Сабунни, Ибн ал-Фувати и аз-Захаби. Данная публикация – лишь дополнительный штрих к картине духовной жизни мусульман Восточного Кавказа в XI–XII вв., воссозданной А. Р. Шихсаидовым, З. А. Саидовым, а также исследованием автора настоящей статьи, посвящённым эпохе классического ислама на Кавказе.

Ключевые слова: классический ислам; Восточный Кавказ; шафииты; суфизм; Абу Тахир ас-Силафи (1180–?); Абу Бакр ад-Дарбанди (1145–?)

Для цитирования: Alikberov A. K. Abu Tahir as-Silafi on Islamic culture and adab in Bab al-Abwab Shirwan and Arran. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):405–425. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-405-425](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-405-425).

Abu Tahir as-Silafi and his work “Mu`jam as-safar”

The personality of Sadr ad-din Abu Tahir Ahmad b. Muhammad b. Ahmad al-Sylafi al-Isfahani al-Jarwani (died 576/1180) and his works are well known to the scholars. Many Arabic and Persian biographical dictionaries comprise the entries about him. No wonder, he was actively participating in the Muslim spiritual life. A keen traveler and polemist he was personally acquainted with many theologians, lawyers and muhaddisin of his time. It is worth mentioning here that during his lifetime as-Silafi did manage to visit not only various cities in Iran, but also other countries of the Islamic world, such as Iraq, Syria, Khorasan, Hijaz, Egypt and even remote Andalusia. By visiting these places he effectively visited the three caliphates in three parts of the world: the Abbasid caliphate in the Near and Middle East, the Fatimid in North Africa and the Umayyad in Muslim Spain. He also twice traveled in the Caucasus.

As-Silafi’s travels did not prevent him from being a prolific writer: he authored many works, among them voluminous biographical dictionaries. We know about four: the “Mu`jam masha’ikh al-Isbahan”, the “Mu`jam masha’ikh Baghdad” and the “Mu`jam as-safar”. The first two have not survived. From their titles we can assume that they comprised data about the religious authorities from Isfahan and Baghdad. The only surviving dictionary the “Mu`jam as-safar” deals with the Islamic scholars from other parts of Dar al-Islam whom the author met during his travels or who trav-

² Сочинение написано в жанре биографического словаря му`джам ал-маша’их («словарь [биографий] шайхов»), что делает предпочтительным (по аналогии и грамматическим правилам) чтение его названия как «Му`джам ас-сафр» («Словарь [биографий] путешественников»). Однако издатель текста огласовал на обложке книги второе слово в этом названии как ас-сафар («путешествие»), основываясь на том, что в XI–XII вв. форма единственного числа указанного слова употреблялось и в значении множественного числа. Нами использовано египетское издание [1].



elled themselves in pursuit of knowledge. There is also the fourth one authored by him the “Mu`jam ash-Shuara” [5, p. 38; 6, p. 624]. It is known to be incorporated into Yaqut al-Hamawi’s *Irshad*.

Abu Tahir al-Silafi was born in Isfahan, however, the exact year of his birth is not known. His pupil al-Safrawi (d. 636 / 1238-39) mentioned 478 AH. He writes: “My teacher al-Silafi was born in 478, therefore he lived 98 years.” The same al-Safrawi gives the contradicting date of 475/1082 by quoting as-Silafi “I remember how Nizam al-Mulk (485/1092) was murdered. I was then ten years of age”. Finally the reference work by C. Brockelmann provides the third date: 472/1079 [6, p. 624]. It can be only said that as-Silafi had been transmitting an enormous number of hadith for a very long time. We also know that among his teachers are listed the authorities who died when he was very young. According to as-Subki, as-Silafi studied the hadith with Abu ‘l-Mahasin ar-Ru’yani; the latter known to be assassinated in 502/1108 [7, p. 32]. His first long study travel to the large cities of Hamadan, Amul, Qazwin and Rayy as-Silafi undertook at the end of the eleventh century when he was around 20 years of age. In 511/1117 we find as-Silafi already moved to Alexandria in Egypt where he soon became one of the most influential scholars. In 546/1151 the mighty Fatimid Vazir Ibn as-Sallar even built for him a *madrassa*, which later became known as the “*Silafiyyah*”. According to Ibn Hallikan when as-Silafi approached the end of his life nobody in the whole Egypt could be compared to him [8, pp. 86–87] in the knowledge of hadith. The same Ibn Hallikan following as-Silafi’s pupils [ibid.] also reports the date of his death: Friday evening 5 Rabi II 576/30 August 1180.

In the 11th century AD the scholars in Islamic tradition, the *muhaddithin*, have gradually shifted their attention from the pure collecting and classification of hadith to the biographies of the hadith transmitters. The ‘ilm al-hadith became focused on the authenticity of the information preserved in the hadith and the isnad (i.e the chain of transmitters) started to play the key role. However, the goal, which in this way was considered to have been achieved for the traditionalists, still remained to achieve with regard to the mystical Islamic tradition. This is because for the Sufis who needed more the *sunna* related information neither as-Sahih by al-Bukhari, nor other “reliable” writings of that caliber did completely suffice. As-Silafi was at the same time a traditionalist, i.e. the collector of the tradition regarding the life and sayings of the prophet Muhammad³ [1, p. 34], and a practicing Sufi according to his epistemological methods. He recognized both the legitimacy and necessity of mystical experience as an instrument for deeper knowledge of God. He is known to compile mystical collections of *hadith* and participate in Sufi ceremonies, e.g. visiting the sessions (*majlis*) of Ahmad al-Ghazali [7, p. 54] brother of the famous Abu Hamid al-Ghazali.

In this context it is important to mention that as-Silafi personally knew the author of the work “*Raihan al-haqa’iq wa-bustan ad-daqa’iq*”, the famous Sufi *shaykh* from Bab al-Abwab (Persian Darband, modern Derbent) Abu Bakr Muhammad ad-Darbandi (died 539/1145). This ad-Darbandi was his close friend and a travel

³ About him see: [9, p. 366; 10, p. 8].



companion. Both scholars studied together in Baghdad, Mecca and Hamadan as well as other sites of Islamic learning. Ad-Darbandi considered as-Silafi to be a reliable hadith transmitter as he refers to him in the “*Raihan al-haqa’iq*”: *ahbarani ash-shaykh Abu Tahir as-Silafi ... ahbaru lana marrat al-ukra*. Further information on ad-Darbandi is expected to be found in as-Silafi’s lost work, the “*Mu`jam masha’ikh Baghdad*”, since the *Shaykh* of Bab al-Abwab had by that time moved to Baghdad where he taught in the Baghdad *madrasa* an-Nizamiyya.

Ad-Darbandi and as-Silafi share many teachers whose names are well-known in Islam. Among them: Ibn al-Zahra ‘at-Turaisisi (died 497/1103), who received his education in the *ribat* of Abu Sa’d al-Sufi along with *Abu al-Qasim* al-Qushayri [4, p. 388]. As-Silafi refers to Ibn al-Zahra as ‘one of the most famous Sufi *shaykhs* from Azerbaijan’. There was also Abu ‘Abdallah al-Husayn al-Bakri (died 498/1105), the famous Ash’arite preacher and one of the main culprits of the religious and political turmoil in Baghdad in the reign of Malik Shah (*fitna* Ibn al-Qushayri)⁴. Among them were Abu’l-Mahasin ar-Ru’yani (assassinated in 502/1108), the supreme *qadi* of Tabaristan and the leader of the an-Nizamiyyah *madrasa* in Amul; Shiravaikh b. Shahridar ad-Dailami (died 509/1115), author of the multi-volume history of Hamadan and the famous “*Kitab al-firdaus*” [11, p. 303]; Abu Bakr Ahmad b. Muhammad b. Zanjawayh az-Zanjani, the imam at the Zanjan mosque [1, p. 31] who was a pupil of the famous Shafi’ite polemicist from Amul Abu-t-Tayyib at-Tabari (died 450/1058) [4, p. 497]. Perhaps as-Silafi met az-Zanjani at Abu Bakr al-Darbandi’s following the suggestion of his mentor Ibn at-Tuyuri (d. 500/1107), a pupil of Abu-l-Qasim al-Qushayri. Both ad-Darbandi and as-Silafi travelled together at least in the parts of Caliphate where people spoke Persian. It is known that ad-Darbandi was fluent in this language. This invites the suggestion that the information missing at ad-Darbandi may well be completed by those from as-Silafi.

As-Silafi and the “Country of the Mountains”

In the preface to the Egyptian edition of the “*Mu`jam as-safar*”, the editor Abdullah al-Barudi points out that as-Silafi spent much time in the “Country of the Mountains” (*balad al-Jabal*). In the modern scholarship the inhabitants of *balad al-Jabal* are called Daghestanis. After the Sassanian annexation of the Caucasian Albania the name Albania began to be applied to Arran⁵, although the actual area of settlement of the Dagestani tribes was much wider. The name Albania in the medieval Arab tradition was also applied to Shirwan, Bab al-Abwab and the mountain regions of modern Dagestan. The local people were usually called *Ahl al-Jabal* (i.e. “people of the mountains”). This appellation is by no means accidental. It directly points to the ethnic, or more precisely tribal affinity of the indigenous peoples of these lands, who

⁴ About him see: [11; 29].

⁵ Modern scholars, in particular V. A. Livshits consider Arran to be a Parthian (middle Persian) word for Caucasian Albania. In the Greek sources is used Ἀλβανία, (lat. Albania), in the Syriac Aran, in Armenian Agwa’nk/Alwan’k/Aluan’k, in Old Georgian Rani, in Arabic ar-Ran, Arran, al-Arran.



formerly constitute part of the Caucasian Albania. At the same time it is not entirely clear whether in the 11th–12th cent. it bore any ethnic semantics or was just a geographical term. Abu Bakr ad-Darbandi, like many other scholars, for example, called himself “an inhabitant of the mountains”. Although this points to his origin it does not mean necessarily that ethnically they belonged to the indigenous population.

The term “Mountains” was applied to a number of independent counties, which did not have any established contacts with each other. Among these counties Arran, Shirwan and Bab al-Abwab were most ethnically diverse, albeit with a high degree of Islamization. Among their settlements were so-called “colonies” of Persians, Arabs, and later Turks. The Arab-Muslim authors often referred to them as *ath-thaghr*, or *ath-thughur*, i.e. the “border region”, although as-Silafi used in this instance terms in combination with local toponyms, with the simple meaning “neighborhood”.

Historically significant cultural shift in the area, which began in the period between the Sassanian annexation of the Caucasian Albania and the Arab conquests, did not remain unnoticed and was reflected in the Medieval sources. The Hunno-Savir residents of the Caucasia were first not to apply the name “Country of Mountains” to the Muslim possessions in Arran and Shirwan. Subsequently the local Islamic tradition began to use Turkic toponym Tawyak (from *tav* “mountain” and *yak* “side”, “country”) although the equivalent Arabic name *Balad al-Jabal* continued to be used in a broader sense. The later author Jamal ad-din al-Karabudagi (died 1947), referring to al-Mas’udi says, that *Shirwanshah* Muhammad b. Yazid when captured Darband got the title *Shah of Tawyak* [12, pp. 95, 196; 13, pp. 119–121].

We can, therefore, assume that if al-Karabudagi’s source was reliable enough, al-Mas’udi considered the Bab al-Abwab to be within the borders of the “Country of the Mountains.” The local sources, however, contradict this tradition. A historian Mammus al-Lakzi (d. around 504/1110) reported in his “Ta’rih al-Bab wa-Shirwan” that when *Shirwanshah* Muhammad b. Yazid invaded the Bab al-Abwab, the “people of the Country of the Mountains” (in Arabic the *ahl at-Tawyak*) came to rescue the city.

In the “Darband-nama” the toponym Tawyak is also used with regard to the country of *Filan*, which the recent research locates in the Daghestan. After the Mongol invasion in the 1th–12th cent., the Hunno-Savir name of the toponym started to be applied to the whole area where the peoples of Daghestan did settle. One has only to add that this time the name was re-written in the Persian-Oguz way as Dag-i-stan, which also means the “Mountain Country”.

The text of the “Mu`jam as-safar” by Abu Tahir as-Silafi reveals that its author possessed a fairly good knowledge of the geography of the Mountain Country as well as the bordering lands. Describing the “region of Arran” the “Arraniyah” he mentioned not only the southern territories of the former Caucasian Albania, along with Janza (modern Ganja) and al-Barda’a, but also the Georgian lands adjacent to Arran. The capital of Shirwan is also described there sufficiently well (see below). The Azerbaijan is identified as the lands stretching from Urmiyya to Maragha and Ardebil, which reveals the fact that the toponym here is applied to what is now the



Iranian or South Azerbaijan. Armenia (“Arminia”) is mentioned twice: once in a general context as *thughur* (borderland) *Arminya*. The toponym al-Jurzan (Georgia) itself can not be found in the “Mu`jam as-safar”. However as-Silafi says that the city of Tiflis is the “most distant Muslim city of Arran” [1, pp. 361–362]. He also distinguishes the city of Tiflis from its “borderland” (*thaghr* Tiflis), which he identifies as a part of Arran. The whole context invites a suggestion that the expression “*thaghr Tiflis*” could be applied to the eastern parts of Kartli, which historically was the the “principality” of Hirsan⁶. From the South this principality of Hirsan adjoined Lakz, whose population was ethnically close to the inhabitants of Arran: the village of Hirs of the Kakh district in modern Georgia is populated by the ethnic group of tzakhurs (Compare here the passage from al-Baladhuri who says that the ruler of Lakz [14, p. 199] had a title “Hirsan Shah” to the information provided by Zakariya al-Qazwini. The latter applied to the capital of Lakz the name “Zahur”, i.e. Tsakhur [15, p. 405]). Probably, as-Silafi described the caucasian *Dar al-Islam* without visiting it himself but staying in the territory of Arran, Shirwan and Bab al-Abwab following only the local written historical tradition.

The chronology of Abu Tahir as-Silafi’s travel to the Caucasus can be reconstructed on the basis of his works, as well as other sources. The first time he travelled to the Bab al-Abwab at the end of the eleventh century, when he visited Abu Bakr ad-Darbandi, the second time it happened much later. As-Silafi himself reports that in the month of Shawwal 530 AH (i.e. between June 3 and July 1, 1135 AD) he attended the class of Abu Ishaq Ibrahim al-Ghada’iri in Darband. Abu Bakr al-Darbandi was then not there, however, as-Silafi’s trip to the Bab al-Abwab was again largely due to the fact that he was well acquainted with the author of the “Rayhan al-haqa’iq”.

Bab al-Abwab

Among those who came from Bab al-’wab, as-Silafi in his “Mu`jam as-safar” pays most attention to the Darband dynasties of scholars. Their names are also known from other contemporary writings, first of all the “Rayhan al-haqa’iq” by Abu Bakr al-Darbandi and the “Kitab al-ansab” by Abu Sa’d al-Sam’ani (died 562/1166) [16]. A historical event is considered to be most authentic when it is independently mentioned in one or several contemporary sources, especially if these texts are not dependent on each other. At the time of as-Silafi the most influential scholars dynasty in the Bab al-Abwab was the al-Gada’iri family. Its founder was the supreme judge (qadi al-qudat) of the “frontier region” called Abu al-Husayn Ahmad b. al-Husayn al-Gada’iri (died in the middle of the 11th century), known also as Ibn al-Gada’iri. According to the sources, Ibn al-Ghada’iri, or al-Gada’iri, along with *Shaykh* al-Mufid (died 413/1022), the spiritual leader of the Shi’a (see: [17]), was one of the main teachers of the *Shaykh at-ta’ifa*, the founder of the Imamite law [18, p. 744] Abu Ja’far at-Tusi (d. 460/1067) [19]. The latter studied with Ibn al-Gadh’iri for three years [20, p. 238].

⁶ This is not the Georgian principality of Shakki (georg. Ereti), which was adjacent to Lakz from the South West and the West.



However, the sources admit another interpretation. The name of Ibn al-Ghada'iri can be applied both to Ahmad b. al-Husayn al-Ghada'iri as well as to his father Abu 'Ubaidallah al-Husayn ash-Shi'i (d. 411/1020), the head of the famous Shi'a centre the Dar al-Ghada'iri in Baghdad. Judging by the dates of life and the revealed historical facts, *qadi al-kutat* of the "border area" Ahmad b. al-Husayn al-Gada'iri was a peer and friend of Abu Ja'far at-Tusi, Ahmad's father his mentor, and the sons of Ibrahim and Yahya considered him their teacher. Perhaps that is why Abu Ja'far at-Tusi, as reported by Abu Bakr ad-Darbandi, personally visited the Bab al-Abwab. The dates of life of Ahmad b. al-Husayn al-Ghada'iri, the *qadi al-qu-dat*, as well as the historical events mentioned in the context of his life well indicate that the *qadi al-qu-dat* was contemporary and the close friend of Abu Ja'far at-Tusi. Ahmad b. al-Husayn al-Ghada'iri's father was Abu Ja'far at-Tusi's mentor and Abu Ja'far's two sons Ibrahim and Yahya considered him to be their teacher. Probably this is why Abu Ja'far at-Tusi according to Abu Bakr ad-Darbandi had personally visited the Bab al-Abwab.

As-Silafi knew both sons of Ahmad b. al-Husayn al-Ghada'iri. The first of them, Abu Iskhak Ibrahim b. Ahmad al-Gadh'iri, who held an office of the *qadi* in Bab al-Abwab, is also mentioned in the "Fihrist kutub ash-Shi'a" by Abu Ja'far at-Tusi [21]. Ibn al-Ghada'iri's second son, Abu Zakariyah Yahya b. Ahmad b. al-Husayn al-Ghada'iri had with a-Silafi more frequent contacts than his brother. In the city of Bab al-Abwab as-Silafi heard a lot about these scholars, later he learned and borrowed much from their books, as well as from the books by their father, Ibn al-Gadh'iri, whom he naturally never met because this scholar died much earlier. As-Silafi confirms the information found in the writings by Abu Bakr ad-Darbandi that Ibrahim and Yahya studied with *Shaykh* Muhammad b. Tahir at-Tusi, who is known to have been a student of the famous author of "Tabakat as-Sufiyah" Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (died 412/1021). At the same time, he supplies new information about the sons of Ibn al-Ghad'iri, which is missing from ad-Darbandi's books. This applies to their teachers, especially *qadi* Abu 'Abd Allah al-Qada'i from Egypt and *shaykh* Abu Mansur al-Isfahani from Amud [1, pp. 441–442].

The intellectual and spiritual ties, which linked the scholars from the "border area" in the 11th century can be illustrated by the information, which as-Silafi provides with regard to the personality of Abu 'Amr Usman b. Shazi⁷ al-Fuqqa'i. He was one of the Darband *faqih*s, with whom our author studied certain sections of Islamic law regarding the property and possession (al-fawa'id). As-Silafi puts him among the disciples or associates (*al-askhab*) of Ibrahim b. Faris al-Hafiz al-Darbandi. The information, which as-Silafi provides about Ibrahim b. Faris echoes the information, which Abu Bakr ad-Darbandi provides about the poet and scholar Ishaq Ibrahim b. Faris al-Babi who was the mentor of Abu-l-Qasim al-Warraq. It should be mentioned that some specimens of his mystical poetry have been already published [4, p. 303].

'Usman al-Fuqqa'i himself is mentioned in the "Raihan al-haqa'iq" by Abu Bakr al-Darbandi as a secretary in the court council of *qadi* Abu Mu'ammara b. al-Hasan,

⁷ Sic! The MS reading is probably Shazl.



known as Ibn al-Maslama. The Darband *khatib* Ibn al-Zanjani provides an account of Ahmad b. al-Husayn al-Ghada'iri who asked 'Usman al-Fuqqa'i to tell *qadi* Abu Mu'ammara that "yesterday his son Ibrahim entered the house as a true Muslim"⁸.

The established close ties between the four men Ibn Faris al-Babi, 'Usman al-Fuqqa'i, Ibrahim al-Ghada'iri and Abu Mu'ammara invite a suggestion that Abu Mu'ammara was in fact Abu Mu'ammara al-Mufaddal al-Isma'ili, who once awarded to Ibn Faris an *ijazah* [4, p. 257]. With regard to this fact one has to stress that the Imamite and Ismaili traditions, which became very strong in Bab al-Abwab at the time of the Buyyid dynasty after the advent of Saljuk Empire gradually become weak. According to the "Raihan al-haqa'iq", when *qadi* Abu Mu'ammara died, Ahmad's son Ibrahim "took his".

Abu Tahir as-Silafi mentions Usman b. Shazi al-Fuqqa'i as a prolific writer. This is surprising because Abu Bakr ad-Darbandi does not say anything about him directly. However, he mentions a certain *hajji* Shazi as-Saya [4, p. 268], who could have been the father of Usman. The date of Usman al-Fuqqa'i's death as it given by as-Silafi, makes this rather suggestion rather groundless because the Bab al-Abwab court council secretary died in his hometown in 455/1063. Therefore the question about whether Usman b. Shazi al-Fuqqa'i did belong to Ahmad al-Fuqqa'i's dynasty remains open. The name "al-Fuqqa'i" is not a proper name, but rather a *laqab*, i.e. a sobriquet. We know that 'Usman b. Shazi traveled a lot: in the Caucasus as-Silafi met him not only in Bab al-Abwab, but also in the vicinity of Salamas [1, p. 247], a city in Azerbaijan.

According to Abu Tahir al-Silafi who had a long stay in the city of Salamas, some of its numerous *shaykhs* were also well known in Bab al-Abwab, Shirwan and Arran. Among them is a prolific writer Abu-l-Qasim Mahmud b. Sa'ada b. Ahmad b. Yusuf b. Imran b. Musa b. Hilal al-Hilali, who belonged to the clan of local rulers. According to Abu Bakr al-Huwaiyi who transmitted this information to al-Silafi when the latter stayed in Damascus, Abu-l-Qasim Mahmud al-Hilali died at 510 / 1116-7 [1, p. 361]. The example of how scholars from Bab al-Abwab did contact with their colleagues in Salamas, sheds light upon the structure of the cultural contacts of this small emirate with many other Muslim cities. As-Silafi reports about one of the great *faqih*s from Bab al-Abwab [1, p. 375], Abu-l-Qasim Maimoun b. 'Amr b. Muhammad al-Faqih al-Babi. He is known to collect and transmit the information, which he initially got from many "*shaykhs* of his country" [1, p. 375], such as al-Lariji, Ibn Iqbal, al-Ja'dawi and many others. As-Silafi studied with him the science of *hadith* as well as the way how this information was transmitted from one authority to another. It has to be mentioned here that *Abu al-Qasim* al-Babi trained his student as-Silafi in 503/1109-10, however, not in Bab al-Abwab but in the same city of Salamas.

Biography of Abu-l-Qasim Maymun al-Babi also contains the full name of another Bab al-Abwab *shaykh* Abu Khafs 'Amra b. al-Hasan al-Lariji. As-Silafi men-

⁸ Raihan al-haqa'iq wa-bustan ad-daqa'iq li Abi Bakr Muhammad b. Musa b. al-Faraj ad-Darbandi. MS 2191 from the MSS depot of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Daghestani Centre of the Russian Academy, Fol. 198a. See also: [4, p. 244].



tions that he transmitted the *hadith* from Abu Hamid Ahmad b. Muhammad al-Isfara'ini (died in 406/1016) [1, p. 375]. This means that Abu Hafs al-Lariji in his turn was trained in the *madrassa* at the mosque of Abdullah b. al-Mubarak, in the Baghdad neighbourhood of Karkh known for its religious conflicts between Sunni and Shi'a. Abu Hamid al-Isfara'ini taught there the Shafi'ite jurisprudence [10, pp. 195–200; 22, pp. 367–368].

Bab al-Abwab used to be chosen as a place to settle by many of those who Had travelled a lot and did manage to stay in other cities of the Muslim world. The reason for that was not just an intellectual activity but also the very benign climate of that place. Islamic authors left frequent eulogies about its location as well as abundance in grain and fruit. One of such authors was a Bab al-Abwab *shaykh* who studied at the city of Fustat in Egypt, Abu-l-Fath Ahmad b. Sa'id b. Khumaydan al-Fariki at-Tadjir. He was born in Mayyafarikin. His *laqab* at-Tajir indicates that he was a merchant. As such he traveled a lot until he settled in Darband. As-Silafi mentions that he met him in Egypt where al-Fariki attended his lectures and wrote down *hadith* after him [1, p. 35]. He also With great eulogies he also referred to Abu Tahir as-Silafi his teacher Abu-n-Nami Sadak b. Ibrahim at-Tanuhi al-Ma'ari from Shirwan. Here it has to be pointed out to the fact that in this short account about Abu'l-Fatah al-Fariki, the author of "Mu`jam as-safar" mentions both names of the city of his choice: Bab al-Abwab and Darband.

Shirwan

The Abu-l-Fatah al-Fariki at-Tajir's biography comprises some poems of the mystic poet from Shirwan Abu-n-Nami Sadaki b. Ibrahim at-Tanukhi al -Ma'ari. This poem deals with the death of the wazir Nizam al-Mulk assassinated in 485/1092. His murder at the time attracted some significant attention, especially in the areas where did function *madrassas* founded by Nizam al-Mulk. In the city of Fustat Abu'l-Fatah al-Fariki recited Sadaki's at the time when he met as-Silafi⁹. In the poem he calls him a "stronghold for people and imam for the creed". When he was assassinated the "light faded": this mischievous act was not just killing of the *shaykh* but, moreover, it was killing of everybody as well as the Islam.

صدرا ولدين القويم اماما كان النظام ابو على للورى
عاد الضياء على الانام ظلما حتى اذا قتلوه ظلما منهم
قتلوا جميع الخلق والاسلاما لم يقتلوا الشيخ الكبير وانما

Later, the disciples and followers of Nizam al-Mulk were also subjected to terror. According to Abd al-Rashid al-Bakuwi [23, p. 42], the first to condemn the ideology of the Isma'ilites was qadi al-qudat Abu-l-Mahasin ar-Ru'yani. Being at the same time the leader of the *madrassa* al-Nizamiyyah in Tabaristan, he trained many scholars who

⁹ Here and below translations generally the main meaning, which precedes the actual verses in Arabic is given. The complexity of the translation is normally dependent on meter and rhyme as well as the polysemy of almost each Arabic word. The present author is preparing a special study regarding the Medieval poetry of the Eastern Caucasus.



later became active in Bab al-Abwab and Shirwan, among whom was also Abu Bakr ad-Darbandi. For condemning the Isma'ilites he was also killed on 10 September 1108 when he held the Friday sermon in the cathedral mosque of Amul.

Being supported by the authorities, actually by Nizam al-Mulk himself, the Sufis, Shafi'ites and Ash'arites were very hostile not only to the Isma'ilis, but also to the majority of conservative Muslim traditionalists, especially the Hanbalites. Judging by the evidences found in as-Silafi's "Mu`jam al-Safar" the position and influence of the Sufis in Shirwan as well as in Bab al-Abwab were particularly strong. Otherwise how a follower of al-Khallaj, who was not always welcomed even by the Sufis himself, could manage to become one of the most influential Shirwan *shaykhs* in the first half of the 12th century? I mean here Abu'l-Hasan 'Ali b. Ahmad b. al-Mufaddad al-Lujini ash-Shirwani¹⁰, the ardent supporter of extreme trends in Muslim mysticism. Talking about his instructions and teaching as-Silafi uses the "akhbarana" (we were told by NN) formula, which usually implied collective instruction. Abu-l-Hasan was originally from Shirwan, as it comes from his *nisba* (i.e. indication on the provenance) al-Lujini (the letter *lams* bears the vocalization [u]). One does not still have enough grounds to link the *nisba* "al-Lujini" with the well known toponym Lahij (or Laizan), which were situated in the territory of Shirwan. Anyway according to V. F. Minorsky modern Lahij corresponds to the ancient Laizan [12, p. 212]. The question about more precise identification of the local toponym, which gave the *nisba* al-Lujini when taking into consideration all the possible ways of its vocalization, nevertheless, still requires a further study.

According to as-Silafi, Abu'l-Hasan al-Shirwani "was a brilliant *shaykh* famous throughout the cities of Shirwan and in the adjacent lands. By saying this he refers not only to Arran, situated to the South-West of Shirwan and Lakz, which laid to the North but also possibly to Bab al-Abwab. This suggestion is based upon the historically close ties between Bab al-Abwab and Shirwan, especially during this period when the latter was governed by Yazidids (183/799 – 418/1027). "He was impressive when he delivered a sermon (wa'z)" writes as-Silafi. Further down he continues: "He collected information about al-Husayn b. Mansur al-Hallaj. This information has been transmitted to us in Baghdad by one of the scholars who himself listened to Abu'l-Hasan al-Shirwani in Shirwan. Later I personally heard this information transmitted by himself at my personal meeting with him in Shirwan". In this passage is mentioned the very al-Hallaj (d. 309/922), who became famous for his ecstatic saying "I am the Only God" (*ana-l-haqq*). By saying this he meant that after the mysticist unites with the Almighty who is The Highest Truth, his human hypostasis ceases to exist and becomes dissolved in the Divine Substance the cognizant gnosticist himself becomes the bearer, receptacle and the repository of the Highest Truth.

The biography of Abu al-Hasan ash-Shirwani comprises remarkable information, which allows us to more accurately place the ancestral estate of the Shirwanshahs, the Yazdiyya. In the "Ta'rih al-Bab" by Mammus al-Lakzi this name is applied to the

¹⁰ Sic. Probably the name should be read as "al-Mufaddal" or "al-Musaddad".



city built in 306/918 on the land of Shirwan by Yazid b. Muhammad [12, p. 48]. As-Silafi points out that special respect for Abu al-Hasan ash-Shirwani was paid in al-Yazidiyah, the “residence of the rulers of Shirwan” (*dar mamlakat bi-Shirwan*). Another remark of his adds that this place was also known as *Shamakhi*, i.e. the city of Shemakha. This confirms the V. F. Minorsky’s suggestion that al-Yazdiyyah was the capital of Shirwan, however, it was of course “possible that the Yazidids did only rebuilt the old Arabian city of Shammahiyya”. It might be added here that the “old Arabian” is actually the “old Albanian”.

The information provided by Abu Tahir as-Silafi regarding the religious views and opinions of Abu al-Hasan ash-Shirwani as well as his close relationship with the rulers of the Yazdidid dynasty shed enough light on the religious education of the Shirwanshahs. Of course, the fact that at that time the Sufi culture and mystical teachings were at their heyday invites the suggestion that the ruling elite of Shirwan to some extent could have also been influenced by Muslim mysticism. The reality, however, can often be more radical than any expectation. So this reality in a short time produced such famous poets as Khaqani and Falaki in Shirwan, and Nizami in Arran.

Along with Abu al-Hasan al-Shirwani as-Silafi mentions another Shirwani *shaykh*, Abu Nasr Mansur b. Abi as-Sakr ash-Shirwani. He was one of his close mentors. He was known for transmitting the information from Abu Bakr Ahmad b. Sahl b. as-Sari al-Hamadani, which that scholar in his turn had received from Makhul [1, p. 288].

Among the Shirwan Sufis, there were also many descendants from al-Abhar. One of them is Kasul b. Abi Bakr b. al-Hajj al-Abhari al-Sufi was a servant (*khadim*) in one of the Sufi fraternities (*ribat*). He met as-Silafi in Qazwin, where he told him a story about a certain *fakih* from Shirwan, who spoke with al-Faradj al-Duni and ‘Ali al-Bukhari [1, p. 343]. Unfortunately, there is no further indication on the *ribat* where Kasul al-Abhari served. It could be one of the most famous Sufi *khanaka* in Shirwan on the river Pirsagat. This *khanaka* was closely associated with the descendant from the Baghdad house of al-Ghada’iri who moved to Bab al-Abwab and Shirwan. This is al-Husayn al-Ghada’iri (later – Pir-Husayn), the disciple of Abu Sa’id Fadl of Allah b. Abi-l-Khair al-Mayhani (died 440/1049) [4, p. 240].

Another famous *shaykh* of al-Abhar, whose *ijazas* reflect the intellectual activity in Shirwan was *qadi* Abu Tahir Nasr al-Sarawi. As-Silafi mentions that he saw by him an *ijaza* issued by Abu Tayyib at-Tabari (died 450/1058) who was at a time the most influential theoretician in the Shafi’i jurisprudence. Nowadays scholars are sufficiently well informed about his activity and in the Caucasus [4, pp. 496–497]. As-Silafi was trained by Nasr al-Sarawi with regard to the teaching of *ijaza* (*fava’id bi-l-ijaza*). “His nisba and kunya are identical to mine”, pointed out our author, apparently wishing to stress how close he was to his teacher. Nasr al-Sarawi was also well connected to the city of Salamas in Azerbaijan, or, more precisely with the area, the *thaghr*, where as-Silafi also spent much time. Nasr al-Sarawi quotes the poems of his compatriot Abu Sa’d Bidar b. al-Khadr al-Sarawi who suggested that his addressee should “forget



the tricky grammar¹¹ and do instead mathematics and study Persian". Further he should make efforts in order to gain benefits later, because the "state of Arabs" [1, pp. 390–391] has already perished.

فراغ القلب عن المسائل نحو واشتغل بالحساب والفارسية
وتشترط على الوري تتشرف ذهب اليوم دولة العربية

Arran

The most important "Islamic centres" in Arran, where Abu Tahir as-Silafi lived for a long time, is Janza, the capital of Arran, as well as the mysterious nameless place in this "border area" (*thaghr Janza*). According to the "Ta'rih al-Bab", Muhammad b. Khalid built the city of Janza in the Arran in 245/859. Judging by the way to describe such an event in the local tradition one should not think about building up a totally new city but rather about a reconstructing an old one. Additionally, there took place a construction of the new system of fortification on the territory of the already existing settlement of Gandzak as well as building up a citadel (*qal'a*), which would become the most protected place. This fact is singled out by the following passage: "Muhammad b. Khalid's castle is located in a fortified quarter of the city, called *mahallat al-qasr* ("fortress quarter"), near the city gates of al-Hass". As for the "border area" of Janza, it is not entirely clear whether this toponym can be applied to the "famous estates, which are still called Khalidiyat", named after Muhammad's father b. Khalid. This estate was granted to Muhammad b. Khalid by Caliph al-Mutawakkil about 245/895 [12, p. 46], when he retired from an office of the governor of Arminiyyah. "Ta'rih al-Bab" makes it clear that Muhammad b. Khalid voluntarily gave up his high office [12, pp. 47, 158] in exchange for hereditary rights to Janza its estates.

The most influential of the Arran *shaykhs*, Tahir al-Janzi, personally knew many powerful people of his time, including the Seljuk *wazir* Nizam al-Mulk. His nisba, al-Janzi, indicates that he belonged to the upper class and was a Muslim judge (*qadi*) from Janza. Apparently, Tahir al-Janzi possessed an excellent knowledge about some important sections of Islamic law. As-Silafi reports that he consulted all the city's *adibs* and *faqih*s on matters of bounty (*al-fadl*). He was one of the teachers of al-Silafi, who wrote down after him. He transmitted to as-Silafi the knowledge he gained from his teachers who also originated from Arran. Tahir al-Janzi read the law (*fiqh*) in Barda`a, the ancient capital of the Caucasian Albania with Abu al-Fadl Sha`ban b. `Ali b. Muhammad al-Barda`i. Among his teachers was also Abu-l-Qasim `Ali b. `Abd al-Rahman b. `Ilayq an-Naysaburi.

As-Silafi met with Tahir al-Janzi on other occasions in many different places. First time such a meeting took place in Isfahan – in the homeland of as-Silafi. Al-Janzi himself said that at that time "he visited the *majlises* of Nizam Abu `Ali al-Hasan b. `Ali b. Ishak al-Wazir and read in his presence (*bayna yadihi*) *hadith*". The second time, as-Silafi went himself to see Tahir al-Janzi. He received from him a training, however, not in Janza himself but in the "border area" the *thaghr* of Janza. The reason why this

¹¹ I.e. the Arabic Grammar as opposed to the Persian language.



particular area was so important is obvious. This was the only place in Arran where in South Caucasus was the school the *madrassa* an-Nizamiyyah. The information regarding its foundation could be found in the biography of *qadi* Abu ‘Abdullah Muhammad b. ‘Ali b. Muhammad at-Tabari. As-Silafi says that his father called ‘Ali b. Muhammad was a teacher (*mudarris*) in the *madrassa*, which was built by an-Nizam in the vicinity of Janza. Then he became the head of teaching (*wali at-tadris*) with further specialization in *fiqh* and *adab*. As-Silafi personally visited this *madrassa*, moreover, the son of Abu ‘Abdallah, Muhammad b. ‘Ali at-Tabari, who also lived in Janza at that time, personally entertained him to an elegant poem: “I saw how the black colour of hair is praised and the grey colour is despised. As if the night of unity would be compared to the darkness and the day when one has to part from the beloved one with the approaching age”.

رايت سواد الشعر يمدح في الوري ويهجو بياض الشيب كل ويجتنب
كان شبهوا ليل الوصال بلونه ويوم فراق الحب بالشيب اذ قرب

[1, p. 349]

The poem quoted by Muhammad b. ‘Ali says that people see in the dark hair youth and in the grey hair an old age. With youth one associates the night of love, whereas with the old age the time when the sexual pleasure is no longer possible. Along with the open meaning the poem also contains a hidden Sufi meaning, which could be understood only by those who were made privy. The first meaning of the word *al-wisal* is a coitus, the Sufi meaning, however, the “union with Almighty”, which is the goal of the mystical path. Similarly *firaq* means separation from God. Such separation can be temporary as a result of accidental faux-pas and negligence in thinking of the Almighty or eternal, if a person is destined to go to the hell for the sins he committed in his earthly life. The Sufi concept of seeing the Almighty the *ar-ru’ya* implies that in the eternal life only the righteous would be able to see Him. The carnal, or passionate love (*al-ishq*) was rejected by the Sufis because it did impede the cognition and comprehension of God. The possibility of the two-fold interpretation of the poem is indicated by the usage of the word *al-hibb*. This word does not have an indicator to its grammatical gender. Therefore, it is possible to interpret it as beloved person (in the ordinary sense) and the Beloved, i.e. the God. Other Arabic derivatives from the same root are used only as nomina masculini generis (*al-habib*, *al-mahbub*), or feminine generis (*al-habiba al-mahbuba*).

It is probably quite possible that the establishing in Arran the teaching centre of an-Nizamiyya is connected with the personal relationship between Tahir al-Janzi and Nizam al-Mulk. The indication to the reason why the *madrassa* was built not in Janza but in its *thaghr* could be found in Tahir al-Janzi’s biography. There is a reference to a certain “memorable place”, which is associated with the stay of Alp Arslan, the Saljuk Sultan and/or Malik Shah (depending on the chronology of the event). In the first instance there was built up a Friday Mosque, which attracted famous people. Another passage of the “Mu`jam as-safar” says that Arran was visited by the famous Ibn Makula: “Amir Abu Nasr Ibn Makula al-Hafiz al-Baghdadi visited the Friday



mosque of the “border area” due to the fact that Sultan and his *wazir* have reached Arraniyah» [1, p. 131].

Thus, on the territory of the former Caucasian Albania, were founded even two educational centres (*madrasas*) one of them in Lakz (Zakhur / Tsakhur) and also in Arran (near Janza). Arab authors mentioned in this territory to exist two languages: that one of Arran (*lughat arranyiya*) and another one of Lakzan (*lughat lakzaniyya*). After the Arab conquest the capital of Lakz for a while became Zahur (Tsakhur). According to Zakariya al-Qazwini, “there was a *madrasa* built by Nizam al-Mulk”. In this *madrasa*, Arabic books were even translated into the Lakzan (Lezghian) language, a fact, which has been for a number of times mentioned in the special literature. The recent linguistic research says that the language of Arran be compared with the Albanian (ancient Uda). This is the language of the ancient Albanian palimpsests, recently discovered by Z. N. Aleksidze in the St Catherine monastery in Sinai [24–26].

The very fact that in Arran was opened a teaching centre, the *madrasa* an-Nizamiyya, is highly significant. Not only does it show how deeply the official Seljuk ideology became rooted in the Caucasus, but also how well thought-through was the policy of Nizam al-Mulk with regard to the Islamic population on the outskirts of the *Dar al-Islam*. The teaching institutes/centres were opened in important cities with the majority of the homogenous and predominantly Islamic population. It is not exactly known, which role in establishing and funding of the *madrasa* an-Nizamiyya played the influential *qadi* Tahir al-Janzi, however, it is known that he personally knew Amir Ibn Makula and also visited the *majlises* of Nizam al-Mulk. This fact gives enough reasons to assume that he was instrumental in establishing this teaching centre.

Educational institutions similar to *madrasa* an-Nizamiyya opened also in various areas adjacent to Arran. For example, Abu ar-Rukh al-Faraj b. ‘Ubaidallah b. Khalaf al-Juvayi a Shafi`ite from central Azerbaijan who was trained in the Islamic law (*fiqh*) in Baghdad by a prominent Shafi`I juristconsult and a teacher Abu Ishaq al-Shirazi (died 476/1083) then returned to South Azerbaijan and founded in it a *madrasa* where he taught himself [1, p. 332]. It is known that Abu Ishaq al-Shirazi was the rector of the first *Madrasa* an-Nizamiyya, which was solemnly opened in Baghdad 1 dhu-hijjah 459/12 October 1067. It is not exactly known where al-Juwayyi studied before he joined the newly opened an-Nizamiyya. Probably it was a *madrasa* of the mosque in the Baghdad quarter of *Bab al-Maratib* [10, p. 204] where Abu Ishaq ash-Shirazi taught before he became the rector of an-Nizamiyyah.

However, not all educational centres could bear the name of an-Nizamiyya. This name if born by an institution indicated that the *madrasa* would have an official status and would be funded from the imperial money, i.e. from the treasury of Seljuk Sultan. The name “an-Nizamiyya” also suggested that the subjects taught in the *madrasa* would be specially approved and the teaching process itself would ensure a student who sticks to it to receive an excellent education. It was also rather prestigious to be employed by “an-Nizamiyya” *madrasa*. Best teachers were invited to teach in the newly opened *madrasas*. They received a high pay and their posts were permanent.



‘Ali b. Muhammad at-Tabari was one of the central figures in the *madrassa* an-Ni-zamiyyah. As-Silafi mentions him first to occupy a position of a teacher (*mudarris*) and subsequently as a director of teaching (*wali at-tadris*). There is no more information about him in the “Mu`jam as-safar”. However, in the “Raihan al-haqa’iq” by ad-Darbandi we find that *qadi* Abu al-Hasan ‘Ali b. Muhammad at-Tabari personally knew Abu al-Qasim al-Warraq al-Babi, the mentor of Abu Bakr ad-Darbandi himself. It is known that ‘Ali b. Muhammad recited a poem of his to Abu al-Qasim al-Warraq, where he praised quietness and silence, which keep people safe.

سكوتي فرار من عوائل مقولي
وما مثل صمت المرء قيد الأوابر
فكم فارس الأعراب ظل فريسة
بمعسول نطق ذاق سم الأساور

Subsequently ‘Ali b. Muhammad has completed it by quoting another poet (Abu al-`Atahiya): “Keeping silence is better than talking without being clear. Do not speak much and you will be safe, however if you speak be temperate”.

كوتي فرار من عوائل مقولي
والصمت خير من كلام عاتم
فكن صامتاً تسلم
وإن قلت فاعدل

A student of the cultural contacts between the Muslim communities of the Eastern Caucasus in 11th–12th Centuries AD will find most striking not so much the existence of close ties between the scholars who came from Bab al-Abwab, Shirwan and Arran but the continuity of scholarly and spiritual traditions that have been carefully preserved and maintained for centuries. This becomes apparent on the example of Abu Sa’id Fadl Allah b. Abi-l-Khair al-Mayhani (about him see [27, p. 145]), a Sufi mystic from Horasan. His name is closely associated with the *khanaka* (a building designed specifically for gatherings of a Sufi brotherhood) on the river Pirsagat in Shirwan, where served his follower, Pir-Husayn al-Ghada’iri. Pir Husayn’s nephew, Abu Zakariyah Yahya al-Gada’iri from Bab al-Abwab, was also interested in Sufi practices. At the same time in Arran was active Abu al-Qasim ‘Abd-al-Rahman b. Tahir b. Sa’id b. Fadl Allah b. Abi al-Khair al-Mayhani the direct descendant of Abu Sa’id b. Abi-l-Khair. As-Silafi on one occasion calls him “a grandson” (*hafid*), on another “a descendant” (*min hafda*). Later he even specifies that Abu Sa’id was the grandfather of Abd ar-Rahman al-Mayhani’s father. As-Silafi was instructed by Abd ar-Rahman al-Mayhani in reading the Surah “Sin” and commented that both had the coinciding views with regard to this chapter of the Holy Qur’an by saying “between us is unity.” Both men met in Baghdad, together they went on hajj. As-Silafi learned from his friend in Mecca, Kufa, Baghdad, in various regions of Azerbaijan, as well as in the areas adjacent to Janza. ‘Abd al-Rahman al-Mayhani was an expert on Sufi practices and beliefs. He spoke well and was a good companion. His authority in transmitting the *hadith* was Zahid b. Ahmad al-Sarahsi. “And we both have reached maturity together” writes as-Silafi writes. ‘Abd al-Rahman al-Mayhani and al-Silafi visited



Medina together, then met again in Janza and Dabil, as well as somewhere in this *thughur*. Then ‘Abd al-Rahman al-Mayhani returned to Baghdad, where he stayed until his death [1, p. 316].

The “Mu`jam Al Safar” provides information from Abd al-Rahman al-Mayhani, which as-Silafi recorded in his book somewhere in the vicinity of Janza. These are records about Sufi scholars and their sayings. Abd al-Rahman al-Mayhani learned them from his father, however, they date back to his great-grandfather. They feature the famous scholars of Islam, such as ‘Ali b. ‘Isa al-Naysaburi al-‘Ayyar, Isma’il as-Sabuni, Abu Muhammad al-Juvaini and Abu-l-Qasim al-Kushayri.

The biography of Abd al-Rahman al-Mayhani shows how two theological traditions shaped the spiritual culture of the Eastern Caucasus. These traditions belong to the two Shafi’ite scholars who both were the pupils of Abu Sa’id b. Abi al-Khayr and close friends. Together they made a Hajj to Mecca. The first was Abu al-Qasim al-Kushayri (died 465/1072), author of the practical guide for the Sufis, “Risala fi ‘ilm at-tasawwuf”¹², the second was Abu Muhammad al-Juwayni (died in 438/1047). According to the “Raihan al-haqa’iq”, ad-Darbandi made al-Kushayri’s teaching known through his six pupils. The “Mu`jam as-safar”, however, shows that ad-Darbandi was not the only scholar from the Eastern Caucasus who was interested in al-Kushayri’s teachings. The *shaykh* Abu al-Mahasin ‘Amr b. ‘Ubaid at-Tusi from Janza was taught by Abu al-Qasim al-Kushayri himself. Abu al-Mahasin came from a large family of Tus, whose members included famous *fakihs* and *qadis*. The father of Abu al-Mahasin, ‘Ubaid at-Tusi, who was also a Sufi, knew personally Abu al-Qasim al-Kushayri and Abu al-Qasim al-Gurgani. As-Silafi reports that at one time ‘Ubaid at-Tusi was in active contacts with Sufis from Kukhistan, Azerbaijan and Arran [1, p. 316]. As-Silafi himself met Abu al-Mahasin in Dinawar.

As for the Sufi tradition of Abu Muhammad al-Juwayni in the Caucasus it was adapted to local conditions by the Arran *Shaykh* Mas’ud b. As’ad al-Hiladi al-Marwazi. As-Silafi calls him a Sufi who belonged to the “al-Juwwalayn” (lit.: “of two Juwayni”) school. This school was called after Abu Muhammad al-Juwayni and his son Abu al-Ma’ali al-Juwayni, the famous “Imam al-Haramain” (“imam of two shrines”), the author of “Risala Nizamiyya” [10, pp. 211, 350]. Abu-l-Ma’ali al-Juwayni was in close contacts with Abu Nasr, the son of Abu al-Qasim al-Kushayri. Together they were connected to the *madrasa* an-Nizamiyya in Baghdad [10, p. 352]. The Shafi’i traditions of the al-Juwallain school Mas’ud al-Marwazi adopted directly from the son of the “Imam al-Haramain”, Abu al-Qasim b. Abi al-Ma’ali al-Juwayni. Mas’ud al-Marwazi traveled a lot, collected *hadith*, studied Islamic law and hagiographic literature. Among the people whom he studied with was Abu Isma’il al-Ansari, the author of “Hilyat al-Awliya”, and Abu al-Muzaffar al-Sam’ani, the grandfather of the author of the “Kitab al-ansab”, the famous Abu Sa’d al-Sam’ani

¹² About Abu Qasim al-Kushayri see: [28, p. 526]. Cf. Also the recent translation by A. Knysh: Al-Kushayri’s Epistle on Sufism [29].



[1, p. 368]. He dictated to as-Silafi *hadith* and other tradition; this took place somewhere in the vicinity of Janza¹³.

The continuity of the spiritual culture can be traced from one generation of scholars to another. Abu al-Qasim Zahid b. ‘Umar b. Abi-l-Husayn ar-Ravvasi ad-Dihistani somewhere near Janza dictated to as-Silafi *hadith*, which he learned from his father ‘Umar of Khorasan. Further as-Silafi reports that Abu al-Qasim Zahid was in constant letter correspondence with his father, who lived away in Dihistan. Many Khorasani *shaykhs* praised ‘Umar of Khorasan’s “reliable and detailed isnad”. In mentioning the Janza as-Silafi uses the expression *thaghr Janza*. Probably this does not mean the outskirts of the city but actually the whole surrounding area, judging from the non-standard use of this word by as-Silafi, which puzzled even the modern editor of his text [1, p. 99].

The problem of the correct interpretation of the term *ath-thaghr* arises with regard to the biography of the influential and well-known layer Qadi Abu al-Qasim Mahmud b. Yusuf al-Barzandi ash-Shafi’i. He originated from the “borderland” (*ath-thaghr*) of Tiflis, which according to as-Silafi was a part of Arran. It has already been mentioned above that the adjacent to Arran lands of Eastern Georgia were at one time were part of the Caucasian Albania. Abu al-Qasim al-Barzandi was a disciple and one of the “prominent followers” of Abu Ishaq al-Shirazi (d. 476/1083), the rector of the Baghdad *madrassa* an-Nizamiyya and an outstanding Shafi’ite lawyer. This information can be interpreted as that Abu al-Qasim al-Barzandi had to be a student at the Baghdad *madrassa* an-Nizamiyya. After finishing his studies he returned to his homeland in capacity of a Muslim judge. As-Silafi mentions that he enjoyed a great reputation and was a specialist in *adab* and *fawa’id*. From as-Silafi we also learn that al-Barzandi was in contact with Abu Ya’la al-Farrah (died 526/1133) who wrote the “Tabakat al-Khanabila”.

Finally, among the most notable scholars from Arran who actively traveled in pursuit of knowledge the author of “Mu’jam as-safar” mentions Abu ‘Abdallah al-Husayn b. ‘Ali b. Ahmad al-Janzi al-Mukri, the Sufi and ascet (*zahid*) of Janza, and the supreme *shaykh* (*shaykh ash-shuyuh*) of Arran. His title meant not only that he had a higher rank in the Sufi hierarchy, but was also very influential in the whole country. He not only controlled the day-to-day life of the Sufi communities and preserved the tradition but had to meet various influential people and to deal with many problems of diverse character. This made his position in fact to be more of diplomatic and political character rather than of purely spiritual. *Shaykh ash-shuyuh* Abu ‘Abd Allah al-Janzi told Abu Tahir as-Silafi about Ibn at-Tarjuman (died 448/1056), the famous Sufi *shaykh* from Syria, who was also well known in Egypt. Ibn Tardjuman was transmitting the *hadith* following the collection “Kitab fi -f-fada’il Askalan”. However,

¹³ The biography, which precedes that by Mas`ud b. Asad al-Marwazi was authored by Mas`ud b. `Ali al-Marwazi, whom as-Silafi met in Azerbaijan. The striking here is not the obvious coincidence of the names of these two authors but the fact that Mas`ud b. `Ali was also a pupil of `Abd Allah al-Ansari and Abu al-Muzaffar al-Sam`ani [1, p. 367].



according to al-Janzi, when ‘Abd al-’Aziz al-Nahshabi read the entire collection he is reported to say: “There is no reliable *hadith* in this collection apart from one or two [1, p. 73]”. As-Silafi reports that he met Abu ‘Abdallah al-Janzi in Hamadan and the latter read to him the poems he wrote following the manner of Abu al-Ala’ al-Ma’ari about the frailness and instability of the perishable world, the and the divine predestination of everything, which exists.

Below is a specimen from the poems by Husayn b. ‘Ali al-Janzi, the supreme sheikh (*shaykh ash-shuyuh*) of Ganja then the administrative centre of Arran. The author advise the reader to abandon the earthy values and get prepared for the inevitable death.

دع الدنيا لطالبها وقدام لنفسك قبل يوم الارتحال
ولا تأسف على ما فات منها ولا تفرح بمنزلة وحال
متاع مضمحل عن قريب وحب المضمحل من المحال

The circle of the people from Bab al-Abwab, Shirwan and Arran whom as-Silafi personally knew and with whom he had spiritual and intellectual contacts was undoubtedly much wider than a couple of dozens of *shaykhs*, whose biographies are mentioned in his biographical dictionary. The colleague and companion of Abu Bakr al-Darbandi mentioned the best religious scholars from the “Country of the Mountains”. Out of them he had chosen those who traveled the world and endured the hardships of wandering striving to collect piece for piece the precious God-inspired knowledge.

The “Mu`jam as-safar” by as-Silafi is an important source, which provides valuable data about Islamic scholars who lived and taught in the Caucasus region during the 11th–12th cent., the time when Medieval Islamic culture was at its heyday. The information collected by the author as well as that found in the “Raihan al-haqa’iq” by ad-Darbandi shows that our knowledge about that period still remains limited.

A modern scholar must look forward to the critical analysis of the data collected by these historians and equally the definitive editions of many works of Islamic theological literature in the Caucasus, which originated long before the Mongol conquests.

References

1. as-Silafi Abu Tahir. *Mu`jam as-safar li-l-hafiz Abi Tahir Ahmad b. Muhammad al-Silafi*. Tahqiq ‘Abdullah al-Barudi. Beirut: Dar al-fikr, 1993. (In Arabic)
2. Saidov Z. A. *Arabic biographical dictionaries as sources on the history of Islam and the Arab-Muslim culture in the Eastern Caucasus in the 7th–13th centuries*. PhD Thesis. Lugansk; 2007. (In Ukrain.)
3. Saidov Z. A. Information on scientists – descendants of Derbent 8th–10th centuries in the Arabic dictionaries. V arabskikh slovariakh. *Visnik Luganskogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu im. Tarasa Shevchenko. Istorichni nauki*. Luhansk; 2002;(2):49–54. (In Ukrain.)
4. Alikberov A. K. *Classical Islam and the Caucasus. Abu Bakr ad-Darbandi and his Sufi encyclopaedia “Raihan al-haqa’iq”*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2003. (In Russ.)
5. Margoliouth D. S. (ed.) *The Irshad al-arib ila ma’rifat al-adib, or Dictionary of learned men of Yaqt*. Leyden–London; 1907–1927.



6. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Supplementbände I. Leiden; 1937.
7. As-Subki Abu Nasr. 'Abd al-Wahhab b. Taqi ad-Din. *Classes of Shafi'ites or biographies of illustrious Shafi'ite juris-consultants*. Misr 1324. (In Arabic)
8. Ibn Khallikan's Biographical Dictionary. In: *Arabic by MacGuckin de Slane*. Paris, 1842;1:86–87.
9. Rosenthal F. *A History of Muslim Historiography*. Leiden; 1952.
10. Makdisi G. *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'Hégire)*. Damas; 1963.
11. Kahlala 'Umar Rida. *Muj'am al-muallifin (Tarajim al-musannaf al-kutub al-'arabiyya)*. Dimashq; 1956–1961. (In Arabic)
12. Minorskii V. F. *The history of Shirvan and Derbend 20–21th centuries*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1963. (In Russ.)
13. Alikberov A. K. The author of the chronicle from the 11th cent. "Tarikh Bab al-Abwab wa Shirwan". In: *The Book and Manuscript Culture in Daghestan*. Makhachkala, 1991:119–121. (In Russ.)
14. *Liber expugnationis regionum auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djabir al-Belad-sori, quem edidit M.J. de Goeje*. Leiden; 1866.
15. Zakariya Ben Muhammed el-Cazwini's Kosmographie. Zweiter Theil. Kitab asar al-bilad. Die Denkmäler der Länder. In: von Wüstenfeld F. (ed.) *Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und den Bibliotheken zu Berlin, Gotha und Leyden*. Göttingen, 1847.
16. *The Kitab al-Ansab of 'Abd al-Karim ibn Muhammad al-Sam'ani*. In: Margolius D. S. (ed.) Reproduced in facsimile from the manuscript in the British Museum. Leiden; London; 1912.
17. McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*. Beirut, 1978.
18. Mohammad Ali Amir-Moezzi. Al-Tusi, Muhammad b. Al-Hasan. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers; 2000;10.
19. Madelung W. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985.
20. Prozorov S. M. At-Tusi. In: *Islam. encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka; 1991. (In Russ.)
21. Sprenger, 'Abd al-Haqq (eds) *Fihrist kutub al-shi'a li-Abu Dja'far al-Tusi*. Calcutta; 1848.
22. *Та'рих Багдад ау мадинат ас-салам ли-л-Хафиз Абу Бакр Ахмад б. 'Али ал-Хатиб ал-Багдади*. Миср; 1349/1931;4. (In Arabic)
23. 'Abd ar-Rashid al-Bakuwi; Buniyatov Z. M. (ed.). *Kitab talkhis al-asar wa-ad'aib al-malik al-kahhar (An epitome [of the book about] "monuments" and wonders of the Mighty King)*. Moscow; 1971. (In Russ.)
24. Aleksidze Z. N. Identification and reading of the Albanian text discovered in Sinai. Preliminary results. *History of the Caucasus. The Scientific-Public Almanac*. Baku; 2001;(1). Available at: http://www.baku-eparhia.ru/history/articles/alban_text_sinai/ (In Russ.) Baku; 2001;1.
25. Aleksidze Z., Mahé J.-P. Le déchiffrement de l'écriture des albanais du Caucase. In: *Comptes-rendue de l'Académie des Inscription*. Paris; 2002;30:1239–1257.
26. Jost G., Schulze W., Aleksidze Z., Mahé J.-P. (eds). *The Caucasian Albanian Palimpsests from Mt. Sinai*. Turnhout: Brépols; 2009.
27. Ritter H. Abu Sa'id Fadl Allah b. Abi 'l-Khayr. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers; 1998;1.
28. Halm H. Al-Kushayri. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers; 1986;5.



29. *Al-Risala al-Kushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*. Abu 'l-Qasim al-Kushayri. Doha: Garnet Publishing; 2007.

Литература

1. Ас-Силафи. *Му'джем ас-сафар ли-л-хафиз Аби Тахир Ахмад б. Мухаммад ас-Силафи*. Тахкик 'Абдаллах ал-Баруди. Бейрут: Дар ал-фикр; 1993. (На араб. яз.)
2. Саидов З. А. *Арабские биографические словари как источники по истории ислама и арабо-мусульманской культуры на Восточном Кавказе в VII–XIII вв.*: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Луганск; 2007. 218 с.
3. Саидов З. А. Сведения об учёных – выходцах из Дербента VIII–X веков в арабских словарях. *Вісник Луганського державного педагогічного університету ім. Тараса Шевченка. Історичні науки*. Луганськ; 2002;(2):49–54.
4. Аликберов А. К. *Эпоха классического ислама на Кавказе. Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик»*. М.: Восточная литература; 2003. 847 с.
5. Margoliouth D. S. (ed.) *The Irshad al-arib ila ma'rifat al-adib, or Dictionary of learned men of Yaqut*. Leyden–London; 1907–1927.
6. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Supplementbände I. Leiden; 1937.
7. Ас-Субки Абу Наср. *'Абд ал-Ваххаб б. Таки ад-дин. Табакаат аш-шафи'ийа ал-кубра*. III. Миср, 1324. (На араб. яз.)
8. Ibn Khallikan's Biographical Dictionary. In: *Arabic by MacGuckin de Slane*. Paris, 1842;1:86–87.
9. Rosenthal F. *A History of Muslim Historiography*. Leiden; 1952.
10. Makdisi G. *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'Hégire)*. Damas; 1963.
11. Каххал `Умар Рида. *Словарь сочинителей (Биографии арабских авторов)*. Дамаск; 1956–1961. (На араб. яз.)
12. Минорский В. Ф. *История Ширвана и Дербента X–XI веков*. М.: Издательство восточной литературы; 1963. 270 с.
13. Аликберов А. К. Об авторе исторической хроники XI в. «Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван». В: *Рукописная и книжная культура в Дагестане*. Махачкала, 1991:119–121.
14. *Liber expugnationis regionum auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djabir al-Beladsori, quem edidit M.J. de Goeje*. Leiden; 1866.
15. Zakarija Ben Muhammed el-Cazwini's *Kosmographie*. Zweiter Theil. Kitab asar al-bilad. Die Denkmäler der Länder. In: von Wüstenfeld F. (Hrsg) *Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und den Bibliotheken zu Berlin, Gotha und Leyden*. Göttingen, 1847.
16. *The Kitab al-Ansab of 'Abd al-Karim ibn Muhammad al-Sam'ani*. In: Margolius D. S. (ed.) Reproduced in facsimile from the manuscript in the British Museum. Leiden; London; 1912.
17. McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*. Beirut, 1978.
18. Mohammad Ali Amir-Moezzi. Al-Tusi, Muhammad b. Al-Hasan. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers; 2000;10.
19. Madelung W. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985.
20. Прозоров С. М. Ат-Туси. В: *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; 1991.
21. Sprenger, 'Abd al-Haqq (eds) *Fihrist kutub al-shi'a li-Abu Dja'far fl-Tusi*. Calcutta; 1848.



22. *Ta'рих Багдад ау мадинат ас-салам ли-л-Хафиз Аби Бакр Ахмад б. 'Али ал-Хатиб ал-Багдади*. Миср; 1349/1931;4. (На араб. яз.)
23. 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви; Буниятов З. М. (ред.) *Китаб талхис ал-асар ва-'ада'иб ал-малик ал-каххар* («Сокращение [книги о] "памятниках" и чудеса царя могучего»). М.; 1971.
24. Алексидзе З. Н. Предварительное сообщение об идентификации и дешифровке албанского текста, обнаруженного на Синайской горе. *History of the Caucasus. The Scientific-Public Almanac*. Баку; 2001;(1). Режим доступа: http://www.baku-eparhia.ru/history/articles/alban_text_sinai/
25. Aleksidze Z., Mahé J.-P. Le déchiffrement de l'écriture des albanais du Caucase. In: *Comptes-rendue de l'Académie des Inscription*. Paris; 2002;30:1239–1257.
26. Jost G., Schulze W., Aleksidze Z., Mahé J.-P. (eds). *The Caucasian Albanian Palimpsests from Mt. Sinai*. Turnhout: Brépols; 2009.
27. Ritter H. Abu Sa'id Fadl Allah b. Abi 'l-Khayr. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers; 1998;1.
28. Halm H. Al-Kushayri. In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill Academic Publishers; 1986;5.
29. *Al-Risala al-Kushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*. Abu 'l-Qasim al-Kushayri. Doha: Garnet Publishing; 2007.

Информация об авторе

Аликберов Аликбер Калабекович, кандидат исторических наук, заместитель директора Института востоковедения РАН, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья.

About the author

Alikber K. Alikberov, Cand. Sci. (Hist.), Deputy Director of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Head of the Center for Central Asian, Caucasian and Volga-Urals Studies. His area of expertise include source studies and historiography of the 7th–14th centuries Islam, Islamic studies, medieval Arab manuscripts, international relations theory, ancient and medieval history of the Eastern Caucasus, contemporary Islam, religious policy in Russia, Central Asia and Caucasus. He is the author of numerous works on Islamic studies, international relations theory and history, conflict studies, Russian policy in Central Asia.

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-426-441](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-426-441)

УДК 2:297(55)«20»+378.02:37.016

BAK 26.00.01

روش های تحصیل و تدریس اسلام در جمهوری اسلامی ایران

علی عسگری یزدی

دانشیار دانشگاه تهران

Asgariyazdi@ut.ac.ir

چکیده: در جمهوری اسلامی ایران، دروس اسلام شناسی والهیات به چهار شیوه ارائه می شود:
۱. تدریس اسلام به شیوه سنتی در حوزه های علمیه که همراه با تدریس علوم عقلی وفلسفی است.
۲. الهیات واسلام شناسی به عنوان رشته ها ودانشکده ها در دانشگاه های بزرگ ایران.
۳. تلفیق الهیات با رشته های علمی در دانشگاه های خاص مانند دانشگاه امام صادق-ع-، دانشگاه شهید مطهری ودانشگاه رضوی.
۴. اسلام شناسی والهیات برای همه رشته های دانشگاهی در تمام دانشگاه ها.
تدریس اسلام شناسی در ایران علاوه بر مباحث نقلی به طورخاص مبتنی برمباحث عقلی وفلسفی است. لذا به اندیشه های دینی نگاه عقلی می شود تا نگاه صرفا تعبدی. برهمین اساس اندیشه دینی درایران اندیشه غیرافراطی ومعتدل است چون عقل محوراست.
کلید واژه ها: الهیات، اسلام شناسی، روش تدریس، حکمت، جمهوری اسلامی ایران

Исламские исследования, изучение и преподавание ислама в Исламской Республике Иран. Методы и подходы

Али Асгари Йезди

декан факультета исламских наук Тегеранского университета,

г. Тегеран, Исламская Республика Иран, asgaryyazdi@ut.ac.ir

Аннотация: статья подготовлена по итогам Международной научно-практической конференции «Теология и исламоведение в России и Иране: традиции, методы и образовательные практики», которая состоялась 8 мая 2018 г. в Москве, Россия, в Институте востоковедения РАН при поддержке Культурного представительства при Посольстве Исламской республики Иран в Москве. На конференции выступили более 20 представителей российских и иранских образовательных и научных учреждений. В конструктивной дискуссии приняли участие учёные из Тегеранского университета, Международного университета Аль-Мустафа, Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, Санкт-Петербургского государственного университета, Башкирского государственного университета, Дагестанского гуманитарного института, Московского государственного лингвистического университета, Пятигорского государственного университета, Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

Автор сосредотачивается на анализе последних тенденций в преподавании теологии, исламоведения и исламских наук в Тегеранском университете, чей опыт просветительской и педагогической работы в области исламоведения вызвал особое внимание



со стороны российских учёных. Раскрывается система организации занятий по исламоведению и теологии в Исламской Республике Иран, которые ведутся по следующим четырём методам:

1. Преподавание ислама по традиционному способу в богословских семинариях проводится совместно с преподаванием рациональных наук и философии;
2. Теология и исламоведение рассматриваются в качестве определённой специальности в крупных университетах Ирана;
3. Преподавание теологии в соответствии с научными отраслями в специализированных университетах, таких как Университет имама Садика (г. Тегеран), Университет имени Мотаххари (г. Мешхед, провинция Разави-Хорасан) и Университет имени Имама Резы (г. Мешхед, Разави-Хорасан);
4. Исламоведение и теология включены в учебные программы всех университетов для всех специальностей без исключения.

Преподавание исламоведения в Иране помимо традиционных основывается на рациональных и философских моментах. Поэтому религиозная мысль рассматривается с рациональной точки зрения, чем чисто в религиозном аспекте. На этом основании религиозная мысль в Иране является умеренной, поскольку она рациональна. Анализ основных тенденций в преподавании теологии и исламоведения в Исламской Республике Иран основан на многолетнем личном опыте преподавательской и научной деятельности в Тегеранском университете.

Ключевые слова: исламоведение; Исламская Республика Иран; методика преподавания; мудрость

Для цитирования: یزدی ع. ع. روش های تحصیل و تدریس اسلام در جمهوری اسلامی ایران. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):426–441. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-426-441](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-426-441).

Благодарности: автор искренне благодарит руководство Института востоковедения РАН в лице научного руководителя, академика РАН Виталия Наумкина и директора Валерия Андросова за возможность познакомиться коллег из ведущих государственных университетов и исламских вузов России с богатым опытом развития теологического и исламоведческого образования в Иране, а также выражает признательность Культурному представительству при Посольстве Исламской Республики Иран в Москве за содействие в организации научной дискуссионной площадки на высоком уровне.

Islamic Studies and Teaching Islam Studying and teaching Islam in the Islamic Republic of Iran. Methods and approaches

Ali Asgari Yazdi

*The Dean of Studies of the Faculty of Islamic Studies at the Teheran University,
Teheran, Islamic Republic of Iran, Asgaryyazdi@ut.ac.ir*

Abstract: The article reflects the results of the international meeting “Theology and Islamic Studies in Russia and Iran: history, methods, educational approach.” The meeting took place in the Institute of Oriental Studies of the Russian academy on the 8th of May 2018. The

Meeting Committee received a substantial grant from the Culture Section of the Embassy of the Islamic Republic of Iran in Russia. At the meeting took part over 20 scholars from various research and educational bodies of the Russian Foederation and the Islamic Republic of Iran. Among them were scholars from the University of Teheran, the al-Mustafa International University, Moscow State University, St Petersburg State University, Bashkortostan State University in Ufa, the Daghestan Institute of Hunmanities, The Moscow State University of Foreign Languages, the Pyatigorsk State University, and the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

In the article Prof. Yazdi outlines the recent trends in teaching Islamic theology and Islamic studies in the University of Teheran. The outstanding results gained by the scholars of this University in the field of Islamic education has attracted a vivid interest of their Russian colleagues. The teaching of Islam in the Islamic Republic of Iran runs in the four main directions:

1. Teaching of Islam in the traditional framework combined with rational sciences and philosophy.

2. Islamic studies and Islamic theology as a separate teaching module in the leading Universities of Iran.

3. Islamic studies are combined with teaching of exact sciences as in the Imam Sadiq University (Tehran), the Motahhari University (Mashhad, Razavi Khorasan Province) and the Imam Reza University (Mashhad, Razavi Khorasan Province).

4. Islamic studies constitute an integral part of University education in Iran.

The teaching of Islam in the Islamic Republic of Iran is based on the Islamic tradition, philosophy and rational sciences. Therefore, the theology is considered as one of the aspects of the rational teaching. This is the basis of the Iranian moderate Islam. The author shares his practical experience of teaching Islam and Islamic sciences of many years.

Keywords: Islamic studies; Iran, Islamic Republic of; education, methods of; wisdom

For citation: Yazdi A. A. Islamic Studies and Teaching Islam Studying and teaching Islam in the Islamic Republic of Iran. Methods and approaches. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):426-441. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-426-441](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-426-441).

Acknowledgements: the author is grateful to the Directorate of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy and personally the member of the Russian Academy Vitaly Naumkin, and Professor Valery Androsov for the offered opportunity to introduce the rich tradition of teaching Islam in Iran to the Russian colleagues. He is also grateful to the Culture Section at the Embassy of the Islamic Republic of Iran in Russia for the generous support of this meeting.

مقدمه

ویژگی های تدریس مفید و موثر، تفکر ساز و مهارت آفرین بودن آن است. چون روش تدریس زیرمجموعه علوم تربیتی است؛ علوم تربیتی تابعی از هویت تربیت است؛ و تربیت تابع هویت انسان است. و هویت انسان، تفکر، عقل و اراده است. هدف تربیت انسان، خروج از محدودیت های وجودی است. تربیت، جهت دهی به قوای انسان در جهت رشد و شکوفایی است. تدریس، ابزار تغییر در شناخت و احساس انسان است که منجر به تغییر در رفتار می شود. بر این اساس، تدریس باید مبتنی بر شکوفایی تفکر و عقل و اندیشه آدمی باشد. برای این مهم باید توجه ویژه به علوم عقلی و فلسفی در برنامه های درسی داشت. استاد باید موقعیتی را ایجاد کند که دانشجو یان به جای حفظ مطالب علمی، تحصیل مبتنی بر تولید فکر و علم و خلاقیت داشته باشند. خلاصه شیوه تدریس از نگاه اسلام در این آیه بیان شده است:



آیه شریفه «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»¹. یادگیری و علم آموزی را مبتنی بر سه راهبرد می داند.

۱. حکمت: تبیین مطلب درس با استفاده از معادلات و قوانین هستی، به طوری که حداقل منطقی بودن مطلب درس برای دانشجو ملموس شود.

۲. موعظه حسنه: تشریح مطلب درس با ارائه نتایج مثبت عمل به آن و ضررهای نادیده گرفتن آن، به طوری که تأثیر مطلب در روند زندگی برای دانشجو مشهود شود.

۳. جدال احسن: عرضه مطالب مشابه و رقیب و مقایسه آنها با یکدیگر برای کشف نقاط ضعف و قوت، به طوری که برتری مطلب درس بر موارد مشابه برای دانشجو معلوم گردد.

بنابراین، علمی موجب تغییر مثبت در رفتار می شود که منطقی بودن آن لمس شود، مفید بودن آن مشهود باشد و ضرر عمل نکردن به آن تبیین شود، برتری توصیه ها و برنامه های آن بر دیگر موارد معلوم شود. یعنی علم محصول فهم و استدلال باشد نه انباشت محفوظات. به همین دلیل در برنامه های درسی اسلامی در ایران به دروس هایی که قوه فاهمه و عقلی را تقویت می کند توجه جدی شده است. به دروسی همچون منطق و فلسفه اهمیت ویژه داده شده است و فلسفه های مضاف که نگاه عقلانی به موضوعات است، رشد نموده و دارای اهمیت ویژه است. همچون فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، وجود این سرفصل ها در برنامه های درسی اسلامی موجب رشد تفکر انتقادی و باروری دانش می شود. واز پیامدهای آن مواجهه با افراط گرایی است. افراط گرایی مولود یادگیری بدون تأمل و اندیشه و نگاه نقادانه است. اسلام معتدل اسلام مبتنی بر درک عقلانی است و هرچه درک عقلانی و تفکر انتقادی در نظام آموزشی تقویت شود، افراط گرایی تضعیف و اعتدال تقویت می شود. سنگ بنای تدریس اسلام در ایران همین مطلب است.

تدریس الهیات و اسلام شناسی در حوزه های علمی

در حوزه های علمی در ایران، تدریس اسلام که عمدتاً بر محور مباحث فقهی و اصول فقه مبتنی است دارای سه مرحله است:

الف) مرحله مقدمات

این مرحله شامل پایه های اول تا سوم است و هدف اصلی در این دوره، آموزش ادبیات عرب (صرف، نحو، معانی و بیان و...) و آشنایی با دروس پایه مثل منطق و فقه است.

ب) مرحله سطح

این مرحله شامل پایه های چهارم تا دهم است. در این دوره اهداف زیر تعقیب می شود:

۱. بالا بردن قدرت فهم متون فقهی و اصولی.
۲. آشنا شدن با روش های استنباط از آیات و احادیث.
۳. آموزش یک دوره کامل فقه و اصول.
۴. گسترش اطلاعات عمومی طلاب به وسیله دروس عمومی.

¹ آیه ۵۲۱ سوره نور.

این مرحله بین چهار تا هفت سال طول می کشد که زمان آن بستگی به استعداد و تلاش طلاب دارد.

پ) مرحله درس خارج

این مرحله عالی ترین دوره دروس حوزوی محسوب می شود که با هدف صاحب نظر شدن طلاب در دو رشته فقه و اصول و توان استنباط احکام از منابع اصیل (کتاب، سنت، عقل، اجماع) برپا می شود و معمولاً متن درسی خاصی ندارد. در سال های اخیر، رشته های تخصصی تفسیر و کلام و تبلیغ نیز در کنار فقه و اصول تشکیل شده است که متخصصان و محققانی در آن رشته ها تربیت می کنند. این دوره دست کم شش سال طول می کشد.

شیوه های تدریس درس های مقدمات و سطح

الگوی تدریس در این دوره شش مرحله را در بردارد:

۱. مطالعه قبل از تدریس، شامل مطالعه کتاب درسی و حواشی و شروح آن می شود.
 ۲. روخوانی درس با رعایت کامل قواعد ادبیات که گاهی قسمتی از آن به عهده شاگردان گذاشته می شود.
 ۳. بیان مطالب درس به صورت دسته بندی شده.
 ۴. تطبیق مطالب گفته شده با متن کتاب مورد تدریس.
 ۵. بیان مطالبی خارج از کتاب (از حواشی و شروح یا نظریات خاص استاد) که در ضمن درس بیان می شود؛ ولی برخی اساتید برای جلوگیری از مشوش شدن ذهن طلاب، آن مطالب را در پایان درس ذکر می کنند.
 ۶. پاسخ گویی به سؤالات شاگردان در سه مرحله.
- الف) قبل از شروع درس؛ ب) در حین درس؛ پ) بعد از درس.

شیوه های تحصیل در دوره مقدمات و سطح

در این مورد، شیوه های مختلفی وجود دارد که کامل ترین آن ها شیوه ای است که شامل مراحل زیر می شود:

۱. پیش مطالعه: مطالعه کتاب درسی، پیش از شروع درس استاد به منظور آمادگی ذهنی شاگرد.
۲. حضور در درس: حضور در کلاس و مواجهه مستقیم با استاد.
۳. مطالعه پس از تدریس استاد: با مراجعه به دیگر کتاب های متناسب.
۴. مباحثه مطالب تدریس شده: موجب تثبیت و تعمیق مطالب در ذهن می شود.
۵. خلاصه یا شرح نویسی: طلاب پر تلاش اقدام به خلاصه نویسی کتاب های مفصل می کنند.

نقاط قوت شیوه تحصیل دوره مقدمات و سطح حوزه:

۱. آزادی طلاب در انتخاب درس و استاد.
۲. مباحثه مطالب.
۳. تعلیم مطالب به طور عمیق و مستدل.
۴. بحث و مناظره بین استاد و شاگرد با رعایت احترام استاد.



۵. آزادی طلاب در جهت رشد و جهش های علمی متناسب با استعداد خویش.

۶. اهتمام به تزکیه نفس.

۷. وجود فرصت تدریس همزمان با تحصیل.

۸. آشنایی با شیوه های استدلال فقیهان سلف.

۹. تاکید بر تقویت فهم تا حافظه.

شیوه های تدریس درس خارج

(روش شاگرد محوری (سبک سامرائی یا مکتب سامرا - ۱.

این روش درس خارج میرزای شیرازی بزرگ رحمه الله است که بعداً در کربلا ادامه یافت،^۲ که متأسفانه اکنون در حوزه های علمیه به فراموشی سپرده است. در این شیوه میرزای بزرگ رحمه الله فرعی فقهی را مطرح می کرد و تمامی مطالب مربوط به آن را به کمک شاگردان و با بحث های طرفین مورد بررسی قرار می داد و حتی چیزی را به عنوان «اصول موضوعی» نمی پذیرفت. در این سبک شاگردان محور بحث هستند و استاد سخنران جلسه نیست، بلکه در پایان به جمع بندی نظریات و نتیجه گیری می پردازد.

در این روش شروع درس مشخص بود، اما پایان آن روشن نبود و گاهی تا هفت ساعت ادامه می یافت.^۳

۲ - استاد محوری (سبک کلاسیک).

این روش متاخران حوزه است و امروزه متداول ترین روش تدریس در حوزه علمیه قم است.

در این سبک، استاد یک فرع فقهی یا اصولی را مطرح می کند و اقوال و دلایل آن را بررسی می کند و در پایان نظر خویش را بیان می کند.

در این شیوه استاد فعال است و مانند یک سخنران عمل می کند و شاگردان کمتر فعال هستند.^۴ این سبک خود به چند قسم فرعی تقسیم می شود که عبارتند از:

الف) استاد محوری با بحث های نامنظم؛

ب) استاد محوری با تکیه بر اصطلاحات؛

پ) استاد محوری همراه با نظم در مطالب و ساده گویی؛

ث) استاد محوری همراه با نوشتن درس و پخش آن بین طلاب.

سبک دو مرحله ای - ۳.

در این شیوه درس در دو جلسه برگزار می شود: در جلسه اول، استاد به صورت روش استاد محوری مطالب را بیان می کند و به شاگردان کمتر فرصت سؤال و اشکال داده می شود. ولی جلسه دوم به صورت شاگرد محوری اداره می شود تا افراد ضعیف هم بتوانند مطالب را بیابند.

^۲ این روش را می توان روش سقراطی نامید که او مسأله ای را مطرح می کرد و با استفاده از گفتگو (دیالوگ) به تکمیل و رفع نقایص آن می پرداخت (ر ک: تاریخ فلسفه یونان و روم، فردریک کاپلستون، ترجمه مجتبی، ج ۱، ص ۷۲۱).

^۳ مجله حوزه، ش ۱۵، ص ۸۳، ص ۷۸.

^۴ ر ک: مجله حوزه، ش ۳۲، ص ۰۴.

این شیوه، از جهت کیفیت برگزاری جلسه دوم درس به چند قسم فرعی تقسیم می شود که عبارتند از: الف) روش مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله : در این شیوه، شاگردان قوی و مستعدتر، درس استاد را برای شاگردان ضعیف، در جلسه دوم تقریر می کنند و آن را مورد بحث و بررسی قرار می دهند تا طلاب ضعیف بتوانند بهتر از درس استفاده کنند و ابهام های درس برای آن ها برطرف شود.⁵

مرحوم آیه الله بروجردی رحمه الله نیز اصرار داشتند تا همین شیوه را در قم پیاده کنند که عملی نشد.⁶ ب) روش مرحوم آیه الله سید محمد باقر درچه ای رحمه الله : ایشان صبح ها در مسجد نو اصفهان، درس فقه و اصول تدریس می کردند و عصرها هم همان درس را برای افرادی که در کلاس صبح حضور نداشتند و یا درس را خوب درک نکرده بودند تکرار می کردند.

پ) روش جلسه پرسش و پاسخ همراه با درس روزانه: در این شیوه، استاد بعد از جلسه اول درس، ساعتی را تعیین می کند تا شاگردان در کنار او جمع شوند و پاسخ گوی سؤالات و اشکالات آنان می شود.

ت) روش مرحوم اصفهانی (کمپانی) رحمه الله : در این شیوه، استاد، درس را چند روز قبل می نویسد و متن آن تکثیر می شود و در اختیار طلاب قرار می گیرد. این روش موجب می شود تا طلاب فرصت پیش مطالعه و دقت و اشکال پیدا کنند و خود را برای بحث با استاد آماده کنند و در حقیقت این جزوه ها جای یک جلسه درس را می گیرد. این شیوه برای اولین بار به دست مرحوم کمپانی در نجف اجرا شد.⁷ و اکنون نیز در حوزه علمیه قم، برخی از اساتید معظم درس خارج از این روش استفاده می کنند.

ث) استفاده از نوار درسی قبل از درس استاد: برخی از اساتید درس خارج که قبلاً یک دوره درس را القا فرموده اند و به صورت نوار درآمده است. شاگردان می توانند قبل از درس از نوار استفاده کنند و به پیش مطالعه درس بپردازند و خود را برای سؤال و اشکال در جلسه درس استاد آماده کنند.

سبک تحقیقی جمعی - ۵.

در این روش، چند نفر یک موضوع را انتخاب و مورد مطالعه و بررسی قرار می دهند. آنگاه در یک جلسه علمی، یافته های خود را با دیگران در میان می گذرانند و به نظریات همدیگر اشکال می کنند و یا در مقابل اشکالات دیگران از نظریات خود دفاع می کنند، و در نهایت هر کس یک نظری را انتخاب می کند. این شیوه خود به چند صورت انجام می گیرد:

۱. بدون حضور استاد.

۲. با حضور یکی از اساتید درس خارج.

۳. همراه با متن ثابت.

۴. بدون متن ثابت، لیکن گاهی یک نفر در یک موضوع تحقیق می کند و حاصل آن تکثیر می شود و در اختیار دیگران قرار می گیرد تا محور بحث قرار گیرد.

⁵ ر ک: مجله حوزه، ش ۱۵، ص ۹۸ - ۹۹.

⁶ همان، ش ۳۴ - ۴۴، ص ۸۴۲.

⁷ ر ک: همان، ش ۰۳، ص ۶۳.



این سبک مورد توجه مرحوم عیاشی و علامه مجلسی رحمه الله بوده است.⁸ و اکنون نیز در جلسات استفتای برخی مراجع مورد عمل واقع می شود که از با برنامه ترین و جالب ترین آن ها جلسه تحقیق جمعی مقام معظم رهبری (دامت برکاته) است.⁹

نقاط قوت هریک از این شیوه ها.

۱ - برخی امتیازات مکتب سامرا.

مجتهدپروری مکتب سامرا معروف است و لذا افرادی مثل آخوند خراسانی رحمه الله، میرزای نائینی رحمه الله، شهید شیخ فضل الله نوری قدس سره، سید محمد فشارکی و... از دست پروردگان این مکتب هستند.¹⁰ فعال کردن شاگردان که امروزه مورد توجه روان شناسان تعلیم تربیت است،¹¹ امتیاز دیگر این مکتب است. همان طور که توجه به تحقیق و دقت و تکیه بر فکر کردن، از نقاط قوت این روش است.

۲ - سبک استاد محوری.

اداره کلاس درس به صورت منظم همراه بانظم در بیان، از نقاط قوت این سبک است. همان طور که مشخص بودن موضوع درس، موجب می شود تا مباحث زودتر به نتیجه برسد.

۳ - سبک دو مرحله ای.

فعال بودن شاگردان در جلسه دوم درس باعث می شود تا یادگیری بهتر صورت گرفته و زمینه پرورش اساتید قوی برای آینده حوزه و معرفی چهره های با استعداد فراهم شود.

۴ - سبک تحقیقی جمعی.

این شیوه، برای افرادی که چند سال درس خارج گذرانده اند بسیار مفید است و افراد را تشویق به فعالیت و پیشرفت علمی می کند. درواقع این سبک مجتهدپروراست.¹²

شیوه های تدریس درس خارج از جهت محتوا و کیفیت

الف: ترتیب درس.

۱ - روش قدما : تا قبل از مرحوم آیه الله بروجردی رحمه الله براین بود که ابتدا «اصل» در مساله بیان می شد و سپس دلایل آن بیان می شد.¹³

۲ - روش آیه الله بروجردی رحمه الله : ایشان ابتدا سیر تاریخی مساله را بررسی می کردند و سپس دلایل مساله را مورد نقد و بررسی قرار می دادند و اگر دلیلی نبود به سراغ ادله فقهاتی (اصول عملیه) می رفتند.¹⁴

⁸ مجله حوزه، ش ۲۵، ص ۰۱.

⁹ ر ک : مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، سال اول، شماره دوم، ص ۴۵۲ - ۴۶۲.

¹⁰ ر ک: مجله حوزه، ش ۱۵، ص ۸۳.

¹¹ ر ک: روان شناسی تعلیم و تربیت، دکتر علی شریعتمداری، ص ۳۳۳.

¹² مجله نور علم، ش ۵، دوره ۴، ص ۹.

¹³ مجله حوزه، ش ۷۴، ص ۹۳.

¹⁴ همان.

۳ - روش امام خمینی قدس سره : ایشان ابتدا دلایل مساله را بررسی می کردند و سپس اقوال علما را تجزیه و تحلیل می کردند . می فرمودند: اول ببینیم خودمان از ادله چه می فهمیم، آنگاه به بررسی نظریات دیگران می پرداختند.¹⁵

۴ - روش سه بخشی: در برخی از درس های حوزه علمیه قم به این ترتیب عمل می شود:

اول، ذکر اقوال علما در مساله تا سیمای کلی و عمومی مساله روشن شود.

دوم، بیان دلایل موافق و مخالف و نقض و ابرام آن ها.

سوم، جمع بندی و نتیجه گیری.

۵ - روش چهار بخشی : این روش نیز در برخی از درس های فعلی حوزه علمیه قم مرسوم است که بدین ترتیب عمل می شود:

اول، ذکر موضوع مساله و تقسیم بندی های آن.

دوم، بیان اقوال موافق و مخالف.

سوم، بیان دلایل از قرآن، روایات، عقل، اجماع و نقد آن ها و در صورت لزوم بیان اصل در مساله.

چهارم، جمع بندی اقوال و دلایل و نتیجه گیری.

ب: سبک های خاص در فقه.

در تدریس خارج فقه حوزه های علمیه، روش های مختلفی به کار گرفته می شود که در اینجا به آن ها اشاره می کنیم:

۱ - سبک فقه الحدیث

این شیوه درسی آیه الله بروجردی رحمه الله در علم فقه بود. در این روش، برای بررسی یک فرع فقهی به علم «اصول فقه» کمتر توجه می شود و سعی می کنند با بررسی پیشینه تاریخی هر مساله و با توجه خاص به علم رجال و طبقه بندی روایان حدیث و برطرف کردن تقطیع احادیث، حکم هر مساله را از احادیث مربوط به آن استخراج کنند . و در صورت ضرورت و لزوم به علم اصول یا اصول عملیه پناه می برند.¹⁶

۲ - سبک فقه مبتنی بر اصول

در این شیوه، تکیه اصلی بر اصول است و سعی می کنند با تکیه بر قواعد اصولی دلایل را بررسی کنند. در این روش، به علم رجال توجهی نمی شود و گاهی فرض هایی در فقه مطرح می شود که در طول عمر انسان یک بار هم اتفاق نمی افتد.

لذا برخی از بزرگان بر این شیوه خرده گرفته اند که افراط اصول موجب دوری انسان از فهم عرفی می شود که شارع، طبق آن سخنان خود را القا فرموده است.¹⁷

¹⁵ همان، ش ۵۴، ص ۰۵.

¹⁶ مجله نور علم، شماره ۲۱، ص ۲۹؛ مجله حوزه، ش ۰۴، ص ۱۴ و ش ۳۴ - ۴۴، ص ۸۴۲ با تلخیص.

¹⁷ مجله حوزه، ش ۱۲، ص ۸۴.



۳ - سبک فقه مقارن

این شیوه که یادگار شیخ طوسی رحمه الله است، بر استفاده از اقوال عامه و بررسی آن ها تکیه می کند. اولین کتاب در این زمینه، خلاف شیخ است که در آنجا سعی شده تا نظریات شیعه و اهل سنت آورده و مقایسه شود.

این سبک را مرحوم آیه الله بروجردی رحمه الله احیا کرده ایشان همان طور که به شان نزول آیات اهمیت می داد، به سیر تاریخی و موقعیت صدور حدیث هم اهمیت می داد. و آن را در فهم احادیث مؤثر می دانست.¹⁸

۴ - سبک فقه پویا (هماهنگ با زمان و مکان)

این شیوه، از دیرباز مورد توجه علمای شیعه بوده است. آثار تاثیر زمان و مکان در اجتهاد را در فتوای میرزای بزرگ رحمه الله در تحریم تنباکو می توان ملاحظه کرد.

امام خمینی قدس سره این سبک را حیاتی تازه بخشید و فرمود: زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند.¹⁹

البته در مورد مقدار و حدود دخالت زمان و مکان در مصادیق، موضوعات، متعلق احکام و در نتیجه در اجتهاد و صدور حکم و فتوا، بحث بسیار است،²⁰ ولی این مطالب منافاتی با اینکه فقه پویا یک سبک فقهی است، ندارد.

پ) سبک های خاص در اصول فقه.

اصول فقه در درس های خارج حوزه علمیه با دوروش متفاوت مورد بحث قرار می گیرد.

۱ - سبک فلسفی

بیان مطالب و قواعد اصولی براساس اصطلاحات فلسفی و داخل کردن مباحث فلسفی و حقیقی با مباحث اعتباری و عرفی اصول، از خصوصیات این روش است. این شیوه در زمان شیخ انصاری رحمه الله کم کم پا به عرصه وجود گذاشت، در حوزه نجف به اوج خود رسید و علم اصول به صورت علم نیمه معقول درآمد که در حواشی مرحوم کمپانی رحمه الله کاملاً ظاهر می شود.²¹

لذا برخی بزرگان براین شیوه خرده گرفته اند که موجب خلط مباحث اصول و فلسفه شده و از عرفی بودن دوره کرده است و باعث تورم علم اصول شده است.

۲ - سبک عرفی

از آنجا که پیدایش علم اصول برای کمک در فهم و تحلیل مفاهیم قرآن و حدیث است و آن دو براساس لغات و اصطلاحات عرف شکل گرفته است.

¹⁸ مجله نور علم، دوره سوم، ش ۶، ص ۶۱ - ۷۱.

¹⁹ صحیفه نور، ج ۱۲، ص ۸۹.

²⁰ ر ک: مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی قدس سره، کتاب دوم، (اجتهاد و زمان و مکان)، مقاله ششم، ص ۵۴۱ - ۷۲۲ دیدگاه ها در باره تاثیر عنصر زمان و مکان بر اجتهاد، از نگارنده.

²¹ مجله نور علم، ش ۲۱، ص ۱۹.

پس، اساس علم اصول در مباحث خود مثل عام و خاص، مطلق و مقید و ... مبتنی بر ارتکازات عرفی مردم است. این شیوه از زمان شیخ طوسی رحمه الله در عده و تا زمان حاضر ادامه داشته است.²²

شیوه های تحصیل درس خارج.

همان طور که روش های تدریس درس خارج گوناگون بود، شیوه های تحصیل آن نیز متفاوت است. طلاب با توجه به استعداد و ذوق خود، شیوه های متفاوتی را در درس خارج برمی گزینند که ما آن ها را به هفت روش تقسیم می کنیم:

اول: روش شاگرد محوری

در این شیوه شش مرحله طی می شود که عبارتند از:

۱. پیش مطالعه، یعنی با توجه به منابع و کتب علمای پیشین، به بررسی اقوال و دلایل هر فرع فقهی یا اصولی می پردازند و نظریه ای را انتخاب می کنند.
۲. پیش مباحثه، یعنی قبل از شروع درس با هم مباحثه خود مطلب درس آینده را بررسی می کنند و بر اشکال به یکدیگر و تبادل نظر می پردازند.
۳. شرکت در درس استاد با ذهنی که به وسیله پیش مطالعه و مباحثه آماده شده است که گاهی با نوشتن مطالب مهم درس استاد همراه است.
۴. سؤال و اشکال کردن در درس که موجب رفع ابهام های ذهنی و یا تصحیح نظریات استاد می شود و در نهایت، طلبه بدین وسیله نظریه انتخابی خود را در معرض آزمایش قرار می دهد.
۵. مرور مجدد و مطالعه نظریات و دلایل استاد و انتخاب نظر نهایی به وسیله شاگرد.
۶. نوشتن کامل درس به صورت منقح همراه با خلاصه ای از مطالب مطرح شده که به منظور حفظ و جمع آوری نظریه استاد و شاگرد صورت می گیرد.

دوم: روش استاد محوری

در این شیوه، طلاب پنج مرحله را در تحصیل درس خارج طی می کنند:

۱. شرکت در درس و شنیدن سخنان استاد.
۲. نوشتن درس استاد در جلسه درس.
۳. مطالعه درس بعد از اتمام جلسه استاد، با توجه به کتاب های عالمان متقدم و متاخر.
۴. انتخاب نظریه.
۵. مباحثه منظم با دوستان هم درس قبل از شروع جلسه بعدی استاد.

سوم: روش چهار مرحله ای

این روش، شامل مراحل زیر است:

²² مجله حوزه، ش ۱۵، ص ۲۰۱.



۱. حضور در کلاس درس.
 ۲. نوشتن درس استاد در جلسه بدون کم و کاست.
 ۳. مطالعه نوشته های سر درس بعد از درس.
 ۴. مباحثه با دوستان هم کلاس قبل از درس جدید.
- چهارم: روش سه مرحله ای
این روش، شامل مراحل زیر است:
۱. نوشتن درس.
 ۲. مطالعه درس، بدون مباحثه.
- پنجم: روش دو مرحله ای
این روش، شامل حضور در درس استاد و نوشتن درس می شود.
- ششم: روش یک مرحله ای
که همان حضور در درس استاد است.
- هفتم: شیوه تحقیق جمعی
این شیوه که مخصوص طلاب با سابقه درس خارج است، برای تقویت قوه استنباط و حفظ آن مفید است. ما قبلاً در روش های، تدریس این شیوه را توضیح دادیم. چرا که این روش اگر با حضور استاد صورت پذیرد، یکی از شیوه های تدریس محسوب می شود.
در این شیوه، محققان مراحل زیر را می گذرانند:
۱. پیش مطالعه براساس یک متن معین.
 ۲. انتخاب نظریه.
 ۳. طرح نظریه هر محقق در جمع دوستان هم بحث که همراه با نقد و بررسی و دفاع از آن است.
 ۴. جمع بندی و نتیجه گیری پایانی به دست یکی از اعضای جلسه که به عنوان مدیر داخلی مطرح است.
 ۵. نوشتن خلاصه بحث.
- بررسی: هر کدام از این روش ها نقاط قوت خاص خود را دارد، ما به اختصار به پاره ای از امتیازهای این روش ها، اشاره می کنیم:
۱. روش اول (شاگرد محوری) موجب رشد سریع قوه استنباط و اعتماد به نفس طلاب می شود. در این شیوه، مسایل با تفکر بررسی می شود و شاگرد فعال است و نحوه گردآوری و سامان دادن به مطالب و آرایه آن ها را می آموزد و محقق بار می آید. او با نظریات دیگران با احترام برخورد می کند و نحوه منطقی فکر کردن را می آموزد و از مرحله بررسی مطالب دیگران می گذرد و درصدد طرح مطالب تازه برمی آید.

۲. روش پنج مرحله ای (استاد محوری) : این شیوه، موجب تاخیر در رشد قوه استنباط می شود. شاگرد آمادگی اشکال و سؤال در جلسه درس را ندارد و در حقیقت استاد فعال است و شاگرد به صورت انفعالی عمل می کند و گاهی تا پایان درس به دنبال موضوع می گردد و لذا شاگردان را در فهم مطالب با مشکل روبرو می کند.

۳. روش چهار مرحله ای و سه مرحله ای و دو و یک مرحله ای: همان اشکال های روش پنج مرحله ای را دارد بعلاوه، اشکال های واضح دیگری نیز دارد؛ مثل عدم مراجعه به منابع، انتخاب نظریه نکردن، مباحثه نکردن، نوشتن درس و تنظیم نکردن آن و...

الهیات و اسلام شناسی به عنوان رشته ها و دانشکده ها در دانشگاه های بزرگ ایران

دربریخی از دانشگاه های بزرگ ایران دانشکده ای تحت عنوان الهیات، وظیفه تدریس الهیات و اسلام شناسی را به صورت تخصصی عهده دار است. بطور معمول در دانشکده های الهیات گرایش های زیر تدریس می شود.

۱. علوم قرآن و حدیث.

۲. فقه و مبانی حقوق اسلامی.

۳. فلسفه و کلام اسلامی.

۴. ادیان و عرفان.

۵. تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی.

در دانشکده الهیات دانشگاه تهران علاوه بر این پنج گرایش، گرایش فقه شافعی نیز تدریس می شود.

تلفیق الهیات با رشته های علمی در دانشگاه های خاص

پس انقلاب اسلامی ایران دانشگاه هایی با هدف تلفیق رشته های علمی با الهیات بنیانگذاری شد. مانند دانشگاه امام صادق-ع-، دانشگاه شهید مطهری و دانشگاه رضوی. در اینجا نگاهی به دانشگاه امام صادق می اندازیم.

دانشگاه امام صادق-ع- با شعار تربیت اسلامی و مرجعیت علمی، تاسیس گردید. در اساسنامه ای این دانشگاه و در تعریف این دانشگاه آمده است: «دانشگاه امام صادق علیه السلام به عنوان یک دانشگاه اسلامی غیردولتی، در مجموعه ای آموزش عالی کشور برای آموزش و توسعه دانش بشری مبتنی بر غایت گرایی آفرینش، آموزه های وحیانی و معارف و علوم اسلامی پایه گذاری شده و بر این باور است که در تعالیم اسلام و مکتب امام صادق علیه السلام که تبلور ناب آن می باشد، ظرفیت و جامعیتی نهفته است که با کشف، تبیین و کاربردی کردن آن می توان در علوم و فنون بشری به ویژه علوم انسانی اجتماعی تحولی عظیم پدید آورد و در پرتو آن، عالمان شایسته و فرهیخته تربیت کرد.

این دانشگاه دور ماندن حوزه های علمیه و دانشگاه ها را از معارف یکدیگر، خسارت جبرانناپذیری برای جامعه ای اسلامی می داند و به عنوان یکی از جلوه های عینی پیوند حوزه و دانشگاه، بر آن است تا با بهره مندی از دستاوردها و همکاری نخبگان این دو مرکز علمی، دانش آموختگانی دین محور، آگاه به زمان و متعهد به آرمان ها و ارزش های اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله و سلم تربیت کند و در راستای تعلیم و تبلیغ معارف اسلام و اهل بیت علیهم السلام، الگویی نوین ارائه داده و در نظام آموزش عالی و اداره امور جامعه ای اسلامی تحولی اساسی ایجاد کند».



طبق اساسنامه، هدف از تأسیس دانشگاه امام صادق علیه السلام موارد ذیل می‌باشد:

۱. جذب نخبگان، انتخاب دانشجویان برجسته و با استعداد از نظر اخلاقی و علمی؛ استادان عالم، مؤمن و مذهب دارای استقلال فکری.
 ۲. تقویت ایمان و غیرت دینی، رشد اخلاق اسلامی و تهذیب نفس از راه‌هایی مانند ایجاد فضای سالم اعتقادی و اخلاقی و ارائه‌ی آموزه‌ها و الگوهای عملی.
 ۳. اصلاح و ارتقای مستمر و توسعه‌ی برنامه‌ها و محتوای آموزشی؛ پژوهش محورکردن آموزش‌ها؛ کارآمد کردن برنامه‌ها و دروس و تأسیس دوره‌های آموزشی جدید در راستای اهداف و بر اساس نیازسنجی از جامعه، به خصوص در مقاطع تحصیلات تکمیلی.
 ۴. تقویت پژوهش به ویژه در جهت تحقق نظام‌های معرفتی بر پایه‌ی تعالیم اسلام، گسترش مرزهای علوم اسلامی و تحقیقات میان رشته‌ای بین علوم اسلامی و علوم انسانی اجتماعی و ارائه‌ی دستاوردهای آن.
 ۵. رشد فزاینده‌ی علمی از راه‌هایی مانند تقویت فضای برخورد از نشاط، انگیزه، خلاقیت و آزاداندیشی علمی، دانش‌پژوهی، ترویج روحیه‌ی نقادی، انتقادپذیری و رسیدن به تفاهم، ایجاد بنیه‌ی لازم برای کسب مدارج علمی بالاتر و تسهیل دستیابی به منابع علمی و اطلاعات.
 ۶. ارتقای کیفیت مدیریت دانشگاه با توجه به مقتضیات و تحولات علمی، اجتماعی و فناوری، تقدم کیفیت بر کمیت برون‌داده‌ها، مشارکت دانشگاهیان و تخصیص بهینه‌ی امتیازات و تسهیلات بر پایه‌ی اهداف و نظام ارزشیابی.
 ۷. تنظیم و تقویت ارتباط مستمر با سایر مراکز علمی، به ویژه مراکز علمی همسو با استفاده‌کنندگان از خدمات و دستاوردهای دانشگاه شامل: مراکز علمی حوزوی و دانشگاهی، نهادها و دستگاه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران، عموم مردم ایران اسلامی و کشورهای اسلامی و سایر کشورهای جهان.
 ۸. استفاده از فناوری‌های جدید برای بالا بردن سرعت، دقت و کارآمدی آموزش و پژوهش و تسهیل ارتباطات علمی با توجه به مقتضیات و نیازهای جامعه؛ با این تأکید که فناوری همواره نقش ابزاری برای تحقق رسالت دانشگاه داشته باشد.
 ۹. متعهدبودن دانش و دانشگاهیان در قبال عدالت، حرمت و کرامت انسانی، حفظ نعمت‌های الهی و محیط زیست و مشکلات و آلام بشری.
 ۱۰. متعهدبودن دانش و دانشگاهیان در قبال افزایش انسجام اجتماعی، برادری، محبت، نظم اجتماعی، وجدان کار، تعهدپذیری و کاهش و رفع مشکلات جامعه از راه‌هایی مانند: بررسی مستمر نیازها و تغییر و تحولات اجتماعی؛ کاربردی کردن تحقیقات بنیادی، ارائه‌ی راهکارهای علمی و عملی برای برطرف کردن نیازهای متنوع، متحول و فزاینده‌ی جامعه؛ مقابله با تهاجمات فکری و فرهنگی از موضع تفکر اسلامی؛ هدایت جامعه به سمت خوداتکایی و افزایش مشارکت مردم در اعتلای نظام اسلامی.
- دانشجویان این دانشگاه در کنار مباحث علمی ملزم به فراگیری جدی زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و عربی- بسته به رشته تحصیلی خود- هستند.

از ابتدای تأسیس دانشگاه، بخش قابل توجهی از مجموعه دروس کلیه رشته‌های دانشگاه به دروس حوزوی و معارف اسلامی اختصاص یافت. به اینصورت که تمامی دانشجویان این دانشگاه علاوه بر دروس تخصصی

رشته های خود، درس هایی همچون قواعد عربی، فقه، اصول فقه، تدبر و تفسیر در قرآن کریم، فلسفه، اخلاق، اندیشه اسلامی (با محوریت کتب مرتضی مطهری) و ... را نیز می خوانند.

وجود این درس ها، باعث کاهش دروس تخصصی رشته های دانشگاه نشده بلکه به حجم دروس تدریس شده در دانشگاه اضافه شد. بر این اساس تمام رشته های این دانشگاه دارای رویکرد تلفیقی میان رشته ای هستند که در آنها تلاش می شود میان معارف اسلامی و یک دانش تخصصی در حوزه علوم انسانی تلفیق صورت پذیرد. به همین علت نام تمامی رشته های دانشگاه با عنوان معارف اسلامی آغاز می شود: «معارف اسلامی و اقتصاد»، «معارف اسلامی و مدیریت»، «معارف اسلامی و حقوق» و ... این نوع طراحی رشته ها با این هدف صورت پذیرفته است که دانش آموختگان این رشته ها نهایتاً افرادی باشند که با استفاده از علوم روز و زبان جدید و با آگاهی از مبانی معارف دینی در مسیر تولید علوم انسانی اسلامی گام بردارند و با عرضه پرسش های جدید به متون و زیربنای دینی، پاسخ هایی درخور بیابند.

محل تحصیل آقایان و بانوان در این دانشگاه کاملاً مجزا و متفاوت است. مقررات آموزشی و انضباطی در این دانشگاه، به صورت بسیار جدی، دقیق اجرا می شود.

این دانشگاه شش دانشکده با عناوین ذیل دارد:

۱. دانشکده ی معارف اسلامی و مدیریت.

۲. دانشکده ی معارف اسلامی و اقتصاد.

۳. دانشکده ی معارف اسلامی و حقوق.

۴. دانشکده ی معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات.

۵. دانشکده ی معارف اسلامی و الهیات.

۶. دانشکده ی معارف اسلامی و علوم سیاسی.

اسلام شناسی و الهیات برای همه رشته های دانشگاهی در تمام حضور در درس.

دانشگاه ها

دروس اسلام شناسی برای همه رشته های دانشگاهی درمقطع کارشناسی ارائه می شود به طوریکه دانشجویان تمامی رشته ها درمقطع کارشناسی موظفند 21 واحد اسلام شناسی شامل مباحث اندیشه و مبانی اسلام، آشنایی باقرآن و تاریخ اسلام و اخلاق و آئین زندگی را بگذرانند.

نتیجه و کلام آخر

تدریس باید تفکر ساز و مهارت آفرین باشد. استاد باید موقعیتی را ایجاد کند که دانشجویان به جای حفظ مطالب علمی، تحصیل مبتنی بر تولید فکر و علم و خلاقیت داشته باشند. چون:

۱. روش تدریس زیرمجموعه علوم تربیتی است؛ علوم تربیتی تابعی از هویت تربیت است؛ هویت تربیت تابعی از ماهیت انسان است.

۲. ماهیت و هویت انسان، حیوانی با قابلیت عقلانیت است. دارای غریزه، فطرت، احساسات و عواطف و تمایلات، تفکر و عقل، اراده و انتخاب است.

۳. تربیت، جهت دهی به قوای انسان برای رشد است.

۴. هدف تربیت انسان، خروج از محدودیت‌های وجودی است.
۵. آموزش، ابزار تغییر درشناخت و احساس انسان است که منجر به تغییر در رفتار می‌شود.
- آیه شریفه «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (آیه ۱۲۵ سوره نور). یادگیری و علم آموزی را مبتنی بر سه راهبرد می‌داند.

۱. حکمت: تبیین مطلب درس با استفاده از معادلات و قوانین هستی، به طوری که حداقل منطقی بودن مطلب درس برای دانشجو ملموس شود.
۲. موعظه حسنه: تشریح مطلب درس با ارائه نتایج مثبت عمل به آن و ضررهای نادیده گرفتن آن، به طوری که تأثیر مطلب در روند زندگی برای دانشجو مشهود شود.
۳. جدال احسن: عرضه مطالب مشابه و رقیب و مقایسه آنها با یکدیگر برای کشف نقاط ضعف و قوت، به طوری که برتری مطلب درس بر موارد مشابه برای دانشجو معلوم گردد.

بنابراین، علمی موجب تغییر مثبت در رفتار می‌شود که منطقی بودن آن لمس شود، مفید بودن آن مشهود باشد و ضرر عمل نکردن به آن تبیین شود، برتری توصیه‌ها و برنامه‌های آن بر دیگر موارد معلوم شود. یعنی علم محصول فهم و استدلال باشد نه انباشت محفوظات. به همین دلیل در برنامه‌های درسی اسلامی در ایران به دروس‌هایی که قوه فاهمه و عقلی را تقویت می‌کند توجه جدی شده است. به دروسی همچون منطق و فلسفه اهمیت ویژه داده شده است و فلسفه‌های مضاف که نگاه عقلانی به موضوعات است، رشد نموده و دارای اهمیت ویژه است. همچون فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق.

وجود این سرفصل‌ها در برنامه‌های درسی اسلامی موجب رشد تفکر انتقادی و باوری دانش می‌شود. واز پیامدهای آن مواجهه با افراط گرایی است. افراط گرایی مولود یادگیری بدون تأمل و اندیشه و نگاه نقادانه است. اسلام معتدل اسلام مبتنی بر درک عقلانی است و هرچه درک عقلانی و تفکر انتقادی در نظام آموزشی تقویت شود، افراط گرایی تضعیف شده و اعتدال.

مراجع و مأخذ

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه مجتبی.
۲. شریعتمداری، علی، روان شناسی تعلیم و تربیت.
۳. مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی قدس سره، کتاب دوم، (اجتهاد و زمان و مکان).
۴. مجله حوزه، ش ۷.
۵. مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، سال اول، شماره دوم.
۶. مجله نور علم، ش ۵، دوره ۴.

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-2-442-451](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-442-451)

УДК 2:297«13»;141

BAK 26.00.01

صدر الشريعة و كتابه «تعديل العلوم»

قربان علي إدريس

رئيس الصندوق الدولي للدراسات الإيرانية

مدينة موسكو، روسيا الفدرالية

idrisov62@mail.ru

الملخص : هذه المقالة مخصصة لدراسة شخصية علمية بارزة في المنتصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي ، هو عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة ، المشهور بـ «صدر الشريعة الأصغر» و«صدر الشريعة الثاني» ، وكتابته «تعديل العلوم» الذي لم يطبع بعد ولم يدرس كما ينبغي . تحتوى المقالة على معلومات حول حياة عبيد الله بن مسعود ومخطوطات «تعديل العلوم» وتصحح بعض الأخطاء المتعلقة بتاريخ نسخ المخطوط والتي وقع فيها مؤلفو فهرس هذه النسخة . علاوة على ذلك، فإنه يشار فيها إلى المصادر والمراجع التي استفاد منها المصنّف وتتنوّع إلى محتويات الكتاب الذي يمثل مرحلة تاريخية هامة في مسيرة المدرسة الكلامية الماتريدية ببلاد ما وراء النهر وخراسان .

المفردات : الإسلام ، علم الكلام ، الكلام الماتريدي ، ما وراء النهر ، خراسان ، صدر الشريعة .

Садр аш-шари‘а и его книга Та‘дил ал-‘улум

К. Х. Идрисов

Международный фонд иранистики, г. Москва, Российская Федерация,

idrisov62@mail.ru

Аннотация: статья посвящена фигуре мусульманского учёного первой половины XIV в. ‘Убайдаллаха ибн Мас‘уда, прозванного *Садр аш-шари‘а ас-сагир* или *Садр аш-шари‘а ас-сани*, и его сочинению Та‘дил ал-‘улум, ещё не опубликованному и мало изученному. В статье изложены сведения о происхождении и жизненном пути ‘Убайдаллаха ибн Мас‘уда, представлен обзор рукописей сочинения «Та‘дил ал-‘улум», уточнена его датировка и предложены исправления некоторых неточностей, проникших в каталоги рукописей. Кроме того, в статье даётся обзор источников автора Та‘дил ал-‘улум и приводится пересказ этого сочинения, ознаменовавшего собой важный этап в развитии матуридитского калама в Мавераннахре и Хорасане.

Ключевые слова: ислам; Мавераннахр; матуридитский калам; Садр аш-шари‘а; теология; Хорасан

Для цитирования: . إدريس ق. ع. صدر الشريعة و كتابه «تعديل العلوم» .
Minbar. Islamic Studies. 2018;11(2):442-451. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-442-451](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-442-451)



Sadr ash-Shari`a and his work Ta`dil al-`Ulum

Qurbonali Kh. Idrisov

International Foundation "Iranian Studies", Moscow, Russian Federation,
idrisov62@mail.ru

Abstract: the article deals with the personality of a Muslim scholar of the 1st part 14th cent. His name was `Ubayd Allah b. Mas`ud, his *laqab* was Sadr ash-Shari`a as-saghir (Sadr ash=Shari`a ath-thani). He authored a work (yet unpublished) known under the title Ta`dil al-`ulum, which until recently has not attracted sufficient attention. The article comprises `Ubayd Allah b. Mas`ud's biography and a survey of the existent hand-written copies of Ta`dil al-`ulum. Dr Idrisov suggests a different date of its composition and offers some corrections to the existent MSS catalogues where the work is described. Along with this information the article provides a survey of the sources used for compiling the Ta`dil al-`Ulum as well as a summary of the work, which became a milestone in the development of the maturidi kalam in Khorasan and Mawarannahr.

Keywords: Islam; Mawarannahr; maturidi kalam; Sadr ash-Shari`a; theology; Khorasan

For citation: Idrisov Q. Kh. Sadr ash-Shari`a and his work Ta`dil al-`Ulum. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):442–451. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-442-451](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-442-451).

كان للفقهاء الأحناف من سلالة المحبوبي دور مرموق ليس فقط في الحياة العلمية والثقافية ببلاد ما وراء النهر، بل وفي الحياة السياسية والاجتماعية لتلك المنطقة أيضًا. ترد في المصادر التاريخية وكتب طبقات الفقهاء الحنفية معلومات عن أفراد هذه الأسرة العلمية، و لكنها غير كافية للتعريف بهم وإعطاء صورة جلية عن كل واحد منهم.

إن مؤسس هذه السلالة هو مولانا شمس الدين أحمد بن جمال الدين عبيد الله المحبوبي، الملقب بـ «صدر الشريعة الأكبر» و «صدر الشريعة الأول». وقد كانت له مشاركة فعالة في حركة نشأت في بخارى، بقيادة رجل يدعى محمود التارابي، ضد سلطة المغول¹. وبعد أن استولى التارابي على بخارى ولى شمس الدين المحبوبي «صدرًا» مكان برهان الدين الذي كان «صدر الصدور» ومن آل برهان². وعليه، فإن «الصدارة»، والتي كانت آنذاك منصبًا دينيًا وسياسيًا، قد انتقلت، من آل برهان الذين تقلدوه في زمن السلاطين الخوارزمشاهية واستطاعوا أن يبقوا متكئين على أريكة القدرة السياسية والزعامة الدينية لما وراء النهر وبخارى إبان عهد القراخانية والقراختائية وأوائل حكم المغول، إلى عائلة المحبوبي.

¹ عن هذه الحركة انظر: جويني، عطا ملك - تاريخ جهانگشای. تصحيح محمد قزوینی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱-۱۹۶. بارتولد، ف. تركستان في عصر الغزو المغولي. ضمن: بارتولد، ف. مؤلفات. موسكو، المجلد ۱، ۱۹۶۳، ص ۵۴۵-۵۴۷.

² بخصوص آل برهان انظر: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۳۱، جلد اول، ص ۸۰۶-۸۰۷؛ بارتولد، ف. أعمال حول قضايا تاريخ آسيا الوسطى. ضمن: بارتولد، ف. مؤلفات. موسكو، المجلد ۲، ۱۹۶۱، ص ۵۱۵-۸۱۵؛

Pritsak O. *Al-Burhan*. DI. Bd XXX; 1952. S. 81–96.

وكان لصدر الشريعة الأكبر ابنان: عمر المشهور بـ «تاج الشريعة»³ ومحمود المعروف بـ «برهان الشريعة»⁴ ، واللذان يعتبران من كبار الفقهاء وعلماء الأصول في ذلك العصر . ويبدو أنَّ الأوضاع السياسية والاجتماعية المضطربة في ما وراء النهر قد دفعت بهذين الأخوين إلى الهجرة من بخارى إلى كرمان ، حيث أمضيا بقية عمرهما بالتحقيق والتأليف ، حتى توفيا سنة ٣٧٦ هـ / ق ١٧٢١ م ، ودفنا فيها⁵ . ولد لتاج الشريعة طفل اسمه مسعود ، وولدت لبرهان الشريعة بنت اسمها أمانة . وكانت أمانة هذه سيدة عالمة فاضلة . وبحسب بعض المصادر ، فإنها حرّرت كتاب «الأصول» لأقليدس وعلقت عليه⁶ . وقد تزوّج مسعود ابنة عمّه أمانة ، وكانت ثمرة هذا الزواج ابناً يسمّى عبيد الله .

إن عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة ، المشهور بـ «صدر الشريعة الأصغر» و«صدر الشريعة الثاني» ، هو أشهر أفراد هذه الأسرة و أبرز وجوهها. وللأسف ، فإنه ليس لدينا أيّ معلومات بخصوص تاريخ ولادته . وقد درس فنون الأدب و الفقه في صباه على جدّه برهان الشريعة⁷ . وأغلب الظنّ أنه في هذه البيئة العلمية بالذات درس الفلسفة و سائر العلوم العقلية ، فإنّ أكثرية أفراد هذه العائلة كانوا متبحرين في تلك العلوم ، لا سيما الحساب والهندسة والهيئة ، ناهيك عن العلوم النقلية . وبعد أن أتمّ صدر الشريعة تحصيله العلمي مال إلى أهل التصوّف ، وصار مريدًا للشيخ صلاح الدّين حسن البلغاري (المتوفى سنة ٨٩٦ هـ / ق ١٤٩٢ م) الذي يعدّ من كبار مشائخ الطريقة في تلك الفترة⁸ . وأمضى صدر الشريعة مدّة في هراة أيام حكم الملك معزّ الدين كرت ، حيث اشتغل بتدريس كتاب «الإشارات والتنبيهات» للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا (٧٣٠-٨٢٤ هـ / ق ١٣٠١-١٠٨٩ م)⁹ . وقد كان ينظم الشعر بالعربية والفارسية حيناً بعد حين ، وثمّة نماذج من شعره ، حفظتها لنا بعض المصادر¹⁰ . و كان له ولد ، سمّي محموداً باسم جدّه برهان الشريعة محمود ، وتعلم الفقه من أبيه

³ من تصانيفه «نهاية الكفاية في دراية الهداية» في شرح «الهداية» لبرهان الدّين المرغيناني. وجاء في آخر كتاب الأيمان ما نصه : «أتمّ تحرير كتاب فوائد الأيمان أبو عبد الله عمر بن صدر الشريعة في آخر شعبان سنة ثلاث وسبعين وستمئة بمحروسة كرمان» ، وفقاً لما ذكره حاجي خليفة (انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، طبعة فلوجل، لندن، ٢٥٨١، المجلد السادس ، ص ١٨٤-٢٨٤) .

⁴ له كتاب «وقاية الرواية في مسائل الهداية» في فروع الفقه .

⁵ انظر: مُعين الفقراء ، احمد بن محمود - تاريخ ملا زاده در ذكر مزارات بخارا. باهتمام احمد گلچين معاني ، انتشارات كتابخانه ابن سينا ، تهران ، ٩٣٣١ ، ص ٤٢ .

⁶ انظر: القراني ، فخر الدّين بن إبراهيم - غواص البحرين في ميزان الشرحين. مطبوع في هامش كتاب «جامع الرموز» لشمس الدّين محمد القهستاني ، قزان ، ٥٠٩١ م ، ص ٤١ .

⁷ انظر: برهان الشريعة - وقاية الرواية في مسائل الهداية. مخطوطة رقم ٨٤١١ بقسم المخطوطات لمكتبة معهد الاستشراق بتاجيكستان ، الورقة ٢٨a .

⁸ في آخر قسم الكلام لـ «شرح تعديل العلوم» يصفه مفكرنا بـ «شيخنا» حيث يقول : «ولنختم الكلام بدعاء ، كان شيخنا صلاح الحق والدّين حسن البلغاري - قدّس سرّه ، يواظب عليه» (صدر الشريعة - شرح تعديل العلوم. مخطوطة رقم ٢٨٥ بقسم المخطوطات لمكتبة جامعة قزان بروسيا، الورقة ٩٠١٦) . أشير إلى هذه القضية في «تاريخ ملا زاده» أيضاً ، حيث جاء فيه أنَّ صدر الشريعة «تشرفّ بشرف قبول الشيخ السالك الناسك المجذوب حسن البلغاري، قدّس الله روحه» (انظر: مُعين الفقراء - تاريخ ملا زاده ، ص ٤٢-٥٢) .

⁹ انظر: طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة ومصباح السيادة. الطبعة الثانية ، حيدر آباد الدكن - الهند ، ١٠٤١ هـ - ق ١٨٩١ م. الجزء الثاني ، ص ١٠٦ .

¹⁰ مثلاً ، ورد في «حبیب السیر» بيت من الشعر بالعربية (ضمن بيان سلسلة السلاطين كرت نسب إلى صدر الشريعة) في وصف الملك معز الدين حسين كرت :

أبو الفتح سلطان السلاطين كلهم به نال فخراً آل كرت بن سنجر

انظر : الحسيني، غياث الدّين بن همام الدّين - تاريخ حبيب السّير في أخبار أفراد البشر. انتشارات كتابخانه خيام ، تهران ، ٣٣٣١ شمسی . جلد سوّم ، ص ٧٦٣ . إضافة إلى ذلك فإنه يوجد بيتان بالفارسية في فيء الزوال ، ضمن مجموعة محفوظة في مكتبة كاشان الرضوية تحت رقم ٣٧٣ . فيلمها موجود في المكتبة المركزية بجامعة طهران برقم ٢٤٥٣ (انظر: دانش پژوه ، محمّد تقی - فهرست ميكروفيلمهاى كتابخانه مركزى واسناد دانشگاه . تهران ، انتشارات دانشگاه تهران ، ٨٤٣١. جلد دوّم ، ص ٥٧١-٦٧١) .

وتوفي في عنفوان شبابه¹¹. وقد رجع عبيد الله بن مسعود من هراة إلى بخارى سنة ٤٣٧ هـ ق/ ٣٣٣١ م¹²، حيث عاش بقية حياته فيها، حتى مات سنة ٧٤٧ هـ ق الموافق سنة ٦٤٣١ م، ويقع مدفنه ومدفن أولاده و أحفاده في شرع آباد ببخارى¹³.

إن صدر الشريعة قد ترك آثاراً قيّمة، ما زالت محفوظة بمكتبات مختلفة في روسيا وإيران والهند وباكستان وآسيا المركزية والمملكة العربية السعودية وبعض البلدان الغربية. ومنها «مختصر الوقاية»¹⁴ و«شرح الوقاية»¹⁵ في فروع الفقه؛ و«تنقيح الأصول»¹⁶ وشرحه الموسوم بـ «التوضيح في حلّ غوامض التنقيح»¹⁷ في أصول الفقه. وإن هذه الكتب الأربعة هي أهم الكتب الدراسية المتداولة بين الأحناف، ووضعت عليها شروح وحواش متعددة. وبين مؤلفاته الجديرة بالذكر تأتي «المقدمات الأربع»¹⁸ في مسألة الجبر والاختيار؛ و«الوشاح في المعاني والبيان»¹⁹ في فنون الأدب، والذي أشار إليه المؤلف في «التوضيح»²⁰؛ ورسالة في إبطال ما ذهب إليه بعض المتصوفة والمتفلسفة من أن الوجود حقيقة واحدة²¹. ونسب إليه في بعض

¹¹ انظر: مقدّمة كتاب «شرح الوقاية» لصدر الشريعة. لكهنو، ٣٣١، ص ١٥.

¹² انظر: ابن بطوطة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله - رحلة ابن بطوطة، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ص ٨٦٣. انظر أيضاً: ابراهيموف، ن. ابن بطوطة ورحلته في آسيا الوسطى. موسكو، ٨٩١، ص ٢٨.

¹³ انظر: مُعين الفقراء - تاريخ ملا زاده، ص ٥٢.

¹⁴ اختصر فيه «وقاية الرواية في مسائل الهداية» لجده برهان الشريعة، كما يظهر من اسمه. وعليه حوالي خمسة عشر شرحاً وحاشية بالعربية والفارسية (انظر: حاجي خليفة - كشف الظنون. دار الفكر، ٢٨٩١ م. المجلد الثاني، ص ١٧٩١-٢٧٩١). طبع مرات عديدة طبعة حجرية منها: في سانت بطرسبورغ سنة ٥٩٨١، في قزان سنة ١١٩١، في لكهنو سنة ١٨٨١ مع ترجمة فارسية، في دهلي (دهلي) سنة ١٠٩١.

¹⁵ إنها هو شرح للمواضع المغلقة من «وقاية الرواية» لبرهان الشريعة. صنفه لولده محمود الذي كان مبالغاً في تأليفه ولكنه توفي قبل إتمامه (انظر مقدّمة صدر الشريعة على شرح الوقاية، ص ١٥). ولذا فإن ما قام به مؤلفو «مجموعة المخطوطات الشرقية في أكاديمية العلوم بجمهورية أوزبكستان الاشتراكية السوفياتية» من تصنيف «شرح الوقاية» لينافي ما صرح به صدر الشريعة في مقدّمته على الكتاب، فإنهم يقولون إنّ محموداً قام بشرح «وقاية الرواية» ولكنه مات قبل إتمامه، ثم كتبه الأب في ذكرى ابنه الفقيد (انظر: سيمينوف، أ. مجموعة المخطوطات الشرقية بأكاديمية العلوم الأوزبكية. طشقند، المجلد ٤، ٢٥٩١، ص ٢٣٢). أتم تحريره في آخر صفر سنة ٣٤٧ هـ ق الموافق حزيران سنة ٢٤٣١ م وفقاً لما قاله حاجي خليفة (انظر: حاجي خليفة - كشف الظنون. طبعة فلوجل، لندن، ٢٥٨١. المجلد السادس، ص ٦٤). طبع مرات عديدة في الهند. لعبد الحي اللكنوي حاشية عليه موسومة بـ «عمدة الرعاية في حل شرح الوقاية»، طبعت في لكهنو سنة ٣٢٣١ هـ ق في هامش هذا الكتاب. حقق «شرح الوقاية» ونشره الدكتور صلاح محمد أبو الحاج في ذيل «وقاية الرواية» سنة ٦٠٠٢ م في عمان.

¹⁶ قام صدر الشريعة في هذا الكتاب بتهديب «أصول الفقه» لفخر الإسلام علي بن محمد البزدوي، الفقيه الكبير بما وراء النهر، وأضاف إليه حصيلة بحوثه، مورداً فيه خلاصة ما ذكر في «المحصول» لفخر الدين الرازي و«الأصول» لابن الحاجب. طبع طبعة حجرية في طشقند سنة ٩٢٣١ هـ ق.

¹⁷ شرحه سعد الدين التفتازاني شرحاً نفيساً وسمّاه «التلويح إلى كشف حقائق التنقيح». طبع مراراً في ذيل «التوضيح» مع حواشي حسن الجلي منها: في قزان سنة ٢٠٩١ م. يستفاد من كلام التفتازاني والجلي أنّ للمؤلف نفسه عدة حواش على الكتاب كانت أكثر من «التوضيح» (انظر: حواشي كتاب التوضيح مع التلويح. قزان، ٢٠٩١ م. المجلد الثاني، ص ١٥). لقد طبع «التوضيح» طبعة جديدة مزيلاً بـ «التلويح» في بيروت سنة ٦٢٤١ هـ ق الموافق سنة ٥٠٠٢ م بتحقيق نجيب الماجدي وحسين الماجد.

¹⁸ هذه الرسالة إنّما هي فصل من كتاب «التوضيح» في بيان الحسن والقبح للأفعال وتحقيق مسألة الجبر والاختيار؛ ويبدو أنّه استخرج منه وانتشر بصورة رسالة مستقلة. كتبت عليها شروح متعددة، منها شرح عبد الحكيم السيالكوتي، طبع على هامش «التوضيح» في قزان سنة ٢٠٩١ م (انظر: صدر الشريعة - التوضيح. قزان، ٢٠٩١، ص ٧٧٢).

¹⁹ ذكر حاجي خليفة في «كشف الظنون» أنّ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بـ «ابن العيني» شرح «الوشاح» (انظر: حاجي خليفة - كشف الظنون. دار الفكر، ٢٨٩١ م. المجلد الثاني، ص ١١٠٢).

²⁰ انظر: ابن مسعود، عبيد الله - التوضيح في حل غوامض التنقيح. تحقيق نجيب الماجدي وحسين الماجد. الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، بيروت، ٦٢٤١ هـ ق - ٥٠٠٢ م. الجزء الأول، ص ٩٠٢.

²¹ انظر: صدر الشريعة - شرح تعديل العلوم. مخطوطة رقم ٦٤٧٠ بقسم المخطوطات لمكتبة معهد الاستشراق بتاجيكستان، الورقة 1246.

المصادر والمراجع كتاب باسم «الشروط»²² و يبدو أنه في علم الشروط²³. وإن كتاب «تعديل العلوم»²⁴ و شرحه يحتلان مكانة خاصة بين مؤلفات صدر الشريعة . وحسب المعلومات المتوفرة لديّ ، فإنهما لا يزالان مخطوطين ، ويظنان ، بكل أسف ، بعيدين عن أنظار الباحثين. وقد وصفه حاجي خليفة (٧١٠١-٧٦٠١ هـ ق/٨٠٦١-٧٥٦١ م) في «كشف الظنون» بقوله : «جعل على قسمين : الأول في الميزان ، أي المنطق ؛ والثاني في الكلام ، ثم شرحه شرحاً ممزوجاً»²⁵.

ثمة نسخة من «شرح تعديل العلوم» ، محفوظة في مخزن المخطوطات لمكتبة معهد الاستشراق بتاجيكستان تحت رقم ٦٤٧٠ ، وجاء وصفها في فهرس مخطوطات هذا المعهد²⁶. وتحتوي هذه النسخة على ثلاثة أقسام : المنطق والكلام والهيئة. ويبدو أنّ نسخة حاجي خليفة كانت ناقصة ، بدون قسم الهيئة وباقي العلوم العقلية . فإن صدر الشريعة نفسه يقول في ديباجة «شرح تعديل العلوم» : «إني قصدت أن أعدّل الميزان تعديلاً وأفضل جواهره تفصيلاً ... ثم أرتقي إلى ذرى مباحث علم الكلام بعد أن أحكم مبانيه غاية الإحكام وأخترع في هذا العلم براهين رفيعة وحصونا منيعة ؛ ثم أنزل إلى سائر العلوم العقلية والنقلية ... وأسّمي هذا المجموع بـ «تعديل العلوم»²⁷. يستفاد من قوله أنّه كان يقصد أن يجمع في هذا الكتاب جلّ العلوم العقلية والنقلية المتداولة في ذلك الزمن بمثابة دائرة المعارف. ووفقاً لما ذكره طاش كبري زاده (المتوفى سنة ٨٦٩ هـ ق/١٠٦٥١ م) في كتابه «مفتاح السعادة» ، فإن صدر الشريعة قد وفق لإتمام ما قصد من تأليف المنطق والكلام وسائر أقسام الحكمة . ويوجد في «شرح تعديل العلوم» آراء قيّمة و أفكار مبتكرة تدل على عظيم عبقرية المؤلف و نبوغه²⁸.

والملاحظ أنّ النسخ الخطية الموجودة في بعض المكتبات تشتمل على قسم الكلام فقط ، الأمر الذي يدلّ على أنّ قسم الكلام من هذا الكتاب كان ذا أهميّة كبيرة عند العلماء والطلبة بالقياس إلى بقيّة الأقسام الأخرى . وعلى سبيل المثال ، يوجد في مكتبة جامعة قزان بتاتارستان نسخة خطية من «شرح تعديل العلوم» برقم ٢٨٥ ؛ وهي تحتوي على قسم الكلام فقط ؛ وفيه يشار إلى متن الكتاب بحرف «م» تمييزاً عن شرحه ، المشار ٥١ سم إليه بحرف «س» (= ش) ؛ تاريخ النسخ - سنة ١٩٢١ هـ ق ؛ عدد الأوراق - ١١ ؛ المقاس - ٦٢ نوع الخط - نستعليق ؛ عدد الأسطر - ١٢ سطراً في كل صفحة . و جاء في وصف هذه النسخة في «فهرس

²² انظر : حاجي خليفة - كشف الظنون. طبعة فلوجل ، لندن ، ٢٥٨١ . المجلد الرابع ، ص ٨٤ ؛ اللكنوي ، عبد الحي - الفوائد البهيّة في تراجم الحنفية . كراچی ، ٣٩٣١ هـ ق ، ص ١١٠ .

²³ وهو من فروع الفقه ، وعرفه حاجي خليفة بأنه علم يبحث عن كيفية ثبت الأحكام الثابتة عند القاضي في الكتب والسجلات على وجه يصح الاحتجاج به عند انقضاء شهود الحال (انظر : حاجي خليفة - كشف الظنون. طبعة فلوجل ، لندن ، ٢٥٨١ . المجلد الرابع ، ص ٥٤) .

²⁴ يذكر صاحب «ريحانة الأدب» أنّ النسختين من «تعديل العلوم» موجودتان في خزانة أيا صوفيا برقم ٨٩١٢ و ٩٩١٢ (انظر : ميرزا محمد علي مدرس - ریحانة الادب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب يا كنى والقاب . چاپ چهارم ، انتشارات خيام ، تهران ، ٦٧٣١ . جلد سوم ، ص ٣٣٤) . ويوجد منه أيضاً نسخة في مكتبة جامعة لايبزيك برقم ٣٤٠ . وتشتمل هذه النسخة على ثلاثة أقسام : المنطق والكلام والهيئة ، وتمتاز بالشمولية عن سائر النسخ الموجودة .

²⁵ حاجي خليفة - كشف الظنون. دار الفكر ، ٢٠٤١ هـ ق. المجلد الأول ، ص ٩١٤ .

²⁶ انظر : فهرست نسخه های خطی انستیتوی شرقشناسی و آثار خطی تاجیکستان . زیر نظر علی موجانی و امر یزدان علی مردان ، مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه ، تهران ، ٣٨٣١ . ج ٤ ، ص ٥١١ .

²⁷ صدر الشريعة - شرح تعديل العلوم. مخطوطة رقم ٦٤٧٠ بقسم المخطوطات لمكتبة معهد الاستشراق بتاجيكستان ، الورقة 16 .

²⁸ انظر : طاش كبري زاده - مفتاح السعادة . الجزء الثاني ، ص ٢٥ .

مخطوطات مكتبة جامعة قزان» أنّ «المؤلف هو الناسخ»²⁹. ولكنني أرى أنّ المؤلف لا يمكن بوجه من الوجوه أنّ يكون هو الناسخ ، لأنّه توفي سنة ٧٤٧ هـ ق (كما أشير إليه آنفا) في حين أنّ النسخة المذكورة قد كتبت سنة ١٩٢١ هـ ق . ما هو سبب وقوع مؤلفي الفهرس في هذا الاشتباه؟ يمكننا أنّ نجد الجواب على هذا السؤال في الجملتين اللتين في نهاية المخطوط : «[١] اتفقَ لِمُؤَلِّفِ المِتنِ وَهُوَ العَبْدُ الضَّعِيفُ عبيدُ اللهِ بنِ مسعودِ بنِ تاجِ الشريعةِ وَهُوَ الدَّاعِي المَدْعِي بِـ «صدر الشريعة» سَعِدَ جَدُّهُ وَأَنْجَحَ جَدُّهُ ... [٢] تَمَّتْ هذه النسخة الشريفة الميمونة المباركة المُسمَّاة [٣] بِـ «تعديل العلوم» في يوم الإثنين من الشهر [كذا في الأصل ، والصواب : شهر] الشَّوَّالِ في سنةٍ إحدى و تسعون [كذا في الأصل ، والصواب : تسعين] [و] ألفٍ [و] مائتين»³⁰. لا ريب أنّ الجملة الأولى كتبها المصنف ، وهي - كما نرى - ناقصة و غير تامّة . وقد أكملتها ، معارضة على نسخة دوشنبه ، بهذه الصورة : «اتفقَ لِمُؤَلِّفِ المِتنِ وَهُوَ العَبْدُ الضَّعِيفُ عبيدُ اللهِ بنِ مسعودِ بنِ تاجِ الشريعةِ وَهُوَ الدَّاعِي المَدْعِي بِـ «صدر الشريعة» سَعِدَ جَدُّهُ وَأَنْجَحَ جَدُّهُ إِتِمَامُ الشَّرْحِ يَوْمَ الإثنينِ لخامس من شهر الله الحرام المَحْرَمِ الواقع في سنةٍ ستةٍ و أربعين و سبعمائة»³¹. يستفاد من هنا ملاحظتان هامتان : الأولى ، أنّ صدر الشريعة أتمّ شرح قسم الكلام سنة ٦٤٧ هـ ق، أي قبل موته بسنة ؛ والثانية ، أنّ نسخة دوشنبه ونسخة قزان منسوختان - على ما يبدو - من نسخة كتبت بخط مؤلفها ، مما يضيفي على النسختين كلتيهما أهميّة فائقة . وجدير بالذكر أنّ قسم الكلام لنسخة دوشنبه يشمل عشرة أشكال هندسية ، لا توجد في نسخة قزان ، وهي من الخصوصيات التي تتميز بها هذه النسخة عن أختها . وأما الجملة الثانية فهي نابعة من قلم الناسخ ، الذي يبدو أنّه لم ير ذكر ما أثبتته المصنف من تاريخ الفراغ عن الكتابة ضرورياً ، فاكتمت بذكر تاريخ نسخ المخطوط . ومن هنا جاء الاشتباه والالتباس في وصف مؤلفين الفهرس لهذه النسخة .

إن قسم الكلام من «شرح تعديل العلوم» يتألف من مقدّمة وسبعة أبواب أو «سبعة تعاديل» بعدد آيات سورة «الفاحة» ، حيث جاءت فيه جميع مباحث علم الكلام تقريباً مطابقة لترتيب هذه السورة. وفي المقدمة يقوم المؤلف بتعريف علم الكلام ، وبيان موضوعه، ولمّ سَمِّي هذا العلم كلاماً .

وبالباب الأول مخصص لدراسة آراء المتكلمين ولنقد نظريات الفلاسفة المشائين - حول الوجود والماهية والعلاقة بينهما ، وتقسيم الوجود الى ذهني و خارجي ، وأنّ كل مفهوم هو إما واجب أو ممكن أو ممتنع ، والقديم والحادث وكون الحادث مسبوقاً بمادة قديمة ، وأنّ علة احتياج الممكن إلى المؤثر هو الإمكان دون الحدوث ؛ ولنقد رأي بعض المتصوّفة والفلاسفة في أنّ الوجود حقيقة واحدة ، وغير ذلك من المسائل .

وبالباب الثاني مكرس للمسائل الإلهية - واجب الوجود ، ووحدانيته ، وأدلة إثبات الواجب ، وصفاته الذاتية والفعلية ، وأنّ الصفات الإلهية ليست عين الذات ولا غير الذات ، ونقد نظرية الفيض والصدور وقول الحكماء المشائين بأنّ واجب الوجود لا يعلم الجزئيات الحادثة ، ومعالجة مفصلة لمسألة صفات الأفعال ، ونقد نظريات الأشاعرة والكرامية والمعتزلة في التكوين ، ودراسة مسألة الجبر والاختيار ، ونقد نظرية التولد عند المعتزلة ، وقضايا الرزق والموت والحياة ، ومسألة الحسن والقبح للأفعال ، ونقد نظرية المعتزلة في وجوب الأصلح على الله .

ويبدأ الباب الثالث بتعريف الجوهر والعرض ، وتقسيم الجوهر إلى جوهر فرد وجسم ، ثمّ يتطرق إلى نقد نظرية الفلاسفة في الصورة والمادة ، وإلى دراسة المسائل المتعلقة بالعلم الإلهي والطبيعي - كتناهي الأجسام ،

²⁹ فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه قازان ، به کوشش عنایت الله فاتحی نژاد ... [و دیگران] ، چاپ ستاره - قم ، ٢٢٤١ هـ ق/٢٠٠٢ م . ج ١ ، ص ٢٤٣ .

³⁰ صدر الشريعة - شرح تعديل العلوم . مخطوطة رقم 582 بقسم المخطوطات لمكتبة جامعة قزان بروسيا ، الورقة 1096 .

³¹ صدر الشريعة - شرح تعديل العلوم . مخطوطة رقم 0746 بقسم المخطوطات لمكتبة معهد الاستشراق بتاجيكستان ، الورقة 2366 .

وإمكان الخلاء ، والجهات ، والخرق والالتئام للأفلاك ، والزمان ، والمكان ، والحركة ، وعقول الأفلاك ونفوسها ، والعناصر الأربعة ، والكون والفساد ، والمزاج ، والآثار العلوية ، والمعدنيات ، والنبات ، والحيوان ، والإنسان ، وحقيقة الروح ، وحدوث الأرواح ، وبقاء الأرواح بعد الموت ، وإبطال التناسخ ، ومراتب الموجودات .

وفي الباب الرابع يدور البحث حول الأعراض الذاتية ، كالكميات المتصلة ، والكميات المنفصلة ، والكيفيات المحسوسة ، والكيفيات النفسانية ؛ وحول الأعراض النسبية ، كالأين ، ومتى ، والوضع ، والملك ، وأن يفعل ، وأن ينفع ، والإضافة ، والعلية والمعلولية ، والتقدم والتأخر .

ويتناول الباب الخامس المسائل المتعلقة بالمعاد ، كشبهة «الآكل والمأكول» ؛ والسعادة الأخروية ؛ وبعث الأجساد ، ونقد موقف الفلاسفة من هذه القضية ؛ والجنة ونعيمها ، والنار وجحيمها ؛ وأشراط الساعة .

وفي الباب السادس يعالج قضايا ، مثل ماهية الإيمان ، وكيفية ارتباطه بأعمال العباد ، وتعليق الإيمان بمشيئة الله تعالى ، وما شابهها .

وفي الباب السابع يطرح المسائل المتعلقة بالنبوة ؛ ومعجزات الأنبياء ، وعصمتهم ، وأفضليتهم على الملائكة ؛ والإمامة ، والولاية ، وكرامات الأولياء . و ينتهي قسم الكلام من «شرح تعديل العلوم» بفصل في بيان مقامات العارفين وتعريف مصطلحاتهم وتوضيح مفاهيمهم .

وكما نلاحظ ، فإن المسائل الكلامية قد امتزجت في هذا الكتاب بالمباحث الفلسفية امتزاجاً شديداً . ومن هذه الجهة يشبه كتاباً ، مثل «تجريد الاعتقاد» لنصير الدين الطوسي (٧٩٥-٢٧٦ هـ / ق ١٠٢١-٤٧٢١ م) و«الصحائف الإلهية» لشمس الدين محمد السمرقندي (المتوفى سنة ٩٤٦ هـ / ق ١٥٢١ م) اللذين جاء ذكرهما فيه . ومن جهة كونه يختتم بفصل «في مقامات العارفين» ، فإنه يذكر بكتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا³² . وفي شرحه لـ «تعديل العلوم» يولي صدر الشريعة عناية خاصة بكتاب «الإشارات والتنبيهات» وبشرحه للطوسي والفخر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ / ق ٩٠٢١ م) ، حيث اقتبس منها مراراً . ولكن عند البحث في المسائل الخلافية نجد أن مصنف الكتاب لا يتابع أياً من شارحيه ، بل يعبر عن استقلاله . وأخيراً ، ينبغي القول إن قسم الكلام من «شرح تعديل العلوم» يمثل مرحلة تاريخية هامة في مسيرة المدرسة الكلامية الماتريدية ببلاد ما وراء النهر وخراسان .

المصادر و المراجع

1. القزاني ، فخر الدين بن إبراهيم - غواص البحرين في ميزان الشرحين . مطبوع في هامش كتاب «جامع الرموز» لشمس الدين محمد القهستاني ، قزان ، ١٩٠٥ م .
2. اللكنوي ، عبد الحي - الفوائد البهية في تراجم الحنفية . كراچی ، ١٣٩٣ هـ ق
3. الحسيني ، غياث الدين بن همام الدين - تاريخ حبيب السير في أخبار أفراد البشر . انتشارات كتابخانه خيام ، تهران ، ١٣٣٣ شمسی . جلد سوم .
4. بارتولد ، ف. تركستان في عصر الغزو المغولي . ضمن: بارتولد ، ف. مؤلفات . موسكو ، المجلد ١ ، ١٩٦٣ .
5. بارتولد ، ف. أعمال حول قضايا تاريخ آسيا الوسطى . ضمن: بارتولد ، ف. مؤلفات . موسكو ، المجلد ٢ ، ١٩٦٤ .
6. دائرة المعارف بزرگ اسلامی ، تهران ، ١٣٧٤ ، جلد اول .

³² قارن : ابن سينا ، ابو على - الإشارات والتنبيهات . باهتمام محمود شهابي ، تهران ، ٩٣٣١ ، ص ١٥١ .



7. دانش پژوه ، محمد تقی - فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی واسناد دانشگاه . تهران ، انتشارات دانشگاه تهران ، ۱۳۴۸ . جلد دوم .
8. جویی ، عطا ملک - تاریخ جهانگشای . تصحیح محمد قزوینی ، انتشارات هرمس ، تهران ، ۱۳۸۷ .
9. ابن بطوطة ، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن عبد الله - رحلة ابن بطوطة ، دار الفكر ، بیروت ، بدون تاریخ .
10. ابن مسعود ، عبید الله - التوضیح فی حل غوامض التنقیح . تحقیق نجیب الماجدی وحسین الماجد . الطبعة الأولى ، المكتبة العصرية ، بیروت ، ۱۴۲۶ هـ ق - ۲۰۰۵ م . الجزء الأول .
11. ابن سینا ، ابو علی - الإشارات والتنبيهات . باهتمام محمود شهابی ، تهران ، ۱۳۳۹ .
12. ابراهیموف ، ن . ابن بطوطة ورحلته فی آسیا الوسطی . موسکو ، ۱۹۸۸ .
13. میرزا محمد علی مدرس - ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة أو اللقب یا کنی والقباب . چاپ چهارم ، انتشارات خیام ، تهران ، ۱۳۷۴ . جلد سوم .
14. مُعین الفقراء ، احمد بن محمود - تاریخ ملا زاده در ذکر مزارات بخارا . باهتمام احمد گلچین معانی ، انتشارات کتابخانه ابن سینا ، تهران ، ۱۳۳۹ .
15. صدر الشریعة - التوضیح . قزان ، ۱۹۰۲ .
16. صدر الشریعة . شرح الوقایة . لکهنو ، ۳۲۳۱ .
17. سیمینوف ، أ . مجموعة المخطوطات الشرقية بأکاديمية العلوم الأوزبكية . طشقند ، المجلد ۴ ، ۱۹۵۲ .
18. طاش کبری زاده - مفتاح السعادة ومصباح السيادة . الطبعة الثانية ، حیدر آباد الدکن - الهند ، ۱۴۰۰ هـ ق- ۱۹۸۰ م . الجزء الثاني .
19. فهرست نسخه های خطی انستیتوی شرقشناسی وآثار خطی تاجیکستان . زیر نظر علی موجانی وامر یزدان علی مردان ، مرکز چاپ وانتشارات وزارت خارجه ، تهران ، ۱۳۸۳ . ج ۴ .
20. فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشگاه قازان ، به کوشش عنایت الله فاتحی نژاد ... [و دیگران] ، چاپ ستاره - قم ، ۱۴۲۲ هـ ق/ ۲۰۰۳ م . ج ۱ .
21. حاجی خلیفة - کشف الظنون . بیروت ، دار الفكر ، ۱۹۸۲ م . ج ۱- .

22. Pritsak O. *Al-Burhan*. DI. Bd XXX; 1952.

معلومات عن المؤلف

قربان علي إدريس - رئيس الصندوق الدولي للدراسات الإيرانية (مدينة موسكو) ، مستشرق/ مستعرب ومتخصص بالمخطوطات الإسلامية. عمل في معهد الاستشراق والميراث المكتوب ومعهد الفلسفة التابعين لأکاديمية العلوم بجمهورية تاجیکستان ، وكذلك في معهد الاستشراق التابع لأکاديمية العلوم بجمهورية كازاخستان .

Литература

1. Ал-Казани, Фахр ад-дин ибн Ибрахим. Гаввас ал-бахрайн фи мизан аш-шархайн. В: Шамс ад-дина Мухаммада ал-Кухистани. *Джами' ар-румуз*. Казань; 1905. (На араб. яз.)
2. Ал-Лакхнави, 'Абду-л-Хайй. *Ал-Фаваид ал-бахиййа фи тараджим ал-хана-фиййа*. Карачи; 1393. (На араб. яз.)
3. Ал-Хусейни, Гийас ад-дин ибн Хумам ад-дин. *Тарих хабиб ас-сийар фи ахбар афрад башар*. Тегеран; 1333;3. (На араб. яз.)

4. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. М.: Издательство восточной литературы; 1963;1. 760 с.
5. Бартольд В. В. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. М.: Издательство восточной литературы; 1964;2(2). 657 с.
6. *Дайирату-л-ма'ариф-и бузург-и ислами* = Большая исламская энциклопедия. Тегеран; 1374;1. (На араб. яз.)
7. Данишпажух, Мухаммадтаки. *Фехрист-и микрофилмха-йи китабхана-йи маркази ва аснад-и данишгах-и техран* = Каталог микрофильмов Центральной библиотеке и Центре документации Тегеранского университета. Тегеран; 1348;2. (На араб. яз.)
8. Джувайни 'Атамалик. *Тарих-и джахангушай*. Тегеран; 1387. (На араб. яз.)
9. Ибн Баттута. Шамс ад-дин Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Абдаллах. *Рихлат Ибн Баттута* = Путешествие Ибн Баттуты. Бейрут: Дар ал-фикр. (На араб. яз.)
10. Ибн Мас'уд. 'Убайдаллах. *Ат-Таудих фи халл гавамид ат-танких*. Бейрут; 2005;1. (На араб. яз.)
11. Ибн Сина, Абу 'Али. *Ал-Ишарат ва-т-танбихат*. Тегеран; 1339. (На араб. яз.)
12. Ибрагимов Н. *Ибн Баттута и его путешествия по Средней Азии*. М.: Наука; 1988. 128 с.
13. Мирза Мухаммад 'Али Мударрис. *Райханат ал-адаб фи тараджим ал-ма'руфин би-л-кунья ав ал-лакаб*. Тегеран; 1374;3. (На араб. яз.)
14. Му'ин ал-фукара, Ахмад ибн Махмуд. *Тарих-и Мулла-заде* = История Мулла-заде. Тегеран; 1339. (На араб. яз.)
15. Садр аш-шари'а. *Ат-Таудих*. Казань; 1902;2. (На араб. яз.)
16. Садр аш-шари'а. *Шарх ал-викайа*. Лакнау; 1323. (На араб. яз.)
17. Семенов А. А. (ред.) *Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР*. Ташкент, 1952;4. 560 с.
18. Ташкёпрю-заде. *Мифтах ас-са'ада. Хайдарабад ад-Дакан, 1400 г. х.*; 1980;2. (На араб. яз.)
19. *Фехрист-и нусхаха-йи хатти-йи институ-йи шаркшинаси ва асар-и хатти-йи Таджикистан* = Каталог рукописей Института востоковедения и письменного наследия Таджикистана. Тегеран, 1383;4. (На араб. яз.)
20. *Фехрист-и нусхаха-йи хатти-йи китабхана-йи данишгах-и Казан* = Каталог рукописей библиотеки Казанского [Федерального] университета. Кум, 2003;1. (На араб. яз.)
21. Хаджи Халифа. *Каиф аз-зунун*. Бейрут: Дар ал-фикр; 1982;1–2. (На араб. яз.)
22. Pritsak O. *Al-Burhan*. DI. Bd XXX; 1952.

References

1. Al-Kazani. Fakhr ad-din ibn Ibrakhim. Gavvas al-bakhra-yn fi mizan ash-sharkha-yn. In: SHams ad-di na Muhammada al-Kuhistani. *Dzhami' ar-rumuz*. Kazan; 1905. (In Arabic)
2. Al-Lakkhnavi, 'Abdu-l-Hajj. *Al-Favaid al-bakhiyya fi taradzhim al-hanafiyya*. Karachi; 1393. (In Arabic)
3. Al-Huseyni. Giyas ad-din ibn Humam ad-din. *Tarih habib as-siyar fi ahbar afrad bashar*. Tehran; 1333;3. (In Arabic)
4. Barthold W. W. Turkestan Down to the Mongol Invasion. In: Barthold W. W. *Collected Works*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1963;1. (In Russ.)



5. Barthold W. W. Works on selected topics regarding the History of the Central Asia. In: Barthold W. W. *Collected Works*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1964;2(2). (In Russ.)
6. *Dajiratu-l-ma'arif-i buzurg-i islami*. Tehran; 1374;1. (In Arabic)
7. Danishpazuh, Muhammadtaki. *Fekhr-i mikrulfilmha-ji kitabhana-ji markazi va asnad-i danishgah-i Tehran*. Tehran; 1348;2. (In Arabic)
8. Dzhuvajni 'Atamalik. *Tarih-i dzhahangushaj*. Tehran; 1387. (In Arabic)
9. Ibn Battuta. Shams ad-din Abu 'Abdallah Muhammad ibn 'Abdallah. *Rihlat Ibn Battuta*. Beirut: Dar al-fikr. (In Arabic)
10. Ibn Mas'ud. 'Ubaidallah. *At-Taudih fi hall gavamid at-tankih*. Beirut; 2005;1. (In Arabic)
11. Ibn-Sina, Abu 'Ali. *Al-Isharat va-t-tanbihat*. Tehran; 1339. (In Arabic)
12. Ibragimov N. *Ibn Battuta and his Travels in Central Asia*. Moscow: Nauka; 1988. (In Russ.)
13. Mirza Muhammad 'Ali Mudarris. *Rajhanat al-adab fi taradzhim al-ma'rufin bi-l-kunja av al-lakab*. Tehran; 1374;3. (In Arabic)
14. Mu'yn al-fukara, Ahmad ibn Mahmud. *Tarih-i Mulla-zade*. Tehran; 1339. (In Arabic)
15. Sadr ash-shariy'a. *At-Taudih*. Kazan; 1902;2. (In Arabic)
16. Sadr ash-shariy'a. *Sharh al-vikaja*. Laknau; 1323. (In Arabic)
17. Semenov A. A. (ed.) *Collection of Oriental Manuscripts of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR*. Tashkent, 1952;4. (In Russ.)
18. Tashkyopryu-zade. *Miftah as-sa'ada. Hajdarabad ad-Dakan, 1400 z. x.*; 1980;2. (In Arabic)
19. *Fekhr-i nuskhaha-ji hatti-ji institu-ji sharkshinasi va asar-i hatti-ji Tadzhikistan*. Tehran, 1383;4. (In Arabic)
20. *Fekhr-i nuskhaha-ji hatti-ji kitabhana-ji danishgah-i Kazan*. Kum, 2003;1. (In Arabic)
21. Hadzhi Halifa. *Kashf az-zunun*. Beirut: Dar al-fikr; 1402;1–2. (In Arabic)
22. Pritsak O. *Al-Burhan*. DI. Bd XXX; 1952.

Информация об авторе

Идрисов Курбонали Хушвахтович, директор Международного фонда иранистики (г. Москва). Востоковед-арабист, специалист по исламским рукописям. Работал в Институте востоковедения и письменного наследия Академии наук Республики Таджикистан, Институте философии Академии наук Республики Таджикистан, Институте востоковедения Академии наук Республики Казахстан.

About the author

Qurbonali Kh. Idrisov, International Foundation "Iranian Studies". Moscow, Russian Federation, Director. An Arabic scholar, specialist in Islamic MSS tradition. Dr Idrisov worked in the Institute of Oriental studies and MSS heritage of the Tajik Academy, Institute of Philosophy of the Tajik Academy, Institute of Philosophy of Kazakh Academy.

От редакции

Правила написания арабских имён, названий и терминов на русском языке, принятые в журнале *Minbar. Islamic Studies*

A note

Some recommendations to the authors regarding the transliteration of Arabic proper names and technical terms into Russian to be employed in the *Minbar. Islamic Studies*

1. Ориентироваться не на транслитерацию, а на фонетическую транскрипцию, без использования диакритических знаков. В частности:

1.1) твёрдое «л» передаётся как тоже твёрдое, мягкое «л» передаётся как «ль» (если после «л» следует «а», то слог передаётся как «ля», если «у», то – «лю»);

1.2) буква «и» после твёрдых букв «сад» (ص), «дад» (ض), «та» (ط), «за» (ظ) и «каф» (ق) передаётся как «ы» (*басыр, надыр, бакы* и т. д.);

1.3) определённый артикль ал/аль (ال) – согласно произношению (аль-Малик; ат-Табари, ас-Садык и т. д.), строчной буквой.

2. Буквы «‘айн» (ع) и «хамза» (ء) обозначаются соответственно как «‘» и «’». Такие обозначения употребляются только в случае передачи в скобках транскрипции соответствующего арабского слова, но опускаются, если речь идёт об имени/названии. Например, если нужно передать арабскую транскрипцию слова «Всевышний», то пишется «‘Али», причём курсивом, а если это соответствующее имя – то просто «Али».

3. Сохранять уже утвердившуюся в русском языке форму передачи имён/названий: Коран, Кааба, Мекка, Эр-Рияд, Эль-Кувейт и др. Для передачи названий династий или народов требуется применять используемые в исторической литературе обозначения: «омейяды», «аббасиды», «алиды», «османские турки», «газневиды» и т. п. При переводе географических названий использовать русский эквивалент, например, *нахр диджля* – река Тигр.

4. Классическая форма арабского имени передаётся так: Ахмад ибн Ханбаль (где «ибн» пишется с маленькой буквы), а в сокращённом варианте – как Ахмад или Ибн-Ханбаль (т. е. «ибн» пишется с большой буквы, а после него ставится дефис).

4.1. В тех случаях, когда в оригинале вместо «ибн» используется сокращение «бин» («бну»), пишется полный вариант – «ибн».

4.2. Составные имена пишутся слитно, за исключением начинающихся с «Абу/Умм», «Ибн/Бинт», «Зу/Зат»: Абдаллах, Абдаррахман, Шихабалдин, Абдальазиз, Рашидаддин, Камаляддин; но – Абу-Талиб, Абу-ль-Махасин, Умм-Кульсум, Ибн-Сина, Зу-Йазан.

4.3. Когда слова «ибн» и «абу» являются рядоположенными, то предпочтительна форма типа Ибн-Умммактум.

4.4. Когда «абу» идёт после «ибн», «абу» остаётся в именительном падеже – Али ибн Абу-Талиб.

4.5. Когда после «Абу» идёт определённый артикль «ал-/аль-», то в артикле опускается буква *а*: Абу-л-Латыф, Абу-ль-Фида, Абу-н-Накыб и т. д.

4.6. В косвенных падежах имена собственные склоняются: книга философа Ибн-Сины.

5. Определённый артикль сохраняется только при именах собственных, но не в этнических («надыр», а не «ан-надыр») и географических («Таиф», а не «ат-Таиф»).

6. Правила написания этнических и географических названий:

6.1. Этнические названия пишутся со строчной буквы, в них опускается частица «бану», «аль» (ال) и т. п. : надыр (но не бану-н-надыр); не склоняются в косвенных падежах (война с племенем надыр).

6.2. Географические названия пишутся с прописной буквы, многие заимствованные географические названия, освоенные русским языком, склоняются по типу сущ. жен. рода на -а, например: Бухара – в Бухаре, Анкара – до Анкары.

6.3. Сокращение г. (город), как и полное слово, рекомендуется употреблять ограниченно, главным образом перед названиями городов, образованными от фамилий. Таким образом, общеупотребительно: в Бухаре, в Мекке. Варианты в г. Бухаре, в городе Бухаре следует характеризовать как специфически-канцелярские (т. е. употребительные преимущественно в официально-деловой речи). Варианты в г. Мекка, в городе Мекка не соответствуют литературной норме.

6.4. Если этническое или географическое название сложное/составное и если оно передаётся в скобках как просто транскрипция, то можно сохранить арабскую структуру, не соединять слова: (бану каис, бахр аль-‘араб), но если арабское название вводится в русский язык, то в таких случаях надо соединить все части названия дефисами (бану-каис, Бахр-аль-Араб). Это делается, чтобы можно было склонять имя только по последнему слову.

6.5. Последнее замечание (6.4) относится и к другим словам – датам, праздникам и т. д. При этом начальная буква будет строчной, например, *ид аль-фитр*, *ляйлят аль-кадр*, если эти обозначения идут как транскрипция (и курсивом), но прописной, например, Ид-аль-фитр, Ляйлят-аль-кадр, если с этими обозначениями обращаются как с русским словом.

7. Звуки «я», «ю» в начале имён или после сукуна пишутся как «йа» и «йу» (Йасин, Йусуф).

Буква «йа» аль-мушаддада (يَ) в транскрипции выражается написанием двух букв «й» (кадыййа, джахилиййа).

Конечная буква «та» аль-марбута (ة) передаётся сокращённо как *а*, за исключением случая, когда данное слово выступает в качестве первого члена идафной конструкции (*кудра*, *кудрат аль-инсан*).

9. Подударную букву можно выделить подчёркиванием, долготу – надстрочной чертой (ишарат) (*мадда́*, *та́ухид*).

10. При желании арабский оригинал данного имени/названия можно дать в арабской графике: Сасаа (صصعا).

Примечание. Вышеуказанные правила относятся к классическим именам/названиям, но не к тем, что сложились после распада единого культурного пространства (после XIII–XIV вв.), когда возникли локальные вариации, которым надо следовать: Мехмет/Мехмед, Гали (вместо Али), Ибрагим, араб. Бен (вместо ибн) в некоторых арабских странах, Абдалла/Абдулла и т. п.

Выпускающий редактор – *Ш. Р. Кашаф*
Научный редактор – *Е. И. Лакирева*
Технический редактор – *Г. Ш. Адиятулина*
Редактор статей на английском языке – *Н. И. Сериков*
Корректор – *М. П. Крыжановская*
Дизайн – *Ш. Р. Кашаф, Т. А. Лоскутова, С. Н. Чеботарев*
Компьютерная вёрстка – *Т. А. Лоскутова*

Подписано в печать 29.08.2018. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 16,25. Тираж 500 экз.; первый завод 100 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 партнёрство «Совет по исламскому образованию»
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282, Российская Федерация, г. Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел.: (495) 230-20-52

Подписной индекс журнала Minbar. Islamic Studies в Официальном каталоге Почты России
«Подписные издания» – П8485.

Issuing Editor – *Shamil R. Kashaf*
Scientific Editor – *Elena I. Lakireva*
Technical Editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*
English version Editor – *Nikolaj I. Serikoff*
Corrector – *Marina P. Kryzhanovskaya*
Design – *Shamil R. Kashaf, Sergey N. Chebotarev, Tatyana A. Loskutova*
Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

Signed in the press on 29.08.2018. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 16.25. Circulation 500 copies; the first factory 100 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 LLC Pablit
31B, build. 1, Polarnaya str., Moscow, 127282, Russian Federation

The Subscription index in the electronic and printed catalogues
Subscriptions of Russian Post FGUP is П8485.



Ассоциация психологической помощи мусульманам
Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования



II Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием

**«Ислам: психологическая устойчивость –
основа личного и общественного благополучия»**

Россия, г. Москва, 12–13 октября 2018 г.

Тема конференции

«Ислам: осознанный выбор или следование традиции?»

В рамках мероприятия предполагается проведение пленарных, тематических и специальных заседаний, круглых столов, лекций ведущих зарубежных и отечественных мусульманских психологов, теологов, философов, политологов, а также проведение презентаций новых книг и научных изданий, рабочих встреч исследовательских и проектных групп Ассоциации психологической помощи мусульманам.

Возможна подача заявок для участия в следующих тематических заседаниях Конференции:

1. Психология ислама: теоретические подходы и эмпирические исследования.
2. Вера как осознанность и ответственность в дискурсе ислама.
3. Коллективизм и индивидуализм в жизни мусульман.
4. Психологические проблемы неофитов в исламе.
5. Психологические аспекты дерадикализации и ресоциализации приверженцев экстремистских и террористических идеологий.
6. Основные направления и методы психологического консультирования мусульман.
7. Духовный рост как путь к душевному здоровью: реабилитация и ресоциализация зависимых.

Участникам конференции будет презентован впервые изданный в России на русском языке сборник работ **Малика Бадри** под общим названием **«Теория и практика исламской психологии»**.

Малик Бабакир Бадри (р. 1932, Руфа, Судан) – доктор философии и психологии, основатель ряда кафедр психологии (Исламский университет имама Мухаммада ибн Сауда, Эр-Рияд, Саудовская Аравия, Хартумский университет, Хартум, Судан и др.), профессор кафедры психологии Международного исламского университета Малайзии, эксперт ЮНЭСКО.

«Мусульманские психологи могут вернуть духовную силу психологии, сформировавшейся в последнее столетие на Западе под влиянием фрейдизма и бихевиоризма». (М. Бадри)

О. С. Павлова, председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам: *«Целью готовящихся к печати работ доктора Малика Бадри является знакомство российских читателей с проблемами возрождающейся исламской психологии и с практикой психологической помощи мусульманам».*



Информационный партнёр конференции – журнал

«Minbar. Islamic Studies»

<https://www.minbar.su>

Подробнее на сайте Ассоциации психологической помощи мусульманам

<http://islampsiholog.ru>

Ислам на перекрёстке эпох и цивилизаций

К 100-летию Государственного музея Востока

Иллюстрация рукописи «Хамсе» Низами

Гератская школа, почерк
наста'лик, 1491 г. бумага,
водяные краски

В 1491 году была закончена рукопись, в работе над которой принимало участие несколько художников, выполнивших 56 миниатюр, а также мастер, украсивший книгу орнаментальными заставками, и каллиграф. Отношение к письму как к искусству складывалось веками. Каллиграфия в качестве одного из основных элементов часто включалась в разнообразные орнаментальные композиции, украшающие листы рукописи. Мастерство каллиграфов высоко ценилось. Как написано в анонимном арабском трактате XI века, «искусство каллиграфии – редкий дар. Именно поэтому на каждое поколение приходится только один выдающийся мастер-каллиграф».



Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА

MINDAR
ISLAMIC STUDIES

Ислам на перекрёстке эпох и цивилизаций

К 100-летию Государственного музея Востока



Исламский перстень-печатка

Бухарский Эмират.

1322 г.х. — 1904–1905 гг.

Металл белый, смальта (?), бирюза, гравировка, пайка, ковка, литье.

2,6х2х2,3 см.

ГМВ КП 53465

17581 III

№ ГК 8056131

Надпись на современной персидской графике:

بلطف حق ز پشت صادق ایشان
شده سید جلال الدین نمایان
۱۳۲۲

Кириллическая транскрипция:

Ба лутф-и Хак зи пушт-и
Садик-ишан,
Шуда Саййид Джалалуддин
намайан.
1322

Перевод:

Милостью Истинного [Бога]
из рода Садик-ишана
Появился Сеййид Джалал
ад-дин.
1322 г.х. (1904–05) г.

Чтение и перевод
К. Х. Идрисова.



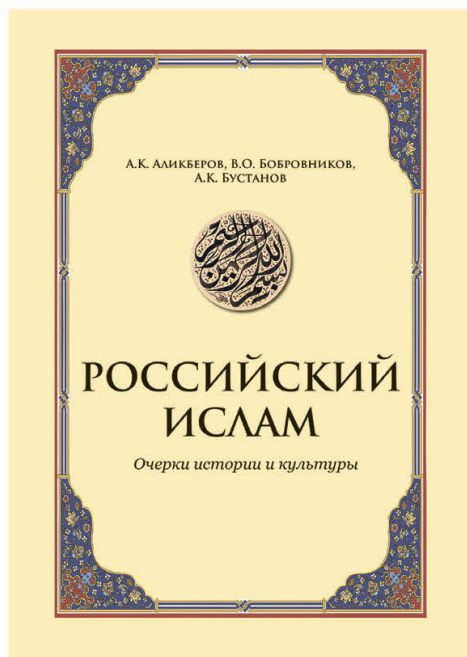
Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА





К 200-летию Института востоковедения Российской академии наук



Аликберов А. К., Бобровников В. О., Бустанов А. К. Российский ислам: Очерки истории и культуры / Группа стратегического видения «Россия – Исламский мир». – М.: ИВ РАН, 2018.

«Страновая модель изучения ислама имеет свои преимущества. В ней гораздо полнее учитываются общественно-политические, исторические, духовные и этнокультурные связи мусульманских обществ конкретной страны как между собой, так и с представителями других культурных и религиозных традиций, их конструктивное участие в процессах гражданского общества. Эта модель дает возможность возрождения ислама на основе ретроспективного изучения богатого духовного наследия ислама на Северном Кавказе, в Урало-Поволжье и Крыму, освоения новейших достижений мусульманской религиозно-философской мысли, сохранения и развития собственных исламских традиций с учетом актуальных вызовов сегодняшнего дня. Это тем более важно в свете поставленной перед мусульманскими богословами амбициозной и ответственной задачи воссоздания отечественной исламской богословской школы».

А. К. Аликберов, к. и. н., заместитель директора ИВ РАН



К 20-летию Российского исламского института



Российский исламский институт в лицах, событиях, фактах. – Казань: РИИ, 2018.

«Миссия Российского исламского института заключается в возрождении духовных традиций, сохранении и развитии этнорелигиозных ценностей, основанных на толерантности и взаимопроникновении культур, в разностороннем развитии личности будущего конкурентоспособного специалиста в области исламского богословия и теологии, лингвистики, исламской журналистики и экономики, обладающей высоким профессионализмом, культурой, интеллигентностью, способной служить Российскому обществу и исламу».

*Р. М. Мухаметшин, д. полит. н., профессор,
член Академии наук Республики Татарстан,
ректор Российского исламского института*

