

ISSN 2618-9569 (Print)

MINDAR

ISLAMIC STUDIES

2018 Vol. 11 No 3

Ислам на перекрёстке эпох и цивилизаций

К 100-летию Государственного музея Востока



В рисунках тканей и вышивках полотенец догорает вечерняя позолота византийских мозаик и облетают осенние вязи «италийского орнамента».

М. Волошин



Орнамент полотенца

образован рядом из шести мотивов «гугум» («сосуд для воды»)

Г.Ф.Х. Паули.
Крымские татары
и мулла.
1840–1850-е гг.



Молитвенный коврик намазлых

Южный берег Крыма, р-н г. Ялты.
Крымские татары. Нач. XX в.
Хлопчато-бумажные и шерстяные
нити ручного прядения



Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА

© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art

MINBAR
ISLAMIC STUDIES

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 3

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



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



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

Publishers

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

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

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

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

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

Website: <http://islamobr.ru>

Contact information

107031, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

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

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

Phone: +7 (495) 928-93-14, mob. +7 (495) 928-93-14

E-mail: minbar@ivran.ru

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

© RII, 2018

© IOS RAS, 2018

© KFU, 2018



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

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

Magomed M. Dalgatov, Dr. Sci. (Psychol.), Prof., Dagestan State Pedagogical University, Mahkachkala, 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

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

Bagus Riyono, Dr. (Philos.), Prof., Gadjah Mada University, Jakarta, Indonesia

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

Marina A. Saprionova, 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; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 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

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

Svetlana D. Gurieva, Dr. Sci. (Psychol.), Prof., Saint Petersburg State University, St. Petersburg, 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, State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Emi Zulajfah, Dr. (Psychol.), Prof., Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia

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; Bulgarian Islamic Academy, Bolgar, 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

Natalia V. Efremova, 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

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

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

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

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedag.), Ass. Prof., 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 3

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. 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 ученой 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, посвященный изучению важных аспектов ислама и исламского мира. Журнал создает пространство для публикации и обсуждения результатов оригинальных исследований в области истории, психологии и теологии, посвященных всем аспектам ислама – от возникновения мировой религии до настоящего времени. Приветствуются работы, для которых характерны строго научный теоретический и критический анализ и соединение особенностей исламского дискурса с приращением новых знаний в гуманитарных и общественных науках.

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

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

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:
ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,
номер ISSN: 2618-9569 (Print)

Учредители



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>

Партнеры



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



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

Издатели

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,
ул. Рождественка, д. 12, сайт: <https://www.ivran.ru>
Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»
Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19, сайт: <http://islamobr.ru>

Редакция

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

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

© ЧУВО РИИ, 2018
© ФГБУН ИВ РАН, 2018
© КФУ, 2018



Издается при содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, 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

Наушкин 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

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

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

Далгатов Магомед Магомедаминович, д-р психол. наук, проф., Дагестанский государственный педагогический университет, г. Махачкала, 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, Государственный музей искусства народов Востока; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Эми Зулайфа, д-р психологии, проф., Индонезийский исламский университет, г. Джакарта, Индонезия

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

Ибрагим Тауфик, 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. Гумилева, 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

Районо Багус, д-р психологии, проф., Университет Гаджах Мада, г. Джакарта, Индонезия
Салихов Радик Римович, д-р ист. наук, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Сапронова Марина Анатольевна, д-р ист. наук, 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

Ситдиков 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 Диляра 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 Исмагилович, 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 Камиллович, канд. ист. наук, доц., Институт истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация; Болгарская исламская академия, г. Болгар, 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

Насибуллов Камиль Исхакович, канд. психол. наук, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

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

Павлова Ольга 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

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

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

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, 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

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

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



CONTENTS

◆ HISTORY

Russian and Foreign History: Sources

Takhnaeva P. I. Letter from Sheikh Sayyid Jamaluddin al-Husayni al-Ghazikumukhi al-Daghistani to Imam Shamil: a hitherto unknown page of the peace talks at Gunib in August 1859.....469

The History of Relations Between the State and Religious Denominations

Kasimov R. N., Pozdeev I. L. Muslims in Udmurtia: the present state and ways of maintaining their confessional identity500

Arabic Studies in Russia. A History in Biographies

Mikulskiy D. V. Shaykh at-Tantawi and his “Traité de la langue arabe vulgaire” 513

Islam in Asian and African Countries

Belokrenitsky V. Ya. Change of social protest in Pakistan: class forms versus religious forms (In Eng.)537

◆ THEOLOGY

Religious Philosophy in Classical Islam

Ibrahim T., Efremova N. V. On Ibn Rushd’s critics of Asharite Kalam553

Ibrahim T. K., Efremova N. V. (Transl.) Ibn Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part One.....563

Islamic Scholars of the Volga and Ural region. Exegesis of the Holy Qur'an

Zakirov A. A. Introduction to the religious-philosophical treatise of Gabdulla Bubi (1871–1922) «Haqiqat» [Truth]592

Source Critical Studies and Historiography. Islamic Tradition

Khairutdinov A. G. A Corpus of Musa Bigiev's intellectual heritage: available and lost texts.....608

◆ PSYCHOLOGY

Ethnic, Social and Other Groups: Social Psychology

Khrebina S. V., Shvaleva N. M., Vadelova Kh. Yu. Role structure in Muslim families with different types of functioning621

Sedankina T. E. Theological and psychological understanding of the phenomenon empathy635

Personality Psychology

Ganieva R. H. Spirituality as a source of the individual resilience: results of the psychological study.....649

Yakhin F. F. The Religious Psychological Assistance and its theoretical Aspects: the Russian Islamic Discourse.....667

◆ SCIENTIFIC LIFE

Kashaf Sh. R., Starostin A. N., Kokhtachev V. S. German experience in the prevention of youth radicalism and Islamophobia681

СОДЕРЖАНИЕ

◆ ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Источники по отечественной и зарубежной истории

Тахнаева П. И. Письмо шейха Саййида Джамалуддина ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани имаму Шамилю: неизвестная страница переговоров о мире на Гунибе в августе 1859 года469

История взаимоотношений государства и религиозных конфессий

Касимов Р. Н., Поздеев И. Л. Мусульмане в Удмуртии: современное состояние и формы сохранения конфессиональной идентичности500

История российской арабистики в персоналиях

Микульский Д. В. Шейх ат-Тантави и его «Пособие по народному арабскому языку»513

Ислам в странах Азии и Африки

Belokrenitsky V. Ya. Change of social protest in Pakistan: class forms versus religious forms (In Eng.)537

◆ ТЕОЛОГИЯ

Религиозно-философская мысль классического ислама

Ибрагим Т., Ефремова Н. В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама..... 553

Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (перевод). Ибн-Рушд (Аверроэс).

О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая563

Кораническая экзегетика мусульман Поволжья и Приуралья

Закиров А. А. Введение к религиозно-философскому трактату Габдуллы Буби (1871–1922) «Хакыйкатъ» [Истина]592

Традиционное источниковедение и историография в исламе

Хайрутдинов А. Г. В поисках наследия Мусы Бигиева: доступное и искомое..... 608

◆ ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Социальная психология групп

Хребина С. В., Швалева Н. М., Ваделова Х. Ю. Ролевая структура в мусульманских семьях с различным типом функционирования621

Седанкина Т. Е. Теолого-психологическое осмысление феномена эмпатии... 635

Психология личности

Ганиева Р. Х. Духовность как источник индивидуальной жизнестойкости: результаты психологического исследования649

Яхин Ф. Ф. Теоретические основы оказания религиозно ориентированной психологической помощи: российский исламский дискурс667

◆ НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Кашаф Ш. Р., Старостин А. Н., Кохтачев В. С. Немецкий опыт профилактики молодежного радикализма и исламофобии681

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



◆ **Russian and Foreign History:
Sources**

◆ **The history of relations
between the State
and religious denominations**

◆ **Arabic Studies in Russia.
A History in Biographies**

◆ **Islam in Asian
and African Countries**

◆ **Источники по отечественной
и зарубежной истории**

◆ **История взаимоотношений
государства
и религиозных конфессий**

◆ **История российской
арабистики в персоналиях**

◆ **Ислам в странах Азии
и Африки**



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

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-469-499](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-469-499)

УДК 929+94(470.67)«1859»:355.486

ВАК 07.00.02

Письмо шейха Саййида Джамалуддина ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани имаму Шамилю: неизвестная страница переговоров о мире на Гунибе в августе 1859 года

П. И. Тахнаева

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,

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

Аннотация: в июле-августе 1859 г. в результате успешной наступательной операции Кавказских войск имам Шамиль с небольшим отрядом приверженцев был вынужден укрыться на труднодоступной горе Гуниб, где вскоре, к 10 августа, был блокирован. 18 июля, с прибытием главнокомандующего кн. А. И. Барятинского, приступили к мирным переговорам с имамом Шамилем. Переговоры длились четыре дня. За это время, помимо ультиматума кн. Барятинского, на Гуниб были отправлены несколько писем с призывами к миру. Автором одного из посланий к имаму Шамилю, как выяснилось, был шейх Саййид Джамалуддин ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани. Указанный документ впервые вводится в научный оборот. Письмо приводится в оригинале (на арабском языке) и в переводе на русский язык.

Ключевые слова: Барятинский А. И.; Гуниб; Дагестан; Кавказская война (1859); мирные переговоры; Саййид Джамалуддин ал-Хусайни ал-Газикумуки; Шамиль, имам

Благодарности: автор признателен Владимиру Бобровникову, кандидату исторических наук, старшему научному сотруднику Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН, за оказанную помощь в переводе с арабского языка письма шейха Саййида Джамалуддин ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани.

Для цитирования: Тахнаева П. И. Письмо шейха Саййида Джамалуддина ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани имаму Шамилю: неизвестная страница переговоров о мире на Гунибе в августе 1859 года. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):469–499. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-469-499](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-469-499).



Letter from Sheikh Sayyid Jamaluddin al-Husayni al-Ghazikumukhi al-Daghistani to Imam Shamil: a hitherto unknown page of the peace talks at Gunib in August 1859

Patimat I. Takhnaeva

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8830-5444>, ptakhnaeva@gmail.com

Abstract: in July-August 1859, as a result of the successful offensive operation of the Russian troops, Imam Shamil with a small detachment was forced to take refuge on the remote Mount of Ghunib, where soon, by August 10, was blocked by the Russians. On July 18, with the arrival of the commander-in-chief Prince A.I. Baryatinsky the peace talks with Imam Shamil commenced. The talks lasted for four days. During this time, in addition to the ultimatum by Prince Baryatinsky, several letters, which comprised the peace appeal were sent to Gunib. The author of one of the letters to Imam Shamil was Sheikh Sayyid Jamaluddin al-Husayni al-Ghazikumukhi al-Daghistani. This document is published here in Arabic, translated into Russian and commented upon.

Keywords: Baryatinsky Aleksandr Ivanovich, Prince; Daghestan; Ghazikumukhi al-, Sayyid, Jamaluddin, al-Husayni, al-Daghistani; Ghunib, Mount of; Shamil; War, Caucasian, peace talks of

Acknowledgements: The author is grateful to Dr Vladimir Bobrovnikov Senior Research Fellow at the Centre for the Study of Central Asia, the Caucasus and the Ural-Volga Region of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences for his assistance in translating from Arabic the letter by Sheikh Sayyid Jamaluddin al-Husayni al-Ghazikumukhi ad-Daghistani

For citation: Takhnaeva P. I. Letter from Sheikh Sayyid Jamaluddin al-Husayni al-Ghazikumukhi al-Daghistani to Imam Shamil: a hitherto unknown page of the peace talks at Gunib in August 1859. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(3):469–499. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-469-499](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-469-499).

Наступление на Дагестан, июль 1859 г.

План предстоящей в 1859 г. летней наступательной операции в Дагестане, «большой экспедиции под личным предводительством главнокомандующего», был окончательно утвержден Главным штабом армии 6 мая 1859 г. «Согласно этому плану, наступление на Дагестан предполагалось вести одновременно тремя отрядами: главным Чеченским (под командованием гр. Н. И. Евдокимова – из Ичкерии, через Андийский перевал на Анди и Технуцал), Дагестанским (под командованием ген.-ад. барона А. Е. Врангеля – из Салатавии на Гумбет) и Лезгинским (под командованием ген.-м. кн. Л. И. Меликова – через Богосский хребет в Верхний Дагестан). В общей сложности силы всех трех отрядов состав-



ляли 40 батальонов, 7 эскадрон драгун, 39 сотен милиции при 44 орудиях» [1, с. 324–325]. Главнокомандующий Кавказской армией ген.-адъют. кн. А. И. Барятинский присоединился к Чеченскому отряду с 14 июля¹ [1, с. 324–325; 2, с. 442]. Наступление началось 17 июля 1859 г.

Первым вступил во Внутренний Дагестан, в Аварию, Дагестанский отряд под командованием ген.-адъютанта бар. Врангеля. Отряд по приказу выступил из Салатавии в первых числах июля, перешел Гумбетовский перевал (Мичикал) и, 18 июля, неожиданно для обеих сторон захватив стратегический мост Сагри («Сагъри кьо»), вышел на правый берег Андийского Койсу. Таким образом, была прервана линия обороны имама Шамиля по левому берегу Андийского Койсу. О необратимых последствиях потери переправы у Сагри известные современники и участники описываемых событий, Гаджи-Али и Абдурахман из Газикумуха писали: «Все окрестные общества после переправы пришли с покорностью к барону Врангелю» [3, с. 61], «барон Врангель со своим войском переправился через реку Игали (Андийское Койсу) по мосту Сагри и направился в сторону Аварии. Ему навстречу вышло население Унцукуля, Игали и других селений с изъявлением покорности» [4, с. 161]. Гаджи-Али находил сложившееся положение катастрофическим и сравнивал его со смертельной раной: «В это время Дагестан сделался, как вдоль разрезанное брюхо, в котором показались все кишки и внутренности» [3, с. 61]. Имам Шамиль был вынужден покинуть свое укрепление Ичичали на левом берегу Андийского Койсу. Тогда же, после взятия стратегической переправы, в очередном отношении военному министру от 27 июля главнокомандующий кн. Барятинский с удовлетворением констатировал: «Маневр этот послужил общим сигналом покорности всей страны. Один за другими Авария, Койсубу, Анди и самые дальние общества, наконец, Чирката и укрепленный Уллу-кале на перерыв спешили высылать своих депутатов»².

В то же время, к 27 июля, как писал начальник Главного штаба Кавказских войск ген.-адъют. граф Д. А. Милютин, главнокомандующий еще не знал «сведений о самом Шамиле, где он и что предпримет» [1, с. 355]. Лишь к 3 августа 1859 г. главнокомандующий располагал точной информацией о местонахождении имама Шамиля – имам на Гунибе [1, с. 358]. По местным источникам, имам Шамиль поднялся на Гуниб в ночь с 29 на 30 июля, на пятый день после выхода из укрепления Ичичали, по маршруту Килатль – Конхидатль – Карата – Ассаб – Гидатль – Борешт-тляр (возле Телетля) – Бук-Мухамадиль Кула (Бецц-ор, Карах) – Ругуджа – Гуниб.

Начальник Главного штаба Кавказских войск ген.-адъют. граф Д. А. Милютин писал, что «только по получении этих важных сведений... решен

¹ АКАК. Т. 12. С. 1150; Кавказ и Кавказская война. Публичные лекции полк. Ген. штаба Романовского. СПб.; 1860. С. 442; *ОПРГБ*. Ф. 169. Карг. 13. Ед. хр. 3. Л. 91 об – 106 об.

² Отношение ген.-адъют. кн. Барятинского военному министру ген.-адъют. Сухозанету от 27 июля 1859 г. В: АКАК. 1904. Т. 12. С. 1161.



был план дальнейшего движения», в частности, Дагестанскому отряду под командованием ген.-адъют. барона А. Е. Врангеля было приказано «быстро двинуться в Андалал и обложить Гуниб, что бы не выпустить Шамиля из последнего его убежища» [1, с. 360]. Сам главнокомандующий решил присоединиться к Дагестанскому отряду, чтобы лично завершить кампанию. Чеченский отряд был оставлен у Ботлиха (частью – у с. Конхидатль) для возведения укрепления «Преображенское» и моста через Андийское Койсу. Командующему Чеченским отрядом, ген. гр. Евдокимову, главнокомандующий предложил сопровождать его в предстоящем пути, по праву считая последнего автором победы при взятии столицы имамата Ведено (апрель, 1859 г.).

Блокада Гуниба, 10 августа 1859 г.

Дагестанский отряд вышел к Гунибу 6 августа и, по мере поступления остальных войск, завершил его окончательную блокаду, сомкнув кольцо к 10 августа. Общее число блокирующих войск достигало до 16 000 человек [5, с. 1055]. Главнокомандующий Кавказской армией ген.-адъют. кн. А. И. Барятинский писал военному министру ген.-адъют. Н. О. Сухозанету: «10 числа 10 батальонов пехоты и 7 сотен туземной конницы учредили по всей окружности Гуниба до 50 верст, по возможности, строгую блокаду, а 6 батальонов, Северский драгунский полк, 6 сотен туземной конницы, при 14 орудиях расположены в Кегере у Гуниба и составили общий резерв»³. Сам главнокомандующий прибыл на Кегерское плато, главную квартиру Дагестанского отряда, 18 августа. Здесь, на возвышенности, противоположной Гунибу, была разбита ставка главнокомандующего.

Еще до прибытия главнокомандующего в лагерь барон Врангель безуспешно пытался вызвать имама Шамиля на переговоры о мире. Участник событий, помощник начальника штаба, Н. А. Волконский с нескрываемой досадой писал: «Неоднократно мы посылали к нему парламентаров, но старый, упрямый имам и слышать не хотел ни о каких переговорах» [6, с. 399–400]. На все предложения о переговорах имам Шамиль отвечал отказом. Мухаммад Тахир аль-Карахи передавал об одной из таких попыток: «Начальник русских барон призвал к себе слепого Мухаммеда Эфенди ал-Хуми... Мухаммеда Тахира ал-Карахи его ученика Хаджиява ал-Карахи и послал их к имаму для переговоров о мире. Когда они достигли крепости Гуниб, то имам не разрешил войти во внутрь крепости никому, кроме тех, кто останется жить у него» [7, с. 248]. Мухаммад Тахир аль-Карахи писал о себе в третьем лице: «Эфенди и Мухаммед Тахир вернулись обратно, а Хаджияв вошел в крепость и остался у Шамиля» [7, с. 248].

³ Всеподданнейшие донесения Главнокомандующего Кавказскою армией о военных действиях в Нагорном Дагестане в 1859 г. и пленении Шамиля. В: *РГВИА.* Ф. 846. Оп. 16. Д. 6696. Л. 27 (об).



Начало переговоров, 15 августа 1859 г.

По Д. А. Милютину, очередная попытка завязать переговоры, предпринятая бароном Врангелем, увенчалась успехом лишь 14 августа: «Первые сношения начались 15-го августа чрез полковника милиции Али-хана» [1, с. 381]. Н. А. Волконский подтверждал: «Наконец... 14 августа *он изъявил желание* начать с нами переговоры», которые начались «при посредничестве полковника нашей службы Алихана» [6, с. 399–400]. По воспоминаниям Дибера Инквачилава, в тот день «имаму дали знать, что со стороны Хоточа подъехал полковник Алихан и вызывает меня для переговоров», «имам велел отправиться» [8, с. 315]. По всей видимости, в тот же день состоялась первая встреча переговорщиков, которую со стороны имама представлял сам Инквачилав и доверенное лицо имама, его двоюродный брат Ибрагим. Полковник Алихан объявил, что «прислан главнокомандующим князем Барятинским» с целью объявить имаму Шамилю: «Гуниб окружен теперь большими силами русских, борьба с которыми может повести только к напрасной гибели горсти людей, укрывшихся на этой горе» [8, с. 315]. Алихан также сообщил, что в случае разрешения вопроса «без кровопролития» главнокомандующий обещает «не только полную неприкосновенность всех, начиная с Шамиля и его семьи, но даже средства и содействие, если бы они пожелали отправиться в Турцию» [8, с. 315]. Прощаясь, стороны были предельно корректны. Алихан: «Несколько сот людей не в силах изменить судьбу Дагестана, а *потому благоразумие требует подчиниться предлагаемым условиям*, пока есть время». Газимухаммад: «Слышанное мы передадим имаму, который и пришлет ответ, если найдет это нужным». Этим закончился весь разговор, и Али-Хан уехал [8, с. 315].

Если доверять этому рассказу, прошедшие 15 августа переговоры примечательны тем, что *имаму впервые от имени главнокомандующего были объявлены условия* в случае заключения мирного соглашения [8, с. 315]. Все же, если допустить, что содержание этих переговоров действительно соответствовало рассказу Инквачилава, надо заметить, что условия, якобы предложенные главнокомандующим, отчасти отвечали надеждам имама. По воспоминаниям Гаджи-Али, в первый день прибытия на Гуниб имам сказал ему: «Если бы я доверял русским, *то непременно теперь помирился бы с ними*, чтобы они дозволили мне уехать в Мекку» [3, с. 65]. Правда, другие авторы, ни Абдурахман, ни Инквачилав об этих настроениях имама не пишут. Но тот же Гаджи-Али вспоминал, что подобная ситуация «предложение о мире» – «встречное требование выпустить в Мекку» уже случалась, с имамом Газимухаммадом. Гаджи-Али писал: «В 1249 г.х. (1832 г.) барон Розен предпринял экспедицию в Гимры и послал к Кази-Мухаммеду через Казикумухского Аслан-хана послов: тифлисского Сосия-бека, нухинского Али-Джан-бека и отца моего – чохского Абдул-Малека *со словесными предложениями и письмами о мире*» [3, с. 12]. Имам Газимухаммад, ознакомившись с их содержанием, «после двухдневных совещаний с находившимся в то время в Гимрах Гамзат-беком, написал в ответ следующее: "Что



касается до того, чтобы прекратить неприязненные действия и заключить мир, то это дело далекое. *Мы только просим у вас пропустить одну тысячу конницы в Мекку. Это будет мир*". Барон Розен, прочитавши ответ Кази-Мухаммеда и увидевши его уклончивость, двинулся против него из Чечни и осадил его в Гимрах» [3, с. 12].

По русским источникам, эта история действительно имела место, только двумя годами ранее, чем указал Гаджи-Али. В «Отношении главнокомандующего Отдельным кавказским корпусом гр. И. Ф. Паскевича управляющему Главным штабом гр. А. И. Чернышеву от 7 мая 1830 г.» излагалась неожиданная (для командования) просьба Газимухаммада о хадже: «Сам Кози-мулла... просил об исходатайствовании ему у меня свободного проезда в турецкие пределы, для следования оттуда в Мекку, на что майор Корганов с разрешения моего объявил ему согласие... Майор Корганов отправил к Кази-мулле несколько преданных нам лиц с предложением прибыть к нему для свидания и переговоров. Посланные возвратились с ответом, что он соглашается на свидание с тем, чтобы для безопасности его выданы были аманаты, равно как и на то, чтобы потом отправиться в Мекку, коль скоро ему дадут знать, с каким числом людей он может пуститься в путь»⁴. Однако переговоры о предстоящем хадже, несмотря на безусловную готовность командования идти навстречу намерениям Газимухаммада, закончились ничем, оставив у первых впечатление, что это обращение было не чем иным, как частью его маневров.

Возможно, имам Шамиль знал и помнил об этом случае? По Абдурахману, имам на Гунибе вспоминал неудачные переговоры на Ахульго, в 1839-м, когда на предложение ген. Граббе о перемирии он выдвигал встречное условие, чтобы русские войска ушли, «предоставив [нам] возможность отправиться в хадж...» [9, с. 74]. Замечу, по известным официальным русским источникам, этот эпизод на Ахульго не прослеживается.

Гаджи-Али оставил свой рассказ о том, как было положено начало переговорам «кн. Барятинский – имам Шамиль». Примечательна фраза, с которой он начинает его: «Главномкомандующий приказал барону Врангелю послать к Шамилю благонадежного человека для мирных переговоров». Переговоры с имамом были начаты по приказу главнокомандующего. «Благонадежным человеком» оказался полк. Алихан Аварский, который «приблизился со стороны Хоточа к Гунибу и закричал: «Эй! Подойдите для мирных переговоров! Главномкомандующий очень милостив и сожалеет о ваших женах и детях, боясь, чтобы они не попали под ноги солдат. Вы будете после раскаиваться, но это не принесет вам пользы!» Шамиль приказал ответить, что он завтра вышлет своего сына Кази-Мухаммада, и «чтобы Алихан завтра приехал с Лазаревым и Даниель-султаном к большому завалу, что у входа на Гуниб» [3, с. 66]. Даниял-султан

⁴ Отношение главнокомандующего Отдельным кавказским корпусом гр. И. Ф. Паскевича управляющему Главным штабом гр. А. И. Чернышеву от 7 мая 1830 г. В: РГВИА. № 6241. Л. 18–19 (об).



прибыл к Гунибу вместе с кн. Барятинским 18 августа. Главнокомандующий к тому времени уже был подробно информирован о текущем положении дел, и Даниял-султан находился в его отряде не случайно. Он примкнул к нему «вследствие требования барона Врангеля, 17 августа» [6, с. 402].

Кн. Барятинский прибывает в лагерь на Кегерских высотах 18 августа. К тому времени он уже определился по вопросу о предстоящих переговорах, находя, по Милютину, «желательным покончить с Шамилем *мирным соглашением*, хотя бы на самых льготных для него условиях» [1, с. 381].

Начало переговоров, 19 августа 1859 г.

За три дня до переговоров полковник Алихан получил записку от имама следующего содержания: «К Алихану. Мир с вами. После того, уведомляю тебя, что в этих переговорах необходимо должен участвовать Даниель-султан; поэтому нужно вытребовать его сюда. Предводитель богомольцев Шамиль» [6, с. 400–402]. Д. А. Милютин подтверждает, что «16 числа Шамиль дал знать, что согласен вести переговоры при посредстве Даниель-бека» [1, с. 381].

Главнокомандующий кн. А. И. Барятинский, «облеченный достаточными полномочиями, чтобы прямо вступить в переговоры с Шамилем» [1, с. 381], открыл переговоры с имамом на следующий день по прибытии на Кегерские высоты, 19 августа 1859 г. Ему хорошо было известно о том, что император Александр II и официальный Петербург давно заинтересованы в скорейшем окончании войны путем заключения мирного соглашения с имамом. Одна из первых попыток установления мирных соглашений с имамом Шамилем была предпринята Петербургом четыре года назад, еще в 1855 г. Она была вызвана Восточной (Крымской) войной, которая к тому времени находилась в полном разгаре и поглощала большую часть военных сил русской армии. Вместе с тем борьба с имамом Шамилем и необходимость охранять военные линии, охватывавшие территории Чечни и Дагестана, отвлекали силы Кавказской армии, которые могли быть противопоставлены турецкой армии в Малой Азии. Безрезультатное обсуждение вопроса о возможном завершении войны в Чечне и Дагестане *мирным соглашением* с имамом продолжалось в Петербурге до середины в 1856 г. К тому времени, в марте 1856 г., Восточная война (1853–1856) завершилась подписанием Парижского трактата. И когда военные силы, сосредоточенные на турецко-азиатской границе, освободились, возникла закономерная мысль об использовании их для «нанесения решительного удара по Шамилю».

Тогда же, в августе 1856 г., кн. А. И. Барятинский был назначен командующим Кавказской армией и исправляющим должность наместника Кавказа. С его приездом на Кавказ приступили к реализации составленного им плана военных действий, согласно которому решено было нанести «решительный удар владычеству Шамиля в горах». Таким образом, начатые мирные переговоры, точнее, попытки переговоров с имамом – осторожно предпринятые через сына имама, Джамалуддина, отступили на задний план [10, с. 275]. По всей видимости, они



изначально были обречены на неуспех. В сентябре 1856 г. Джамалуддин писал бар. Л. П. Николаи, командиру Кабардинского полка и начальнику Кумыкской плоскости: «Дело вот в чем: *отец никаким образом не склоняется к миру*»; он говорит: «Что несколько раз его обманули русские и теперь сделают то же. Но если султан Абдул-Меджид заключил мир и предложит нам сделать то же, тогда я не вправе буду отказаться от этого; ибо турецкий султан есть глава магометан и желание его есть свято для каждого бусурманина» [10, с. 275].

С начала 1859 г. в Петербурге вновь стали обсуждать вопрос о завершении войны мирным соглашением с имамом Шамилем. На скорое окончание войны «силой оружия» Петербург не надеялся, и дальнейшее финансирование Кавказской войны находил крайне разорительным для государственной казны. Даже после того, как была взята столица имамата, Ведено (1 апреля 1859 г.), в Петербурге не «услышали» кн. Барятинского, который в письме от 7 апреля уже уверенно писал императору о предстоящем и скором военном успехе [10, с. 206]. Взятие Ведено произвело в Петербурге впечатление, однако вместе с тем привело императора Александра II к неожиданному заключению. В письме от 20 апреля 1859 г. он писал кн. Барятинскому: «Может быть, имеет начать секретные переговоры с Шамилем, чтобы выяснить, расположен ли он к *полному подчинению, обещая ему прощение за все прошлые преступления и гарантируя ему независимое обеспеченное существование, но, естественно, вдали от Кавказа*» [11, с. 207]. Последствия подобного «замирения Кавказа» император находил «колоссальными» и пояснял: «Сокращая число Ваших войск, мы сможем держать их на наших западных границах, где они нужны более чем когда-нибудь, учитывая состояние политических дел по всей Европе» [11, с. 207]. На это письмо кн. Барятинский отвечал, что подобные предположения «об окончании дела на Кавказе *посредством амнистий и миролюбивых соглашений*» несбыточны: «Даже золотой мост, если бы Шамиль решился чрез него перейти, открыл бы нам путь лишь к *весьма сомнительному примирению*: потребовалось бы в течение трех-четырех лет еще много войск, денег и трудов, потому что без стычек с вооруженным населением при проведении дорог, учреждений администраций и порядка, не обойдется» [11, с. 207]. Кн. Барятинский настаивал: «Нужно сломить силою оружия сопротивление; нужно, *чтобы предводители горцев не подкупом, а невозможностью дальнейшей борьбы вынуждены были просить пощады, изъявить покорность, сдаться на волю победителя*» [11, с. 207]. В письме кн. Барятинского от 4 мая 1859 г. к министру иностранных дел кн. Горчакову звучит протест главнокомандующего против активно навязываемых ему дипломатических методов разрешения Кавказской войны: «*Простое дружеское соглашение с Шамилем, даже если бы и состоялось, хотя и могло бы продвинуть многие наши дела, но было бы далеко еще не окончательным разрешением*» [11, с. 270]. Тем не менее в Петербурге были склонны решить окончание войны «дипломатическим путем» и считали «чрезвычайным событием» начать с имамом Шамилем переговоры о мире. На эту тему определенно высказывались



император Александр II, министр иностранных дел канцлер кн. А. М. Горчаков, военный министр ген.-ад. Н. О. Сухозанет.

«Миролюбивость» официального Петербурга была вызвана «осложнением политического небосклона» на Западе и предполагаемым в 1859 г. началом «общей Европейской войны, с неизбежным участием России» [11, с. 209]. Д. А. Милютин пояснял: «Наше правительство вошло тогда в соглашение с Наполеоном III по поводу его вмешательства в дела Италии, обязавшись выставить на границе с Австрией четыре корпуса. В Петербурге были очень озабочены опасением, что мы могли быть втянуты в войну» [1, с. 330]. Усиление российских войск на западной границе предполагало единственное решение – вывод войск с Кавказа числом до 300 тыс. человек [1, с. 331].

Еще в начале марта, как писал Д. А. Милютин, в военном министерстве было «много противников Кавказа» (противников продолжения войны на Кавказе. – *Прим. П. Т.*), которые «всякое действие князя Барятинского или осмеивали» или «вызывали упреки, что Кавказ разоряет Россию» [1, с. 327]. С целью убедить Петербург в необходимости продолжить военную кампанию в начале июня 1859 г. кн. Барятинский, с разрешения императора, выехал в столицу, где он был им очень тепло принят [11, с. 208]. На состоявшихся четырех «положительных» докладах, 4, 5 июня и 15, 16 июня, главнокомандующему удалось убедить императора в необходимости продолжить в 1859 г. военную кампанию, столь успешно им начатую, но, по мнению скептически настроенного военного министерства, «не имеющую перспективы» [11, с. 209]. В письме от 16 июня кн. А. И. Барятинский писал Д. А. Милютину: «Успех полный. Поездка оказалась совершенно необходимою» [1, с. 331]. Успех заключался в «несравненных войсках и средствах, которые Государь император предоставил в мое распоряжение до исхода 1861 года» [6, с. 387].

Казалось, отныне каким-либо дипломатическим попыткам разрешения войны «миролюбивыми соглашениями» уже не могло быть места. Тем не менее вопрос о мирных переговорах с имамом Шамилем в Петербурге неожиданно был поднят в конце июля 1859 г. Российский посол в Константинополе кн. А. Б. Лобанов-Ростовский 23 июля 1859 г. телеграфировал министру иностранных дел кн. А. М. Горчакову о том, что некий «поверенный Шамиля, присланный просить помощи у султана, обратился к послу с вопросом: не будет ли согласно наше правительство на примирение с имамом и на каких условиях?.. Означенный горец желает получить пропускной вид через Тифлис, для доставления Шамилю ответа» [1, с. 381]. О «поверенном Шамиля», отправленном имамом Шамилем к турецкому султану весной 1859 г., с архивной ссылкой на сообщения британского атташе из Константинополя современный кавказовед М. Гаммер писал: «После падения Дарго Шамиль послал в Стамбул агента и просил сообщить ему, предвидит ли Блистательная Порты войну с Россией в обозримом будущем, скажем, через несколько лет, которая позволит облегчить его положение и даст надежду на получение и оказание



помощи, ибо в противном случае он вынужден положить конец кровопролитной войне» [12, с. 380–381]. Любопытно, что письмо имама к султану с предупреждением «положить конец кровопролитной войне», отправленное им в апреле 1859 г. (после падения Дарго), по времени совпадало с письмом императора от 20 апреля 1859 г. к кн. Барятинскому, в котором он предполагал «начать секретные переговоры с Шамилем, чтобы выяснить, расположен ли он к полному подчинению» [11, с. 207].

По всей видимости, предполагаемая встреча агента имама Шамиля с властью Порты не состоялась, либо, что вероятнее всего, ему порекомендовали обратиться к российским властям. В апреле 1859 г. из Петербурга кн. Лобанов-Ростовскому был дан ответ, что «по высочайшему повелению», он может выдать «Шамилеву агенту» пропуск в Тифлис, но об «условиях примирения» предложено обратиться непосредственно к кн. Барятинскому, поскольку «наместник Кавказский облечен достаточными полномочиями, чтобы прямо вступить в переговоры с Шамилем» [11, с. 381]. Кн. Барятинского информировали об этом министр иностранных дел кн. А. М. Горчаков, военный министр Н. О. Сухозанет (в письмах от 26 и 29 июля) и сам император. Александр II в письме от 28 июля 1859 г. сообщал князю об «очень важной новости, пришедшей из Константинополя»: «Агент Шамиля явился в наше посольство, наделенный, как он утверждает, всеми полномочиями, чтобы начать с нами переговоры. Я приказал отправить его к Вам прямо в Тифлис. Полностью полагаюсь на Вас и надеюсь, что Вы сумеете выяснить, можем ли мы действительно договориться с этим агентом» [13, с. 266]. По Д. А. Милютину, в письме «государя высказывалось, что примирение с Шамилем было бы самым блестящим завершением оказанных уже кн. Барятинским великих заслуг» [1, с. 382].

Военный министр в своем письме настойчиво предлагал кн. Барятинскому решить вопрос мирными переговорами – «благодетельными плодами примирения» вместо «славных военных подвигов» [11, с. 269]. В свою очередь, министр иностранных дел кн. Горчаков обращался к главнокомандующему серьезно подойти к вопросу о переговорах с «шамилевым агентом», полагая, что заключение мира с Шамилем очень важно не только для стабилизации ситуации в стране, но и для укрепления положения России в европейской политике. Канцлер подчеркивал в письме политическую значимость ситуации и историческую роль князя: «Если бы вы дали мир на Кавказе, Россия приобрела бы сразу одним этим обстоятельством в десять раз больше веса в совещаниях Европы, достигнув этого без жертв кровью и деньгами. Во всех отношениях этот момент чрезвычайно важен для нас, дорогой князь. Никто не призван оказать России большую услугу, как та, которая представляется теперь вам...» [11, с. 268]. Таким образом, в конце июля 1859 г. на варианте мирного разрешения настаивали император Александр II, канцлер и военный министр.

Письма из Петербурга несколько озадачили кн. Барятинского, если не раздосадовали: «То, что посол в Константинополе принял серьезно... заявление



Шамилева посланца, это еще извинительно; но непонятно, *как министры и сам государь могли придать значение примирению с имамом в то время, когда он, покинутый почти всеми своими приверженцами, укрылся в последнем своем притоне...*» [1, с. 382]. К тому времени, началу августа, когда кн. Барятинский получил эти письма, он был уверен в том, что «роль имама была уже сыграна, оставалось ему одно из двух: или положить оружие добровольно, или предоставить решение своей участи последнему, кровавому бою. Единственным предметом переговоров могли быть теперь условия сдачи Гуниба» [1, с. 382].

Письмо с извещением об «агенте имама», который последовал из Константинополя обратно, в Дагестан, было отправлено императором кн. Барятинскому из Петергофа и датировано 28 июля – тем днем, когда отступающий имам Шамиль совершил свой последний бросок и поднялся на Гуниб. Кн. Барятинский получил от императора еще одно письмо, датированное 10 августа, в котором тот, уже по получении известия о переходе Андийского Койсу и вступления в Аварию, писал: «Что до Шамиля, то я с нетерпением ожидаю от Вас новостей о нем... Персонаж, выдававший себя за агента Шамиля в Константинополе, должен вскоре прибыть к Вам, и Вы сможете проверить на месте правдивость его утверждений. Впрочем, *все это дело во многом теряет свою значимость в свете последних событий*» [13, с. 267]. Император уже не скрывал, что «в свете последних событий» он *потерял интерес к мирным переговорам с имамом*. Тем не менее кн. Барятинский, прибыв 18 августа на Кегерское плато, приступает к ним, которые позже кн. Волконский в своих воспоминаниях назовет «проволочкой», поясняя: «К некоторой проволочке побуждало князя еще и то обстоятельство, что *наше посольство в Константинополе отправило к нему какого то горца, посланного туда Шамилем для переговоров с Портою*. Горец этот ожидался со дня на день. Вероятно, и Шамиль тянул время, рассчитывая на заступничество или содействие Порты, предполагая, что посланный им горец привезет ему что либо решительное» [6, с. 401]. Однако кн. И. А. Барятинский, в отличие от имама, горца не ждал. По Д. А. Милютину, для него было совершенно очевидным, что «роль имама уже была сыграна, оставалось ему одно из двух: или положить оружие добровольно, или предоставить решение своей участи последнему, кровавому бою» [1, с. 382]. Главнокомандующий надеялся разрешить эту дилемму без кровопролития.

По приказанию главнокомандующего, на другой же день по его прибытии на Кегерские высоты, 19 августа, Даниял-султан отправился вместе с полковником Лазаревым на передовой пост, откуда была отправлена в Гуниб записка с предложением выслать его сына Газимухаммада для ведения переговоров [1, с. 382]. В тот же день, 19 августа, Газимухаммад выехал на встречу к гунибским садам в сопровождении небольшой свиты и «толпы отборных мюридов с четырьмя значками» [1, с. 382]. 19 августа, по местным источникам, Гаджи-Али, Абдурахман, Инквачил Дибир (все трое позже напишут воспоминания об этих событиях) и несколько мюридов сопровождали Газимухаммада на встречу



к прибывшим парламентарам – полковнику Лазареву и Даниял-султану. Напомню, это первая встреча, на которой представители *сторон впервые говорили от имени имама и главнокомандующего.*

Абдурахман, участник той встречи, написал о прошедших переговорах очень коротко: «Имам отправил к ним своего сына Газимухаммада и наиба Дибира Аварского с мюридами. *Через них было передано, что имам пойдет на перемирие с русскими, если они отпустят его в Мекку (букв.: освободят дорогу) вместе с семьей и некоторыми мюридами.* В противном случае между ними ничего нет, кроме войны» [4, с. 167]. Таким образом, по Абдурахману, основное условие для заключения перемирия впервые было предложено имамом. В другом своем сочинении Абдурахман также подчеркивал, какие условия выдвигал имам Шамиль: «*Шамиль ответил им, что перемирие между ними состоится при условии, что ему будет предоставлена возможность совершить хадж вместе с семьей и соратниками (асхабами).*». А если им будет отказано в этом намерении, то «*между ними не может быть ничего иного, кроме войны*» [9, с. 73–74]. Другой участник переговоров, Инквачил Дибир, вспоминая об этой встрече, утверждал, что на ней были озвучены условия перемирия, высказанные ему на предыдущих переговорах: «*Лазарев и его спутник... развили нам те же доводы, которые ранее были высказаны Али Ханом относительно необходимости мирного соглашения... Они так же подтвердили, что всем желающим будет разрешено поехать в Мекку или переселиться в Турцию.* Гази Магома ответил на все это, что его дело – только передать услышанное имаму. Затем мы расстались» [8, с. 318].

Воспоминания Гаджи-Али, третьего участника этой встречи, дают противоречивую картину. Не совсем понятно, полковник Лазарев то ли соглашается с теми условиями, которые только что услышал от сына имама, или передает их, но уже от имени главнокомандующего? Гаджи-Али писал: «*Полковник Лазарев сказал: "Мы собрались сюда для того, чтобы... оставить вражду и заключить мир; успокоить Шамиля, его семейство и приближенных, где захотят; а если Шамиль пожелает отправиться в Мекку, то он будет отпущен с большими подарками от Императора". Долго продолжались переговоры*» [3, с. 67]. Далее Гаджи-Али пишет: «*После этих слов Лазарев возвратился, передав нам сказать Шамилю следующие условия мира: если угодно будет Шамилю отправиться в Мекку, то он может взять с собою кого пожелает; его проводят до границы Турции, дадут конвой и лошадей под съезд, и наконец, дадут ему какие-нибудь подарки. Если же он не захочет ехать в Мекку, то может выбрать место в Дагестане, где пожелает, только не на Гунибе, и там поселиться; остальных же его спутников поселят и успокоят там, где последние пожелают*» [3, с. 67].

Так что же произошло на переговорах 19 августа? Имам Шамиль через своего сына Газимухаммада передал парламентарам главнокомандующего, на каких условиях он готов пойти на перемирие с русскими – если его с единомышленниками беспрепятственно выпустят с горы, «в хадж». По местным источникам, вернувшись на Гуниб, участники переговоров передали имаму



Шамилю основное содержание встречи: по Гаджи-Али, русские призывали «оставить вражду и заключить мир», по Абдурахману, велись «переговоры относительно перемирия», по Инквачилаву, – «о необходимости мирного соглашения». Самое важное, на этой встрече впервые были обозначены требования, *выдвинутые имамом*, которые на следующий день, 20 августа, будут включены в условия ультиматума главнокомандующего – «возможность совершить хаджж вместе с семьей и соратниками». Абдурахман писал: «Шамиль ответил... что *перемирие между ними состоится при условии*, что ему будет предоставлена возможность совершить хаджж вместе с семьей и соратниками (асхабами). А если им будет отказано в этом намерении, то между ними не может быть ничего иного, кроме войны» [9, с. 73].

Воспоминания Инквачилава прежде всего интересны тем, что он передал те настроения, противоречивые, полные сомнений, – как имама, так и его окружения, которые воцарились на Гунибе после переговоров 19 августа: «На следующий день, созвав к себе на совет около 10 человек, наиболее известных и почитаемых, Шамиль обрисовал нам в нескольких словах наше положение и предложил затем вопрос, что предпринять, на что решиться?». Мнения разделились. Одна группа, «выставляя на вид нашу малочисленность и переход на сторону русских почти всех, на ком держался шариат... начала намекать на то, что мирный выход из настоящего затруднения едва ли не будет отвечать настроению большинства». Другая группа, «и таких было больше», отмечает автор, настаивала на том, «что нельзя положиться на русские обещания». Имам Шамиль «только слушал и не сказал ни слова о своем намерении» [8, с. 318]. Но совершенно очевидно, что на Гунибе воцарилось тревожное ожидание.

Любопытна запись, которую внес в свой дневник от 19 августа корнет гр. А. В. Орлов-Давыдов, состоящий при главнокомандующем для особых поручений: «19-го. Переговоры с Шамилем начались, посредством Даниель-Султана и полковника Л-ва. В нашем лагере идут большие толки и пари: сдастся ли Шамиль, или будет штурм» [5, с. 1056]. Любопытно и другое. Даниял-султан, без которого имам Шамиль отказывался приступать к переговорам, не упоминается ни у одного из авторов воспоминаний, участников той встречи. Сам Даниял-султан в 1861 г. напишет о своем участии на тех переговорах коротко и несколько отстраненно: «Шамиль, укрепившись в Гунибе со своими сыновьями и приверженцами, кажется, твердо было решил не сдаваться живым в руки русских; не смотря однако же на это, великодушный князь Бярятинский *предложил ему сдаться, спасти тем себя, свое семейство*, своих приверженцев. *С предложением этим, в числе прочих, я был послан Главнокомандующим к Шамилю в Гуниб*. Шамиль, не поверив обещанию Главнокомандующего... решил было защищаться до последней крайности; но через десять дней Гуниб пал... *И Шамиль был взят военнопленным*» [14].

По русским источникам о прошедших переговорах в целом складывалась оптимистичная картина, казалось, предварительная некая договоренность



между сторонами была достигнута. И хотя «Шамиль не торопился давать ответы», на переговорах имам Шамиль через уполномоченных сообщил, что 1) «готов пойти на перемирие», 2) «при условии, что ему будет предоставлена возможность совершить хаджж вместе с семьей и соратниками», 3) «если им будет отказано в этом намерении, то между ними не может быть ничего иного, кроме войны». Главнокомандующий готов рассмотреть предложения имама.

Но, по Лазареву, якобы существовало еще одно важное условие имама, которое было озвучено на встрече сторон 19 августа: имам не желает отправляться Турцию «без ведома султана», он просит главнокомандующего дать ему «возможность отправить гонца в Константинополь за разрешением турецкого султана, и чтобы до получения ответа русские ничего не предпринимали против Гуниба» [15, с. 126]. Но начальник штаба главнокомандующего Д. А. Милютин о новом условии не знает. О результатах прошедших переговоров он писал: «Уполномоченный имама выказывал сговорчивость; *шла речь только о безопасном выпуске из Гуниба всех засевших в этом притоне*; но Шамиль не торопился давать ответы» [1, с. 382]. Н. А. Волконский также был краток и также ни слова о новом условии имама: «Во время переговоров сын Шамиля склонился к тому, чтобы их всех живыми и здоровыми выпустили с Гуниба. Согласно этому, князь Барятинский, 19-го же числа подписал ему ультиматум и приказал Даниельбеку отправить по назначению» [6, с. 402]. По всей видимости, на переговорах об этом условии действительно не было сказано, о нем на Кегерских высотах станет известно чуть позже. На другой день Даниял-султан в своем сопроводительном письме, которое он приложил к ультиматуму главнокомандующего, писал: «Он исполнит то, что вам написал в бумаге *о спокойствии вашем, дорожных издержках и отправлении в Мекку. Вы направили нас сюда с тем, чтобы прислать известие о вашем проезде*». «Известие о проезде» было заключено в ультиматуме главнокомандующего, отправленном на Гуниб 20 августа.

Ультиматум, 20 августа 1859 г.

На следующий день после переговоров, 20 августа, по Д. А. Милютину, имаму Шамилю было отправлено «решительное объявление от имени самого главнокомандующего». Текст послания начинался словами: «Вся Чечня и Дагестан ныне покорились Державе Российского Императора, и только один Шамиль лично упорствует в сопротивлении великому Государю. Чтобы избежать нового пролития крови, для окончательного водворения в целом крае спокойствия и благоденствия, *я требую, чтобы Шамиль неотлагательно положил оружие...*» [1, с. 382–383]. Далее, «именем государя, обещалось полное прощение всем находившимся в Гунибе, дозволение самому Шамилю с его семьей ехать в Мекку, обеспечение ему средств, как на путешествие, так и на содержание. Срок для решительного ответа назначен до вечера того же дня; если ж Шамиль до того времени «не воспользуется великодушным решением



Императора Всероссийского, то все бедственные последствия его личного упорства падут на его голову и лишат его навсегда объявленных ему милостей» [1, с. 383]. По Н. А. Волконскому, письмо-ультиматум было отправлено на Гуниб на другой день утром, 20 августа: «В 9 часов утра, несколько доверенных лиц... взялись доставить приказания князя... по назначению» [6, с. 404]. Абдурахман подтверждает, что «на следующий день от кн. Барятинского было получено письмо с текстом на арабском и русском языках» [4, с. 167]. Ультиматум на Гуниб доставили кади Мухаммад из Верхнего Дженгутая и бывший араканский наиб имама Доного Мухаммед из Гоцо Аварский (26 июля 1859 г. вместе с другими наибами вышел к барону Врангелю в лагерь Дагестанского отряда). Имам оставил у себя письмо кн. Барятинского, «вернул их обоим к князю, заявив, что подумает об этом» [4, с. 167].

Ультиматум состоял из двух основных требований: 1) «неотлагательно сложить оружие», «сдача Шамиля»; 2) «чтобы он и сыновья его дали письменное обязательство – жить там безвыездно».

Предложен ряд условий: 1) «полное прощение», 2) «дозволение с семейством ехать в Мекку», 3) «путевые издержки и доставление его на место будут полностью обеспечены», 4) «определить размер денежного содержания ему с семейством» [6, с. 402; 11, с. 285].

Был определен срок действия ультиматума: «До вечера завтрашнего дня», то есть 21 августа. Предупреждение о последствиях в случае невыполнения требований в срок: «Лишат его навсегда объявленных ему мною милостей».

Местные источники сдержанно отразили этот важный документ на своих страницах. Абдурахман, не беспокоясь о точности его передачи, в образной форме передал содержание ультиматума: «Поступило письмо от главнокомандующего (сардар) князя Барятинского, содержание которого сводилось к следующему: “Ты обратился с просьбой, успокой свое сердце”» [9, с. 74]. Гаджи-Али более корректен и писал: «На другой день после переговоров, получено было письмо главнокомандующего... в котором подтвердились условия мира, предложенные Лазаревым» [3, с. 68]. Автор, видимо, имеет в виду условия перемирия, впервые услышанные осажденными 19 августа от полк. Лазарева, который, в свою очередь, говорил от имени главнокомандующего.

Как передает Гаджи-Али, ультиматум был зачитан перед всеми защитниками Гуниба: «Мюриды были собраны и прочитано письмо. Произошло много толков» [3, с. 68]. Имам Шамиль при всех высказал свое отрицательное отношение к ультиматуму. Он ему не верит: «Это русские хитрят, чтобы только выманить нас из Гуниба» [3, с. 68]. Абдурахман передает сомнения имама: «Русские уже несколько раз обманывали меня, какое может быть доверие к ним [теперь]? Однажды я уже отдал им в Ахульго своего сына Джамалуддина заложником с условием, что русские войска уйдут, предоставив [нам] возможность отправиться в хадж, а они не сдержали слова. Затем, во второй раз, я отдал сына дочери моей сестры – Гамзата – во время сражения в Телетле,



русские обманули и на этот раз. Так было уже неоднократно» [9, с. 74]. По Гаджи-Али, нашлись и другие сомневающиеся, которые «говорили, что такие люди, как сардар не должны обманывать» [3, с. 69]. Последних, по Инквачилаву, было больше: «Настроение Шамиля, видимо, колебалось... он призвал меня и сказал следующее: “Я начинаю убеждаться, что все желают мира”» [8, с. 319].

Помощник начальника штаба Н. А. Волконский в силу своих должностных обязанностей находился в курсе содержимого всей переписки, которая исходила с Кегерского плато на Гуниб и обратно. Он писал, что «вся переписка происходила с обеих сторон в течение всего времени на арабском языке, и нам приходилось буквально и без изменений цитировать русские переводы наших переводчиков, которые состояли при главнокомандующем; отступление не только от смысла, но даже от слога переводов мы не допустили» [6, с. 404]. В своих воспоминаниях он привел полностью текст ультиматума кн. А. И. Барятинского и содержание письма Даниял-султана.

Последний извещал имама, что после того, как он с полк. Лазаревым «имели с вашим сыном совещание», они «возвратились к главнокомандующему» и «приняли от него верное условие и запечатанные бумаги» [6, с. 404]. Даниял-султан уверял: «Верьте мне, без всякого сомнения, что он исполнит то, что вам написал в бумаге о спокойствии вашем, дорожных издержках и отправлении в Мекку. *Вы направили нас сюда с тем, чтобы прислать известие о вашем проезде.* Я желаю и прошу вас о мире, и послушайте этих посланных, тем более, что они последние и после сегодня не будет уже никаких переговоров» [6, с. 404]. В своем сопроводительном письме Даниял-султан писал о «запечатанных бумагах», отправленных на Гуниб вместе с ультиматумом. Возможно, его письмо, которое сопровождало ультиматум главнокомандующего, находилось в их числе и носило личный характер, поэтому оно не стало известным окружению имама. О нем не упоминают ни Абдурахман, ни Гаджи-Али.

Письмо шейха

Как неожиданно выяснилось, в переговорах принимал участие шейх Саййид Джамалуддин ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани, мюршид имама Шамиля и его тесть, который находился в лагере главнокомандующего на Кегерском плато.

Саййид Джамалуддин ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани (1792 (88?) – 1866) – ученый-богослов, шейх накшбандийского тариката (получил инвеституру на наставничество (иджаза) от шейха накшбандийского тариката Мухаммад ал-Яраги (1771–1839), духовный наставник и сподвижник имама Шамиля, являлся известным в Дагестане духовным и общественным деятелем. Некоторое время служил письмоводителем у казикумухского хана, затем отказался от службы; был связан с имамом Шамилем родственными отношениями – дочь вышла замуж за имама, два его сына,

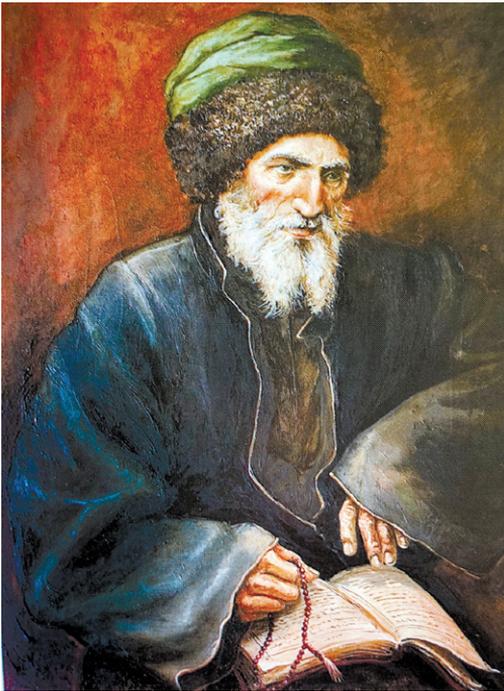


Рис. 1. Саййид Джамалуддин ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани (1792 (88?) – 1866). Худ. А. Самарская

Fig. 1. Sheikh Jamaluddin al-Ghazikumukhi (1792 (88?) – 1866). Artist A. Samaraskaya

Абдуразман и Абдурахим, были женаты на дочерях имама; известен как автор нескольких сочинений, одно из самых популярных – о сущности суфизма, морально-этических нормах суфия, взаимоотношениях шейха (муршида) и мюрида «Ал-Адаб ал-мардийа фи-т-тарикат ан-накшбандийа» («Удовлетворительные правила в накшбандийском тарикате»); после падения Имамата переселился в Стамбул; там же похоронен.

В конце июля 1859 г. шейх был удержан в Телетле изменившим имаму Шамилю наибом Кебедмухаммадом Телетлинским. В донесении от 7 августа кн. А. И. Барятинский писал: «Известный старейший из наибов Кибит Магома покорился со своим обществом Тилитль и в знак искренности задержал у себя тестя и наставника Шамиля Джемаль Эддина»⁵. Мухаммад Тахир аль-Карахи писал, что «русский

генерал... возвеличил и оказал уважение... шейху устазу Джемаль ад-Дину ал-Гумуки», который в это время «находился со своей семьей в Тилике» [7, с. 80]. Между тем все остальные местные авторы в своих «гунибских» воспоминаниях умалчивают об этом важном факте. Позже, в 1864 г., Абдурахман делает деликатное упоминание о былом неприятном эпизоде в биографии их известного отца-шейха. Повествуя о первой встрече отца, шейха Джамалуддина, с кн. Барятинским, Абдурахман дипломатично писал: «Когда он (т.е. кн. Барятинский. – Прим. П. Т.) приблизился к Телетлю, к селению, расположенному близ Гуниба... он *пригласил* его (Джамалуддина) к себе. А Джамалуддин *жил* тогда в Телетле...» [9, с. 136].

По всей видимости, шейх Джамалуддин вместе с Кебедмухаммадом Телетлинским сопровождал кн. Барятинского и с 18 августа находился в лагере главнокомандующего на Кегерских высотах. Находит логическое объясне-

⁵ Всеподданнейшие донесения Главнокомандующего Кавказскою армией о военных действиях в Нагорном Дагестане в 1859 г. и пленении Шамиля. Донесение кн. Барятинского от 7 августа 1859 г. В: РГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Д. 6696. Л. 14.



ние попытка привлечь мюршида имама и шейха в мирных переговорах, когда и было написано имаму Шамилю письмо⁶ «с убеждением к принесению покорности без кровопролития». Но было ли оно отправлено на Гуниб в числе других «запечатанных бумаг»? В самом письме автор указывает, что отправляет его на Гуниб вместе с письмом-ультиматумом главнокомандующего.

Оригинал письма шейха Джамалуддина с приложением перевода на русский язык, выполненного в августе 1859 г., хранится в РГВИА, по необъяснимым причинам в россыпи личного фонда гр. Евдокимова. Между тем оригиналы остальной переписки гунибской эпопеи (ультиматум, письма) по настоящее время не выявлены ни в личных фондах кн. А. И. Барятинского, гр. Д. А. Милютинина, ни в особом архивном деле «Всепопданнейшие донесения Главнокомандующего Кавказскою армией о военных действиях в Нагорном Дагестане в 1859 г. и пленении Шамиля»⁷.

Письмо шейха Саййида Джамалуддина ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани имаму Шамилю⁸

«От Джамалудина к Шамилю.

Г. Главнокомандующий требовал меня к себе, много говорил относительно тебя, открывал мне самые сокровеннейшие мысли и уверял в их искренности.

Я поверил ему и убежден, что он исполнит все, что он говорил, потому что имеет власть и средства к исполнению своих желаний, не спрашивая на то предварительного разрешения. Я вполне поверил всем обещаниям Г. Главнокомандующего, потому что не в обычаях великих обманывать слабых, как это делают низкие души.

Сколько раз, Родитель мой, я обращался к тебе с советами и просьбами покориться великому Государю, но ты не послушал меня, не принял моих советов: а что из того вышло?

Теперь все твои владения и крепости во власти русских и ты остался с несколькими из своих людей на самой вершине горы. Если ты будешь еще упорствовать и драться с русскими, они разобьют твои партии и возьмут в плен всех женщин и детей и всех тех, которые с тобой. Неужели ты не сжалишься над ними? Не должны же пасть на тебя их несчастья?

Подумай о последствиях твоих поступков, пожалей твоих людей и покорись. Г. Главнокомандующий очень милостив и сделает все, чтобы тебя успокоить. Впрочем, ты волен в своих поступках, делай что хочешь».

⁶ В настоящее время оригинал письма находится в личном фонде гр. Евдокимова. В: РГВИА. ВУА 6696 Ч. 16 (2), Л. 98–98 (об). Архив Евдокимова.

⁷ Всепопданнейшие донесения Главнокомандующего Кавказскою армией о военных действиях в Нагорном Дагестане в 1859 г. и пленении Шамиля. В: РГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Д. 6696. Л. 27 (об).

⁸ РГВИА. ВУА 6696 Ч. 16 (2). Л. 98–98 (об). Архив Евдокимова. Русский перевод, 19 августа 1859 г.



Письмо шейха Саййида Джамалуддина ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани имаму Шамилю⁹

- 1/ ... شمويل السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته أما بعد فان السردار الاعظم
2/ دعاني عنده وشاورني في حقه وكلمني بما في ضميره ووثقني فوثقت عليه وعلمت انه لا يكذبني ولا يخون
لانه ليس كسائر السردارات
3/ بل هو مثل الپادشاه لان في يده اختيار جميع الخزان والعساكر ليفعل كيف شاء بلا استئذان وان سائر
السردارات
4/ لا يقدر ان يفعلوا شيئاً الا باستئذان فيه (منه؟) فاذا كان امر هذا السردار هكذا وثقت عليه ثقة عظيمة
بأنه لا يخون
5/ لان عادة الاعاظم ان لا يكذبوا ولا يخونوا مثل الاصغر واعلم يا ولدي اني كنت نصحتك قبل هذا بنصائح
6/ كثيرة وامرتك بالصلح مع هؤلاء فلم تستمع قولي ولم تقبل نصيحتي فلو قبلتها يكون لك خيرا فالآن خرج
7/ من يدك جميع مملكتك والقلاع والتوفات وسائر العدد والعدد وبقيت على رأس جبل
8/ مع رجال قليل فكيف تقاتل مع الپادشاه وعساكره باولئك الرجال القليل فان قاتلت معهم
9/ وغلّبوا عليك يأسرون جميع النساء والصبيان واولادك واولادي وسائر الرجال الذين كانوا
10/ هناك افلا ترحم عليهم وافلا يكون اثمهم عليك فتفكر ايها الولد في عاقبة امرك وصالح معهم
11/ وارحم على الرجال الذين كانوا معك فان هذا السردار رجل كثير المراحم وانه لا يفعل الا ما هو
12/ الاصلح لك واقبل نصيحتي وافعل الصلح مع هذا السردار فانه يفعل لك خيرا كثيرا ويرضيك رضا
13/ شديدا هذه النصيحة آخر نصيحتي لك فان قبلتها فذاك مقصودي والا فافعل ما شئت
14/ فالعقل عقلك والاختيار في يدك فمن لم يقبل النصيحة حلت الندامة فاني لا أقدر
15/ على جبر عليك بعد ما لم تقبل نصيحتي هذا اصلح الله اموركم فاني ارسلت [فراغ في الأصل] والسلام (?) هذا
16/ اليك هذا محمود برسالة السردار وبرساتي هذه فاستمع مقالتي
17/ ولا تهلك نفسك وانفس اتباعك واولادك وعيالك آه

Письмо шейха Саййида Джамалуддин ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани имаму Шамилю¹⁰

«[От Джамалуддина к] Шамилю, мир Вам, милость и благословение
Всевышнего Аллаха! Поистине, главный сардар

2/ пригласил меня к себе, советовался со мной о тебе, высказал свои
помыслы и уверял в их искренности. Я поверил ему и понял, что он мне не лжет
и не обманет, ибо он не как другие сардары,

3/ а подобен падишаху, поскольку в его руках вся казна и войско, которы-
ми он распоряжается, как захочет, не спрашивая чьего-либо дозволения.
Остальные же сардары

4/ не вольны совершать что-либо без его дозволения. Если этот сардар
таков, то у меня к нему большое доверие, что он не обманет,

⁹ Письмо на современной арабской графике.

¹⁰ Перевод с арабского языка при содействии В. О. Бобровникова.



/5/ поскольку не в нравах великих лгать и обманывать, подобно ничтожным. Знай, сын мой, ведь прежде я обращался к тебе с советами

/6/ много [раз], повелевая тебе [заклЮчить] перемирие с этими [русскими], но ты не прислушался к моему слову и не принял моего совета. Если бы ты принял его, тебе было бы лучше. Сейчас же ушли

/7/ из твоих рук все твои владения, крепости, войска, вооружения и прочее, и ты остался на вершине горы

/8/ с малочисленными людьми. Как же ты будешь сражаться с падишахом и его войском с этими малочисленными людьми? Если же ты вступишь в сражение против них [русских],

/9/ и они одержат победу над тобой, то возьмут в плен всех женщин и детей, твоих и моих детей, и всех прочих мужчин, которые были

/10/ там. Неужели ты не пожалеешь их, разве не на тебя падет грех за них. Подумай же, [мой] сын, об исходе твоего дела, примиришься с ними,

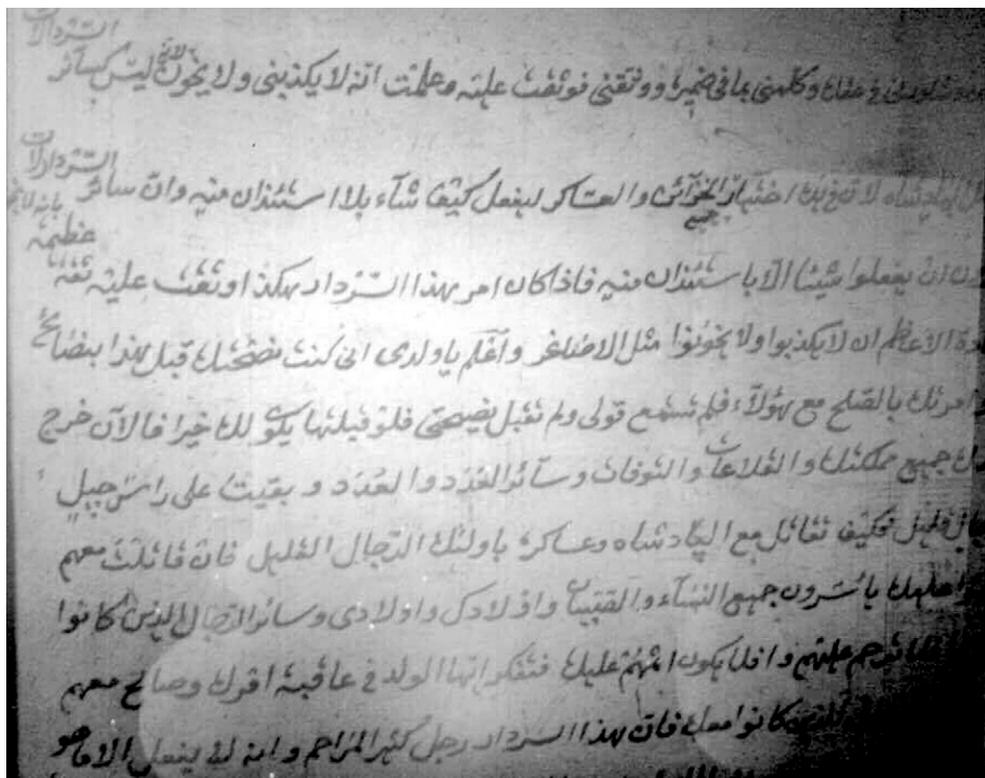


Рис. 2. Фрагмент письма шейха Сайида Джамалуддина ал-Хусайни ал-Газикумуки ад-Дагистани. © РГВИА. Фото автора

Fig. 2. Fragment of the letter of Sheikh Said Jamaluddin al-Husseini al-Ghazikumuki al-Dagistani. © RGVIA. Photo by the author



- /11/ пожалей людей, которые остаются с тобой. Ибо этот сардар многомилостив, он сделает только наилучшее для тебя,
/12/ только лучшее для тебя. Так прими мой совет, устрой перемирие с этим Сардаром. Он же сделает для тебя много хорошего и уболаготворит тебя
/13/ сильно. Этот совет – последний мой совет тебе. Если ты примешь его, то таково мое желание. Иначе поступай, как хочешь,
/14/ размышлять тебе и выбор в твоих руках. Тот, кто не прислушивается к совету, будет сожалеть. А я не могу
/15/ принудить тебя [сделать это], если ты не примешь мой совет. Да будет в твоих делах удача от Аллаха. Я посылаю ¹¹ ... и привет (?)
/16/ тебе Махмуда с письмом Сардара и этим моим письмом. Прислушайся к моим словам,
/17/ не губи себя, твоих людей, детей и семью».

По Абдурахману из Газикумуха, после получения ультиматума главнокомандующего на Гунибе и его чтения перед всеми осажденными, решение о том, как поступить дальше, было принято на небольшом совете, который «имам держал со своими товарищами-приверженцами (асхабами): серьезным ученым хаджи Ибрагимом – мухаджиром из Абадзеха, любимцем имама в Дарго; ученым мухаджиром хаджи Насруллахом Кюринским из Кемира; мухаджиром хаджи Хайруллахом из Герата, ученым Хаджиали, сыном Малика из Чоха, старым наибом мухаджиром Микик Муртазаали из Чиркея, наибом Дибиром Аварским (Инквачилав), и другом имама с малых лет мухаджиром Юнусом из Чиркея» [4, с. 167]. По всей видимости, совет не был ознакомлен с письмом шейха Джамалуддина. Можно только предположить, что оно либо не было отправлено на Гуниб (что маловероятно), – оно уже было переведено штабными переводчиками на русский язык; либо имам решил, что оно носит личный характер и не нуждается в огласке.

Совет имама, 20 августа 1859 г.

Между тем осажденные, по всей видимости, не хотели упускать шанс уйти с Гуниба по взаимному соглашению с русскими. На совете пришли к мнению «отправить наибов Дибера Аварского и Юнуса Чиркеевского к кн. Барятинскому» [4, с. 167]. Абдурахман писал: «И сказали [имаму] члены его совета: “Будет хорошо, если ты пошлешь к главнокомандующему уважаемых людей из нас, чтобы *узнать о его намерениях*”. Все сошлись на том, чтобы послать двух избранных асхабов имама, [а именно] Юнуса ал-Чиркави... и найба Дибера, сына Инкачи ал-Авари» [9, с. 74]. По Абдурахману, доверенным лицам имам дает личное поручение: «Разузнайте положение дел и *можно ли нам верить тому, что написано князем Барятинским* в письме или нет.

¹¹ Пропуск в оригинале.



Подлинно нет сомнения, что язык обстоятельств красноречивее языка разговора. Я вам верю» [9, с. 74].

Вызывает удивление, что Абдурахман важную миссию послов имама к главнокомандующему сводит к своего рода личной перепроверке содержания ультиматума не совсем понятным «языком обстоятельств» – «убедиться в истинности содержания полученного письма», не упоминая об их основной цели. И если у Абдурахмана задачи доверенных лиц приведены неопределенно, то у Гаджи-Али, напротив, все отчетливо сформулировано – к главнокомандующему были отправлены послы «хунзахский наиб Дебир и Чиркеевский Юнус» с *устным и письменным сообщением*. Гаджи-Али приводит текст этого письменного сообщения полностью:

«От раба божия Шамиля, великому сардару, главному вождю, генерал-адъютанту князю Бяратинскому! Мир вам, похвала и приветствие! К нам прибыли почтенные послы со священным письмом вашим. Мы прочитали его и поняли содержание. Посылаем к вам от нас двух послов *для лучшего объяснения условий мира и обеспечения пути нашего в Мекку. Мы надеемся, что вы выслушаете их и дадите ответ*»¹².

В чем именно заключалось «лучшее объяснение условий мира», Гаджи-Али объяснял: «Послы *словесно должны были передать от Шамиля главнокомандующему* следующие условия мира: *чтобы дать Шамилю около месяца срока, пока он приготовится к дороге в Мекку; послать для сопровождения его какого-нибудь благонадежного человека, чтобы на пути до границы Турции никто его не обидел; а тех мюридов, которые останутся в Дагестане, успокоить там, где они пожелают*» [3, с. 68]. Таким образом, впервые 20 августа в переговорном процессе «кн. Бяратинский – имам Шамиль» появляется то самое неожиданное «новое условие имама», которое полк. Лазарев приписал в своих воспоминаниях предварительным переговорам от 19 августа.

Совершенно очевидно, выговаривая себе еще один месяц на Гунибе, имам пытался выгадать время. И не только имаму, всем было очевидно, что этот месяц не носил военно-стратегического характера, поскольку будущего имамата уже никто не видел. В частности, в 1861 г. Даниял-султан, поясняя, почему он был вынужден в конце июля 1859-го сдать русским крепость Ириб без боя, писал: «Я готов торжественно признать себя изменником Шамилю... если мне докажут, что Дагестан, после принятых князем-наместником к покорению его мер, мог еще держаться хоть один год» [14]. Но зачем тогда имаму был нужен это месяц?

Между тем, как передает Д. А. Милютин, по получении ультиматума имам Шамиль попросил разрешения отправить к кн. Бяратинскому доверенных лиц для «*дополнительных переговоров* относительно обеспечения обещанного пропуска в Мекку» [1, с. 384]. Доверенные лица имама прибыли на Кегерское плато в тот же день, 20 августа. По Н. А. Волконскому, *в тот же день, в ответ на*

¹² «Письмо это было написано мною», – отмечает на полях Гаджи-Али [3, с. 68].



полученный ультиматум, имам Шамиль прислал кн. Барятинскому письмо: «Я узнал, как из письма вашего, так и через посланного, согласие ваше насчет пропуска нам дороги, для проживания нашего там, где я давно желал быть... Я с сим посылаю к вашему сиятельству моих посланников, и если разрешите нам безопасность, то тогда они должны объяснить вам о кондициях и обо всех, к тому касающихся, безопасности нашей, и чтобы из нас никто не сомневался бы в своей участи». Главнокомандующий допустил к себе посланных Шамиля, вел вступить с ними в соглашение – без отступления от тех коренных предложений, которые он предпослал Шамилю» [6, с. 404].

Таким образом, ознакомившись с ультиматумом, имам Шамиль желает удостовериться в «подлинности намерений» кн. Барятинского. С этой целью по решению совета он отправляет к главнокомандующему своих доверенных лиц с поручением «для лучшего объяснения условий мира», «условий обеспечения пути в Мекку», определения «о его намерениях». Главнокомандующий согласился принять доверенных лиц имама, решив еще раз «вступить с ними в соглашение», но «без отступления от тех коренных предложений, которые он предпослал Шамилю» [6, с. 404]. Собственно, «коренное предложение» в ультиматуме было только одно: «Чтобы Шамиль неотлагательно сложил оружие». Но по прибытии уполномоченных имама на Кегерские высоты неожиданно выяснилось, что «лучшее объяснение условий мира» заключалось в объявлении главнокомандующему нового условия имама – предоставить ему «около месяца срока, пока он приготовится к дороге в Мекку».

Послы имама у главнокомандующего, 20 августа 1859 г.

20 августа в ставку главнокомандующего в лагерь на Кегерское плато прибыли «горские дипломаты», уполномоченные имама мюрид Юнус Чиркеевский и наиб Дибир Инквачилав. Милютин писал: «Кн. Барятинский, лично приняв этих горских дипломатов, подтвердил им свое прежнее обещание» [1, с. 384]. Дальше происходит необъяснимое. Милютин пишет, что «горские дипломаты», получив «подтверждение обещаний» от самого главнокомандующего, «возвратились на Гуниб, но затем прошел весь день без ответа» [1, с. 384]. Ни слова о письме имама с предложением предоставить ему еще «около месяца срока». Молчит об этом письме и новом условии имама Н. А. Волконский [6, с. 405]. По А. Л. Зиссерману, визит «горских дипломатов» также не принес ничего нового: «Приходивший от Шамиля для переговоров... Юнус Чиркеевский не доставил положительного ответа, а вел уклончивые туманные речи» [11, с. 285].

Дибир Инквачилав, второй участник этой встречи, оставил подробнейший рассказ о том, что происходило на переговорах в палатке кн. Барятинского. По Инквачилаву, именно он озвучил перед главнокомандующим новое условие имама: «Имам поручил передать, что он готов прекратить вражду на таких условиях: прежде всего, он хочет, чтобы ему с семейством и некоторыми из приближенных разрешено было выехать в Турцию и до границы чтобы прово-



жали нас Лазарев, Али Хан и Рашид Хан. Затем, *он просит, чтобы его не требовали сюда*, а дали возможность выехать в дорогу прямо с Гуниба. Предварительно имаму необходимо отправить одного из людей в Стамбул, к своему поверенному, с поручением приготовить там помещение. Имам желает поэтому, чтобы до возвращения этого гонца ему позволено было остаться на Гунибе. Таковы наши условия и, если сардар изъявит на это согласие, война в Дагестане прекратится сегодня же». По его словам, главнокомандующий ему отвечал: «Хорошо, я позволю Шамилю и его приближенным отправиться в Турцию. Дайте мне знать, сколько их. Я прикажу дать все перевозочные средства и деньги и разрешу ехать с ними до границы трем названным лицам. Но Шамиль должен прибыть сюда». Инквачилав говорит, что это невозможно. Главнокомандующий категоричен: «Наш противник – Шамиль. Когда противники примиряются, они должны встретиться. Что касается до Гуниба, он... не может быть во власти Шамиля до возвращения из Стамбула его посланного». Инквачилав обещает все передать имаму и, «если он согласится, дам знать». По его словам, последние слова главнокомандующего, перед тем как покинуть палатку, были: «А если не согласится, то извести нас об этом выстреле» [8, с. 322]. Переночевав в лагере на Кегерском плато, на следующий день, 21 августа, мюриды с рассветом покинули его и поднялись на Гуниб.

Таким образом, по Инквачилаву, главнокомандующий был поставлен «горскими дипломатами» перед тремя фактами: 1) имам требовал оставить его на Гунибе до возвращения его гонца, отправленного в Стамбул; 2) имам отказывался подниматься на Кегерское плато к кн. Барятинскому для заключения мирного договора; 3) имам не доверяет русским, поэтому о заключении мирного соглашения на Кегерском плато, в ставке главнокомандующего, не может идти речи.

Как показала эта встреча, по рассказам Инквачилава и полк. Лазарева, выявился камень преткновения мирных переговоров, точнее, два основных и невыполнимых требования, которые в конечном итоге завели весь переговорный процесс в тупик: 1) требование главнокомандующего явиться имаму Шамилю на Кегерское плато, в главный штаб, для заключения и подписания мирных соглашений; 2) встречное требование имама Шамиля предоставить ему месячный срок для контакта с турецким султаном через личного курьера.

Возвращение послов, 21 августа 1859 г.

Абдурахман из Газикумуха, повествуя о переговорах послов на Кегерских высотах, от результатов которых зависело будущее осажденных, на удивление лаконичен. Об этом важном событии он практически ничего не пишет, ограничившись коротким: «Оба они отправились к князю и вернулись на следующий день. На расспросы имама они ответили: “Из разговора с князем Барятинским мы поняли, что все это – обман”» [4, с. 168]. Абдурахман не присутствовал на переговорах, и об «обмане» главнокомандующего мог знать только со слов основного участника переговоров, Юнуса Чиркеевского. Но на каком основании



Юнус вынес свое столь категорическое заключение, неизвестно. Но, надо заметить, оно немало удивило другого участника переговоров, Инквачилава Дибера: «Шамиль ожидал нас с нетерпением и как только завидел наше приближение, крикнул еще издали: “Ну, что случилось?!” . “Случилось то же, что и под Ахульго! Такой же обман!” – ответил мой спутник, прежде чем я успел вымолвить хоть слово. Подъехав затем к имаму, мы слезли с коней, и Юнус повторил весь разговор наш с Барятинским. Взбешенный выходкой Юнуса, которая опрокинула сразу все мои намерения и надежды, я не проронил при этом ни слова, хотя сардар произвел на меня совершенно иное впечатление, и я был убежден, что он исполнит все свои обещания» [8, с. 322]. «Тем не менее, – продолжает Инквачилав, – говорить об этом крайне подозрительному имаму уже не пришлось после того, как Юнус заронил в его душу сомнения» [8, с. 322].

Инквачилав не скрывал, что был немало удивлен заключением Юнуса и не разделял его. Но поскольку он промолчал («не проронил при этом ни слова»), Абдурахман приписал этот отрицательный отзыв им обоим: «На следующий день вернулись, как ослы с отрезанными ушами, с опущенными головами. Они известили нас, что напрасны ожидания, и сообщили имаму, что *они не нашли в делах главнокомандующего ничего иного, кроме хитрости* – как говорят, обстоятельства красноречивее слов. После этих слов изменилось намерение имама, особенно когда он увидел отрицательное отношение Юнуса к миру с главнокомандующим» [9, с. 74]. К сожалению, ни один из местных авторов не попытался комментировать категоричное заключение Юнуса или объяснить, какие именно «обстоятельства» оказались «красноречивее слов»?

Изначально процесс мирных переговоров был довольно прозрачным, и ничто не могло повлиять на его исход и разрешение, кроме воли двух людей – имама Шамиля и князя Барятинского. Несомненно, определенную роль здесь сыграло «отрицательное отношение Юнуса к миру с главнокомандующим», которому имам Шамиль безоговорочно доверял. Каким образом Юнус Чиркеевский разуверился в «справедливости хороших условий», предложенных сардаром, и почему все их слова оказались «ложью», история умалчивает. Как ни странно, мнением Инквачилава, который, по его же словам, вел переговоры с главнокомандующим, имам Шамиль не поинтересовался, ограничившись расспросами разведывательного характера: «Я поручал тебе, – обратился ко мне Шамиль после рассказа Юнуса – присмотреться к войскам. Много ли у них пушек?» [8, с. 326].

О том, что происходило на Гунибе по возвращении доверенных лиц с Кегерского плато, Гаджи-Али коротко резюмировал: «Когда послы возвратились, то Шамиль сказал народу: “Я хотел заключить мир для вас. Сардар предлагал хорошие условия, и чтобы убедиться в справедливости оных, я посылаю к нему двух послов. Теперь послушайте, что они скажут”. Послы сказали: “Все что русские говорят – это ложь; потому что у них на языке одно, а на сердце другое. Мы от них не получим никакой пользы!”» [3, с. 69].



Выслушав послов, имама Шамиля, осажденные на Гунибе, по Гаджи-Али, выразили единодушное: «Благодарим тебя, имам, что ты желал для нас примирения; но если русские хитрят, то мы лучше будем сражаться, пока умрем; и ты сражайся, имам!» [3, с. 69].

Но на Кегерском плато об этом еще не знали.

Письмо Милютинна на Гуниб, 22 августа 1859 г.

Доверенные лица имама прибыли в лагерь главнокомандующего 20 августа, кн. Барятинский принял их и в тот же день. На другой день, 21-го, рано утром горцы возвратились на Гуниб. Милютин писал: «Но затем прошел весь день без всякого ответа от Шамиля» [1, с. 384]. Молчание с Гуниба вынудило главнокомандующего еще раз обратиться к осажденным. О том, что ожидание ответа затянулось, было отмечено в последнем письме к имаму от 22 августа. По приказу главнокомандующего оно было написано от имени начальника штаба Кавказской армии кн. Д. А. Милютинна и отправлено с полковником Алиханом Аварским на Гуниб, с основным содержанием – требованием «сардара» немедленного ответа и с «назначением крайнего срока» [1, с. 384]. Письмо, по Д. А. Милютину, было написано на арабском языке [6, с. 404; 11, с. 285]. Из письма начальника штаба Д. А. Милютинна имаму Шамилю, 22 августа:

«Посланный вами Юнус прибыл сюда к г. наместнику, который имел разговор насчет мира с г. наместником, и получил от него наставление и объяснение, для передачи оных вам; он возвратился назад, и доныне не получая от вас ответа, г. наместник приказал мне послать к вам нарочного, для передачи вам в последний раз: *хотите ли мира, как указано г. наместником, или же нет?* Вы на это имеете время до первого часа, в противном случае между нами будет враждебность. Я посылаю к вам служащего у нас Алихана и Мухамеда-Ферхтена, и если вы хотите говорить с нами насчет мира, то пришлите к нам от вас кого либо, или же напишите письмо с объяснением ваших желаний» [6, с. 405].

Вопрос в письме начальника штаба был сформулирован предельно четко: «Хотите ли мира, как указано г. наместником, или же нет?». Ясно указаны сроки действия ультиматума: «Имеете время до первого часа». Определены последствия в случае отказа от мирного соглашения: «В противном случае между нами будет враждебность». Несмотря на то что письмо носило ультимативный характер, оно все еще оставляло место для дальнейших переговоров: «Если вы хотите говорить с нами на счет мира, *то пришлите к нам от вас кого либо, или же напишите письмо с объяснением ваших желаний*» [6, с. 405].

Абдурахман об этом письме умалчивает. По Гаджи-Али, в письме Милютинна, «написанном по доверенности главнокомандующего... кратко было спрошено, согласен ли Шамиль на упомянутые предложения, или нет» [3, с. 69]. И хотя это письмо, от 22 августа, вновь подавало осажденным еще одну надежду избежать кровопролития, о продолжении переговоров уже не могло идти речи.



Ответ имама, 22 августа 1859 г.

Гаджи-Али писал, что по поручению Шамиля «Абдурахман, зять его, написал ответ главнокомандующему, что с мечом в руках они дожидаются русских» [3, с. 69]. Методичный Гаджи-Али добавляет: «К этому ответному письму не была приложена печать Шамиля» [3, с. 69], поскольку она осталась у Амирахана Чиркеевского, секретаря, письмоводителя и хранителя печати имама Шамиля. Его не оказалось в числе тех, кто поднялся с имамом на Гуниб. Сам Абдурахман писал, что имам Шамиль приказал ему написать письмо следующего содержания: «Если вы отпустите меня с семьей, детьми и с некоторыми из моих асхабов в хаджж, то между нами – мир и согласие, в противном случае – меч обнажен и рука тверда» [9, с. 75]. В другом сочинении Абдурахман передавал содержание письма несколько иначе: «Если освободите дорогу в Мекку мне и тем, кого я желаю, то быть миру между нами, а если нет – то нет» [4, с. 166]. Абдурахман добавлял: «Когда письмо было готово, мухаджир хаджи Ибрахим из Абадзеха¹³ предложил: “О имам! Было бы хорошо, если бы добавить к написанному: *Шашка обнажена и рука не дрогнет*”. Я, по распоряжению имама, добавил эти слова в письмо» [4, с. 166].

Странно, что ни Гаджи-Али, ни Абдурахман, передавая информацию о содержании письма имама, не упоминали об основном условии, которое стало камнем преткновения на переговорах – *о предоставлении имаму еще одного месяца пребывания на Гунибе*. По содержанию письма, с их слов, складывается странная картина: горцы настаивают на том, чтобы им «освободили дорогу в Мекку», а главнокомандующий, как известно, изначально был готов ее предоставить. И при соблюдении этого условия – «быть миру» между ними. Но в таком случае, в чем заключалась проблема? Что задержало имама на Гунибе, ни Абдурахман, ни Гаджи-Али не пишут. Разгадка кроется в содержании того же письма, переданного по русским источникам.

Ответ с Гуниба был написан на обороте того же письма, отправленного утром [15, с. 129]. Д. А. Милютин писал: «Сверх всякого ожидания, ответ получен чрезвычайно дерзкий, в таком смысле: “*Мы не просим у вас мира и никогда с вами не помиримся*; мы просили только *свободного пропуска на заявленных нами условиях*; если последует на это согласие, то хорошо; если ж нет, то возлагаем надежды на всемогущего Бога. Меч отточен и рука готова!”» [1, с. 384]. По А. Л. Зиссерману, ответ имама Шамиля выглядел так: «*Мы не требуем от вас мира и никогда не помиримся с вами; мы от вас просим только свободного пропуска по известному уже условию*. Если на это будет согласие, то хорошо, если же нет, то надеемся на Бога, который выше и сильнее всего. На этом основании – сабля настроена, и рука готова» [11, с. 285]. По полк. Лазареву, эта фраза передана несколько выпендрено: «В тот же день послан-

¹³ *Ибрахим-хаджи (ал-Черкеси), мухаджир из Абадзеха, черкесский ученый-богослов, «любимец имама в Дарго»* [4, с. 167]. По М.-Т ал-Карахи, «знающий ученый мухаджир Ибрахим ал-Черкеси».



ный вернулся с написанным на обороте того же письма ответом, что Шамиль не согласен на сделанные ему предложения, что наверху Бог, а на Гунубе правоверные мусульмане, и в руках их мечи для священного газавата» [15, с. 129]. По С. Эсадзе, «посланные Алихан и Мугамед-Ферхтен, к общему удивлению, привезли следующий ответ: “Мы не требуем от вас мира и никогда не помиримся с вами, и от вас мы просили только свободного пропуска дороги по известному уже условию; если на это будут согласие, то хорошо; если же нет, то надеемся на Бога, который выше и сильнее всего; на этом основании сабля наострена и рука готова”» [16, с. 195].

«После такого ответа, – заключал Н. А. Волконский, – больше ничего не оставалось, как “представить окончание дела штыку”» [11, с. 285].

Ключевая фраза ответа имама Шамиля, по Гаджи-Али, «с мечом в руках они дожидаются русских», по Абдурахману, «сабля настроена, и рука готова», «шашка обнажена и рука не дрогнет»; по Милютину, «меч отточен и рука гото-



Рис. 3. А. Д. Кившенко. Сдача Шамиля князю Барятинскому. 1859 г. Холст, масло. 33,0 x 44,0 см. Бумага, акварель. 1880 г. Центральный военно-морской музей, Санкт-Петербург. С любезного разрешения музея

Fig. 3. A. D. Kivshenko. The surrender of Shamil to Prince Baryatinsky. 1859 oil on Canvas. 33,0 x 44,0 cm. Paper, watercolor. 1880. The Central Naval Museum, St. Petersburg. With the kind permission of the Museum



ва», по Волконскому, «сабля настроена, и рука готова», по Лазареву, «в руках их мечи для священного газавата», по Эсадзе, «сабля наострена и рука готова». Тем не менее большую известность получила громкая фраза, которой в письме не было (ни по русским, ни по местным источникам). Ее авторство принадлежит участнику осады Гуниба и военному историку Фадееву Р. А., который в своей работе «Шестьдесят лет Кавказской войны», опубликованной в 1860 г., писал: «Последние слова, заключившие переговоры, были: “Гуниб высокая гора; я сижу на ней. Надо мной, еще выше, Бог. Русские стоят внизу. Пусть штурмуют”» [17, с. 129]. Подобного ответа на Кегерском плато не ожидали.

Таким образом, переговоры «кн. Барятинский – имам Шамиль», открытые 19 августа, закончились 22 августа тем, что имам игнорировал условия ультиматума главнокомандующего, дополнительные переговоры выявили, что имам не намерен встречаться с главнокомандующим и, более того, он выдвигал свое, встречное условие, заведомо невыполнимое – предоставить ему еще один месяц пребывания на Гунибе. Имам настаивал: «Мы просили только *свободного пропуска на заявленных нами условиях*; если последует на это согласие, то хорошо; если ж нет...» [1, с. 384].

Последние надежды на мирную развязку исчезли. В тот же день, 22 августа, князь отправил военному министру ген.-адъют. Сухозанету отношение, в котором писал о результатах переговоров: «Несколько дней, проведенных на Гунибе, окруженном нашими войсками и восставшим против Шамиля населением, дали ему время обдумать свое положение... Он вступил в переговоры, избрав посредниками Даниэль-бека и полк. Алихана. Но после 4-х дневных бесплодных переговоров, я приказал прекратить их и приступить к предварительным работам для овладения Гунибом»¹⁴.

Спустя три дня, 25 августа 1859 г., Гуниб был взят штурмом.

Источники

АКАК Т. 12. Тифлис, 1904. Сборник документов.

Личный архив Д. А. Милютина. ОРРГБ. Ф. 169. Карт. 13. Ед. хр. 3.

Всепопданнейшие донесения Главнокомандующего Кавказскою армией о военных действиях в Нагорном Дагестане в 1859 г. и пленении Шамиля. РГВИА Ф. 846. Оп. 16. Д. 6696.

Отношение главнокомандующего Отдельным кавказским корпусом гр. И. Ф. Паскевича. РГВИА ВУА. № 6241.

Архив Евдокимова. РГВИА. ВУА 6696 Ч. 16 (2). Л. 98–98 (об).

Список сокращений

ОРРГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив

¹⁴ Всепопданнейшие донесения Главнокомандующего Кавказскою армией о военных действиях в Нагорном Дагестане в 1859 г. и пленении Шамиля. В: РГВИА. ВУА 6677. Л. 8. Л. 27 (об).



РГВИА ВУА – Российский государственный военно-исторический архив
Военно-учетный архив
АКАК – Акты кавказской археографической комиссии
КС – Кавказский сборник

Литература

1. Захарова Л. Г. (ред.). *Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина (1856–1860)*. М.: Росспэн; 2004. 558 с.
2. Романовский Д. И. *Кавказ и Кавказская война*. СПб.: Общественная польза; 1860. 460 с.
3. Гаджи-Али. *Сказание очевидца о Шамиле*. Махачкала: Дагкнигоиздат; 1990. 80 с.
4. Абдурахман ал Газикумуха. *Книга воспоминаний сайида Абдурахмана*. Махачкала; 1997.
5. Орлов-Давыдов А. Частное письмо о взятии Шамиля. В: *Русский архив*. М.: Тип. В. Грачева и Ко; 1869;(6):1045–1063.
6. Волконский Н. А. Окончательное покорение Кавказа (1859 год). *Кавказский сборник*. 1879;4:399–402.
7. Крачковский И. Ю. (ред.), Барабанов А. М. (пер.) *Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля*. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР; 1941. 336 с.
8. Алиханов М. *В горах Дагестана: путевые впечатления и рассказы горцев*. Махачкала: Эпоха; 2005. 413 с.
9. Абдурахман ал Газикумуки. *Краткое изложение подробного описания дел имама Шамиля (Калуга, 1281 г.х.)*. М.: Восточная литература; 2002. 316 с.
10. Николай А. И. Эпизод из истории Кавказской войны (1855–1859). В: *Русская старина*. СПб.: Типография В. С. Балашева; 1882;36:253–282.
11. Зиссерман А. Л. *Фельдмаршал князь Александр Иванович Барятинский. 1815–1879*. М.: Университетская типография; 1890:2. 458 с.
12. Гаммер М. *Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму и завоевание Чечни и Дагестана*. М.: Крон-Пресс; 1998. 512 с.
13. Муханов В. М. *Покоритель Кавказа князь А. И. Барятинский*. М.: Центр-полиграф; 2007. 428 с.
14. Даниель-бек. Об отношениях Даниель-бека к Шамилю (Письмо в редакцию газеты). *Кавказ*. 1861;8:45–46.
15. Филиппов В. Несколько слов о взятии Гуниба и пленении Шамиля (составлено по запискам и со слов генерала Лазарева). *Военный сборник*. 1866;49(5):126–129.
16. Эсадзе С. С. *Штурм Гуниба и пленение Шамиля: Исторический очерк Кавказско-горской войны в Чечне и Дагестане*. Тифлис: Военно-исторический отдел; 1909. 208 с.
17. Фадеев Р. А. *Шестьдесят лет Кавказской войны*. Тифлис: Военно-Походная Тип. Главного Штаба Кавказской Армии; 1860. 159 с.

References

1. Zakharova L. G. (ed.). *Memoires of the General Field Marechal Count Dimitrii Alekseevich Milutin (1856–1860)*. Moscow: Rosspen; 2004. (In Russ.)
2. Romanovskii D. I. *Caucasus and the Caucasian War*. St. Petersburg: Obshchestvennaya polza; 1860. (In Russ.)



3. Gadzhi-Ali. *Eye-witness' tales about Imam Shamil*. Makhachkala: Dagknigoizdat; 1990. (In Russ.)
4. Abdurakhman al Gazikumukha. *Memoires of Sayyid Abdurrahman*. Makhachkala; 1997. (In Russ.)
5. Orlov-Davydov A. A personal relation regarding the capture of Shamil. In: *Russkii arkhiv*. Moscow: Tipografiya V. Gracheva i Ko; 1869;(6):1045–1063. (In Russ.)
6. Volkonskii N. A. The final victory over Caucasus (1859). *Kavkazskii sbornik*. 1879;4:399–402. (In Russ.)
7. Krachkovskii I. Yu. (ed.), Barabanov A. M. (transl.) *A Chronicle by Muhammad Tahir al-Karahi regarding the wars in Daghistan at the time of Imam Shamil*. Moscow, Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1941. (In Russ.)
8. Alikhanov M. *In the Daghistan mountains. Memoirs and travel accounts of the locals*. Makhachkala: Epokha; 2005. (In Russ.)
9. Abdurakhman al Gazikumukha. *A compendious version of the full description of the deeds of Imam Shamil (Kaluga 1281 A.H.)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. (In Russ.)
10. Nikolai A. I. A page from the the history of the Caucasian War (1855–1859). In: *Russkaya Starina*. St. Petersburg: Tipografiya V. S. Balasheva; 1882;36:253–282. (In Russ.)
11. Zisserman A. L. *Field-Marechal Prince Aleksandr Ivanovich Baryatinsky 1815–1879*. Moscow: Universitetskaya tipografiya; 1890:2. (In Russ.)
12. Gammer M. *Imam. The Muslim opposition to the Russian Czarist Government and the Conquest of Chechnya and Daghistan*. Moscow: Kron-Press; 1998. (In Russ.)
13. Mukhanov V. M. *Prince A. I. Baryatinsky the Conqueror of Caucasia*. Moscow: Tsentrpoligraf; 2007. (In Russ.)
14. Daniel-bek. Relations between Baniel-Bey and Imam Shamil (A letter to the Editor of the news paper). *Caucasus*. 1861;8:45–46. (In Russ.)
15. Filippov V. Some information about the siege of Ghunib and the capture of Imam Shamil (after General Lazarev). *Voennyi sbornik*. 1866;49(5):126–129. (In Russ.)
16. Esadze S. S. *The siege of Ghunib and the capture of Imam Shamil. A historic sketch on the Mountain Caucasian war in Chechnya and Daghistan*. Tiflis: Voeno-istoricheskii otdel; 1909. (In Russ.)
17. Fadeev R. A. *A 60 anniversary of the Caucasian War*. Tiflis: Voeno-Pokhodnaya Tipografiya Glavnogo Shtaba Kavkazskoi Armii; 1860. (In Russ.)

Информация об авторе

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

About the author

Patimat I. Takhnaeva, Cand. Sci. (Hist.), Senior Research Fellow, the Centre for the Study of Central Asia, the Caucasus and the Ural-Volga Region of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.



The history of relations between the State and religious denominations История взаимоотношений государства и религиозных конфессий

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-500-512](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-500-512)

УДК [94+28](470.57)«2012/2017»+2:322

ВАК 07.00.02

Мусульмане в Удмуртии: современное состояние и формы сохранения конфессиональной идентичности

Р. Н. Касимов^{1а}, И. Л. Поздеев^{1б}

¹ Удмуртский институт истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук,
г. Ижевск, Российская Федерация

^а kasdan@yandex.ru

^б pozdeev79@gmail.com

Аннотация: в статье на примере Удмуртии делается попытка анализа состояния мусульманских общин в контексте социальных, культурных и религиозных процессов, идущих в регионе. Актуальность исследования очевидна, поскольку так называемый «исламский фактор» часто проявляется в СМИ и не всегда со знаком «плюс». Так у обывателя формируется неверный образ «мусульманина-террориста», а стереотипное мышление готово принять за «ваххабита-смертника» любого, кто посещает мечеть или носит мусульманские одеяния. Между тем только в Удмуртии сегодня действует 20 местных мусульманских организаций. В результате проведенного исследования отмечается, что в условиях взаимодействия институт мусульманских общин Удмуртии и разнообразные национально-культурные объединения могут сыграть важную социокультурную роль в интеграции вновь прибывающих к новым условиям жизни, расширяя и укрепляя их культурные связи. Тем самым будет решаться задача по преодолению характерной для диаспор замкнутости и информационной закрытости. Кроме того, местные мусульманские общины и НКО народов, традиционно считающих себя мусульманскими, обладают серьезным потенциалом по сохранению исторически сложившегося в регионе опыта мирного сосуществования в условиях этнического и религиозного многообразия, противодействуя распространению идей ксенофобии и экстремизма. Это возможно через диалог с государственными и муниципальными органами власти, с образовательными организациями. Технологии и приемы противодействия радикалам могут быть эффективны не только через проповеди для правоверных, но и через просветительские акции с привлечением активистов НКО, педагогической и родительской общественности.

Ключевые слова: ислам; история Удмуртии; мигранты; татары; феномен Удмуртии; этноконфессиональные отношения; этносоциология

Для цитирования: Касимов Р. Н., Поздеев И. Л. Мусульмане в Удмуртии: современное состояние и формы сохранения конфессиональной идентичности. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):500–512. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-500-512](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-500-512).



Muslims in Udmurtia: the present state and ways of maintaining their confessional identity

Rustam N. Kasimov^{1a}, Igor L. Pozdeev^{1b}

¹ Federal State Science Institution «Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences», Izhevsk, Russian Federation, kasdan@yandex.ru

^a kasdan@yandex.ru

^b pozdeev79@gmail.com

Abstract: the present article is an attempt to evaluate the Islamic communities of Udmurtia in the broad context of current cultural, religious and social developments. The research is rather urgent: often the so-called “Islamic issues” are far from being positively referred to in the current media. This inadvertently contributes to the shaping in the public notion of an “Islamic Wahhabi terrorist” stereotype, which is then being automatically applied to everybody who worships in the mosque or clad in “Islamic” clothes. This incorrect perception of Muslims cannot be rectified or even improved by the existence of over 20 Islamic cultural organizations, which nowadays operate in Udmurtia. The research methods include the analysis of various statistical data as well as collecting and the subsequent analysis of information regarding the activity of various Muslim communities as officially published in the on-line media. The result of the analysis can be summarized as follows: the cooperation between various Islamic cultural organizations and other national and cultural institutions can help to integrate newcomers in the already established religious structures. It has to be also stressed that the Islamic organizations have a significant potential to maintain the historical and cultural balance, which helps to build up connections between siloed organizations and individuals on one hand side and to stop the spreading the xenophobic and extremist ideas on the other. The avenues include among others a dialogue between Islamic communities and State organizations as well as pedagogical, parental and other groups, which aim to address wide circles of the local population.

Keywords: Islam; migrants; relations between ethnic and confessional groups; Tatars; Udmurtia, the history of Udmurtia; the phenomenon of Udmurtia

For citation: Kasimov R. N., Pozdeev I. L. Muslims in Udmurtia: the present state and ways of maintaining their confessional identity. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):500–512. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-500-512](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-500-512).

Введение

Воздействие конфессионального фактора на социально-экономические, политические и этнокультурные процессы является одним из важнейших вопросов современной России. Во многом это обусловлено тем обстоятельством, что сегодня в нашей стране, как и во всем мире, увеличивается число тех, кто именует себя мусульманами, наблюдается повышенный интерес к исламу. Этот процесс вызван, помимо моды на религиозность, также и желанием возврата к истокам, под которыми могут пониматься как вполне реальные этнические корни, так и гипотетические – истоки глубинной религиозности, которые



берут свое основание в раннем Средневековье древней Аравии. В то же время на сегодняшний день мусульманам всего мира становится совершенно ясно, что, несмотря на декларируемое чувство духовного единства, они, находясь в разных уголках мира, не смогли сохранить единого восприятия религиозного знания. Хотелось бы думать, что это не так, но как объяснить «исламский фактор», деятельность экстремистских группировок на религиозной почве, борьбу за передел зон влияния в разных «традиционно мусульманских» регионах мира? Очевидно, что это не только борьба за экономические ресурсы. Ясно, что во многом это борьба идеологическая – за умы и души современных людей. Все это усложняет положение мусульманских общин в регионах России, ставит перед ними задачи по выстраиванию конструктивного диалога с государственными и муниципальными органами власти, другими конфессиями, противодействию радикальному исламу, поиску и апробации новых форм работы с верующими с учетом этнокультурного многообразия российского социума.

В данной статье на примере Удмуртской Республики делается попытка анализа современного состояния мусульманских общин в контексте социальных, культурных и религиозных процессов, идущих в регионе. Методологической основой исследования послужили анализ и обработка статистических данных; сбор и анализ материалов о деятельности мусульманских общин, опубликованных в средствах массовой информации, на телевидении, радио и интернет-ресурсах; аналитическая работа с данными, полученными в ходе устных опросов, проводимых на протяжении 2012–2017 гг., информацией от общественных организаций, от муниципальных и региональных властных структур, аналитических материалов от образовательных организаций и организаций досуговой и культурной деятельности для населения; результаты обработки данных экспертных интервью. В рамках интервью мы охватывали небольшие обследуемые группы конкретных верующих и имамов, специально разработав для них бланки-интервью, с целью первичного анализа получаемой информации. Разумеется, это лишь первоначальные данные по изучаемой проблеме. В перспективе планируется продолжить работу по получению дополнительной информации о современном состоянии и формах сохранения конфессиональной идентичности среди мусульман в Удмуртии.

Ислам в Удмуртской Республике

Ислам, появившись в средневековой Аравии, за долгие годы освоил значительные территории, стал частью многих этнических культур. Но при этом он и сам получил этнокультурные вкрапления от разных локаций. Процессы, вызванные взаимодействием культур, привели к появлению локальных особенностей в классическом книжном исламе, породив и закрепив феномен «народного ислама» в разных регионах, в том числе и в России [1, с. 275–276].

Вопрос о времени проникновения ислама на территорию Удмуртии продолжает оставаться актуальным для историков и, конечно, интересует многих



мусульман этого региона. Безусловно, важнейшее влияние на распространение ислама в конце IX – начале X в. оказала Волжская Булгария – государство, «ставшее северным форпостом исламского мира. Именно болгары считали себя защитниками мифической “Стены Искандера”» [2, с. 47]. В дальнейшем ислам начал рассматриваться проживающими на этой территории народами, прежде всего – татарами и башкирами, как элемент этнической идентичности, в отличие, например, от Чечни и Дагестана [3], где ислам понимается именно как маркер конфессиональной принадлежности.

В силу изменений, вызванных спецификой ландшафта, ментальностью народов, длительных временных отрезков трансформации книжного учения, для большинства обывателей из мусульман в России, и конкретно в Удмуртии, было бы правильнее использовать термин «номинальный верующий». Речь идет о тех мусульманах, которые в силу сложившихся моделей восприятия (автостереотипы, гетеростереотипы), называют себя мусульманами «по традиции». Для окружения, да и лично для себя они являются мусульманами, но не глубоко верующими людьми, в отличие от тех, кто сведущ в основах религии ислама и соблюдает все установления правоверного мусульманина. На материале XX и в XXI вв. мы видим, что именно номинальные мусульмане (верующие в Аллаха не по убежденности, а по устоявшейся традиции) в Советском Союзе и позднее – на постсоветском пространстве – сформировали и сохранили феномен народного ислама, часто отождествляя его с исламом традиционным.

Народный ислам – это упрощенное понимание религиозного учения; феномен, когда люди, считая себя мусульманами, в действительности сочетают религиозные догматы ислама с воззрениями и представлениями иных религиозных культур. Например, татары Удмуртии, называющие себя мусульманами, рассказывая о сельских праздниках, утверждают, что такие праздники, как «божо» (это удмуртское «вожо», «вожодыр» – время январских новогодних гуляний), «масленка» (Масленица), отмечали исключительно русские, удмурты и бесермяне. Впрочем, они при этом с удовлетворением отмечали, что и сами принимали в них активное участие [4, с. 119]. Такая же ситуация и с Наврузом (Ноурузом), который никогда не был отмечен как праздничный или памятный день в исламе, что не мешает местным мусульманам считать его «древним религиозным обычаем мусульман». Естественно, что имея тысячелетнюю историю функционирования среди множества стран и народов, ислам не только вбирал в себя отдельные их культурные особенности, но и сыграл огромную роль в формировании основных направлений духовной культуры, определил особенности духовной жизни целых регионов, в том числе внес коррективы в календарную обрядность отдельных народов.

Географическое положение Удмуртской Республики в бассейнах рек Камы и Вятки определило активное культурное соприкосновение разных этнических групп, населяющих этот регион. Результатом его явилось их взаимовлияние



в языковой, духовно-религиозной, повседневно-бытовой сферах, что во многом обусловило современную культурную специфику края [5, с. 223].

По данным последней Всероссийской переписи населения, в Удмуртии проживают 1 521 420 человек, представители более 130 национальностей. Первую по численности группу населения составляют русские – 912 539 человек (62,2 %), на втором месте удмурты – 410 584 (28,0 %), на третьем – татары – 98 831 (6,7 %), далее следуют украинцы – 8332 (0,6 %) и марийцы – 8067 человек (0,6 %) [6, с. 10]. Соответственно, население имеет и сложный религиозный состав. По состоянию на 01 января 2018 г. в республике зафиксировано 293 религиозных организации¹, для сравнения отметим, что на 01 января 2016 г. их было 277, а на начало 2017 г. – 291. Ощутимый рост религиозных общин обусловлен увеличением числа небольших православных и мусульманских приходов в сельских районах. Конфессиональное поле региона широко представлено религиозными организациями различных конфессий, где тем не менее ключевую роль играют православные христиане и мусульмане-сунниты.

Исследователи отмечают, что решение многих проблем, стоящих сегодня перед мусульманским сообществом России, зависит от успеха деятельности махалля и их имамов, а также от их способности не только обеспечить духовные потребности людей, но и организовать полноценную жизнедеятельность религиозных общин в соответствии с традициями и с учетом современных условий [7, с. 30].

На данный момент в Удмуртии действует 20 местных мусульманских организаций. В Ижевске представители исламской религии собираются в трех мечетях – Ижевской соборной, Центральной, «Иман нуры», а по республике – в мечетях местных городских и сельских общин. Региональное духовное управление мусульман Удмуртии (РДУМУ) активно взаимодействует с региональными государственными и муниципальными органами власти, принимает участие в различных семинарах по обсуждению религиозных и межнациональных вопросов, противодействию экстремизму. Его представители входят в состав различных общественно-консультативных органов, в их числе Общественный совет по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений при Главе Удмуртской Республики, Общественная палата Удмуртии. Деятельность РДУМУ находит отражение в газетах «Муслим», «Центральная мечеть», интернет-сайтах и страницах в социальных сетях.

Расширению информационного поля ислама способствуют и общественные организации татар (Региональная национально-культурная автономия татар Удмуртии, РОДД «Татарский общественный центр УР», РМОО Союз татарской молодежи «Иман», Союз татарских женщин «Ак калфак», НКО

¹ *Распределение организаций Удмуртской Республики по организационно-правовым формам (ОКОПФ) на 01.01.2018.* Режим доступа: http://udmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/udmstat/resources/4dacd08044376f718371a3fa17e1e317/%D0%9E%D0%9A%D0%9E%D0%9F%D0%A4.pdf [Дата обращения: 10 февраля 2018 г.].



«Фонд содействия строительству и ремонту мечетей в УР»), а также национально-культурные организации азербайджанцев, узбеков, таджиков, чеченцев в Удмуртии. Национально-культурные объединения на свои мероприятия приглашают представителей мусульманских организаций, помогают строительству мечетей, проведению социальных и просветительских акций [8].

Регулярно для учащихся образовательных организаций республики в каникулярное время проводятся тематические лагеря по изучению Корана и Сунны, а также мусульманских религиозных традиций². Педагогами начальной школы в рамках школьного курса «Основы религиозных культур и светской этики» устраиваются экскурсии в мечети, где детям и их учителям имамы и их помощники рассказывают о религии ислам, объясняют особенности архитектуры и внутреннего убранства мечети³.

Стоит добавить, что в рамках реализации учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» в Удмуртской Республике изучается пять модулей: «Основы светской этики», «Основы мировых религиозных культур», «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы иудейской культуры» [9]. Занятия по модулю «Основы исламской культуры» не пользуются особенным спросом. Так, в 2016/2017 учебном году занятия проводились для обучающихся в Балезинском (2 человека), Игринском (1), Увинском (1) районах и г. Ижевске (16 человек) [9]. Малая востребованность модуля в школах Удмуртии при очевидном интересе широкой общественности и СМИ к исламской тематике имеет свое объяснение. Во-первых, сказывается неготовность учителей вести занятия по исламу. Гораздо проще преподавать основы светской этики или давать общие знания по мировым религиозным культурам. Во-вторых, мусульманские лидеры Удмуртии не видят необходимости навязывания собственных знаний через обязательный предмет школьной программы. Для них предпочтительнее «адресная работа» в формате воскресных школ, факультативов при школьных музеях, иные формы внеурочной работы, не регламентированные обязательными стандартами преподавания.

Межэтнические и межконфессиональные отношения: основные тенденции развития

Интерес к исламу объясняется не только изменениями в образовательной парадигме, направленными на изучение духовной культуры различных народов России, но и тем, что в последние годы происходит увеличение уммы за счет приезжих из других регионов России и даже из других стран. Приток значитель-

² В ижевской соборной мечети все каникулы проходил зимний лагерь для детей, изучающих Коран. Режим доступа: <http://www.muslimpress.ru/intervyu/v-izhevskoj-sobornoj-mecheti-vse-kanikuly-proxidil-zimnij-lager-dlya-detej-izuchayushhix-koran.htm> [Дата обращения: 7 августа 2017 г.].

³ В центральной мечети Ижевска состоялась экскурсия для школьников. Режим доступа: <http://www.muslimpress.ru/novosti/segodnya-16-marta-v-centralnoj-mecheti-izhevskaja-sostoyalas-ekskursiya-dlya-shkolnikov.htm> [Дата обращения: 7 августа 2017 г.].



ного количества мигрантов (с не самым высоким уровнем общей культуры) из Средней Азии и Закавказья, которые практически все являются мусульманами, изменил религиозную ситуацию в регионе. Если раньше обыватель называл мусульманами в основном татар, то сегодня мы наблюдаем усложнение этнического состава верующих за счет массового притока граждан Узбекистана, Азербайджана и Таджикистана. Качественно и количественно изменилось и число приезжающих из дальнего зарубежья. Местные жители привыкают к тому, что возле крупнейших вузов Удмуртии постоянно встречаются студенты из Египта, Ирана, Ирака, Сирии, Нигерии, Сенегала и других стран.

Существенный приток иностранцев в Удмуртию во многом вызван введением Министерством образования и науки Российской Федерации с 2012 г. критериев оценки эффективности работы высших учебных заведений. Одним из них является наличие иностранных студентов. По нормативам, на сегодняшний день их доля должна составлять не меньше 1 % для региональных вузов. Так, специалисты Управления международного образования и сотрудничества Ижевского государственного технического университета им. М. Т. Калашникова, «в 2012 г. количество иностранных студентов, обучающихся по очной форме обучения, составляло 62 человека, в 2013 г. – 81, в 2014 г. – 119, в 2015 г. – 181, в 2016 г. – 202, в 2017 г. – 220»⁴. Иными словами, с каждым годом численность иностранных студентов возрастает. Иностранные студенты едут к нам в основном из стран, с которыми вузы Удмуртии традиционно сотрудничают. К примеру, для ИжГТУ им. М. Т. Калашникова основным партнером стал Египетско-российский университет: «По прошлому году у нас 120 египтян, из них 115 – студенты Египетско-российского университета, которые на программах двух дипломов учатся. Кроме этого, сейчас активно разрабатываем Африку, в том числе через рекрутеров», одним из которых, как раз работающих в основном с Африкой, является «Русский образовательный центр»⁵. Таким образом, большинство иностранных студентов оказываются выходцами из мусульманских стран. Это приходится учитывать местным мусульманским общинам, поскольку примерно половина из новопривыкших посещают местные мечети.

Имам Центральной мечети г. Ижевска Р. Г. Гатауллин в личной беседе поделился своими наблюдениями: «Приходится учитывать, что контингент прихожан – это все больше мигранты, и для этого мне приходится больше использовать русский язык. Если раньше мне стопроцентно можно было использовать татарский язык, то сейчас приходится перемешивать, переводить одновременно с татарского языка на русский. И второе, что нужно, – это упрощать слова. Если раньше я мог использовать литературный русский, то сейчас я должен выбирать более понятные слова».

При этом приезжие из стран Центральной Азии более набожны (как они сами считают), нежели местные мусульмане: «Каждую пятницу я хожу

⁴ Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УрО РАН. Рукописный фонд. Оп. 2-Н. Д. 1704. Л. 13.

⁵ Там же. Л. 10.



в мечеть на ул. Азина, ну и по праздникам мусульманским тоже хожу... на работе мы делаем намаз пять раз в день»⁶. Религиозные нормы для них являются одним из важнейших регуляторов отношений с ближайшим окружением. К примеру, вступить в брак с местной девушкой (что само по себе редкость), можно только после принятия ею ислама. «Сначала религию принимают, потом уже никах делают. Такая свадьба у узбеков называется по мусульманским обычаям – никах. Без никаха не женятся у нас. Это будет харам»⁷ – отмечают информанты. Арабы относятся к религиозной принадлежности более терпимо: «Это необязательно, если она христианка или еврейка...»⁸. Вышедшая за сирийца замуж К. Авад тоже отмечает: «Я христианка, а муж мусульманин. У нас не было разговора, чтобы я меняла религию»⁹.

Многих приезжих смущают сложившиеся местные порядки. Женщины в Узбекистане в мечеть по праздникам не ходят, в отличие от здешних прихожанок, на это указывают многие информанты: «В Средней Азии женщины в праздничный день не приходят в мечеть, а у нас приходят, они собираются отдельно от мужчин»¹⁰, «У меня жена в мечеть не ходит, я хожу. Она дома читает»¹¹. Мусульманки Удмуртии пользуются гораздо большей свободой в этом отношении. Вообще особенностью ислама у российских татар является большая роль в нем женщины. Народный ислам в Урало-Поволжье, существующий в силу определенных исторических и политических причин наравне с официальной мусульманской догматикой, во многом опирается на женщин, осуществляющих воспитательную и образовательную функцию в семье и обществе. Наиболее ярко это проявляется в элементах семейной обрядности. Традиции воспитания в мусульманской татарской семье, во многом благодаря женщине, и сегодня включают комплекс как рациональных, так и иррациональных действий и приемов, характеризующих народные формы ислама.

Несмотря на некоторые этнические особенности и различия в религиозной практике и поведении, конфликтов между приезжими и местными мусульманами не возникает. «Что касается нашей республики, то у нас все-таки мирное сосуществование, и у нас ребята, которые приезжают из Средней Азии, они очень дружелюбно настроены, что в мечети на Азина, что здесь в Центральной мечети. У нас таких конфликтов никогда не возникало... это касается узбеков, таджиков и киргизов, у нас с ними очень много общего, практически нет разницы: у нас общий, похожий язык, поэтому с узбеками легко. С таджиками язык разный, но религия и религиозные обряды общие. Поэтому с таджиками тоже

⁶ Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УрО РАН. Рукописный фонд. Оп. 2-Н. Д. 1648. Л. 9.

⁷ Там же. Д. 1678. Л. 16.

⁸ Там же. Л. 6.

⁹ Там же. Л. 18.

¹⁰ Там же. Л. 6.

¹¹ Там же. Л. 16.



легко»¹². Стоит отметить, что языковая и религиозная близость с татарами помогает приезжим адаптироваться к местным условиям: «У нас многие в мечеть ходят, там, кстати, и с татарами знакомятся. У нас с ними много общего в языке, в религии, это помогает общению, дружбе»¹³. Имам Р. Г. Гатауллин в личной беседе сказал: «Мечеть сегодня – это место пропагандирования благих начинаний мусульман. Мы будем рады, если к нам станут приходить не только мусульмане, но и приверженцы других религиозных культур. Здесь, в мечети, мы можем раскрыть богатый миротворческий потенциал ислама».

Действительно, мечети связывают людей разной национальности. Во время проведения ифтаров – разговений в праздник Рамадан – в течение дня в мечетях могут собраться до 1000 человек¹⁴. Общение мусульман разных национальностей способствует налаживанию новых социальных связей, психологической разгрузке мигранта, дает возможность поделиться своими заботами и переживаниями. В то же время не стоит думать, что приток мусульман из других мест проходит безболезненно. Здесь местные имамы отмечают две основные «точки напряжения».

Во-первых, это наличие на территории республики приверженцев двух течений ислама – суннизма и шиизма. «Азербайджанцы – на девяносто процентов шииты. Приезжая сюда, они привозят свои традиции. Они приходят к нам в мечеть, дружелюбно со всеми общаются, но молитвы, некоторые обряды они стараются проводить так, как у них заведено. Там формы немного другие. Наша задача: учесть эти особенности, не дать противоречиям нарушить эти отношения, вовремя, если есть какие-то провокаторы, всех остудить, чтобы ничего не ухудшилось»¹⁵ – отмечают информанты.

Во-вторых, существенная разница в обрядовой практике с приезжими из Дагестана и Чечни, которых тоже немало. «Дагестанцы и чеченцы, они вроде бы ислам приняли давно, но у них много своих местных традиций, которые отличаются от наших. Они, когда приезжают сюда, приезжают со своими традициями, и их необходимо учитывать в общении с ними»¹⁶ – отмечают информанты.

При этом все мусульмане, сколь бы различными ни были их традиционные этнические особенности, посещают одни и те же мечети, слушают одни и те же проповеди, так что имамы сталкиваются с серьезной насущной задачей – им приходится учитывать и своеобразие религиозного поведения, и психологические нюансы, дабы не нарушить баланс в существующих отношениях.

¹² Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УрО РАН. Рукописный фонд. Оп. 2-Н. Д. 1678. Л. 6.

¹³ Там же. Л. 6–7.

¹⁴ «Свет Ислама для далеких деревень Удмуртии»: Муфтият Удмуртии проводит ифтары в местах проживания мусульман. Режим доступа: <http://www.muslimpress.ru/novosti/svet-islama-dlya-dalyokix-dereven-udmurtii.htm> [Дата обращения: 7 августа 2017 г.].

¹⁵ Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УрО РАН. Рукописный фонд. Оп. 2-Н. Д. 1678. Л. 6.

¹⁶ Там же.



Все это требует от предстоятелей особой подготовки, хорошего знания не только богословской теории, но и практических психологических приемов общения с прихожанами с разным уровнем общей культуры. Здесь стоит вспомнить, что совсем недавно, в 90-е гг. XX в., когда резко стал расти уровень религиозного самосознания населения, возникали конфликты даже внутри региональной уммы. Речь идет о разногласиях между пожилыми муллами, знавшими народный ислам, достаточный для удовлетворения нужд семейной обрядности (так называемый «бабайский ислам»), и молодыми имамами, которые изучали теоретические положения классического книжного ислама. К счастью, на данный момент конфликты эти практически изжили себя: «Во-первых, из пожилых имамов кто-то умер, а кто-то с годами стал изучать религию, читать книжки и поэтому со временем свои ошибки поправил. Во-вторых, молодежь, которая лет двадцать назад была весьма категорична, она поняла, что такими наскоками ничего не поправишь. И мы пришли к такой золотой середине»¹⁷.

При выявлении негласного противостояния народного ислама (упрощенная, профанная модель) с традиционным для Урало-Поволжья ханафитским мазхабом (классическое книжное знание) исследователь неизбежно сталкивается с рядом сложных вопросов, главные из которых: насколько мусульмане Удмуртии различают официальные каноны ислама и производные от них простонародные формы? Готовы ли имамы пойти на компромисс с номинальными мусульманами?

Отсутствие взвешенных профессиональных ответов на эти вопросы чревато весьма серьезными последствиями. Молодые мусульмане, тянущиеся к самостоятельному изучению религиозной исламской литературы или соответствующего интернет-контента, могут попасть под влияние экстремистских идей так называемого «салафитского ислама». Здесь важно помнить, что ислам (мы не говорим о его радикальных формах) относительно спокойно принимает различные местные дополнения в области обрядовой практики, характерные для каждого конкретного региона и этноса. Все то, что не изменяет основных положений ислама, имеет право на существование. По этой причине ислам в среде мусульманских народов Удмуртии представляет собой уникальный локальный вариант, в котором классическое книжное вероучение тесно сплелось в единое целое с местными, этнически окрашенными проявлениями народного обрядотворчества. Сам факт его существования видится нам в качестве основательной идеологической базы, противостоящей радикальным экстремистским моделям толкования исламской религиозной культуры.

Здесь хотелось бы вспомнить один весьма красноречивый случай. В 2015 г. в Удмуртии впервые был вынесен обвинительный приговор по статье «Оправдание терроризма». Некто Н. Чигладзе был обвинен в том, что он, «являясь последователем экстремистского проповедника, известного

¹⁷ Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УрО РАН. Рукописный фонд. Оп. 2-Н. Д. 1678. Л. 8.



как Саид Бурятский, и приверженцем идеологии радикального ислама, размещал материалы в Интернете из чувства ненависти к лицам, которые не являются мусульманами, а также желания призвать других граждан к противоправным насильственным действиям в отношении указанной группы лиц»¹⁸ [22, с. 3]. При обсуждении этого нетипичного для региона случая муфтий Удмуртской Республики Ф. Г. Мухаметшин заметил, что Н. Чигладзе не знает ни в одной из мечетей республики, следовательно, все знания об исламе он получал из Интернета.

Да, исторически ислам зародился в среде арабов, на Аравийском полуострове, и Коран был написан на арабском языке. Однако за минувшие века он распространился на огромные, разбросанные по всему миру территории, и его исповедуют многие и многие народы, каждый со своим языком, традициями, обычаями, национальными костюмами и другими этнообразующими признаками. Религиозное поведение в каждом локальном варианте непременно будет носить отпечаток этнического своеобразия, что не мешает их представителям считать ислам именно своей религией. Так, сегодня некоторые люди из среды номинальных мусульман-татар думают, что «Пророк Мухаммед был татарин», а исламская религия – это «истинно татарская религия, которая спасет народ от ассимиляции в нынешнее беспокойное время». В то же время известно, что некоторые этнические арабы исторически принадлежат к древним христианским церквям, а среди татар есть татары-кряшены, исповедующие православие. Было бы неправильным запретить им называться арабами или татарами только на том основании, что их религия – не ислам.

Заключение

Специфические черты ислама в Удмуртии обусловлены сложным этнокультурным составом ее населения. Главным образом он распространен среди татар и башкир, поэтому со временем трансформировался в многонациональной среде в важнейший этнический маркер. В то же время большое влияние на исламскую культуру в регионе Урало-Поволжья оказала православная культура русских и традиционные верования удмуртов, марийцев.

Благодаря широкой социальной базе, уважительному отношению к мусульманам со стороны государства, активной позиции мусульманских общин, ислам в Удмуртии является одной из авторитетных религий, оказывая серьезное воздействие на общественную жизнь и ситуацию в регионе в целом. Думается, что наличие исторически сложившегося «народного ислама», широкой сети мечетей и махалля на всей территории республики служит сдерживающим фактором для распространения радикальных форм ислама.

В условиях взаимодействия с мигрантами институт мусульманских общин Удмуртской Республики выполняет важную социокультурную функцию, помо-

¹⁸ Житель Удмуртии осужден на два года за публичное оправдание терроризма. *Удмуртская правда*. 2015;(114):3.



гая адаптироваться прибывающим сюда мигрантам к новым условиям существования, давая им позитивное мироощущение, расширяя и укрепляя социальные связи, давая возможность психологической разгрузки. Тем самым решается задача по преодолению характерной для диаспор и ее членов замкнутости, обособленности от внешней среды локальных этнических групп, что чревато обострением межэтнической напряженности. В то же время религиозная идентичность способствует сохранению культурного своеобразия приезжих.

Литература

1. Воронцов В. С., Касимов Р. Н. Татары в Удмуртской Республике. История заселения, численность, социально-демографические характеристики. В: Мусина Р. Н. (ред.) *Татары и ислам в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и этничность*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; Артифакт; 2014:240–276.

2. Гагин И. А. Волжская Булгария – северный форпост исламского мира (к вопросу о путях проникновения ислама на Волгу). *Исламоведение*. 2017;8(3):46–60. DOI: [10.21779/2077-155-2017-8-3-46-60](https://doi.org/10.21779/2077-155-2017-8-3-46-60).

3. Касимов Р. Н., Пислегин Н. В. *История и особенности исламской культуры в Удмуртии*. Ижевск: Издательство ИПК и ПРО УР; 2012. 80 с.

4. Касимов Р. Н. *Очерки о религиозно-мифологических представлениях чепецких татар*. Ижевск; 2013. 156 с.

5. Воронцов В. С., Касимов Р. Н., Поздеев И. Л., Черниенко Д. А. Тюркские народы в этнокультурном пространстве Удмуртии. *Вестник экономики, права и социологии*. 2016;(4):213–218.

6. Воронцов В. С. Национальный состав и демографические характеристики населения Удмуртской Республики. В: Загребин А. Е. (науч. ред.) *Удмуртская Республика: историко-этнографические очерки*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН; 2012:10–18.

7. Гилязов Г. М., Нуруллина Р. В. Профессиональная переподготовка и повышение квалификации имамов в Татарстане: социальная практика, мнения, оценки и точки зрения. *Исламоведение*. 2017;8(1):29–36. DOI: [10.21779/2077-8155-2016-8-1-29-36](https://doi.org/10.21779/2077-8155-2016-8-1-29-36).

8. Чуракова Е. А. Религиозный фактор в деятельности национально-культурных объединений татар в Удмуртии. В: *Татары Удмуртии: история, традиции и современность: материалы межрегиональной научно-практической конференции, Ижевск, 29 апреля 2014 г.* Ижевск; 2014:159–164.

9. Борлукова Н. В. О некоторых результатах мониторинга реализации комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» в Удмуртской Республике в 2016/2017 учебном году. *Педагогический родник*. 2017;(2):12–14.

References

1. Vorontsov V. S., Kasimov R. N. The Tatars in the Republic of Udmurtia. History of settlement, population social demography. In: Musina R. N. (ed.) *Tatars and Islam in the administrative areas of the Russian Foederation. Their religious renaissance and ethnic features*. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences; Artifakt; 2014:240–276. (In Russ.)



2. Gagin I. A. Volga Bulgaria as the Northern Outpost of the Islamic World (to the Issue of Islam Penetration of Islam on the Volga). *Islamovedenie*. 2017;8(3):46–60. (In Russ.). DOI: [10.21779/2077-155-2017-8-3-46-60](https://doi.org/10.21779/2077-155-2017-8-3-46-60).
3. Kasimov R. N., Pislegin N. V. *Culture of Islam in Udmurtia; its history and local features*. Izhevsk: Izdatelstvo IPK i PRO UR; 2012. (In Russ.)
4. Kasimov R. N. *The Chepets Tatars: their religion and mythology*. Izhevsk; 2013. (In Russ.)
5. Vorontsov V. S., Kasimov R. N., Pozdeev I. L., Chernienko D. A. Turkic peoples in the Ethno-cultural space of Udmurtia. *The Review of Economy, the Law and Sociology*. 2016;(4):213–218. (In Russ.)
6. Vorontsov V. S. The Republic of Udmurtia: its population, demography. In: Zagrebin A. E. (ed.) *The Republic of Udmurtia. Essays on its history and ethnography*. Izhevsk: Udmurt Institute of History, Language and Literature UB RAS; 2012:10–18. (In Russ.)
7. Gilyazov G. M., Nurullina R. V. Professional Retraining and Advanced Training of Imams in Tatarstan: Social Practice, Opinions, Estimates and Points of View. *Islamovedenie*. 2017;8(1):29–36. (In Russ.). DOI: [10.21779/2077-8155-2016-8-1-29-36](https://doi.org/10.21779/2077-8155-2016-8-1-29-36).
8. Churakova E. A. The Tatar national and cultural groups: a religious aspect. In: *Tatars in Republic of Udmurtia yesterday and nowadays. Their History and traditional way of life. Proceedings of the Interregional Meeting. Ijevsk 29th of April 2014*. Izhevsk; 2014:159–164. (In Russ.)
9. Borlukova N. V. The module “Religious cultures and the secular ethics”, its inclusion into the teaching process in Republic of Udmurtia (2016–2017 semesters) and monitoring results *Pedagogicheskii rodnik*. 2017;(2):12–14. (In Russ.)

Информация об авторах

Касимов Рустам Нуруллович, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела междисциплинарных и прикладных исследований Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук, г. Ижевск.

Поздеев Игорь Леонидович, кандидат исторических наук, руководитель Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук, г. Ижевск.

About the authors

Rustam N. Kasimov, Cand. Sci. (Hist.), Associate Professor, Senior Researcher, Department of Interdisciplinary and Applied Research, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Udmurt Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk.

Igor L. Pozdeev, Cand. Sci. (Hist.), Head of the Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk.



Arabic Studies in Russia. A History in Biographies История российской арабистики в персоналиях

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-513-536](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-513-536)

УДК [94+28](470)»17/19»+2:008:37

ВАК 07.00.02

Шейх ат-Тантави и его «Пособие по народному арабскому языку»

Д. В. Микульский

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,
dmitrimikulski@mail.ru*

Аннотация: статья посвящена одному из первых учебников разговорного арабского языка (египетский диалект), изданному на французском языке, – “Traité de la lange arabe vulgaire”, составленному первым арабом, ставшим профессором арабского языка Императорского Санкт-Петербургского университета, шейхом Мухаммадом ‘Айядом ат-Тантави (1810–1861). Это учебное пособие было опубликовано в Лейпциге и предназначалось европейскому читателю. В статье рассматриваются дидактические методы, используемые в пособии. В начале статьи кратко излагается биография ат-Тантави, а также рассказывается о его литературной работе. Комментарии к статье содержат уникальные сведения, касающиеся развития отечественной и западной арабистики.

Ключевые слова: арабистика; Восточный факультет; преподавание арабского языка; преподавание арабских диалектов; Шейх ат-Тантави

Для цитирования: Микульский Д. В. Шейх ат-Тантави и его «Пособие по народному арабскому языку». *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):513–536. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-513-536](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-513-536).

Shaykh at-Tantawi and his “Traité de la lange arabe vulgaire”

Dmitriy V. Mikulskiy

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,
dmitrimikulski@mail.ru*

Abstract: the article deals with the *Traité de la lange arabe vulgaire*. This is one of the first manuals of colloquial Arabic (Egyptian dialect) by the first Professor of Arabic in the Imperial University of St. Petersburg, H. E. Shaykh Muhammad Ayad at-Tantawi (1810–1861). The book was published in Leipzig in 1848 and was aimed to the European reader. In the article the survey of didactic methods as applied in the manual is preceded by a brief outline of



at-Tantawi's biography, and a summary of his literary activity. For some of the works by at-Tantawi as published in the *Traité* the author introduces an invaluable commentary the cultural context of the 1840es, which clarify the literary activity of the "Russian Arab".

Keywords: Arabic Studies; the Oriental faculty; Saint Petersburg University; Sheikh at-Tantawi; the teaching of Arabic; the teaching of Arabic dialects

For citation: Mikulskiy D. V. Shaykh at-Tantawi and his "Traité de la langue arabe vulgaire". *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):513–536. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-513-536](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-513-536).

Введение

Египтянин шейх Мухаммад 'Айяд ат-Тантави (1810–1861) – весьма известная и знаменательная фигура как в истории собственно арабской словесности в Египте в первой половине XIX в., так и в истории российской арабистики¹. Академик И. Ю. Крачковский, посвятивший ат-Тантави подробное исследование, писал о нем: «В его лице мы имеем, по-видимому, единственный случай в истории русских университетов, когда природный араб носил звание ординарного профессора» [1, с. 2]². По этой причине позволю себе, следуя за И. Ю. Крачковским, лишь кратко изложить житие «русского» египтянина [1, с. 10–85]³. Семья отца будущего профессора Санкт-Петербургского универ-

¹ В связи с двухсотлетней годовщиной со дня рождения ат-Тантави в С.-Петербурге состоялась научная конференция, материалы которой были опубликованы: *Материалы Международной конференции «Россия и Арабский мир: к 200-летию профессора Санкт-Петербургского университета шейха ат-Тантави (1810–1861)»*. Санкт-Петербург, 2–3 ноября 2010 г. СПб., 2010.

² Экземпляр монографии, на который автор здесь ссылается, имеет интересную историю. Он принадлежал известному отечественному арабисту, составителю бессмертного «Арабско-русского словаря» Х. К. Баранову (1892–1980) и был преподнесен ему самим И. Ю. Крачковским. На его титульном листе имеется дарственная надпись: «Многоуважаемому Харлампию Карповичу Баранову на память от автора. 14. III.1945». Таким образом, подарок был сделан буквально накануне Великой Победы. В то время, как известно, Ленинградское отделение АН СССР находилось в Москве. К словарю, составленному Х. К. Барановым, этому ценнейшему арабистическому пособию, И. Ю. Крачковский написал предисловие, в котором не только по достоинству оценил этот великий труд, но и рассказал об истории составления словарей арабского языка в России и на Западе. Предисловие было написано в октябре 1945 г., уже в Ленинграде (см.: [2, с. 7–15]). Принадлежащий мне экземпляр этого издания словаря имеет автограф составителя: «Ал-Луга нафиза фи-л-'алам [Язык – окно в мир]. Х. Баранов. 12.I.1977 г.». В личной библиотеке автора этих строк имеется экземпляр другого издания словаря с автографом Х. К. Баранова: «*Ат-Та'аллум фи-с-суур ка-н-накш 'ала-л-хаджар. Ал-Масал ал-'араби фик насиха джаййида. Барануф* «Учение в юности словно гравировка на камне [в которой] хороший совет (арабская пословица)» [3]. Обе эти бесценные книги достались мне, так как мне посчастливилось быть соседом по дому великого московского арабиста. Надпись на издании 1970 г. была сделана в сентябре 1972 г., когда я поступил на первый курс арабского отделения ИСАА МГУ, а надпись на издании 1976 г. – когда я учился на четвертом курсе. Должен с гордостью сказать, что оказался на арабском отделении благодаря протекции моего замечательного соседа.

³ И. Ю. Крачковский посвятил ат-Тантави также статью в первом издании «Энциклопедии ислама». Мне удалось познакомиться с ее англоязычной версией [4, р. 655]. Во втором издании «Энциклопедии ислама» статья И. Ю. Крачковского заменена другой (см.: [5, р. 190]).



ситета происходила из Махаллат Мархум, небольшого местечка на севере Египта. В XVIII в. этот городок играл даже более видную роль, нежели сама Танта⁴, рядом с которой он располагается, но впоследствии Танта все же сделалась более значимой – там была возведена мечеть в честь великого египетского суфийского подвижника Ахмада ал-Бадави (1199–1276)⁵, рядом с которой построили крытый рынок. Так что Танта стала и религиозно-культовым, и торговым центром. Отец шейха ат-Тантави, будучи человеком ученым, зарабатывал на жизнь оптовой торговлей (как это часто бывает на Востоке). Мать была родом из местечка ас-Сафийа.

Возможно, что основы грамоты Мухаммад усвоил дома, от отца, а с шести лет был отправлен в Танту, в начальную школу (*куттаб*), где он учил Коран, а также занимался грамматикой арабского классического языка и мусульманским правоведением (*фикхом*) на основе традиционных пособий, использовавшихся в то время.

Когда Мухаммаду было уже 12 лет, он вместе с родителем и дядей (братом отца) переселился в Каир, но продолжал бывать в Танте, по крайней мере ежегодно – на празднике, посвященном ал-Бадави (такие ежегодные праздники в честь какого-либо мусульманского святого носят название *мавасим* (ед. ч. – *маусим*; такое празднество часто также называется *маулид*) [8, р. 903]; традиция их проведения сохраняется в Египте до настоящего времени⁶). Посещал также и ас-Сафию (между прочим, о судьбе матери будущего шейха ат-Тантави не известно ничего; возможно, ко времени переезда в Каир родители расстались, или же матушка скончалась). Вскоре по приезде в Каир Мухаммад был определен в знаменитый египетский мусульманский университет ал-Азхар [9, с. 15–16]. Тогда выяснилось, что этот юноша из провинции подготовлен лучше, нежели многие из его соучеников. Преподавали же Мухаммаду самые известные в то время специалисты в области арабской грамматики и религиозных наук – Ибрахим ал-Баджури (1783–1861), Хасан ал-‘Аттар (ок. 1766–1834), Ибрахим ас-Сакка (1797–1880) и знаток хадисов Мустафа ал-Кунави (о нем известно, что в годы учебы ат-Тантави он пребывал уже в весьма преклонных летах). Тогда же в ал-Азхаре ат-Тантави подружился со знаменитым писателем, переводчиком и издателем Рифа‘а Рафи‘ ат-Тахтави (1801–1873). Его сочинение о пребывании во Франции считается

⁴ Танта – один из крупнейших египетских городов, расположенный в Дельте, является административным центром провинции ал-Гарбиййа (на отечественных географических картах – Эль-Гарбия) [6, р. 188–190].

⁵ Об ал-Бадави и его культе в Египте см.: [7, с. 35].

⁶ Бывший директор Египетского культурного центра в Москве (2014–2016), выпускник географического факультета Санкт-Петербургского университета, доктор ‘Атиф ‘Абд ал-Хамид рассказывал, что в детские годы он ежегодно ездил с родителями в их родную деревню, расположенную в Южном Египте, чтобы принимать участие в *маусиме*, проводящемся у мавзолея тамошнего святого.



первым произведением новоарабской литературы⁷. Впоследствии, отправившись в далекую Россию, ат-Тантави написал и свою собственную «книгу странствий» – «Описание России», по всей видимости, не без влияния своего старшего друга и коллеги⁸.

Некоторые однокашники ат-Тантави, как и он сам, стали со временем знамениты на поприще традиционной мусульманской учености и преподавания. В то время одной из статей заработка выпускников ал-Азхара стало преподавание арабского языка и литературы (то есть обучение чтению классических литературных текстов) европейцам, которые наводнили Египет. Некоторые из них профессионально интересовались арабской словесностью. Один из соучеников ат-Тантави, издатель Ибрахим ад-Дасуки (1811–1883) учил крупнейших европейских востоковедов, англичанина Э. Лейна и австрийца А. Кремера (1828–1889)⁹. Каждый из них оставил по интереснейшему описанию страны на Ниле [13; 14]¹⁰. Другим однокашником «русского египтянина», который также приобрел известность в ученых кругах Каира, был Мухаммад Кутта ал-‘Адави (И. Ю. Крачковский полагал, что он особенно преуспел в познании традиционной арабской системы стихосложения, *‘аруда*).

Через некоторое время и сам ат-Тантави, теперь уже не отрок, а образованный молодой человек, получил возможность преподавать в своей *alma mater*. Он вел занятия по грамматике арабского языка и системе арабского стихосложения (*‘аруда*), комментариям к мусульманскому Священному Писанию и логике.

По мнению академика И. Ю. Крачковского, шейх (то есть ученый наставник) ат-Тантави преподавал в ал-Азхаре не более десяти лет. Тем не менее по крайней мере двое из его учеников обрели известность: знаток мусульманского права, преподаватель и литератор сириец Йусуф ал-Асир (1815–1889) и стихотворец Ибрахим Марзук (1817–1866), который перевел, в частности, басни Лафонтена.

Помимо того, молодой шейх по примеру других своих коллег искал дополнительный заработок, давая уроки арабского классического языка и чтения литературных и ученых произведений европейцам. По всей видимости, именно на этом поприще он сделался одним из первых носителей традиционной арабской учености, который стал заниматься комментированием старинных арабских текстов. И. Ю. Крачковский сделал тонкое замечание, что ат-Тантави при этом опирался на традиции комментирования, выработанные в недрах арабо-мусульманской словесной культуры, но приспособлял их к пониманию

⁷ См. издание перевода этого произведения, подготовленное недавно скончавшейся проф. В. Н. Кирпиченко (1930–2015): [10].

⁸ См. одно из последних арабских изданий этого сочинения: [11].

⁹ См. о нем статью в Большой советской энциклопедии: [12, с. 374, ст. 1108].

¹⁰ О самом Э. У. Лейне см. в очерке В. В. Наумкина «Египет и египтяне: вчера и сегодня», предвещающем вместо предисловия русское издание его книги: [14, с. 3–51].



своих европейских учеников, воспитанных в традициях классической филологии¹¹. Среди учеников ат-Тантави были люди, которые впоследствии внесли немалый вклад в развитие европейской арабистики. В их числе французский дипломат и исследователь Френель (1795–1855), не только бравший уроки у молодого шейха, но и сам обучавший его французскому языку, в котором ат-Тантави весьма преуспел. Учился арабскому языку у ат-Тантави и французский врач А. Перрон (ум. 1876), ставший автором книги об арабских женщинах и совершивший, как многие врачи в XIX в. (например, Р. Бертон (1821–1890)), путешествие в мусульманские священные города. В числе его учеников был и А. Шпренгер (1813–1893), автор первой на Западе научной биографии пророка Мухаммада [16, S. 49]. А. Шпренгер был человеком весьма разносторонним, его интересы в сфере арабской филологии были столь глубоки, что вместе со своим наставником он читал знаменитое многотомное собрание жизнеописаний арабских поэтов и их стихов *Китаб ал-агани* («Книга песен») Абу-л-Фараджа ал-Исфахани (897–967) [17, с. 244–246] и другой, не менее известный, памятник арабской средневековой словесности *ал-‘Икд ал-фарид* («Уникальное ожерелье») Ибн ‘Абд Раббихи (860–940) [17, с. 246–249]. Еще один врач, немец Ф. Прунер, а также замечательный немецкий арабист Г. Вейль (1809–1889) [18, S. 486–488], который в то время работал в Каире корреспондентом газеты «Аусбургер цайтунг», также брали уроки у молодого шейха.

¹¹ Эта мысль И. Ю. Крачковского побудила меня задуматься над историей формирования комментированных изданий классической арабской поэзии в Новое время. Именно по такого рода изданиям я и сам в молодости знакомился с памятниками арабской литературы в оригинале. Видимо, навык составления комментариев к классическим произведениям ко времени ат-Тантави угас. Так что, скорее всего, история этой отрасли арабской словесности и арабской филологической науки еще не написана. Упомяну здесь некоторые из ценных изданий такого рода, которые имеются в моей личной библиотеке: *Диван ал-Хамаса (ва хува ма ихтарих Абу Таммам Хабиб ибн аус ат-Та’и мин аш’ар ал-‘араб) ва алах шарх йахилл гариб муфрадатих ва йубаййин ал-мурад мин абйатих (мухтасар мин шарх ал-‘аллама ат-Табризи) ма’а шакл ал-матн би-ш-шакл ал-камил ли хадрат ал-фадил мултазим таб’ах аш-шайх аш-шайх Мухаммад ‘Абд ал-Кадир Са’ид ар-Рафи’и*. Каир. Матба’ат-Тауфик, 1322 х. (1904–05); это издание принадлежало известному арабисту, прекрасному знатоку арабского мира, дипломату, книголюбу и нумизмату О. В. Ковтуновичу и было передано автору этих строк его дочерью, Г. О. Ковтунович, летом 2007 г.; *Шарх диван ал-Мутанабби. Вада’ах ‘Абд ар-Рахманал-Баркуки... Дж. 1–4*. Бейрут. Дар ал-китаб ал-‘араби, б.г., репринт (эта книга – подарок, сделанный 8 апреля 1977 г. известным египетским поэтом ‘Абд ар-Рахманом ал-Хамиси, который много лет жил в Москве); *Шарх диван ‘Умар ибн Аби Раби’а ал-Махзуми. Тахкик Мухаммад Мухйи-д-Дин ‘Абд ал-Хамид*. [Бейрут]. Дар ал-Андалус, б.г. (репринт); эту книгу подарил мне 22 апреля 1980 г. слушатель Академии общественных наук при ЦК КПСС из тогдашнего Демократического Йемена Мухаммад Салим; *Диван Умаййа ибн Аби-с-Салт. Джам’ ва тахкик ва дирасат ад-дуктур ‘Абд ал-Хафиз ас-Сатали мударрис ал-адаб ал-джахили фи Джамии’ат Димашк*. Сана, б. г. (также дар Мухаммада Салима). Думается, что к этой категории изданий вряд ли может быть причислена Хамасат ал-Бухтури, изданная ливанским арабистом, католическим священником Л. Шейхо, получившим всецело европейское востоковедное образование, – *Le Kitab al-Hamasah de Abou ‘Ubadat al-Buhturi édité... parle P. L. Cheqho, sj. ...* Beirut–Lebanon: Daral-kitabal-‘arabi, 1967 (также подаренная ‘Абд ар-Рахмана ал-Хамиси). О традиции составления комментариев в классической арабской словесной культуре см.: [15, с. 79, 144].



Особенно хочется отметить, что ат-Тантави был наставником в арабском языке и чтении произведений арабской литературы Э. У. Лейна (тот, между прочим, называл будущего «русского египтянина» «первым арабским филологом»). Э. У. Лейн, вошедший в историю арабистики, помимо прочего, и как автор перевода на английский язык знаменитой «Книги тысячи и одной ночи», осуществлял свой труд на основе рукописи, выверенной шейхом ат-Тантави.

Среди иностранных учеников ат-Тантави оказались и два русских дипломата – Н. Мухин и Р. Френ, последний был сыном основоположника научной арабистики в России, немецкого по происхождению ученого академика Х. Д. Френа (1782–1851)¹². Эти двое россиян и способствовали переезду ат-Тантави в Санкт-Петербург (о чем речь пойдет ниже).

Еще одним источником дополнительного заработка для ат-Тантави была редакторская и корректорская работа. Дело в том, как отмечает И. Ю. Крачковский, что эта сфера деятельности сделалась в Египте в 30-е гг. XIX столетия весьма насущной в связи с развитием типографского дела и публикацией многочисленных переводов с европейских языков как научно-технического, так и гуманитарного характера. Первоначально черновой перевод готовил какой-нибудь знаток того или иного иностранного языка, а после некий специалист в сфере арабского языка правил этот перевод, делая его удобочитаемым, так как перевод обычно делался дословно – *verbum de verbo*. Вот почему переведенные в то время книги отличаются столь высоким уровнем арабского стиля. Знатки иностранных языков, видимо, чувствовали свой особый статус среди прочих образованных египтян, и поэтому, по свидетельству ат-Тантави, чаще всего вели себя высокомерно и заносчиво. Возможно, такого рода подработка доставалась ат-Тантави благодаря дружеским отношениям с Р. Р. ат-Тахтави, который и сам был крупным издателем и переводчиком.

Как раз в то время в Петербурге, в Учебном отделении МИД (о нем см.: [19, с. 80]), сложилась непростая ситуация с преподаванием арабского языка российским дипломатам. Работа французского арабиста Ж. Ф. Деманжа (1789–1839) оказалась не особенно эффективной, да к тому же он перевелся в Казанский университет, а вскоре после этого умер. Министр иностранных дел К. В. Нессельроде (1780–1862), всегда контролировавший функционирование Учебного отделения (оно было образовано по его личной инициативе), приказал подыскать для своего любимого детища преподавателя-араба (то есть, как сказали бы мы теперь, носителя арабского языка, имеющего квалификацию преподавателя). Соответствующее распоряжение было отдано российскому консулу в Александрии графу А. И. Медему (1803–1859). А. И. Медем, знавший о занятиях Н. Мухина и Р. Френа, обратился к ним, а те в один голос рекомендовали своего учителя – шейха ат-Тантави.

Согласие египетского преподавателя было получено и все формальности улажены. Перед отъездом в Россию ат-Тантави принял сам правитель (паша)

¹² О Х. Д. Френе см.: [19, с. 55–57, 65–63, 70–75, 77–83, 86–88 et passim].



Египта Мухаммад ‘Али, весьма дороживший отношениями с нашей страной. Паша интересовался не только текущими отношениями с Россией, но и ее историей, одной из наиболее ценимых им исторических личностей был Петр Великий¹³. Во время аудиенции египетский владыка рекомендовал своему подданному не ограничиться одним лишь преподаванием, но и серьезно заняться изучением русского языка.

Нужно сказать, что когда шейх ат-Тантави отправился в неведомую Россию, что произошло в 1840 г., он постарался выполнить волю своего государя. Дело в том, что в Стамбуле к нему присоединился недавний его ученик Н. Муравьев (он был назначен сопровождать ат-Тантави до Петербурга), который и стал преподавать своему наставнику в арабской словесности азы русского языка.

В положенное время пароход, на борту которого оказался ат-Тантави, прибыл в Одессу. Мне кажется весьма примечательным в связи с этим факт торжественного приема, оказанного ему в этом городе. Безвестный египтянин, однако приглашенный на службу в Учебный отдел МИД Российской империи, был принят самим генерал-губернатором новороссийским и бессарабским (1823–1844), а впоследствии (1844–1854) – наместником на Кавказе, графом М. С. Воронцовым (1782–1856)¹⁴, который лично показывал пораженному гостю свою великолепную коллекцию картин и статуй.

Личная заинтересованность, проявленная графом Нессельроде к приглашению ат-Тантави на русскую службу, и радушный прием, оказанный ему графом Воронцовым в Одессе, – яркие свидетельства того, как ревностно высшие должностные лица тогдашней России блюли государственные интересы. Они всеми силами старались приветить иностранного специалиста, приглашенного в Россию для выполнения важной, государственно значимой функции – подготовки русских дипломатов для непростой службы на Ближнем Востоке.

По дороге в Петербург ат-Тантави видел в нашей стране по отношению к себе только хорошее, и эти впечатления заняли большое место в его книге «Описание России».

В Петербурге, как подчеркивает И. Ю. Крачковский, шейх ат-Тантави был великолепно принят и устроен не только в Учебном отделе МИД, но и обласкан широкой публикой. Самый его экзотический вид вызывал восхищение петербургского общества, склонного романтически поклоняться всему восточному.

Вскоре начались занятия в Учебном отделе. Первоначально, по всей видимости, они велись на французском языке. Готовясь к урокам, ат-Тантави делал записи, легшие в дальнейшем в основу его «Пособия по народному арабскому языку», о котором и пойдет речь ниже. Помимо того, он широко использовал

¹³ Неслучайно в связи с этим, что Мухаммад ‘Али способствовал изданию перевода на арабский язык жизнеописания Петра Великого, созданного Вольтером. Знаменитый перевод был осуществлен Р. Р. ат-Тахтави (см.: [20, с. 367–374]).

¹⁴ См. о графе М. С. Воронцове: [21, с. 369, ст. 1094–1095].



«Арабскую хрестоматию» известного французского востоковеда Сильверста де Саси (1758–1838) [22, с. 375, ст. 1113]. Из учеников ат-Тантави, посещавших его занятия в Учебном отделе, по крайней мере один приобрел известность. Это знаменитый впоследствии финский арабист и путешественник (шведского происхождения) Георг Август Валлин (1811–1852) (см. о нем: [19, с. 65–66, 80, 83, 126]). Между учителем и учеником, этими двумя выдающимися людьми, да к тому же ровесниками, сложились самые теплые, дружественные отношения. Финн и египтянин не только вели задушевные беседы, но и оказывали друг другу существенную интеллектуальную помощь – ат-Тантави не только помогал Валлину усвоить основы египетского народно-разговорного языка, но и постичь разницу между ним и арабским классическим языком; Валлин же, в свою очередь, учил своего египетского друга немецкому языку. Узнав о том, что Валлин собирается в длительное путешествие на Восток, ат-Тантави придумал для своего друга «мусульманское» имя – ‘Абд ал-Вали, а также назвал ему имена многих египетских знатоков арабской словесности и других отраслей традиционной культуры, к которым порекомендовал обратиться. Позже с ат-Тантави консультировался другой финский арабист, ученик Г. А. Валлина А. Х. А. Келлгрэн (1822–1856). Впоследствии же, как отмечает И. Ю. Крачковский, и другие молодые финские арабисты приезжали в Петербург для стажировки. Начало же этой традиции положила дружба ученика-финна и учителя-египтянина.

С 1847 г. шейх стал также преподавать и в Петербургском университете, на кафедре арабистики, которая действовала в рамках факультета исторических и словесных наук (Восточный факультет был образован много позже – в 1855 г.). Ат-Тантави объяснял студентам правила арабской грамматики, исходя из принципов арабской грамматической теории, коренным образом отличающихся от основ, на которых зиждется грамматическая теория европейских языков, восходящая к грамматическим воззрениям Аристотеля. Закреплялись знания путем чтения текстов из «Арабской хрестоматии», составленной основоположником московской школы востоковедения А. В. Болдыревым (1780–1842) [19, с. 67–54]. В качестве учебного чтения использовались также басни, приписываемые доисламскому арабскому мудрецу Лукману¹⁵ и макамы (плутовские новеллы, составленные рифмованной прозой) знаменитого мастера этого жанра ал-Харири (1054–1122) [17, с. 298–316]. Помимо того, ат-Тантави ввел в учебный курс такие аспекты преподавания арабского языка, как перевод, разговорная практика, каллиграфия, чтение арабских рукописей. Этот последний аспект был весьма важен в двух отношениях. С одной стороны, печатное дело в то время в арабском мире не было

¹⁵ Лукман Премудрый (ал-Хахим) – легендарный мудрец, якобы живший в доисламскую эпоху. Популярный персонаж доисламского аравийского фольклора. Упоминается в Коране как последователь монотеизма. Сделался персонажем фольклора многих мусульманских народов (фигурирует в анекдотах, фабулы многих из которых совпадают с фабулами преданий о легендарном древнегреческом мудреце Эзопе) [23, р. 811–813].



столь развито, как впоследствии. Поэтому со многими текстами даже сугубо практического характера, не говоря уже о художественных и исторических, востоковедам приходилось знакомиться в рукописном виде. С другой стороны, Петербург к тому времени уже стал средоточием ценнейших собраний восточных рукописей, в том числе и арабских. Так что выпускники Санкт-Петербургского университета, которые предполагали так или иначе связать свою судьбу с академическими занятиями, не могли обойтись без умения читать арабские рукописи. К слову сказать, изучение арабских рукописных коллекций остается главной особенностью петербургской (ленинградской) школы востоковедения и до сего дня.

Однако и в обучении разговорной речи ат-Тантави был не менее успешен – известно, что он был мастер, что называется, «развязывать язык».

С 1855 г. (когда, собственно говоря, и был образован Восточный факультет) шейх взялся и за преподавание арабо-мусульманской истории, делая упор на фактическую ее сторону. Неясно, на каком языке велись занятия, но, думается, в любом случае эти лекции имели особую ценность, ибо в основе их лежали оригинальные средневековые арабские исторические сочинения, составленные великим североафриканским мыслителем и историком Ибн Халдуном (1332–1406) [24, р. 825–831] и крупнейшим египетским богословом и грамматистом кануна присоединения Египта к Османской империи Джалал ад-Динном 'Абд ар-Рахманом ас-Суйути (ум. 1505–06) [25, р. 913–916]. По всей видимости, речь идет о *Китаб ал-'ибар...* (называемой также *Тарих Ибн Халдун* – «Большая история») и *Та'рих ал-хулафа'* («Истории халифов»). Надо полагать, что студенты на занятиях шейха знакомились не только с фактами, но и манерой подачи, принятой в арабо-мусульманской историографии. Наверное, будучи человеком, чьи знания формировались на основе традиционной арабо-мусульманской учености, ат-Тантави просто был не в состоянии был выйти за рамки этой – привычной ему – традиции подачи исторического материала. Здесь следует отметить, что с «русским египтянином» нередко консультировался сам академик Х. Д. Френ – как в связи с чтением рукописей, так и в связи с расшифровкой надписей на арабо-мусульманских монетах. Ат-Тантави общался также и с другими российскими востоковедами – Б. А. Дорном (1805–1881) и И. Ф. Готвальдом (1813–1897). Этот последний ученый был выпускником Бреславского университета, служил библиотекарем в Императорской публичной библиотеке (в советское время она стала называться Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина), а впоследствии был профессором в Казанском университете.

Оценивая итоги педагогической деятельности ат-Тантави, И. Ю. Крачковский полагал, что эффективность его преподавания была все же ограниченной – «русский египтянин» был чрезвычайно полезен тем своим ученикам, которые уже обладали определенным запасом знаний и некими устойчивыми научными интересами. Что же касается таких студентов, которых следова-



ло учить с азов, то таковым работать с шейхом было весьма сложно. Впрочем, совершенно справедливо считал академик, таков удел «большинства восточных ученых», работающих в западных (в том числе и российских) высших учебных заведениях и преподающих там свои родные язык и культуру [1, с. 46].

Повествуя о житии ат-Тантави, И. Ю. Крачковский показывает, что во время пребывания в столице его новой родины окончательно сформировались научные интересы египетского шейха: в сфере критики текста, в сфере анализа народно-разговорного языка, в сфере изучения современного ему делового языка (в основе своей литературного). Эти два последних направления научных интересов ат-Тантави нашли отражение в учебном пособии, о котором речь пойдет ниже.

Будучи человеком любознательным, ат-Тантави хорошо овладел русским языком. В России он стал заниматься также и немецким. С турецким и персидским языками он, по всей видимости, познакомился еще на родине – ведь Египет формально был частью Османской империи; османское культурное влияние было там чрезвычайно сильно, а всякий образованный подданный султана владел, как правило, османо-турецким и персидским языками, не говоря уже об арабском. Вполне естественно в свете этого, что, находясь в России, шейх принял также за овладение татарским языком.

Ат-Тантави, несомненно, прекрасно воспринимал и впитывал все новое, поэтому в значительной мере усвоил методы современной ему европейской арабистики (в этом помогало знание французского языка). Под влиянием западных востоковедных идей он стал увлекаться родной арабоязычной устной словесностью, собирать народные песни, паремии (поговорки и пословицы), сказки. По-французски им были написаны три статьи, опубликованные – одна в главнейшем французском востоковедном периодическом издании – «*Journal Asiatique*» и еще две в «*Mélanges Asiatiques*» [1, с. 80–81].

Подводя итог деятельности ат-Тантави на учебном и научном поприще, И. Ю. Крачковский подчеркивает, что это был путь «от начетничества (то есть традиционной учености. – Д. М.) до работ, вошедших как полноценный материал в европейскую науку» [1, с. 85].

Труды шейха, профессора Петербургского университета, оценивались весьма высоко – по ходатайству университетского начальства его жаловали орденами и прочими наградами.

Увы, этот выдающийся человек сумел послужить своему новому отечеству не так уж и долго. В том же 1855 г. он был поражен частичным параличом и перестал посещать занятия. Тем не менее ат-Тантави продолжали выплачивать профессорское жалование, а в 1861 г. ему была назначена весьма высокая пенсия. К тому времени его жена, также египтянка Умм Хасан, уже скончалась. На попечении шейха оставался его малолетний сын Ахмад (он родился в 1850 г.).

Пользоваться заслуженным государственным пособием ат-Тантави довелось недолго – в октябре 1861 г. он скончался от гангрены и был похоронен



в Петербурге, на Волковом кладбище. Могила сохранилась и, насколько мне известно, пребывает в ухоженном состоянии.

Показательна судьба потомков ат-Тантави. Сын его, умерший в 1880-х гг., в свое время окончил гимназию. Внучка Елена воспитывалась в одном из институтов благородных девиц (следовательно, она должна была считаться дворянкой и, судя по имени, была православной). И. Ю. Крачковский отмечает, что далее след потомков шейха теряется. Нельзя не признать, что Российское государство сделало все возможное для того, чтобы инкорпорировать и самого ат-Тантави, и его отпрысков в российское общество, которое в ту эпоху носило сугубо сословный характер. Думаю, что такая забота о верном слуге нашему Отечеству, по происхождению чужеземце, достойна и восхищения, и подражания.

* * *

Безусловной жемчужиной творческого наследия ат-Тантави является «Пособие по арабскому народному языку», изданное в 1848 г. в Лейпциге на французском языке [26]¹⁶.

Как отмечает И. Ю. Крачковский, о подготовке «Пособия...» западным арабистам стало известно еще прежде его публикации – ведь благодаря своим иностранным каирским ученикам ат-Тантави был довольно широко известен в арабистических кругах Западной Европы. По выходе же этой книги из печати европейских арабистов привлекло то обстоятельство, что впервые человек, получивший традиционное арабское классическое образование, признал необходимость изучения современного (для той эпохи, разумеется) устного (диалектального) и письменного арабского языка. Так что, продолжает И. Ю. Крачковский, ат-Тантави и после, в течение многих лет, оставался «пионером» в этой области арабистики [1, с. 78–79].

У нас же, в России, «Пособие...» было подвергнуто подробному анализу известным востоковедом середины XIX века М. Т. Навроцким (1823–1871) (см. о нем: [19, с. 93–95]), который посвятил ему специальную статью, оставшуюся, однако, неопубликованной. И. Ю. Крачковский, ознакомившись с текстом этой несостоявшейся публикации, отметил следующее: М. Т. Навроцкий назвал «Пособие...» практическим учебником египетско-арабского разговорного

¹⁶ На арабском титульном листе этого издания напечатано следующее: *Ахсан а-нухаб фи ма'рифат лисан ал-'араб ли-ш-шайх Мухаммад 'Аййад ат-Тантави му'аллим ал-'араби фи Мадрасат ал-алсун аш-шаркийя ва-л-Мадраса ал-кабира ал-Имбратурийя би Бутурбург ал-Махмийя. Губи' фи мадинат Либсайа фи матба'ат Вилхалм Фугал гуррат мухаррам ал-харам ифти-тах санат 1314 мин ал-хиджра ан-набавийя 'ала сахибиха азка-т-тахийя*. Показательно, что надпись эта имеет сугубо традиционный характер. Она подобна надписям на титульных листах египетских изданий того времени. Следует отметить, что и прочие арабистические европейские издания XIX – начала XX в., в особенности публикации памятников арабской письменности, следовали этой же традиции, правда, чаще всего, дата издания обозначалась по христианскому летоисчислению. Думается, что арабский титульный лист «Пособия...» имел серьезное учебное значение, приучая слушателей курса ат-Тантави и последующих студентов к особому характеру арабских книг того времени.



языка; он приводит перечень материалов, содержащихся в «Пособии...», в примеры употребления грамматических форм и значений частиц; примеры использования в устной и письменной речи религиозных формул, пожеланий, поздравлений; тексты разных жанров: пословицы, образцы писем, стихотворений, басен. Недостатком «Пособия...» М. Т. Навроцкий счел отсутствие огласовок в арабских текстах и отрывках [1, с. 79–80]. Мне бы хотелось отметить, исходя из собственного ученического и преподавательского опыта, что такая особенность учебника ат-Тантави – скорее достоинство, нежели недостаток, так как, работая с ним, студент приучается воспринимать арабские тексты как раз в такой форме, в какой они бытуют (или бытовали) реально.

Позволю себе здесь небольшое лирическое отступление, рассказав о счастливом обстоятельстве которое и подвигло меня к написанию настоящей статьи. Дело в том, что в декабре 2014 г., в связи с моим 60-летним юбилеем, моя дорогая коллега, доктор филологических наук, профессор, известный знаток истории арабского языка Анна Григорьевна Белова преподнесла мне бесценный дар – подлинный экземпляр «Пособия...» ат-Тантави. По словам А. Г. Беловой, еще в 60-е гг. прошлого века, когда Институт востоковедения помещался в историческом здании Лазаревского института в Армянском переулке, эту книгу ей отдал ее старший коллега, иранист Андрей Евгеньевич Бертельс (1926–1995), сын выдающегося отечественного востоковеда, чл.-корр. АН СССР Е. Э. Бертельса (1890–1957)¹⁷. Этот драгоценный подарок и подтолкнул меня к более близкому знакомству с жизнью и творчеством шейха ат-Тантави и предоставил возможность изучить составленное им учебное пособие по египетскому варианту арабского языка той эпохи.

Начиная разговор собственно о «Пособии...», необходимо, думается, в первую очередь отметить, что автор посвятил его графу К. В. Нессельроде. С его стороны это был вполне естественный жест, если учесть, что российский министр иностранных дел сыграл в судьбе шейха ключевую роль, пригласив его на службу в Россию¹⁸. Однако учебник ат-Тантави имеет также и другое посвящение, о котором И. Ю. Крачковский, в силу общественно-политических обстоятельств той эпохи, когда была написана его монография, упоминает лишь вскользь. Причем делает это довольно элегантно, отмечая, что ат-Тантави сочинял много стихов, в особенности «на случай» (то есть, в связи с теми или

¹⁷ Специально останавливаюсь на этом обстоятельстве, так как в моей личной библиотеке имеется прекрасное издание «Бахтиар-наме», осуществленное Е. Э. Бертельсом в 1926 г., ранее принадлежавшее Х. К. Баранову [27]. Цель публикации этого примечательного памятника персидской простонародной словесности Е. Э. Бертельс определил следующим образом: «Основное назначение настоящего текста – служить пособием при прохождении начального курса персидского языка» [27, с. 1] (Sic! – Д. М.). Такая постановка вопроса свидетельствует об уровне и интенсивности преподавания восточного языка, которое не мыслилось в отрыве от изучения словесности и всей культуры народа, носителя этого языка.

¹⁸ Вот начало этого посвящения: «Dédié á Son Excellence Monsieur le Comte de Nesselrode Chancelier de l'Empire Russe Ministre des Affaires Étrangères etc. etc. etc.» [26, p. III].



иными событиями придворной жизни)¹⁹. Ряд стихов шейха, продолжает И. Ю. Крачковский, содержатся в «Описании России». Это как стихотворения классические, так и образцы строфической поэзии. И далее, как бы между прочим, указывает, что одно из стихотворений «на случай» помещено как раз в «Пособии...» [1, с. 68–69].

Что же это за стихотворение? Этот стихотворный опус, сочиненный в традиционной, классической манере, посвящен рождению сына тогдашнего цесаревича, Великого князя Александра Николаевича (будущего Александра II), – Николая Александровича. Арабский текст касиды имеет параллельный перевод на французский язык. Самому же стихотворению предпослано заглавие, также переведенное на французский язык: *Ta'rix vиладат ал-амир ал-кабир шах заде Никула Алаксандрувитч* («День рождения Великого князя цесаревича²⁰ Николая Александровича). Последний *шатр* (то есть полустипхи) стихотворения содержит в зашифрованном виде цифры, которые обозначают год рождения Великого князя – 1843 [26]²¹.

В нашей сегодняшней исторической памяти сохранился лишь один Николай Александрович из царствующего дома Романовых – наш последний государь Николай II. Между тем во второй половине XIX в. высшие, по крайней мере, круги Российской империи были потрясены в 1865 г. безвременной кончиной того самого Николая Александровича в возрасте неполных 22 лет, рождению которого верноподданный русского царя шейх ат-Тантави посвятил касиду.

Теперь же обратимся к собственно содержательной части «Пособия...». Открывается она Предисловием, написанным по-французски (Préface) [26, р. V–XXV]. Цель работы с «Пособием...», подчеркивает шейх в самом начале, заключается в том, чтобы овладеть арабским языком в такой форме, в какой на нем говорят в той или иной стране (арабской. – Д. М.). Языком, основы которого представлены в учебнике, пользуются все слои египетского общества, даже сами ученые – большинство из них при помощи этого народного языка объясняют сочинения, составленные на классическом языке. Классический же язык – священный, непригодный для повседневного общения. Человек, кото-

¹⁹ Должен заметить, что данная особенность египетской культурной жизни сохраняется и до сих пор. В октябре 2014 г. мне довелось присутствовать на торжественном приеме в посольстве АРЕ в Москве в честь визита в Россию председателя Коптской Православной Церкви Папы Твадруса II. Буквально около двух десятков московских египтян, присутствовавших на приеме (в большинстве своем мусульман), не преминули прочитать панегирики в честь Папы, сочиненные в основном на египетском диалектном языке. Возможно, стихи сочинялись экспромтом, так как самодеятельные поэты декламировали их, глядя на экраны смартфонов.

²⁰ Хочу обратить внимание читателей на то, что понятие «цесаревич», «царский сын» передается в оригинале заглавия как *шах заде*, персидским по происхождению словосочетанием, попавшим в арабский язык эпохи ат-Тантави, со всей очевидностью, из османско-турецкого языка.

²¹ Номера страниц, на которых напечатано стихотворение, в этом издании не обозначены. Первая страница располагается на оборотной стороне арабского титульного листа. Завершается стихотворение на шестой по счету странице, оборотная сторона которой пуста. Нумерация страниц в «Пособии...» начинается со следующей страницы, обозначенной цифрой 1.



рый использует классический арабский язык в быту, именуется педантом (по-арабски *мухафлам*²²). Подобные ученые-пуристы сделались персонажами народных анекдотов²³. В связи с этим ат-Тантави отмечает, что известный востоковед Френель был удивлен, когда узнал, что первейший каирский поэт того времени Мухаммад Шихаб говорил словно простой горожанин [26, р. V–VI]. (Таким образом, среди европейских востоковедов, не совершавших поездок в арабские страны, господствовали мнимые представления о характере функционирования и классического языка, и народно-разговорного; иными словами, арабистическое образование того времени ограничивалось знакомством с классическими текстами.)

Заявляя о наличии двух разных языков (сейчас мы бы сказали – двух уровней одного языка. – Д. М.), продолжает ат-Тантави, следует выяснить, чем же они отличаются друг от друга. Автор «Пособия...» отмечает отличия следующего характера: фонологические, изменения в произношении сходных слов (что можно считать частным случаем общих различий фонологического характера), различия в системе словоизменения [26, р. VI–XXIV]. Все такие расхождения, завершает ат-Тантави «Предисловие», перечислить невозможно, однако усвоив их, учащийся с легкостью усвоит и остальное [26, р. XXIV].

Завершает «Предисловие» к книге ат-Тантави благодарностью директору библиотеки Учебного отделения МИД П. И. Демезону (1807–1873) за перевод арабской части учебных материалов «Пособия» на французский язык [26, р. XXV].

Таким образом, как мне представляется, ат-Тантави демонстрирует в «Предисловии» понимание системности различий между литературным арабским языком и диалектно-разговорным. В то же время он видит во взаимодействии этих двух языков (или уровней одного языка) некую систему. Сказанное, с моей точки зрения, свидетельствует о глубоком понимании ат-Тантави характера языковой ситуации в современном ему Египте. Суждения его о взаимоотношении литературного и народно-разговорного языков помогают, с некоторыми поправками, понять и нынешнюю языковую ситуацию не только в его родном Египте, но и в других арабских странах.

Собственно учебная часть «Пособия...» построена таким образом, что все арабские материалы дублируются в переводе на французский язык.

Представление системы египетского народно-разговорного языка ат-Тантави начинает с имени. Приводит примеры имен. Далее – примеры имен в двойственном числе, которое характерно для диалектного языка в ограниченной мере, а после – примеры множественного числа имени [26, р. 1].

²² В египетском разговорно-диалектальном языке так насмешливо называют человека, разодетого в пух и прах [28, р. 143].

²³ Широкое распространение в Арабском мире в позднее Средневековье и раннее Новое время такого рода анекдотов отмечает А. Е. Крымский [29, с. 85–86].



Следующая тема, рассматриваемая ат-Тантави, – словосочетания, образуемые на основе *status costructus* (*ал-идафа*), в том числе и такие, где первым элементом выступает слово в форме двойственного числа [26, р. 1–3].

Далее в «Пособии...» объясняется то, каким образом в египетском народно-разговорном языке используются прилагательные. Приводятся примеры прилагательных, после – сочетаний существительного и прилагательного, а затем – образцы именных предложений, где в роли сказуемого выступает прилагательное [26, р. 3–4].

Вполне логично, что дальнейший предмет, рассматриваемый ат-Тантави, – это степени сравнения [26, р. 4–6].

Большая тема грамматического имени завершается демонстрацией числительных [26, р. 6–9]. Интересно, что в рамках этой темы шейх приводит пример сложного числа, в котором употреблено слово «миллион» (*милйун*). Возможно, что это одно из первых свидетельств функционирования в арабском языке собственного названия этого натурального числа, ибо в традиционных текстах оно обозначалось как «тысяча тысяч» (*алф алф*) [26, р. 8] (см. об этом: 30, с. 87)].

Следующая тема «Пособия...» – местоимения (личные, указательные, относительные) и вопросительные частицы [26, р. 9–11].

Далее автор приводит словосочетания и предложения, эквивалентные таким французским словосочетаниям и предложениям, где используются глаголы *être* и *avoir* [26, р. 13–15]. После он предлагает читателю упражнения на использование словосочетаний, эквивалентных французским словосочетаниям, где употребляются эти глаголы [26, р. 16–25].

Затем автор знакомит читателя со словосочетаниями египетского народно-разговорного языка, которые эквивалентны с французскими словосочетаниями, где употреблено наречие *après* [26, р. 25–26].

После этого учащимся предлагается значительный блок материалов, где представлены египетские словосочетания и предложения, эквивалентные тем французским словосочетаниям и предложениям, где использованы различные предлоги [26, р. 26–45].

Следующая тема – наречия в египетском народно-разговорном языке (*adverbs*; арабский эквивалент этого понятия – *аз-Зуруф ва-л-ахвал*) [26, р. 45–60].

Завершается очерк базовой грамматики (если так можно выразиться) египетского народно-разговорного языка примерами использования предлогов (*prepositions*) [26, р. 61–71], а также наречий и союзов (*adverbes et conjonctions*) [26, р. 71–100].

Итак, практически показав читателю структуру египетского народно-разговорного языка, ат-Тантави переходит к демонстрации примеров текстов различных жанров (малых и больших), которые были употребительны в его время. Открывают этот блок материалов устойчивые языковые формулы (языковые клише; *formules*; никакого арабского эквивалента ат-Тантави не приводит), носящие в основном религиозный характер [26, р. 100–101].



Следующий раздел этого блока – словесные формулы (языковые клише), выражающие пожелания и поздравления (*souhails et felicitations*; араб. *taxni'a va naхваха*) [26, р. 101–109].

И завершает блок малых языковых форм, если так можно выразиться, собрание пословиц (*proverbes*; араб. *амсал*) [26, р. 110–133]. Ат-Тантави приводит в арабском алфавитном порядке 322 пословицы. Помимо перевода на французский язык, некоторые из них сопровождаются довольно подробным разъяснением.

Блок «больших речевых форм» начинается у ат-Тантави с раздела, содержащего образцы текстов весьма важного для культуры XIX в. жанра – посланий. Открывается этот раздел арабским заглавием *ал-Мурасалат* («Корреспонденция»), которому автор не дает никакого французского эквивалента. Ниже следует весьма любопытное разъяснение на арабском языке, перевод которого привожу: «Иными словами, письма и тому подобное. Сложился обычай, что если кто-либо желает [составить] письмо к возлюбленному [другу], то являет изысканность в написании [такого послания]. Если же не принадлежит [такой муж] к людям образованным (*ахл ал-адаб*), то идет к образованному мужу (*адиб*) и просит его составить для себя начало послания, которое соответствовало бы положению адресата, или же выбирает из книги [образцовых] писем (*киتاب ал-мурасалат*) [подходящее] начало. Из этого понимаешь, что послания [бывают] двух видов – начальная часть, где являют изысканность, и дальнейшая часть (*'аджуз*), которая для красноречивых [людей] такова же (то есть, изысканна. – Д. М.), а для прочих – менее [изысканна]. Приведем здесь собрание посланий, дабы понял на их [основе] учащийся характер [такой переписки] и соизмерялся бы по нему» [26, р. 133].

Сначала ат-Тантави знакомит читателя с образцами писем к тем или иным официальным лицам, с которыми будущему дипломату так или иначе пришлось бы общаться, пребывая в Египте.

Первым (1) приводится образец письма к мусульманскому судье (*кади*), подписанного *смотрителем* (то есть, директором, главой Адмиралтейства (*Назир ал-Манджара*²⁴) – арабский вариант заглавия *Китаб или кадин*; французский – *Auncadhi*) [26, р. 133–135]²⁵. За ним следует (2) учтивый ответ кадия главе морского ведомства (*Джаваб хаза-л-киتاب или Назир ал-Манджара; Réponse á l'inspecteur de l'Amirauté*) [26, р. 134–135].

Следующий образец (3) – письмо к *факиху* (богослову-законоведу; интересно, что для самого ат-Тантави *факих* [32, с. 250] – это юрисконсульт (*Китаб или факих; A un jurisconsulte*) [26, р. 136–137]. Другой представитель богословско-юридического сословия, к которому, возможно, приходилось обращаться

²⁴ Интересно, что уже на рубеже XIX–XX вв. понятие «адмиралтейство» обозначалось по-арабски другим термином: *амириййат ал-бахр*: [31, с. 3].

²⁵ Арабский оригинал посланий печатается на одной странице или страницах, а французский перевод – на противоположной (противоположных) странице (страницах).



с посланием зарубежному дипломату, был, с точки зрения шейха, *муфтий*²⁶ (4; во французском переводе ошибочно «5» – исправлено рукой прежнего владельца) – *Китаб или муфти (A un moufti)* [26, p. 136–137].

Хорошо известно, что в практике дипломатических работников возможны всякие ситуации, и порой им бывает невозможно обойтись без содействия полицейских чинов страны пребывания. Так что среди образцов посланий к египетским официальным лицам мы находим послание к начальнику городской полиции (5; *Китаб ила забит мадина; Au maître de police*) [26, p. 136–139].

Поскольку Египет эпохи шейха ат-Тантави – это страна, создавшая при помощи иностранных специалистов свою собственную промышленность, то видной общественной фигурой был инженер. В связи с этим составитель «Пособия...» справедливо полагал, что образец послания к специалисту такого рода непременно должен быть включен в его учебник (6; *Китаб ила мухандис; A un ingénieur*) [26, p. 138–139].

Еще одно важное лицо, занимающее немаловажное место в общественной жизни и культуре Египта того времени, – директор школы. Предполагаемый автор письма к такому лицу (7) просит наставника разрешить забрать из школы сына, так как родителю и его отпрыску предстоит поездка в другой город (*Китаб ила факих мадраса; A un maître d'école*) [26, p. 138–139].

В Египте первой половины XIX в. весьма важной оставалась профессия писца, составлявшего для всех желающих официальные бумаги или личные послания²⁷. Ат-Тантави подразделял таких писцов на две категории по уровню их мастерства – на искусных писцов-художников и обычных писцов-ремесленников. Образец послания к представителю высшей категории писцов (8) шейх озаглавил: *Китаб ила катиб балиг (A un écrivain public)* [26, p. 140–141]²⁸, а к писцу-ремесленнику – *Китаб ила катиб 'ада (A un simple écrivain)* [26, p. 140–141]²⁹.

К блоку образцов посланий к официальным лицам относится и письмо 11 к директору школы иностранных языков (изучение иностранных языков в Египте эпохи Мухаммада 'Али сделалось весьма важной отраслью культуры) – *Китаб ила мудир мадрасат алсун (Au chef d'une école des langues étrangères)* [26, p. 142–143].

Блок образцов посланий личного характера менее многочислен.

Таковы послание к другу (10; *Китаб ила хабиб; A un ami*) [26, p. 140–143]; письмо, выражающее соболезнование (12; *Китаб ма'зуийа; Lettre de condoléance*)

²⁶ То есть, знаток шариата, принимающий решения по спорным правовым вопросам в форме особого заключения (фетвы) [32, с. 250].

²⁷ В феврале 1982 г. в столице Южного Йемена Адене автору этих строк довелось видеть на одной из центральных площадей преемников профессии подобных публичных писцов, которые тогда уже пользовались печатными машинками.

²⁸ Дословно как арабское, так и французское заглавие означает: «Письмо к красноречивому писцу».

²⁹ Дословно: «Письмо к обыкновенному писцу».



[26, p. 142–145]; образцы частных писем для различных нужд (это собрание посланий не имеет особого номера, но каждый отдельный образец пронумерован (1–6; *Иддат макатиб дариджа фи а'рад мухталифа*; *Lettres particulières d'un style plus simple*) [26, p. 144–151]³⁰; образцы писем, составленных в классической манере (это эпистолярное собрание также имеет внутреннюю нумерацию: 1–9; *Раса'ил адабийя*; *Lettres d'un style plus élevé*) [26, p. 150–171].

Завершается «эпистолярный» блок образцами записок (пронумерована каждая отдельная записка: 1–4; *ал-Мулхакат*; *Modèles de Billets*) [26, p. 170–171]³¹.

Следующий блок образцов оригинальных текстов – деловые документы.

Этот блок ат-Тантави начинает с образца финансовой расписки (письменного свидетельства о взятии в долг некоей суммы). Единичный документ он относит ко всему классу подобных бумаг, поэтому заглавие приводится во множественном числе: *Ам-Тамассукам* (*Reconnaisances*) [26, p. 172–173].

Следующий деловой документ – это расписка в получении некоей суммы: *Ал-Вусулам* (*Reçus*) [26, p. 174–175].

Далее – образец документа, свидетельствующего о передаче книги в вакуфное пользование: *Сурат вакф китаб* (*Legs*) [26, p. 174–175].

Завершается блок деловых документов образцом договора о продаже дома: *Худжжат байт*³² (*Contrat de vente*) [26, p. 174–177].

Следующий раздел учебного пособия – образцы художественных текстов.

Как истый египтянин, шейх ат-Тантави полагал, что самым ценным пластом современной ему египетской словесности являются тексты популярных песен – мававил (*chansons*) [26, p. 176–199]³³. Автор «Пособия...» приводит сорок два образца таких песенных текстов (пронумерованы 1–42), сочиненных на диалектном языке. Как и материалы других речевых жанров, тексты песен также переведены на французский.

Следующий поэтический образец – песнь в честь начала Сирийской кампании Мухаммада 'Али, сочиненная на литературном языке неким Амином Афанди (*Касидат харб аш-Шам ли Амин Афанди*; *Chanson composé par Emin Effendi à l'occasion de la guerre de Syrie*) [26, p. 198–203]³⁴.

После этого в «Пособии...» помещены два образца четверостиший (*Ду байт*; *Quatrain*) [26, p. 202–203], а затем – образец *мувашиша*: *Мувашишах* (*Movachchah*) [26, p. 202–203].

³⁰ Язык образцов таких посланий полон диалектизмов.

³¹ Язык образцов записок исполнен диалектизмов.

³² Может быть, в тексте оригинала допущена опечатка, и нужно читать бай' («продажа»), а не байт («дом»).

³³ Мававил (ед. ч. – *маввал*) – одна из нетрадиционных народных поэтических форм, наряду с мувашишах и даджал (см. о них ниже) [17, с. 458–459].

³⁴ Имеются в виду первая (1831–1833) и вторая (1839) сирийские кампании египетской армии, которые завершились интервенцией европейских держав и капитуляцией Египта (1840–1841) [34, с. 90–105].



Следующий песенный образец – *заджал* с припевом «Браслеты идут всем...»: *Хамл загал ‘ала кадд «Ва кулл манн лабис ал-асафир йантали» (Chanson sur l’air «Les bracelets vont bien á tout le monde»)* [26, p. 204–205].

Затем ат-Тантави приводит еще 58 образцов стихотворных отрывков, которые в его время исполнялись под музыку [26, p. 204–225]. Примечательна шуточная песня, в которой некий сподвижник Пророка, жалуется Посланцу Аллаха на неблагодарность собственного сына [26, p. 220–221]³⁵.

Как бы то ни было, но ат-Тантави полагал также, что будущий российский «загранработник» XIX в. не может обойтись в Египте и без знания «смирненной прозы». Ей также посвящен значительный по объему блок материалов, озаглавленный *Амсал ва хикам ва навадир ва аш‘ар ва ахбар ва алгаз (Пословицы, премудрости, анекдоты, стихи, известия, загадки)* [26, p. 226]³⁶.

Основу этого блока материалов составляют нравоучительные краткие рассказы на литературном языке (всего 10 единиц) [26, p. 226–231]³⁷. Источник их пока определить не удалось, но стоит отметить одно любопытное обстоятельство. Дело в том, что один из рассказов, приводимых ат-Тантави, № 2, озаглавленный *Асад два сал‘аб ва зи‘б* («Лев, лиса и волк») [26, p. 226], представляет собой вариант рассказа, помещенного германским арабистом Ф. А. Арнольдом (1812–1869) в его «Арабской хрестоматии» [35, S. 36]³⁸.

Завершает этот блок учебных материалов, равно как и все «Пособие...», собрание из семи загадок на литературном языке [26, p. 231]³⁹.

Таким образом, в «Пособии...» шейха ат-Тантави содержится весьма разнообразный материал по тому варианту египетского арабского языка, который был употребителен в современный ему период, причем как собственно народно-разговорного, так и литературно-письменного. Благодаря овладению этим материалом, учащийся мог свободно ориентироваться в различных жизненных ситуациях, в которых ему предстояло оказаться в Египте. Ат-Тантави не утомляет учащегося грамматическими объяснениями, но показывает ему язык через тексты (большие и малые). Таким образом, наш «петербургский египтянин» фактически оказался предтечей разработанных гораздо позднее европейских методик обучения иностранным языкам, построенных на основе погружения в языковую среду. Из описания учебных материалов, содержащихся в «Пособии...» ат-Тантави, явствует, что среди них отсутствуют тексты, которые

³⁵ Песня сочинена на литературном языке.

³⁶ В отличие от предшествующих материалов, эти не снабжены французским переводом.

³⁷ В повествовательную ткань двух таких рассказов (№ 4, p. 227 и № 9, p. 230) включены стихотворные отрывки.

³⁸ В «Хрестоматии» Ф. А. Арнольда данный пассаж включен в раздел I. Sylloge Sententiarum (S. 1–36) под заглавием «Leo, lupus et vulpes» («Лев, волк и лиса»).

³⁹ Интересно, что в шести первых случаях для передачи понятия «загадка» ат-Тантави использует редкое слово *фасура* и только в одном, последнем, случае – привычное общеупотребительное слово *луз*.



представляли бы живой «язык улиц». Такие тексты станут появляться в учебных пособиях по разговорным арабским языкам следующего поколения⁴⁰. Как бы то ни было, «Пособие...» ат-Тантави представляет для нас, арабистов сегодняшнего дня, большой исторический интерес, как в отношении преподавательской методики, так и в качестве собрания текстов, дающих представление о состоянии арабского языка в Египте в первой половине XIX в.

Литература

1. Крачковский И. Ю. *Шейх Тантави профессор Санкт-Петербургского университета (1810–1861)*. Л.: Изд-во Академии наук СССР; 1929. 134 с.
2. Баранов Х. К. *Арабско-русский словарь: около 42 000 слов*. 5-е изд., перераб. и доп. М.: Русский язык; 1976. 943 с.
3. Баранов Х. К. (сост.) *Арабско-русский словарь: около 33 000 слов*. 4-е изд. М.: Советская энциклопедия; 1970.
4. Kratschkovsky Ign. Al-Tantawi. In: Houtsma M. Th. et al. (eds) *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam. 1913–1936*. Leiden etc.: Brill; 1993;8:655. Available at: https://books.google.ru/books?id=ro--tXw_hxMC&pg=PA619&hl=ru&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false
5. Örnberg K. Al-Tantawi. In: Bearman P. J. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill; 2000;10:190. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%2010%20T-U#page/n201/mode/2up>
6. Mayeur-Jaouen C. Tanta. In: Bearman P. J. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill; 2000;10:188–190. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%2010%20T-U#page/n201/mode/2up>
7. Акимушкин О. Ф. Ал-Бадави. В: *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991:35. Режим доступа: <https://ru.calameo.com/read/0002262521736dc580024>
8. Wensinck A. J. Nawsim. In: Bosworth C. E. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill; 1991;6:903. Available at: https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%206%20Mahk-Mid_#page/n1/mode/2up
9. Халидов А. Б. Ал-Азхар. В: *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991:15–16. Режим доступа: <https://ru.calameo.com/read/0002262521736dc580024>
10. Рифа'а Рафи ат-Тахтави. *Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа, или Драгоценный Диван сведений о Париже*. М.: Наука; 2009. 290 с.
11. *Аш-Шайх Мухаммад 'Аййад ат-Тантави (1850 м – 1266 х). Тухфат ал-азкия' би ахбар билад ар-Русийа. Мие Турас аш-шайх Мухаммад 'Аййад ат-Тантави аввал му'аллим ал-'арабиййа фи-л-Билад ар-Русийа. Такдим дуктур Хусайн аш-Шафи'и. Ат-Габ'а ал-улаю. Каир: Анба' Русийа, 2013. (На араб. яз.)*

⁴⁰ Образцом одного из первых подобных отечественных пособий является книга Д. В. Семенова (Л., 1929) [36] под редакцией и с предисловием И. Ю. Крачковского. Замечательное пособие по палестинскому диалекту (Leipzig, 1910) [37], о котором упоминает И. Ю. Крачковский в предисловии к труду Д. В. Семенова, помогло автору этих строк ознакомиться с палестинским разговорным арабским языком при подготовке к поездке в Палестину по линии Императорского Православного Палестинского Общества, которая состоялась в январе 1994 г.



12. Кремер (Kremer). Альфред фон. В: Прохоров А. М. (ред.) *Большая советская энциклопедия*. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия; 1973;13:374.

13. Alfred von Kremer. *Aegypten: forschungen über Land und Volk während eines zehnjährigen Aufenthalts*. Leipzig: Brockhaus; 1863. 336 p.

14. Лэйн Э. У. *Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX века*. М.: Наука; 1982. 436 с.

15. Халидов А. Б. *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция*. М.: Наука; ГРВЛ; 1985. 304 с.

16. Procházka S. Sprenger Aloys. In: *Österreichisches Biographisches Lexicon. 1815–1950*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 2010;13:49.

17. Фильштинский И. М. *История арабской литературы X–XVIII вв.* М.: Наука; 1991. 726 с.

18. Merx A. Weil, Gustav. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig: Duncker & Humblot; 1896;41:486–488.

19. Крачковский И. Ю. *Очерки по истории русской арабистики*. В: Крачковский И. Ю. *Избранные сочинения*. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР; 1958;5.

20. Крачковский И. Ю. *Арабский перевод «Истории Петра Великого» и «Истории Карла XII, короля Швеции» Вольтера*. В: Крачковский И. Ю. *Избранные сочинения*. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР; 1956;3:367–374.

21. Краснобаев М. С. Воронцов Михаил Семенович. В: Прохоров А. М. (ред.) *Большая советская энциклопедия*. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия; 1971;5:369.

22. Сильвестр де Саси. В: Прохоров А. М. (ред.) *Большая советская энциклопедия*. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия; 1976;23:375.

23. Heller B. [Stillman N. A.], Lukman. In: Bosworth C. E. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: Brill; 1986;5:811–813. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%205-2#page/n271/mode/2up>

24. Talbi M. Ibn Khaldun, Wali al-Din ‘Abd al-Rahman. In: Lewis B. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: Brill; London: Luzac & Co; 1986;3:825–831. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%203%20H-Iram#page/n855/mode/2up>

25. Geoffroy E. Al-Suyuti. In: Bosworth C. E. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: Brill; 1997;9:913–916. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%209%20San-Sze#page/n937/mode/2up>

26. *Traité de la lange arabe vulgaire par le Sheikh Muhammad Ayyad El-Tantawy Professeur de la langue Arabe a l’Institut des Langues Orientales et a l’Université Impériale de St. Pétersbourg, Chevalier de l’Ordre de Ste. Anne et de St. Stanislas*. Leipsig: A l’Imprimerie de Gullaime Vogel Fils; 1848.

27. Бертельс Е. Э. *Грамматика персидского языка*. Л.: Ленингр. ин-т живых восточных языков им. А. С. Енукидзе; 1926. 126 с.

28. Spiro S. *An Arabic-English Vocabulary of the Colloquial Arabic of Egypt, containing the vernacular idioms and expressions, slang phrases, vocables, etc., used by the native Egyptians*. Beirut: Librairie du Liban; 1973. 659 p.

29. Крымский А. Е. *История новой арабской литературы: XIX – начало XX века*. М.: Наука; 1971. 794 с.



30. Юшманов Н. В. *Грамматика литературного арабского языка*. Воентехиздат; 1978. 144 с.
31. Жузе П. К. *Полный русско-арабский словарь*. Ч. 1: (А–О). Казань: Типо-литография В. М. Ключникова; 1903. 520 с.
32. Боголюбов А. С. Факих. В: *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991:250. Режим доступа: <https://ru.calameo.com/read/0002262521736dc580024>
33. Боголюбов А. С. Муфти. В: *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991:177. Режим доступа: <https://ru.calameo.com/read/0002262521736dc580024>
34. Луцкий В. Б. *Новая история арабских стран*. 2-е изд. М.: Наука; 1966. 372 с.
35. Arnold F. A. (ed.) *Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam*. Halis; 1853. 206 p. Available at: <https://archive.org/details/chrestomathiaar01arnogooq/page/n481>
36. Семенов Д. В. *Хрестоматия разговорного арабского языка (сирийское наречие)*. Л.: Ленингр. вост. ин-т им. А. С. Енукидзе; 1929. 157 с.
37. Bauer L. *Palästinische Arabisch. Die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Übungen und Chrestomathie*. Leipzig; I.C. Hinrich'sche Buchhandlung; 1910. 256 S.

References

1. Krachkovskii I. Yu. *Shaykh Tantavi (1810–1861) a Professor at the University of St Petersburg*. Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1929. (In Russ.)
2. Baranov Kh. K. *Arabic-Russian Dictionary (42000 entries)*. 5th ed. Moscow: Russkii yazyk; 1976. (In Russ.)
3. Baranov Kh. K. (ed.) *Arabic-Russian Dictionary (33000 entries)*. 4th ed. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1970. (In Russ.)
4. Kratschkovsky Ign. Al-Tantawi. In: Houtsma M. Th. et al. (eds) *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam. 1913–1936*. Leiden etc.: Brill; 1993;8:655. Available at: https://books.google.ru/books?id=ro-tXw_hxMC&pg=PA619&hl=ru&source=gb_s_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false
5. Örnberg K. Al-Tantawi. In: Bearman P. J. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: Brill; 2000;10:190. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%2010%20T-U#page/n201/mode/2up>
6. Mayeur-Jaouen C. Tanta. In: Bearman P. J. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: Brill; 2000;10:188–190. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%2010%20T-U#page/n201/mode/2up>
7. Akimushkin O. F. Al-Badavi. In: *Islam. An Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GPVL; 1991:35. Available at: <https://ralameo.com/read/0002262521736dc580024> (In Russ.)
8. Wensinck A. J. Mawsim. In: Bosworth C. E. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: Brill; 1991;6:903. Available at: https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%206%20Mahk-Mid_#page/n1/mode/2up
9. Khalidov A. B. Al-Azkhari. In: *Islam. An Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GPVL; 1991:15–16. Available at: <https://ru.calameo.com/read/0002262521736dc580024> (In Russ.)



10. Rifā'a Rāfi' at-Tahtāwī. *Pure Gold from the Compendious Description of the city of Paris or the Precious Divan of the Information about the city of Paris*. Moscow: Nauka; 2009. (In Russ.)

11. *Ash-Shaykh Muhammad 'Ayyād at-Tantāwī (1850 m – 1266 h). Tuhfat al-azkiyā' bi-akhbār bilād ar-Rūsīyya. Min turāth ash-Shaykh Muhammad 'Ayyād at-Tantāwī awwal mu'allim al-'arabiyya fi al-bilād ar-Rūsīyya. Taqdīm duktūr Husayn ash-Shāfi'ī. At-Tab'a al-ūla*. Cairo: Anbā' Rūsīya, 2013. (In Arabic)

12. Alfred von Kremer. In: Prokhorov A. M. (ed.) *Great Soviet Encyclopaedia*. 3rd ed. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1973;13:374. (In Russ.)

13. Alfred von Kremer. *Aegypten: forschungen über Land und Volk während eines zehnjährigen Aufenthalts*. Leipzig: Brockhaus; 1863.

14. Lane E. W. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: J. M. Dent & Co.; New York: E. P. Dutton & Co; 1923. Available at: <https://archive.org/details/man-nerscustomsm00lanegoog/page/n30>

15. Khalidov A. B. *Arabic Manuscripts and Arabic Manuscript Tradition*. Moscow: Nauka; GPVL; 1985. (In Russ.)

16. Procházka S. Sprenger Aloys. In: *Österreichisches Biographisches Lexicon. 1815–1950*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 2010;13:49.

17. Filshtinskii I. M. *History of the Arabic Literature (10–18 cent.)*. Moscow: Nauka; 1991. (In Russ.)

18. Merx A. Weil, Gustav. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig: Duncker & Humblot; 1896;41:486–488.

19. Krachkovskii I. Yu. History of the Arabic Studies in Russia. A collection of essays. In: Krachkovskii I. Yu. *Collected works*. Moscow, Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1958;5. (In Russ.)

20. Krachkovskii I. Yu. The "History of Peter the Great" and the "History of Karl XII King of Sweden" by Voltaire translated into Arabic. In: Krachkovskii I. Yu. *Collected Works*. Moscow, Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR; 1956;3:367–374. (In Russ.)

21. Krasnobaev M. S. Vorontsov Mikhail Semenovich. In: Prokhorov A. M. (ed.) *Great Soviet Encyclopaedia*. 3rd ed. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1971;5:369. (In Russ.)

22. Silvestre de Sacy. In: Prokhorov A. M. (ed.) *Great Soviet Encyclopaedia*. 3rd ed. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1976;23:375. (In Russ.)

23. Heller B. [Stillman N. A.], Lukman. In: Bosworth C. E. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: Brill; 1986;5:811–813. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%205-2#page/n271/mode/2up>

24. Talbi M. Ibn Khaldun, Wali al-Din 'Abd al-Rahman. In: Lewis B. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: Brill; London: Luzac & Co; 1986;3:825–831. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%203%20H-Iram#page/n855/mode/2up>

25. Geoffroy E. Al-Suyuti. In: Bosworth C. E. et al. (eds) *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: Brill; 1997;9:913–916. Available at: <https://archive.org/stream/EncyclopaediaOfIslamVol51KheMahi/Encyclopaedia%20of%20Islam%20Vol%209%20San-Sze#page/n937/mode/2up>

26. *Traité de la lange arabe vulgaire par le Sheikh Muhammad Ayyad El-Tantavy Professeur de la langue Arabe a l'Institut des Langues Orientales et a l'Université Impériale de*



St. Pétersbourg, Chevalier de l'Ordre de Ste. Anne et de St. Stanislas. Leipsig: A l'Imprimerie de Guillaume Vogel Fils; 1848.

27. Bertels E. E. *Persian Grammar*. Leningrad: Leningrad Institute of Living Oriental Languages named after A. S. Enukidze; 1926. (In Russ.)

28. Spiro S. *An Arabic-English Vocabulary of the Colloquial Arabic of Egypt, containing the vernacular idioms and expressions, slang phrases, vocables, etc., used by the native Egyptians*. Beirut: Librairie du Liban; 1973.

29. Krymskii A. E. *History of the Modern Arabic Literature 19th – beginning of the 20th cent.* Moscow: Nauka; 1971. (In Russ.)

30. Yushmanov N. V. *Grammar of the classical Arabica*. Voentekhizdat; 1978. (In Russ.)

31. Zhuze P. K. *The complete Arabic and Russian Dictionary. Part. 1: (A–O)*. Kazan: Tipolitografiya V. M. Klyuchnikova; 1903. (In Russ.)

32. Bogolyubov A. S. Fakikh. In: *Islam. An Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GPVL; 1991:250. Available at: <https://ru.calameo.com/read/0002262521736dc580024> (In Russ.)

33. Bogolyubov A. S. Mufti. In: *Islam. An Encyclopaedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GPVL; 1991:177. Available at: <https://ru.calameo.com/read/0002262521736dc580024> (In Russ.)

34. Lutskii V. B. *Modern history of Arab countries*. 2nd ed. Moscow: Nauka; 1966. (In Russ.)

35. Arnold F. A. (ed.) *Chrestomathia Arabica quam e libris mss. vel impressis rarioribus collectam*. Halis; 1853. Available at: <https://archive.org/details/chrestomathiaar01ar-nogooq/page/n481>

36. Semenov D. V. *A chrestomathy of colloquial Arabic (Syriac Dialect)*. Leningrad: Leningrad Institute of Living Oriental Languages named after A. S. Enukidze; 1929. (In Russ.)

37. Bauer L. *Palästinische Arabisch. Die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Übungen und Chrestomathie*. Leipzig: I. C. Hinrich'sche Buchhandlung; 1910.

Информация об авторе

Микульский Дмитрий Валентинович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН.

About the author

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



Islam in Asian and African Countries Ислам в странах Азии и Африки

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-537-550](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-537-550)

УДК 94(23.57)«19/20»+28:316.3

ВАК 07.00.03

Change of social protest in Pakistan: class forms versus religious forms

Vyacheslav Ya. Belokrenitsky

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8471-928X>, enitsky@yandex.ru

Abstract: Social protest in the East, in particular in Pakistan, is today one of the most vibrant research topics. It has become the focal point due to the acute social discontent that has engulfed many states around the world, first and foremost, the Near and Middle East. To this one can add radical protests and the recourse to terror as means to achieve the goals set. With its 200 million population Pakistan is one of the largest state of the world. It is located at the place where the South Asia meets the Western and Central Asia. Historically, Pakistan belongs to South Asia and Hindustan, however, from the point of view of its culture it is closely associated with the world of Islam that of Arabia and the Turkic and Iranian worlds. From the point of the international politics Pakistan is equally rather important. To its importance contribute the everlasting hostility with neighboring India, possession of nuclear weapons as well as a deep and organic connection with the neighbouring Afghanistan and the large percentage of people who think in terms of what it called the extremist Islamism. In the vast number of research articles and monographs published both in Russia and abroad surprisingly very little attention has been paid to the phenomenon of the social protest and its forms, which is indeed quite significant in the history of the Pakistani state. Chronologically one can identify two major periods. The first period commences in 1947 and ends up in 1970s. This period has been marked by the so-called “class protest”. Its driving forces was the peasants, the working class and the students. The protests were either spontaneous or well organized; they were linked to the left-wing and secularist political groups and parties as well as intellectuals, liberal democrats or left-wing communists. The second period were marked by the harsh state suppression of the opposition on one hand-side and strengthening of the right-wing, religious radicalism. This dichotomy invites a preliminary conclusion that that mass protest in Pakistan underwent significant changes from the “class forms” to the socio-religious ones.

Keywords: Islam; maoism; Pakistan; the social protest; USSR; Z. A. Bhutto; A. A. Maududi

For citation: Belokrenitsky V. Ya. Change of social protest in Pakistan: class forms versus religious forms. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):537–550. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-537-550](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-537-550).



Социальный протест в Пакистане: от классовых форм к религиозным

В. Я. Белокреницкий

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8471-928X>, enitsky@yandex.ru

Аннотация: социальный протест на Востоке, в частности в Пакистане, является сегодня одной из самых актуальных и востребованных тем. Ввиду понятного интереса к причинам острого социального недовольства, охватившего многие государства мира, в первую очередь Ближнего и Среднего Востока, а также к процессам радикализации там протестных настроений, распространению террористических методов борьбы с властью и ее ответных репрессий, расползанию, подобно раковой опухоли, зон брожения и небезопасности. Пакистан является крупнейшим по населению государством мира (6-е место, примерно 200 млн жителей), находящимся на стыке Южной, Западной и Центральной Азии. Исторически он принадлежит Южной Азии, Индостану, а культурно и цивилизационно связан с исламским миром, как арабским, так и тюрко-иранским. Международно-политическое его значение определяется рядом факторов, среди которых вражда с соседней Индией, обладание ядерным оружием, глубокая и органичная связь с обстановкой в Афганистане, участие государства в «войне с глобальным терроризмом» и распространение на его территории крупных очагов экстремистского исламизма. В достаточно обширной отечественной и еще более значительной мировой историографии по проблемам Пакистана сюжету о формах социального протеста и динамике их изменений уделено, как ни странно, недостаточно внимания. Между тем, роль и место этого социального явления велики, а определение предмета исследования, на первый взгляд, не представляется затруднительным. Если посмотреть на почти уже 70-летнюю историю существования государства Пакистан, то легко увидит резко различающиеся этапы в характере, формах и движущих силах массового протеста, перемены во внутренних и внешних причинах, действовавших на него. Предварительно можно выделить два крупных периода, на которые распадется история массовых протестов населения. Первый включает начальные десятилетия, более четверти века существования страны с момента образования в 1947 г. до середины–конца 1970-х гг. В эти годы социальный протест носил, как представляется, в основном классовый характер, и выражался в выступлениях рабочего класса и крестьянства, а также студенчества и средних городских слоев. Они протекали как в стихийной, так и в организованной форме и нередко были связаны с левыми и секуляристскими политическими группами и партиями, интеллектуальными кругами либерально-демократического или лево-коммунистического толка. Второй период, не закончившийся до сих пор, ознаменовался жестким подавлением государством оппозиционных рабочих, крестьянских и профсоюзных движений, усилением правого религиозного радикализма, захватом им антиправительственной «площадки». Можно в качестве гипотезы предположить, что массовый протест в Пакистане от социально-классовых форм эволюционировал в сторону социально-религиозных.

Ключевые слова: ислам; З. А. Бхутто; Зия уль-Хак; маоизм; А. А. Маудуди; Пакистан; Пакистанская Народная Партия; социальный протест; СССР

Для цитирования: Белокреницкий В. Я. Социальный протест в Пакистане: от классовых форм к религиозным. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):537–550. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-537-550](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-537-550).



Cold war and the class protest

The division of colonial India into two independent states brought many changes to the historical regions that later formed the state of Pakistan. The type of society, which continued to exist after India got its independence was marked by a certain unity of both population and culture as well as politics and economics. Contrary to that the state of Pakistan was freshly formed within the boundaries, which previously did never exist [1]. The state of Pakistan itself came into existence when the Cold War started between two blocks of countries, which differ both politically and ideologically. The formation of the Pakistan socio-political structure was influenced and shaped by the unfolding struggle between the so-called free world and the communist world for ideological and political domination and influence on the states that had been recently freed from colonialism.

As the most important moment in this process can be considered the Communist Party of India's decision to send some of its leaders to Pakistan in order to form or build the Communist Party of Pakistan. It was established in February 1948 at the first Communist congress in Calcutta, namely on the territory of India. In the early 1950s, the Communist Party of Pakistan split into two independent organizations operating in Western and Eastern Pakistan [2, p. 249]. It should be noted here that Muslims did constitute a significant part within the KPI leadership. In 1942–1945, when the leadership of the Indian National Congress, headed by M. Gandhi and J. Neru, refused to cooperate with the Anglo-Indian authorities, the KPI in supporting the USSR anti-fascist struggle enjoyed a certain freedom of actions in India. In a resolution proposed in 1943 by the new secretary of the KPI, P. Ch. Joshi, supported the movement, which was aimed to the formation of Pakistan, interpreting this act as the realization the nations' right for self-determination. The pro-Pakistani stance of the communists contributed to the growth of their influence among the peasants in Punjab (the core of the future country), where the Unionist party was indeed against it. In such a way the Unionist party did reflect and express the interests of the land owners. Some communists from Punjab, such as D. Latifi worked closely with the members of the local branch of the All-India Muslim League (IML) and took active part in the drafting of the manifesto of the Punjabi League organization for the elections of 1945 and 1946 [3, p. 64–65]. At the same time, the communists tried to make to the pro Pakistan creation movement headed by the IML and, in particular, M. A. Jinnah more populist/socialist in appealing to the consciousness of the peasants and the lower classes of the urban population.

After the formation of the state of Pakistan, the paths of the Communists and the Muslim League went apart. The communists although became a subject to political oppression, but nevertheless they have preserved a certain influence on the masses and the socio-political groups as well. In particular, the communist presence was visible in the governing trade unions in Punjab, in the first instance the union of railway workers. The Communists also enjoyed great influence in the local peasant unions. Left-wing politicians headed such a massive peasant organization of Sind (another



major province in the Western Pakistan) as the *Hari Committee* [4, p. 178–189]. In the early 1950s, after in a number of provinces was adopted a legislation, which limited the landowners' land tenure by allotting the landless and land-poor peasants with the land, which belonged to the State, etc. there has been some decline in the mass movement. The communists and left-wing forces received a blow by a well-known legal process, which later became known as the "Rawalpindi conspiracy" [5, p. 24–25]. Some prominent military leaders, officials and left-wing liberal intellectuals who expressed the pro-communist views were convicted in preparing a coup d'état. Among them was the future laureate of the Lenin Peace Prize (1970), a popular poet and one of the spiritual leaders of the country, F.A. Faiz [6, p. 196–201]. The persecution of the Communists continued also in the future, as Pakistan was drawn into the orbit of US foreign policy in Asia and the Middle East. It was not by chance that, subsequent to Pakistan signed an agreement on mutual assistance in defense with the United States on May 19, 1954, the Communist Parties were banned in East Pakistan (July 5) as well as West Pakistan (July 24) [2, p. 249].

Mass actions of workers, members of trade unions and peasants continued, however, they expressed economical rather than political demands [4, p. 181–189]. From the mid-1950s onwards the role of the army in establishing order in major cities has noticeably increased. At the beginning of 1953, martial law was first introduced in Lahore, and the need for such a step was caused not by threats from the left-wing politicians but the right-wing political forces [7, p. 207–208; 8, p. 37–38].

The role of the religious opposition in greater detail will be discussed below, however, at this place one must point out to the fact that up to the second half of the 1970s the left-wing and the right-wing activists sometimes cooperated with each other. After in 1958 the martial law was first introduced in the country and the military circles lead by M. Ayub Khan came to power the activity of all political forces was banned. In 1962, political activity was allowed again, however, the ban on the Communist party was not lifted as well as some prominent political leaders of the center and right-wing were denied the right to take part in the elections in running for the seat in the Parliament. The discrimination of both left and right-wing political forces and their leaders did contribute to the fact that in the presidential elections in 1965, the left and right-wing organizations together supported an Ayub Khan's rival, F. Jinnah who was the sister of the founder of the State of Pakistan. The victory of Field Marshal Ayub Khan was, though indisputable, however, not too convincing and was considered as a bad omen of the deep political crisis, which came in the late 1968 – early 1969. During the anti-government movements at that time the class and the so-called "progressive"¹ nature of social protest was rather well articulated and the protesters were to their major part University students.

¹ One has to stress here the use of the label "progressive" as applied to the leftist and democratic ideological move-ments. Thus in 1947 in Pakistan there was an Association of the "progressive" (tarakipassand in Urdu) writers. It was banned in 1954, however, as a literary movement the "progressivism" retains its influence until 1980ies [2, p. 493–494].



Student manifestations in Pakistan at that time did coincide with student unrest in France and other Western European countries. The reason, as is often in such case, were some restrictions, which local authorities imposed on the students of one of the prestigious university colleges in Rawalpindi (the then temporary capital). The violent reaction of the young people as well as the middle-class representatives provoked a number of solidarity actions. They were subsequently used by political forces who opposed the military-parliamentary regime. The attempt of the authorities to reach an agreement with political opponents failed largely due to the massive support, which the opposition received from students, workers and trade union organizations. In mid-February, at the call of these organizations, a mass strike (*hartal*), i.e. the suspension of all activities took place in the country, which in turn resulted in the fact that the troops were brought into some cities in order to restore law and order [9, p. 264–265].

Here one has to repeat again that the social protest in Pakistan at that time was in a way similar to those, which followed the end of the WWII in the post-colonial countries. Outside the USA in the capitalist world the leftist sentiments continued to be widely spread and the communist parties and movements were strong enough. At that time in Pakistan the political scene entered the young generation, which was born after the country gained its independence. These people had an opportunity to become professionals, to continue their studies abroad and widen their horizons. Among them there were quite a few enthusiasts who were raised on the anti-colonialist ideas and believed in social justice and considered the political struggle as an instrument for improving life for the people.

Such sentiments caused a certain unity among the top members of the student political movement on one hand and the workers and peasants on the other. To these unity did contribute various political parties not only the “traditional” (as those which came to fruition when the political activity in Pakistan became allowed) but also the left-democratic parties, such as the National People’s Party (NPP) and the newly established populist organizations, such as the Pakistan’s People Party (PPP). The latter was established at the end of 1967 on the initiative and under the leadership of Z. A. Bhutto, the former foreign minister of Pakistan who originated from the class of Sind’s big landowners. This social background, however, did not prevent Bhutto from consolidating around him the left-wing intellectuals, as well as supporters of secular and Islamic socialism. They helped to draft the Party’s program and subsequently to take part in the elections of 1970. Among the popular demands of the PPP was the so called “*roti, kapra va makan*” (i.e. bread, clothing and housing”). The party won the parliamentary elections in the Western part of the country by receiving about two-thirds of the deputy mandates (81 out of 138). After the division of the country into Bangladesh and Pakistan a year after the elections, the party of Z. A. Bhutto formed the largest faction in parliament and following the Constitution of 1973, became the ruling party.



Under Z.A. Bhutto the Cabinet of Ministers pursued an ambivalent social policy. On the one hand, it supported the left-wing populist demands for the nationalization of large private enterprises, banks and companies. On the other hand, however, it made every effort to weaken the unity and influence of trade union associations, workers' unions and peasant organizations². Already in 1972, in the first year of his service Z. A. Bhutto simultaneously gave a blow to the class opponents on the right, i.e. the city bankers and entrepreneurs, and on the left, i.e. working-class people. To defeat the first group Z. A. Bhutto used nationalization without payment of compensation and prosecution, then against the latter, a ban on strikes, especially in state enterprises, a refusal to recognize collective agreements concluded independently by unions with the employers. As a result of the nationalization of key sectors of the economy the state (or more precisely, the tip of the bureaucracy), had taken the role and function of a corporate entrepreneur.

Trying to continue the initiative, which looked like the left-wing policy the government declared the 1st of May to be a non-working day, announced an increase in the minimum wage, the number of days off per year and the amount of severance payments [1, p. 250, 252]. The ruling party also sought to keep the workers demonstrations under their slogans³ and⁴ the trade-unions leaders. At the same time the Z. A. Bhutto's government tried at the same time to reduce the social protest, which was further diminished by the military regime that subsequently replaced it.

The defeat of the left forces and the Islamization of social protest

The repressive measures of the military against the workers' organizations and left-wing parties began immediately after the transition period between the military coup d'état in the summer of 1977 and the consolidation of power in the autumn of the same year. At the end of September, the former Prime Minister Z. A. Bhutto was charged with organizing a political assassination, and the head of the army headquarters, M. Zia-ul-Haq, refused as he promised earlier to hold new parliamentary elections and postponed them for two years. The restrictive measures were taken by the military authorities against the pro-Bhutto supporters and left-wing politicians in general. The strikes had to be stopped as well as all other workers' attempts to make demands to the owners of enterprises and businesses. The shooting of workers' strikers on January 2, 1978 in Multan (a large city in the southern part of Punjab), was a landmark. It made apparent that the military authorities are not only on the side of entrepreneurs, but also are ready to use weapons against those who encroach

² Z. A. Bhutto recalls the difficulties he had to face to prevent the "face" of his political party when in March 1970 in a small Punjab town of Tobateksingh was successfully held a congress (kisan) of the Peasant party. This congress, however, was organized not by his party see: [3, p. 80–83].

³ The author of these lines was witnessing the demonstration of the PPP activists and representatives of other parties in Lahor on the 1st of May 1975. In the lorries were sitting people who looked like workers. They held red banners and the red-green-white flags of the PPP.

⁴ This aspect of the PPP policy was a subject of many researches. See more recently: [3, p. 92–93].



on the rights of private property [4, p. 111]. In October 1979, Zia-ul-Haq, who became a president by that time, announced a ban on political activity and confirmed the decision that made it impossible to strike. Using the previously existing law on vitally important industries and services, the military deprived the workers and the employees of all channels of social protest.

As a result of prohibitions and targeted repression, the previously very active trade unions of railway workers, harbour workers, media specialists, the post office and telegraph office workers, could not hold a single mass action during the years of military rule. Repressions against the left-wing opposition are well documented. Based on reports of the Pakistani press, official documents and reports of international organizations, Pakistani economist O. Noman calculated that for political activity in 1977–1985 a total of about 20 thousand people were subject to various penalties⁵. Among them, besides activists of political parties, there was a large number of trade unionists and workers leaders. The ban on trade union activities in these years was in fact combined with emigration, which was often actually the flight of skilled workers and engineers who headed mainly to the rich oil-producing countries of the Persian Gulf. The shortage of skilled workforce led to an increase in real wages in Pakistani industry and caused workers' lack of interest to the trade union struggle.

The position of workers and trade union organizations was slightly improved after the parliamentary elections held in early 1985, albeit on a non-political party, and the triumphant return to the country in April 1986 of Benazir Bhutto, the daughter of the executed on the unsubstantiated charge in 1979 former prime minister. She headed the former ruling party, which tried to restore its position among the employees, workers and peasants [10]. However, this was far from being easy due to the above-mentioned trends and the "change of generations" among the activists of the workers as well as trade union members. Largely due to the generation gap the attempt to revive the Association of Progressive Writers became also unsuccessful. In addition, although some leaders of the PPP were among those affected by the harassment of the military authorities (B. Bhutto, in particular, spent several months in a solitary confinement cell), however, most of them, being members of the upper class did manage to avoid reprisals. Others started to collaborate with the authorities and the party itself did nothing to help the left opposition, which operated in the cities of Punjab and Karachi, as well as activists of trade unions⁶.

The strongest PPP positions were in rural areas of Sindh. There in the second half of 1983 were held a series of mass rallies and demonstrations against the policy

⁵ Cited after [3, p. 180].

⁶ The situation in many businesses and enterprises practically deteriorated in the mid 1980s. The authorities who were afraid of the workers' movements supported the businesses and enterprises owners and took their part. This allowed the owners to close many trade unions, which were opposed to their policies or completely replace them, whereas the employees were deprived of any legal and social support and protection. See: IAR. Thrice cursed. Her-ald. 1986;(November):81–82.



of the military regime. The bulk of the participants were poor peasants and powerless tenants, who, as a rule, were led by the leaders from the landowning nobility. The authorities considered these actions to be an uprising, supported from abroad (presumably from India) and redeployed military units to quell the insurgency. The fight against opposition actions as well as those of the parties that united in the PPP-led Movement for the Restoration of Democracy was accompanied by numerous victims and ended only in early 1984 [1, p. 322].

The defeat of the forces of social protest, both peasant and secular in form as well as from the urban milieu, was carried out by the military authorities and accompanied by the rise of the right-wing protest movement in Islamic “clad”. As has already been noted above, up until the end of the 1970s, clerical organizations had not yet “shunned” to politically build a block with moderately leftist forces. At the same time, they fiercely competed with the left radicals in their attempt to influence students, workers and peasants.

From the first years of Pakistan’s existence, the leading party of the pro-Islamic trend was the *Jamaat-e Islam* (the JI or Islamic Society) led by the prominent theorist of Islamism A. A. Maududi. Having moved from India to Pakistan in 1948, he became a fundamentalist and fought against the *Ahmadiyya* liberal sect, requesting it to be recognized as the non-Islamic one. The unrest caused by the JI anti-*Ahmadiyya* movements served as the basis for his subsequent conviction to death punishment in 1953. After spending several years in prison and finally pardoned by the authorities, A. A. Maududi resumed his activities, trying to build a “party of the Leninist type”. A. A. Maududi was thought to have been impressed by the model of the Bolshevik party, about which he could have learned from the Pakistan communists. He was attracted by the obligatory participation of members of the organization in party work, the presence of a professional personnel core, and democratic centralism in decision-making. He tried, therefore, to adopt the leftist principles of party building. As he was annoyed with the success of the Peasant Conference of 1970 already mentioned above, he in contrast to it, organized his own rally in Lahore [3, pp. 42, 66, 84].

Despite the failure of the 1970 elections (the JI got there four seats, and other religious-political parties, 14), the Islamists in the 1970s gradually gained the initiative in organizing mass events. The Pakistan National Alliance (PNA), formed in early 1977 on the eve of the second election, aimed to prevent the ruling PPP and the authoritarian Premier Bhutto from winning. This Alliance united all the main parties, including the moderately left-wing National People’s Party, however, the electoral slogans remained predominantly Islamic. This hinted the JI influence as well as its sponsors, including foreign ones (according to widespread rumors from Saudi Arabia). It is not surprising, therefore, that after usurping power in July 1977, the military used the Islamists, primarily from the JI, as a cover for their dictatorship. Representatives of the JI and other pro-Islamic parties (in Urdu *islampasands*, i.e. Islam-loving) became part of the interim Cabinet under the allegiance in August



1978. They developed the theoretical foundations of the Islamization program, which was painstakingly carried on by Zia-ul-Haq after issuing the ban on political activity in October 1979, and the resignation of Islamist ministers. By that time, A. A. Maududi was no longer alive, and the *Jamaat Islam* was headed by the less charismatic M. Tufail. The mutual alienation of the military and the Islamists was, however, not complete and did not immediately become apparent. But it still grew, and in early 1984, Zia-ul-Haq announced the ban on political activities on university campuses (student accommodations). By this decree, the military dictator defeated the strongest (by that time) student religious political organization, the *Islami Jamaat Tulab* (IJT, Islamic Student Society).

Creating the IJT can be considered one of the most successful projects of the A. A. Maududi Party. In the first decades of Pakistan's history, left-wing student organizations were rather influential. Although the communists did not have time to penetrate and root into the student milieu, the general situation in the world still favored progressive, anti-imperialist sentiments. From the mid-1960s, after Pakistan came close to the PRC, Marxist and Maoist literature from China began to flow freely into the Pakistani book market. This increased the attractiveness of the ideas of Marx, Lenin and Mao Zedong for young people and understandably intensified the concern of the Islamists. Before that, in their propaganda the Islamists focused on the rejection of colonialism, modernism and imperialism. In some aspects their positions coincided with those of the left and left-liberal circles. The growing popularity among students and intellectuals of the ideas of socialism and communism, mainly of the Chinese type, forced the JI and its youth wing to shift the emphasis on criticism of socialism. Since the 1960s, the IJT has begun an active struggle against leftist and liberal organizations. In addition to aggressive agitation, members of the IJT often resorted to sophisticated and violent methods of struggle and were able to lead the majority of students at major universities [3, p. 73–74]. In the first period after Zia-ul-Haq came to power, the military fully supported the IJT, however, the ban on political activity caused discontent among students. The "Islamization from above" conducted by the authorities also did not fully correspond to their expectations. Hence, the appeals of the Islamist students to end with the military situation, which caused the above-mentioned retaliatory measures by the general-president. At the same time, complete disengagement from the Islamists did not meet the interests of the military leadership. Islamic moods served as an authoritarianism pillar. The signal from the IJT, as well as some other factors and circumstances, in particular, the resistance of society to direct dictatorship and pressure from the United States, dissatisfied with rude methods of rule, forced Zia-ul-Haq to take the path of transforming military rule into the civil-military one [1, p. 323–326].

In harness with the work on the student front, the Islamists from the JI campaigned among the workers as well as within the trade union movement. They began to be especially active and successful in the late 1970s, in the wake of the general rise in pro-Islamic sentiments. Under the control of the JI came one of the



most powerful trade union associations, the National Labor Federation, as well as the trade unions of leading state-owned enterprises and companies, such as the Pakistan Metallurgical Plant, built with the help of the USSR, the Office for Water Resources and Energy, nationalized banks, etc. [1, p. 88]. It should be emphasized here that by the end of the rule of Zia-ul-Haq, the forms of manifestation of social protest had changed. The mass demonstrations of workers essentially ceased due to the workers, trade unions and peasant unions have lost their power. Liberal student organizations and associations of progressive-minded intellectuals, professors, doctors and lawyers, have given way to conservative-minded circles and Muslim theologians (*ulama*).

In addition to domestic political reasons, this was also due to the new situation in the economy. Pakistan's indirect participation in the war of the Afghan Mujahideen (fighters for the faith) against the government and Soviet troops in Afghanistan helped the authorities to pursue a liberal foreign trade course. The flow of imported consumer goods caused a crisis in some leading branches of Pakistan's manufacturing industry and slowed the pace of industrial growth. The increase in urban unemployment has spurred labor migration abroad. Many activists and leaders of the workers movement went there. The relatively high earnings of labor migrants allowed them to transfer part of the money home, where it was invested in the domestic economy. The transfer of funds from abroad through private channels has become a serious factor, which did not affect the foundations of the society [11; 12].

After the military dictator Zia-ul-Haq died in a plane crash in August 1988 (which has not been disclosed until now), a new phase of the political history of Pakistan began. It can be called the period of electoral democracy. It was interrupted by the military *coup d'état* of 1999, but the emergency regime was mild and short-termed, ending with the 2002 parliamentary elections. These were followed by the elections of 2008 and 2013. Social protest was transformed for the most part into a political one and was directed not against power as such, but against abuse of power. As a rule it had a livery of the leading opposition parties. It became more active especially before the elections and immediately after them. At the same time, the protest was conducted not so much under positive slogans of the struggle for the social guarantees, political freedoms and improvement of living conditions, but under negative ones, such as the struggle against violations of personal and public rights and freedoms, against corruption, nepotism and social injustice the rampant terrorism. etc.

Ethnic separatism and religious particularism

Mass social protest recently manifested itself, moreover, in strengthening ethnic (or tribal) separatism and religious particularism. Separatist tendencies appeared simultaneously with the formation of the state of Pakistan. The most serious attempts are those undertaken by the rulers of the Baluchistan principality of Kalat, who headed the confederation of smaller principalities and tribal unions, not to recognize the legitimacy of Baluchistan's joining the state of Pakistan [13, p. 195–197].



Additionally, supporters of a charismatic Pashtun mullah Fakir from Ipi who settled on the Afghan border proclaimed the creation of Free Pushtunistan and in this capacity received support from Kabul [14, p. 90–91]. These separatist tendencies did not stop. The Baluchi separatism came to its climax in the mid-1970s. The government headed by Z. A. Bhutto was opposed by his recent allies from the National People's Party and the *Jamiat-e ulama-e Islam* who in 1972–73 was at the top of the Baluchistan administration as well as that of the North-West Frontier Province. The leaders of the NPP were representatives of the Baluchi tribal nobility, and after their arrest, some local tribes (e.g. *marry*, *mengal*, etc.) resisted the National army who advanced into the province. The fighting took place in 1974–77 and resulted in a death of around 9000 people [15, p. 226; 16, p. 100]. The peace eventually took place only after the power change in Islamabad and lasted until 2003. The new conflict between the Bugti tribe and the central government followed the dispute over the rent gained from natural gas production at the country's largest natural gas deposit in Sui, located in the tribe's territory. The acrimonious confrontation took place in 2005–06 and ended with the death of the Bugti leader Akbar Khan a Pakistan prominent state and political figure of the national level.

It should be emphasized here that the armed clashes were only the tip of the iceberg of the Baluchi separatism. Its “underwater” part was on one hand the conservative leaders and elders of the largest and most isolated tribal groups, and on the other, the urban middle class, tradesmen and businessmen, students and the “intelligentsia”. Some evidences say that after 2006 the opposition sentiments are seen in provincial cities there is a shift of balance balance from the interior territories to the Makran coast [17, p. 8–10].

Until the beginning of the 21st century, Baluchi separatism from the point of view of ideology had a secular or even a leftist character. However, in recent decades, this movement has shifted to the right and became closer to radical religious movements. A prominent place among the Baluchi opposition organizations was taken by *Jundallah* (Army of Allah), a secret group of militant Sunnis. The organization's ideological leadership is believed to be located in Karachi, where the Baluchi diaspora has settled long ago. The Jundalla's opponents among others are the leadership of Pakistan and Iran. The group's activities thus fit into the local conflict between the Sunnis and Shia, which took its origin in 1980s in Pakistan [18].

Similar changes has undergone Pashtun separatism. For a long time, ideologically, it was represented by left-wing liberals and secular people. The founder of the modern nationalism of the Pashtuns of Pakistan and Afghanistan was Gaffar Khan who ideologically was close to Mahatma Gandhi and similarly proclaimed the non-violence in achieving of political goals. This was a basic principle of the National People's Party, which in the 1960s and 1980s was headed by his son and later by his grandson Asfandiyar Khan. The secular Pashtuns in the late twentieth century were overcome by the Islamist groups first known as the



Mujahideen, and since the mid-1990s, as the Taliban (those who seek genuine knowledge). After the invasion of the US-NATO troops and the defeat of the Taliban regime in 2001 the struggle between various groups of Islamists in Afghanistan spread over to Pakistan. It became instrumental in the emergence of local Taliban organizations, mainly in the mountainous areas [1]. They can be viewed mainly as ethno-tribal and nationalist movements, although they often declare themselves close to the Islamist “Chaliphate” movement and fight against the entire system of modern state and international order.

Along with the Islamization of ethnic nationalism in Pakistan in recent decades, there has been a rise of religious maximalism and particularism. The Zia ul-Haq Islamization policy caused a rift between the majority of Muslims of the Sunni Hanafi *madhhab* and the Shiite minority. Since the Sunni Hanafi practices did dominate in the local jurisprudence the Shia mass demonstrations took part in the capital of Islamabad and other major cities in 1980. The Shia population demanded the rights to follow their own rules for Islamic world order. The radical representatives of both movements started eventually a civil war. The peak of the bloody clashes between Sunni and Shia took part in the second half of the 1990s. Mass actions were often a response to the decisions and actions of the state authorities as, for example, in the beginning of 1998. Then the centre of Lahore was held for three days by violent people who were angry because of the mass shooting at a Shiite cemetery. Then and later such actions paralyzed the life in the city of Karachi and other cities [19, p. 432].

In the first decades of the 21st century, the authorities managed to somewhat lessen the clashes between the Sunnis and Shia in the main centre of their settlement, the province of Punjab. However, it was followed by the Sunni attacks on the Shia Hazara who came from Afghanistan and have re-settled in Quetta the main city of Baluchistan. Militant Sunni attacks on Hazaras always caused mass protests in Karachi, Islamabad and other major cities. Along with Shia authorities they were headed also by human rights organizations who accused the Pakistani authorities of inability to implement the safety and protect their citizens⁷.

Mass protests in modern Pakistan are also provoked by the terrorist acts, which follow the struggle between the rivalling theologians from the Sunni schools of *Deobandi* and *Barelvi*. The sectarianism in Islam caused the emergence of numerous groups and organizations consisting of prominent theologians (*ulama*) and their followers. One of such groups the *Minhaj-ul-Islam*, organized peaceful political mass demonstrations in early 2013, which took part again in July-September of the next year. Its leader, the theologian T. ul-Qadri, joined forces with the popular politician an ex-athlete Imran Khan. Acting jointly, the I. Khan's party the *Tehreek-e Insaf* (Movement for Justice) and the *Minhaj ul-Islam* were later transformed into the *Pakistan Avamee Tehreek* (Pakistani People's Movement). This organisation managed

⁷ In February 2013 the author of these lines witnessed the mass protest in Karachi as it became known about the Quetta murder. The contrast between the Lahore demonstration in 1975 (see note 14) and the Karachi demonstration (40 years after) was drastic.



peacefully to paralyze life in the capital of the country and forced the government to partially implement its demands and requirements. It is important to stress that the organized social protest had in this case a pronounced religious form, which, however, was not of a radical, militant character.

Conclusion

A number of evidences as above has proven the initial thesis about the cardinal changes of the phenomenon of the social protest in the 70 years history of Pakistan. At the first stage (up to the 1970s) the protest was caused by disagreement with the socio-economic and foreign policy which the authorities did stick to. The protest itself was influenced by the left-wing, Marxist and Maoist ideology, where (until the 1960) the USSR served as a positive example, and subsequently the People's Republic of China. An important role in the life of the then Pakistani society was played by various class organizations. These were in the first instance the trade unions of workers and employees, as well as professional unions, which were influenced by various political parties. Mass actions were carried out mainly under economic slogans. In addition to the workers unions, there were also peasant unions that came forward with their calls and demands too. Similarly, a prominent role was played by student associations and groups of intellectuals.

At the second stage, which continues today, social protest is formed under the influence of other internal and external factors. The extinction of socialist ideas gave rise to a crisis in the workers 'and peasants' movement, left-wing student organizations and intellectual circles. The retrograde outlook and archaic ideals came to the forefront. The main axis of the world opposition has influenced the opposition forces, which are now chiefly represented by the right-wing and centre movements. Financially they rely on the moral and material support of the regional powers of the Islamic belt.

In Pakistani society at this stage is clearly seen the fatigue and depression, which the social psychologists identify as "frustration". It is caused by the unprecedented scale of acts of terrorism and violence. Most of all, the terrorist acts are conducted in the Pakistani-Afghan border area (the Pashtun and Baluchi areas) and the country's metropolis – the multi-million city of Karachi. In terms of the number of civilian casualties, Pakistan in the period after 2001 surpassed Afghanistan and is in in this regard one of the most dangerous places in the world. This provokes a protest of civil society, formed in many respects anew, under the influence of Western human rights organizations and movements. The ideological and political struggle among the Pakistani public is being built around the conflict between the values of radical Islamism, moderate Islam and liberalism. A state ruled by a civilian government that came to power following the 2013 and 2018 parliamentary elections is trying to rely on a synthesis of Islamic and liberal ideas, pursuing a generally pro-Western foreign policy, but with an eye to the special ties linking it with Saudi Arabia and China. It seems that protest moods in the



foreseeable future will hardly be able to shake the order of things that has developed in Pakistan. This can happen only in the course of the unforeseen external geopolitical or environment changes, either regional or global.

References

1. Belokrenitsky V. Ya, Moskalenko V. N. *The History of Pakistan in the 20th cent.* Moscow: IV RAN; Kraft +; 2008. (In Russ.)
2. Gankovsky Yu. V. (ed.) *The Encyclopedia of Pakistan*. Moscow: Fundamenta Press; 1998. (In Russ.)
3. Iqtidar H. *Secularizing Islamists? Jama'at-e-Islami and Jama'at-ud-dawa in Urban Pakistan*. Chicago: Chicago University Press; 2011.
4. Gankovsky Yu. V. et al. (eds) *Pakistan*. Moscow: Nauka; 1966. (In Russ.)
5. Khalevinsky I. V. (ed.) *USSR and Pakistan*. Moscow: Nauka; 1984. (In Russ.)
6. Vasilyeva L. A. *Faiz Akhmed. Life and Works*. Moscow: IV RAN; 2002. (In Russ.)
7. Gankovsky Yu. V., Gordon-Polonskaya L. R. *The History of Pakistan*. Moscow: Vostochnaya Literatura; 1961. (In Russ.)
8. Sayeed Kh. B. *Politics in Pakistan: The Nature and Direction of Change*. New York: Praeger; 1980.
9. Feldman H. *From Crisis to Crisis. Pakistan 1962–1969*. Karachi: Oxford University Press; 1972.
10. Hussain Z. A Division of Labour. *Herald*. 1986;8(August):81–85.
11. Hasan A. *The Unplanned Revolution. Observations on the Processes of Socio-economic change in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press; 2009.
12. Hasan A., Ali M. *Migration and Small Towns in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press; 2011.
13. Gankovsky Yu. V. *National phenomenon and national movements of Pakistan*. Moscow: Nauka; 1967. (In Russ.)
14. Raikov A. V. Fakir from Ipi – a freedom fighter from Waziristan. *Oriens*. 1995;(3):83–92. (In Russ.)
15. Talbot I. *Pakistan. A Modern History*. London: Hurst & Company; 1998.
16. Talbot I. *Pakistan. A New History*. Karachi: Oxford University Press; 2012.
17. Grare F. Balochistan. The State Versus the Nation. *South Asia*. 2013;(April). Available at: <http://carnegieendowment.org/files/balochistan.pdf>.
18. Khalil T. Talibanisation rising in Balochistan. *The News*. Nov. 11, 2012.
19. Belokrenitsky V. Ya. The ethnic regional and religious conflicts in Pakistan. In: Voskresensky A. D. (ed.) *The ethnic and confessional conflicts in the East*. Moscow: Aspect Press; 2008. (In Russ.)

Информация об авторе

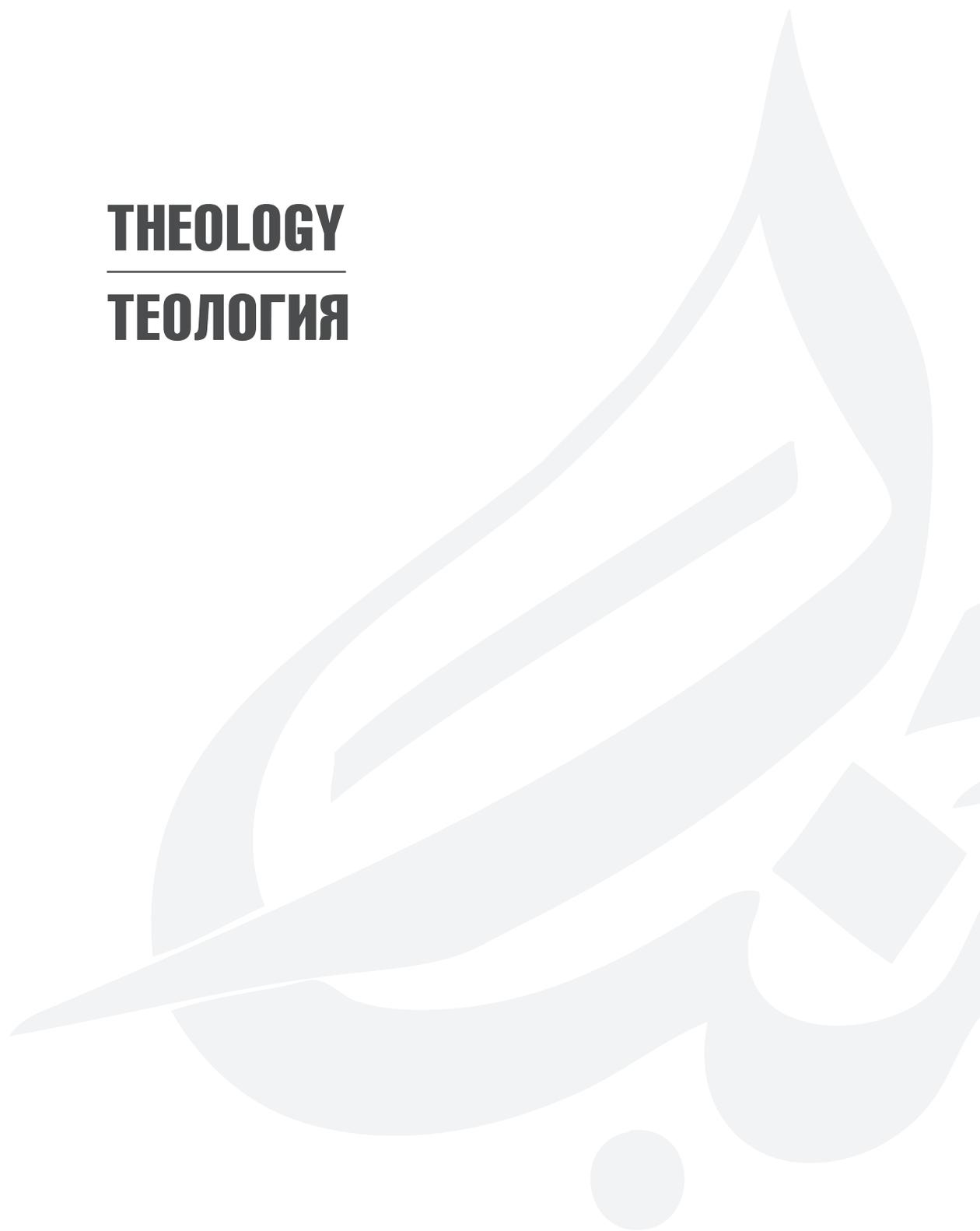
Белокреницкий Вячеслав Яковлевич, доктор исторических наук, заведующий Центром изучения стран Ближнего и Среднего Востока Института востоковедения РАН.

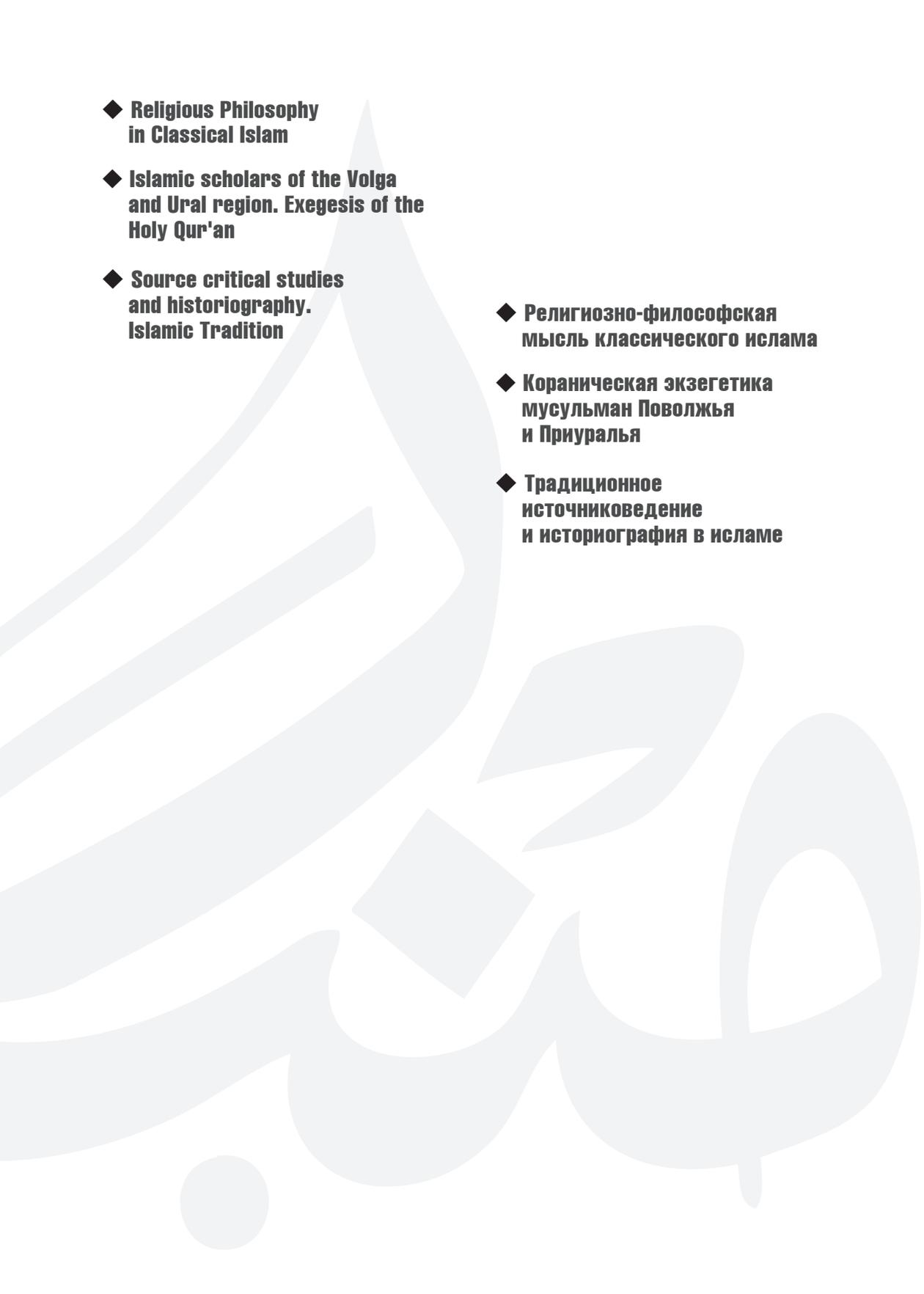
About the author

Vyacheslav Yu. Belokrenitsky, Dr. Sci. (Hist.), Prof., Head of the Centre of the Near Eastern and Central Eastern Countries, Institute of the Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

THEOLOGY

ТЕОЛОГИЯ





◆ **Religious Philosophy
in Classical Islam**

◆ **Islamic scholars of the Volga
and Ural region. Exegesis of the
Holy Qur'an**

◆ **Source critical studies
and historiography.
Islamic Tradition**

◆ **Религиозно-философская
мысль классического ислама**

◆ **Кораническая экзегетика
мусульман Поволжья
и Приуралья**

◆ **Традиционное
источниковедение
и историография в исламе**



Religious Philosophy in Classical Islam Религиозно-философская мысль классического ислама

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562)

УДК 140.8:28

ВАК 26.00.01

О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама

Т. Ибрагим¹, Н. В. Ефремова²

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, nataufik@mail.ru

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, salamnat@mail.ru

Аннотация: статья призвана служить введением к переводу трактата «О методах обоснования принципов вероучения» Ибн-Рушда (Аверроэса, от латин. Averroes, 1126–1198), последнего крупного классика мусульманской философии – *фальсафы*. Здесь освещается место данного трактата в философско-теологическом наследии мыслителя, ее значение как своего рода фальсафского «кредо», в котором дается альтернативное каламу рациональное обоснование мусульманской догматики, фондированное Кораном. Отмечаются базисные теоретико-методологические установки аверроэсовской критики ашаризма, прежде всего концепция о пяти модусах аргументации (аподиктических, диалектических, софистических, риторических и поэтических) и концепция аллегорической экзегетики, оригинальную версию которой разработал сам Ибн-Рушд.

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; Ибн-Рушд; калам; мусульманская теология; мусульманская философия; трактат Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»; фальсафа

Для цитирования: Ибрагим Т., Ефремова Н. В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562).

On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam

Tawfik Ibrahim¹, Natalia V. Efremova²

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, nataufik@mail.ru

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, salamnat@mail.ru

Abstract: the article is in fact an introduction to the treatise by the last prominent representative of Islamic philosophy (*falsafa*) Ibn Rushd (Averroes 1126–1198) *al-Kashf `an manahij al-adilla fi `aqa'id al-milla* (“On the Methods of Proof for the Principles of



Creed”) translated from Arabic into Russian. The authors identify the place of this work within the framework of Ibn Rushd’s theological and philosophical heritage. They see in this treatise the philosopher’s *Credo* where he brings forward the rational foundation of Islamic dogmatics. This foundation lays within the argumentation of the Holy Qur’an as the alternative of the methods of Kalam. They also highlight the basic principles of Ibn Rushd’s criticism of the Asharites, in the first instance the concept about the five modes of argumentation and the concept of allegorical exegesis, an original version of which was elaborated by Ibn Rushd himself.

Keywords: asharites; Averroes; Kalam; theology, Islamic; philosophy, Islamic; Falsafa; *al-kashf`an manahij al-adilla fi`aqa'id al-milla*

For citation: Ibrahim T., Efremova N. V. On Ibn Rushd’s critics of Asharite Kalam. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562).

I

Арабо-испанский философ Ибн-Рушд (Аверроэс)¹ – последний крупный представитель школы *фальсафы*², эллинизирующей, или аристотелизирующей, философии ислама, фундамент которой заложили аль-Фараби (ум. 950) и Ибн-Сина (Авиценна, ум. 1037)³. Аверроистское творчество отличается энциклопедизмом ренессансного типа и охватывает, помимо философии, также теологию, религиозное право (*фикх*), филологию, естественно-научные дисциплины и медицину. По форме его философско-теологические труды можно условно разделить на комментаторские и самостоятельные. Комментаторское наследие, насчитывающее около ста работ, практически⁴ охватывает весь гигантский корпус сочинений Аристотеля (ум. 322 до н.э.). Ему принадлежат также толкования к сочинениям Платона (ум. 347 до н.э.), Николая Дамаскина (ум. нач. I в. н.э.), Александра Афродисийского (ум. нач. III в. н.э.) и предшественников из числа *фалясифа*⁵ (представителей *фальсафы*) – аль-Фараби, Ибн-Сины и Ибн-Баджи (ум. 1138).

Еще в Средние века подавляющее большинство комментариев Ибн-Рушда было переведено на латинский язык. И прежде всего на латинском Западе его комментаторское наследие было оценено по достоинству: за андалусским мыслителем закрепился почетный титул Великого Комментатора, а восхищение им запечатлелось в таких крылатых фразах, как: «Аристотель объяснил мир, а Аверроэс – Аристотеля!»

По-видимому, именно пиетизмом перед авторитетом Аристотеля, в котором Ибн-Рушд видел живое воплощение всех человеческих совершенств, объ-

¹ О его жизни и творчестве см.: [1].

² Аль-фальсафа (الْفَلْسَفَة).

³ Об их философском творчестве в целом см.: [2]; о собственно религиозной философии см.: [3].

⁴ Исключение составляет лишь «Политика», которая для философов классического ислама осталась недоступной.

⁵ Аль-Фальсифа (الْفَالْسِيفَة).



ясняется тот факт, что ряд своих оригинальных идей Комментатор атрибутировал ему. Это, прежде всего, касается учения о едином разуме⁶, которое стало своего рода визитной карточкой для последователей Ибн-Рушда в европейской культуре Средневековья и Возрождения – «латинских аверроистов» (Сигера Брабантского, Жана Жанденского и отчасти Данте)⁷.

II

К «самостоятельным» работам мыслителя преимущественно относят его полемические философско-теологические трактаты, среди которых особое место занимает «Опровержение Опровержения»⁸. Это сочинение служит ответом на книгу аль-Газали (ум. 1111) «Опровержение философов»⁹, где критическому разбору подвергаются двадцать тезисов фалясифа, три из которых объявляются особо крамольными, «еретическими» (*куфр*): об извечности мира, Божьем знании единичных вещей и телесном воскрешении.

Среди дошедших до нас собственно «теологических» произведений Ибн-Рушда выделяются три тесно связанных между собой относительно малых трактата – «О соотношении философии и религии»¹⁰, «О Божьем знании»¹¹ (дополнение к предыдущему) и настоящий трактат «О методах обоснования принципов вероучения».

Перевод двух первых трактатов был дан в составленной нами антологии «Мусульманская философия» (см.: [8] и [9]). С сокращениями там был представлен и трактат «О методах...» [10]. В нынешней публикации он переводится целиком.

В означенных трактатах Ибн-Рушд обосновывает необходимость философского дискурса, показывает единство рационального и богооткровенного, философии и религии. Свое понимание главных положений исламской веры он выдвигает в полемике с мутакаллимами – представителями калама¹², рациональной теологии ислама.

⁶ Ибо он – общий для всех людей и единственно вечный, в отличие от других «сил» души.

⁷ На русском языке деятельность Ибн-Рушда как комментатора представлена переведенными фрагментами из Большого комментария к аристотелевскому сочинению «О душе» (сохранившемуся только в латинском переводе) [4] и [5].

⁸ Или: «Непоследовательность “Непоследовательности”»; араб.: *Тахафут ат-Тахафут* (تَهَافُتُ التَّهَافُتِ). Имеется частичный перевод [6] и полный [7].

⁹ *Тахафут аль-фалясифа* (تَهَافُتُ الْفَالَسِيفَةِ).

¹⁰ *Фасл аль-макаль фи-ма байн аль-хикма ва-шари'а мин аль-иттисал* (فَصْلُ الْمَقَالِ فِيْمَا بَيْنَ الْحِكْمَةِ وَالشَّرِيعَةِ مِنَ الْإِتِّصَالِ); версия: *Фасл аль-макаль ва-такрир ма байн аш-шари'а ва-ль-хикма мин аль-иттисал* (فَصْلُ الْمَقَالِ وَتَقْرِيرُ مَا بَيْنَ الشَّرِيعَةِ وَالْحِكْمَةِ مِنَ الْإِتِّصَالِ).

¹¹ В оригинале: *Дамима ли-мас'алат аль-'ильм аль-кадим* (صَمِيمَةٌ لِمَسْأَلَةِ الْعِلْمِ الْقَدِيمِ), «Приложение/дополнение к вопросу об извечной воле».

¹² Араб. *аль-калям* (الكلام); полная форма – 'ильм аль-калям (عِلْمُ الْكَلَامِ), «наука калама». «Мутакаллим» – مُتَكَلِّمٌ



III

Первую крупную школу калама основали мутазилиты¹³, учение которых процветало в первой половине IX в. Для них были характерны следующие пять принципов, выступающих в качестве критериев их идентификации:

(1) «справедливость»¹⁴ Бога, предполагающая, в частности, свободу воли/инициативы человека – иначе было бы несправедливо считать его ответственным за свои деяния;

(2) «монизм/унитаризм»¹⁵, с которым несовместимы не только политеизм и антропоморфизм, но также признание реальности Божьих атрибутов (как чего-то отличного от Его самости) и их извечности (извечен только Бог и тождественные с Его самостью атрибуты, такие как жизнь, знание и могущество);

(3) «обещание и угроза»¹⁶ – Бог обязан осуществить Свое обещание покорным («Рай») и угрозу ослушникам («Ад»); поэтому ни ходатайство пророков, ни даже само Божье милосердие не в состоянии изменить характер подобающего воздаяния, особенно в отношении нечестивцев;

(4) «промежуточное состояние»¹⁷ – в отличие как от хариджитов¹⁸, для которых мусульманин, совершивший великий грех¹⁹, делается неверным, так и от мурджиитов²⁰, сохраняющих за таковым статус правоверного, мутазилиты относят великогрешника к третьему, срединному положению;

(5) «повеление благого и запрещение дурного»²¹ – общая для мутазилитов, хариджитов и шиитов установка, которая обязывает мусульманина всеми средствами, не исключая насильственные, способствовать торжеству добра и бороться со злом, под которым прежде всего подразумевалось беззаконие правителей.

После XI в. в качестве ведущих в каламе становятся две близкие друг к другу школы – ашаритская и матуридитская²², в рамках которых разрабатывалась «ортодоксальная» в суннитском исламе теологическая доктрина. Эпонимами-основателями этих школ были Абу-ль-Хасан аль-Ашари (ум. 935)

¹³ Аль-му'тазиля (المُعْتَزِلَة).

¹⁴ Аль-'адль (العَدْل).

¹⁵ Ат-таухид (التَّوْحِيد).

¹⁶ Аль- ва'д (الْوَعْد) и аль-ва'ид (الْوَعِيد).

¹⁷ Аль-манзиля байн аль-манзилятайн (الْمَنْزِلَة بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْن).

¹⁸ Аль-хаваридж (الْخَوَارِج).

¹⁹ Сахиб аль-кабира (صاحب الكبيرة); к великим грехам обычно относят убийство, прелюбодеяние, воровство, ростовщичество, непочтение к родителям, ложное обвинение в прелюбодеянии, присвоение имущества сироты, дезертирство, колдовство и употребление алкоголя.

²⁰ Аль-мурджи'а (الْمُرْجِيَّة).

²¹ Аль-амр би-ль-ма'руф ва-нахи 'ан аль-мункар (الْأَمْر بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْي عَنِ الْمُنْكَر).

²² Аль-аш'ариййа (الْأَشْعَرِيَّة) и аль-матуридиййа (الْمَاتُرِيدِيَّة).



и Абу-Мансур аль-Матуриди (ум. 944). В формировании ашаритской системы значительную роль играли Абу-Бакр аль-Бакылляни (ум. 1013) и Абу-ль-Маали аль-Джувайни (ум. 1085). Среди видных ашаритов был вышеупомянутый Абу-Хамид аль-Газали, который впоследствии перешел в суфизм и более известен как суфий (подробнее см.: [11, с. 11–17]).

В первые века своего существования матуридизм распространялся преимущественно в Мавераннахре (Средняя Азия), тогда как ашаризм стал господствующим в центральных и западных областях мусульманского мира, включая арабскую Испанию. Поэтому в глазах Ибн-Рушда суннитский калам тождествен ашаризму, а матуридитская версия каламской теологии не была актуальной для него и скорее даже была ему неизвестна. Вместе с тем ввиду сходства установок двух школ, аверроистская полемика с ашаризмом во многом распространяется и на матуридизм.

IV

В теоретико-методологическом плане аверроистская критика калама исходит из двух базисных положений фальсафы: (1) о методах силлогической аргументации/умозаключения и (2) об аллегорической экзегетике сакральных текстов.

Согласно фальсафской теории аргументации, рассуждение, умозаключение ведется или от общего – к частному (единичному), и таковое есть «дедукция»²³; или от частного – к общему, и таковое есть «индукция»²⁴; или от частного – к частному, и таковое есть «аналогия»²⁵. Но аналогия и индукция способны давать лишь вероятностное, предположительное знание²⁶, тогда как подлинно достоверное знание²⁷ обретается лишь дедуктивным путем, с помощью именно «силлогизма»²⁸, составляемого из положений, принятие которых неизбежно влечет за собой другое положение²⁹.

Правда, к истинному знанию приводит не всякий силлогизм, а только один из пяти его типов – «аподиктический»³⁰, в основе которого лежат достоверные

²³ *Истинбат* (اِسْتِنْبَات).

²⁴ *Истикра'* (اِسْتِقْرَاء).

²⁵ *Тамсиль* (مَثَال), или *мисаль* (مِثَال). В каламе и фикхе в этом смысле употребляется термин *кыйас* (قِيَاس), который в фальсафе прилагается только к дедуктивному методу силлогического типа.

²⁶ Араб. *занн* (ظَنّ); греч. *doxa*.

²⁷ *Йакын* (يَقِين); в близком смысле употребляется 'ильм (عِلْم); «знание, наука»; греч. *episteme*.

²⁸ *Кыйас* (قِيَاس), мн. ч. *акиса* (أَقْبِسَة). См. примечание 25.

²⁹ К примеру, на основе двух посылок «Все люди – смертны» и «Сократ – человек» делается вывод: «Сократ – смертен».

³⁰ Или научный, доказательный; от греч. *apodeiktikos*; араб. *бурхани* (بُرْهَانِي). Само доказательство – *бурхан* (بُرْهَان).



посылки³¹. Наряду с таковым имеются «диалектический», «софистический», «риторический» и «поэтический»³² силлогизмы. Посылки этих умозаключений носят только вероятностный, предположительный или даже ложный характер. Кроме того, в софистические рассуждения, направленные на приведение адресата к заблуждению и путанице, порой оперируют и некорректными процедурами вывода.

Поэтические речения апеллируют к воображению, дабы вызвать в душе стремление к какому-либо делу или отвращение от него. Риторические методы, исходящие из «распространенных»³³ посылок³⁴, применяются в целях общественно-политического воспитания и просвещения. Диалектические методы исходят из «принятых»³⁵ (в частности, оппонентом или учеником) постулатов, применяются, среди прочего, в полемике и обучении.

Как пишет Ибн-Сина в разделе «Риторика» энциклопедического труда «Исцеление» [12, с. 6], именно три метода рассуждения – аподиктический, риторический и диалектический – подразумеваются в следующем кораническом стихе:

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»

«Призывай на путь Господний | [Словами] мудрыми и увещанием добрым, | Веди с ними диалог наиболее образнейший!» (16:125).

Так считает и Ибн-Рушд, заявляя в трактате «О соотношении философии и религии», что первый метод присущ философам (фалясифа), третий – мутакаллимам, а ко второму обращается религия в деле просвещения широкой публики [8, с. 555].

V

Что касается аллегорической экзегетики³⁶ священных текстов, то фалясифа (как, впрочем, и мутакаллимы), обосновывают его легитимность, исходя из самих этих текстов. В частности, аят 14:4 свидетельствует:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ»

«Мы являли только посланников, говорящих на языке (*лисан*) своего народа».

А в одном хадисе, который Ибн-Рушд цитирует в трактате «О соотношении философии и религии» [8, с. 559] и к которому возвращается в самом начале

³¹ Например, «целое больше части», «огонь сжигает».

³² *Джадали* (جَدَلِي), *суфиста'и* (سُفِسْطَائِي) / *мугалиты* (مُغَالِطِي), *хатаби* (خَطَائِي) и *ши'ри* (شَعْرِي).

³³ *Машхура* (مَشْهُورَةٌ), *за'у'а* (ذَائِعَةٌ); синоним – *махмуда* (مَحْمُودَةٌ), «похвальные».

³⁴ Например, «ложь безобразна».

³⁵ *Мусаллямат* (مُسَلِّمَات), *макбулят* (مَقْبُولَات) или *такрират* (تَقْرِيرَات) и др.

³⁶ *Та'виль* (تَأْوِيل).



настоящего трактата «О методах обоснования принципов вероучения», приводится наставление Али³⁷:

«حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يُفْهَمُونَ - أَتَحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ»

«Говорите людям понятное им; неужели вы хотите, чтобы Бога и Посланника Его отвергли³⁸?!».

В этом духе интерпретируется [8, с. 557] и коранический стих 3:7, известный как «айат об аллегорическом толковании»³⁹:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»

«Это [Бог] ниспослал тебе (Мухаммаду) Писание; | В нем есть айаты с четким смыслом (*мухкамат*), | В коих суть Писания; | Другие же айаты – многозначные (*муташабихат*). | Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины], | Обращаются к многозначным айатам ради путаницы, | Толкуя их [по своему произволу]. | [Подлинное] же толкование его ведают лишь Бог | И люди глубоких знаний, [кои] говорят: | “Мы верим [этому], все – от Господа нашего”»⁴⁰.

На данном чтении/толковании сходятся как фальсифа, так и мутакаллимы. Однако если под «людьми глубоких знаний» последние подразумевали себя, то Ибн-Рушд и другие представители фальсафы означенное описание прилагают исключительно к философам.

Оригинальную теорию аллегорической экзегетики Ибн-Рушд выдвигает в трактате «О соотношении философии и религии», модифицируя ее в трактате «О методах обоснования принципов вероучения» (см.: [13]).

VI

Настоящий трактат фактически⁴¹ состоит из пяти разделов:

- (1) бытие Бога;
- (2) единство Божье;
- (3) атрибуты Божьи (семь традиционных для ашаритского калама атрибутов – знание, жизнь, могущество, воля, слух, зрение и речь; а также соотношения атрибутов и самости);

³⁷ Двоюродный брат Пророка и его зять; четвертый «праведный халиф» (прав. 656–661).

³⁸ Или: «...сочли за лжецов (глаг. *каззаба*)»

³⁹ *Айат ат-та'виль* (آيَةُ التَّأْوِيلِ). Сам айат формально допускает диаметрально противоположные чтения/интерпретации – как в пользу аллегоризма, так и против него.

⁴⁰ Текст последних трех строк противники аллегоризма истолковывают так: «[Подлинное] же толкование его ведаёт лишь Бог, | И люди глубоких знаний говорят: | “Мы верим [этому], все – от Господа нашего”».

⁴¹ В самом трактате говорится о пяти разделах, но без четкого обозначения единиц деления и без указания их заголовков.



(4) инаковость Бога (об отрицающих описаниях, телесности, стороне, лицезримости);

(5) деяния Божьи (сотворение мира; воздвижение пророков; предопределение; несправедливость и справедливость; воскресение и его модусы).

Далее следует заключение в форме развернутого приложения, посвященного теории аллегорического толкования.

В разделе о бытии Божьем, перевод которого представлен в данном номере журнала, автор сначала освещает подходы к проблеме богопознания, разработанные в рамках четырех «известных» в его время богословских толков – хашвитов (текстуалистов-буквалистов), ашаритов, мистиков-суфиев и мутазилитов. Здесь подробно разбирается как главное в ашаритской теологии доказательство существования Бога⁴² – «от возникновения [мира]»⁴³, в научно-исследовательской литературе порой именуемое «каламским аргументом», так и менее распространенное доказательство – «от возможности/контингентности»⁴⁴.

Критикуя каламские аргументы, Ибн-Рушд считает, что они и недоступны пониманию широкой публики, и не поднимаются до уровня аподиктических доказательств, пригодных для интеллектуальной элиты. В замену этим аргументам философ выделяет два коранических метода – «от промысла» и «от творения»⁴⁵, которые одновременно адресованы и простолюдинам, и ученым⁴⁶.

Литература

1. Сагадеев А. В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*. М.: Мысль; 1973. 207 с.
2. Сагадеев А. В. *Восточный перипатетизм*. М.: Изд. дом Марджани; 2009. 232 с.
3. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
4. Ибн-Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе». *Ишрак*. 2012;(3):380–407.
5. Ибн-Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля (Тафсир Ма-ба'д ат-таби'а). Раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов. В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука; Восточная литература; 2016:482–522.
6. Ибн-Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности». В: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадева*. М.: Изд. дом Марджани; 2010:3:143–293.

⁴² О каламских аргументах вообще см.: [11, гл. 2].

⁴³ *Далиль/тарикат аль-худус (دَلِيلُ/طَرِيقَةُ الْخُدُوثِ)*; лат. *argumentum a novitate mundi*.

⁴⁴ *Далиль аль-джаваз/аль-имкан (دَلِيلُ الْخُدُوثِ/الْإِمْكَانِ)*.

⁴⁵ *Далиль аль-'инайа (دَلِيلُ الْعِنَايَةِ)* и *далиль аль-ихтира' (دَلِيلُ الْإِخْتِرَاعِ)*.

⁴⁶ О характерных для фальсафы собственно философских доказательствах бытия Бога см.: [3, с. 33–49].



7. Аверроэс (Ибн-Рушд). Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-Пресс; СПб.: Алетейя; 1999. 685 с.
8. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:547–581.
9. Ибн-Рушд. О Божьем знании. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:582–586.
10. Ибн-Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009:587–669.
11. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013. 210 с.
12. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Мантык: 8) аль-Хатаба'*. Каир: Визарят аль-ма'ариф аль-'умумийя; 1954. 268 с. (На араб. яз.).
13. Ибрагим Т. К. Принципы аллегорической экзегетики согласно фальсафе. *Ислам в современном мире*. 2017;13(3):85–102. DOI: [10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102).

References

1. Sagadeev A. V. *Ibn Rushd (Averroes)*. Moscow: Mysl; 1973. 207 p. (In Russ.)
2. Sagadeev A. V. *The Eastern peripatetic schools*. Moscow: Izdatelskii dom Mardzhani; 2009. (In Russ.)
3. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy (falsafa)*. Kazan: Kazanskii universitet; 2014. (In Russ.)
4. Ibn Rushd. Long Commentary on Aristoteles' De Anima. *Ishraq*. 2012;(3):380–407. (In Russ.)
5. Ibn Rushd. Long Commentary on Aristoteles' Metaphysics (Tafsir Ma-ba`d at-Tabi`a). A Part about Proof of God's existence and His attributes. In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (eds.) *Ars Islamica: In Honour of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura; 2016:482–522. (In Russ.)
6. Ibn Rushd. The Incoherence of the Incoherence. In: *The Medieval Arabic Islamic Philosophical worksd in the translations by A. V. Sagadeev*. Moscow: Izdatelskii dom Mardzhani; 2010;3:143–293. (In Russ.)
7. Averroes (Ibn Rushd). *The Incoherence of the Incoherence*. Kiev: UCIMM-Press; St-Petersburg: Aleteia, 1999. (In Russ.)
8. Ibn Rushd. About correlation between the philosophy and religion. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy ((falsafa): An Anthology anthology*. Kazan: Muslim Spiritual Board of the Republic of Tatarstan; 2009:547–581. (In Russ.)
9. Ibn-Rushd About Divine Knowledge. In: Ibragim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa): An Anthology*. Kazan: Muslim Spiritual Board of the Republic of Tatarstan; 2009:582–586. (In Russ.)
10. Ibn Rushd. On the Methods of Proof for the Principles of Creed. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Islamic philosophy (falsafa). The anthology*. Kazan: Muslim Spiritual Board of the Republic of Tatarstan; 2009:587–669. (In Russ.)
11. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: The Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.)



12. Ibn Sina. *Ash-Shifa': al-Mantiq: 8) Al-Khataba*. Cairo: Wizārat al-ma'ārif al-'umūmiyya; 1954. (In Arabic)

13. Ibrahim T. K. The principles of allegorical exegesis according to falsafa. *Islam in the modern world*. 2017;13(3):85-102. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102).

Информация об авторах

Тауфик 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

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

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical *Minbar. Islamic Studies* (Russian Federation).



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591)

УДК 140.8:28

ВАК 26.00.01

Ибн-Рушд (Аверроэс)

О методах обоснования принципов вероучения¹.

Часть первая

Т. Ибрагим¹, Н. В. Ефремова² (перевод с арабского и комментарии)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, nataufik@mail.ru

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, salamnat@mail.ru

Аннотация: трактат по мусульманскому кредо (*'акьда*) видного арабо-мусульманского философа Ибн-Рушда (Аверроэс, от латин. Averroes, 1126–1198) представляет особый теологический и историко-философский интерес как написанный философом, но на языке не философии, а теологии, – факт, не имеющий прецедента в культуре классического ислама. Свое понимание главных положений исламской веры автор выдвигает в полемике с представителями калама, особенно ашаритского. В нынешней публикации дан перевод первого раздела трактата, посвященного обоснованию бытия Бога. Критическому разбору здесь подвергаются каламские аргументы «от возникновения» (*далиль аль-худус*) и «от возможности/контингентности» (*далиль аль-джаваз/аль-имкан*), взамен выделяются коранические доказательства «от промысла» (*далиль аль-'инайа*) и «от творения» (*далиль аль-ихтира*). На русском языке полный перевод трактата публикуется впервые.

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; доказательства бытия Бога; Ибн-Рушд; калам; мусульманская теология; мусульманская философия; трактат Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»; фальсафа

Для цитирования: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (перевод). Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591).

¹ Полное арабское название трактата: аль-Кашф 'ан манхидж аль-адилля фи 'ака'id аль-милля ва-та'риф ма-вака'a фи-ха би-хасаб ат-та'вил мин аш-шубах аль-музаййафа ва-ль-бида' аль-мудылла («Исследование методов обоснования вероположений общины и разъяснение попавших в них, по причине интерпретации, ложных сомнений и вводящих в заблуждение новшеств»).

*الكشْف عَنْ مَنَاهِجِ الْأَدِلَّةِ فِي عَقَائِدِ الْمِلَّةِ وَتَعْرِيفِ مَا وَقَعَ فِيهَا بِحَسَبِ التَّأْوِيلِ مِنَ الشُّبُهَةِ الْمُزَيَّفَةِ وَالْبِدَعِ الْخَبِيْثَةِ

При подготовке настоящего перевода мы следовали бейрутскому изданию под редакцией М. А. аль-Джабири [1]. Все подзаголовки в трактате – от переводчиков. Имеющуюся в арабском издании рубрикации мы учитывали лишь отчасти.



Ibn Rushd (Averroes)

On the Methods of Proof for the Principles of Creed². Part One

Tawfik Ibrahim¹, Natalia V. Efremova²

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, nataufik@mail.ru

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, salamnat@mail.ru

Abstract: the article offers for the first time a translation from Arabic into Russian of a treatise by Ibn Rushd (Averroes 1126–1198 AD), which deals with the Islamic belief system (*aqida*). The treatise is of exceptional interest for both the students of theology and philosophy: it was authored by a philosopher who used the language of a theologian – a phenomenon that does not have a precedent in Muslim culture. Ibn Rushd here shapes his understanding of *aqida* by polemically using as a background the Asharite theology. In the translation is offered the first chapter of the treatise, which deals with proofs of the God's existence. The arguments used by the representatives of the Kalam, such as *dalil al-huduth* ("de novitate mundi"), the *dalil al-jawaz* (or *dalil al-imkan*, argument of "contingent mundi") are critically assessed. They are juxtaposed to such Qur'anic arguments *dalil al-inaya* argument "from design" or "de providentia" or the *dalil al-ikhtira* "de inventione" or "de creatione".

Keywords: ashariites; Averroes; God, proofs for His existence; Ibn Rushd; Kalam; theology, Islamic; philosophy, Islamic; Falsafa; *al-kashf an manahij al-adilla fi `aqa'id al-milla*

For citation: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (Transl.) Ibn Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part One. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591).

² In Arabic the full title of the work runs as follows: *al-kashf `an manahij al-adilla fi `aqa'id al-milla wa-ta'rif ma waqa`a fi-ha bi-hisab at-ta'wil min ash-shubah al-muzayyafa wa-l-bida` al-mudilla*.

الكشْف عَنْ مَنَاهِجِ الْأَدِلَّةِ فِي عَقَائِدِ الْمِلَّةِ وَتَعْرِيفِ مَا وَقَعَ فِيهَا بِحَسَبِ التَّأْوِيلِ مِنَ الشُّبُهَةِ الْمُرْتَبِعَةِ وَالْبِدَعِ الْمُضَلَّةِ*

The present translation is based upon the Beirut edition by M. A. al-Jabiri [1]. All subheadings have been introduced by the translators. The subheadings as found in the Beirut edition were not followed in their entirety.



[Введение: о цели трактата]

Именем Бога всемилостивого, всемилосердного; Твое поспешение, о Господи Божье³; благословение и умиротворение Божье нашему господину Мухаммаду и его семейству!⁴

Сказал шейх, факых, редкостный ученый⁵ Абу-ль-Валид Мухаммад ибн Ахмад ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушд (благоволение и милость Божьи ему!)⁶:

Вознеся хвалу Богу, Который мудростью Своей отметил угодных Ему⁷, содействовал им в постижении Его Закона⁸ и следовании Его Сунне⁹, посвятил их в сокровенное знание Свое, смысл откровения¹⁰ Своего и цель посланничества пророка Своего¹¹ к творениям Своим, благодаря чему для них стало ясным заблуждение заблудших из последователей его религии и фальсификация фальсификаторов из [людей] его общины¹², и стало понятным, что среди интерпретаций¹³ [священных текстов] есть такие, каковые не дозволялись Богом и Посланником Его; и [воззвав о] Его совершенных благословениях хранителю Его откровения¹⁴ и печати Его посланников¹⁵, а также его роду и семейству, [мы говорим следующее].

³ Араб.: عَوْنَكَ اللَّهُمَّ يَا رَبِّ

⁴ Первая и третья формула – традиционные в мусульманской культуре вступительные формулы; первая восходит к аяту 1:1; третья – к аяту 33:56. В переводе данного трактата сокращение (сас) указывает на формулу благопожелания *салла Аллах ‘алей-х ва-саллям* («благословение и умиротворение Божье ему!»), (с) – ‘*алей-х ас-салям* («умиротворение [Божье] ему!»), (р) – *радыйа Аллах ‘ан-х*, или *рудуан Аллах ‘алей-х* («благоволение Божье ему!»).

⁵ Эпитеты шейх (*аш-шайх* الشَّيْخُ) и факых (*الفقيه*) отражают статус Ибн-Рушда как законоведа; «редкостный/уникальный ученый» – аль-‘*алляма аль-аухад* (العَلَمَةُ الْأَوْحَدُ).

⁶ Другие версии вступления: (1) «Именем Бога всемилостивого, всемилосердного; на Него я полагаюсь (وَبِهِ تَقِيَّتِي); сказал шейх Абу-ль-Валид...»; (2) «Сказал шейх Абу-ль-Валид...».

⁷ Аллюзия на слова *айата* 2:105 (= 3:74) – «Кого хочет, Бог отмечает милостью Своей...» (وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ).

⁸ *Аш-шари‘а* (الشَّرِيعَةُ); синонимично Ибн-Рушд употребляет однокоренное *аш-шар‘* (الشَّرْع). Под «Законом» в трактате обычно понимаются священные тексты, и прежде всего Коран; под «Законодателем» (*аш-шари‘* الشَّارِعُ) – пророк Мухаммад, через которого был дан Коран.

⁹ В смысле практической стороны Закона.

¹⁰ *Вахи* (وَحْيٍ).

¹¹ Мухаммада.

¹² «Заблуждение» – *зайг* (زَيْغٍ); «фальсификация» – *тахриф* (تَحْرِيفٍ); «фальсификаторы» – *мубтилон* (مُتَبَطِّلُونَ); «религия» – *милля* (مِلَّةً); «община» – *умма* (أُمَّةً).

¹³ *Ат-та‘виль* (التَّأْوِيلُ).

¹⁴ *Амин вахи-Х* (أَمِينٌ وَوَحْيِهِ).

¹⁵ *Хатам русули-Х* (خَاتَمَ رُسُلِهِ); как *Хатам ан-набиййин* (خَاتَمَ النَّبِيِّينَ, «печать пророков») пророк Мухаммад описывается в аяте 33:40; по толкователям, – замыкающий их череду, последний пророк.



Еще до этой [книги] мы в отдельном сочинении¹⁶ показали, как философия¹⁷ соответствует Закону и как Закон предписывает философию. Там мы также отметили, что Закон имеет два аспекта – прямой¹⁸ и иносказательный¹⁹, и что широкая публика²⁰ должна [следовать] прямому аспекту, а ученые мужи²¹ – иносказательному: широкой публике вменяется в обязанность принять Закон в его прямом смысле, избегая его иносказательного толкования, а ученым не дозволяется разглашать перед ней иносказательное толкование²², ибо Али²³ (р) заповедал:

«حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَفْهَمُونَ - أَتَحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ»

«Говорите людям понятное им; неужто вы хотите, чтобы Бога и Посланника Его отвергли?!»²⁴.

Поэтому в настоящей книге я решил рассмотреть прямо [указанные]²⁵ вероубеждения²⁶, придерживаться которых Закон предписал широкой публике. И во всем этом я по мере сил старался следовать цели Законодателя²⁷ (сас), ибо в данном вопросе люди так запутались, что в нашей религии²⁸ возникли отклонившиеся [от истинного пути] течения и различные школы, каждое из которых считает, что именно оно соответствует первоначальному Закону²⁹ и что всякий, кто расходится с ним, либо заблудший³⁰, либо еретик³¹, кровь и имущество которого дозволены. Но все это является отходом от Законодателя, вызванным путаницей в понимании цели Закона.

¹⁶ То есть в трактате «О соотношении философии и религии»; о нем. см.: [1, с. 555].

¹⁷ *Аль-Хикма* (الْحِكْمَةُ); букв.: мудрость.

¹⁸ *Захир* (ظَاهِر); т.е. буквальный.

¹⁹ *Му'авваль* (مُؤَوَّل).

²⁰ *Аль-джумхур* (الْجُمُحُور).

²¹ *Аль-'уляма'* (الْعُلَمَاء).

²² *Та'виль* (تَأْوِيل).

²³ Двоюродный брат Пророка и его зять; четвертый «праведный халиф» (прав. 656–661).

²⁴ Близкую версию передает аль-Бухари: вместо (يَفْهَمُونَ) здесь фигурирует (يَعْرِفُونَ) [2, с. 45, хадис № 127].

²⁵ *Аз-захир* (الظَّاهِر).

²⁶ *'Ака'ид* (عَقَائِد); ед. ч. *'акыда* (عَقِيدَة).

²⁷ Пророка Мухаммада.

²⁸ *Хази-хи аш-шари'а* (هَذِهِ الشَّرِيعَة).

²⁹ *Аш-шари'а аль-уля* (الشَّرِيعَة الْأُولَى); Закон в его понимании во времена Пророка и его сподвижников.

³⁰ *Мубтади'* (مُتَّبِع); букв.: введший [порицательное] новшество.

³¹ *Кафир* (كَافِر); отпавший от веры.



Самые известные из этих толков в наше время суть четыре: [2] толк людей, известных как «ашариты» и каковых большинство людей сегодня считают выразителями суннизма³²; [3] толк людей, известных как «мутазилиты»; [1] толк людей, известных как «батыниты»³³; и [4] толк людей, известных как «хашвиты»³⁴. Все эти толки исповедуют различные верования³⁵ о Боге, уводя многие из положений Закона от прямого смысла и придавая им толкования, подгоняемые под свои верования, которые они выдают за предписанный всем людям первоначальный Закон, от коего кто уклонится, тот – еретик или заблудший.

Однако если всматриваться во все эти толки и в цель Закона, то обнаружится, что большинство их верований суть позже появившиеся учения и нововведенные толкования³⁶. Ниже я расскажу, каковы вероположения, которые действительно обязательны согласно Закону и без которых вера не будет полной, во всем этом я буду придерживаться цели Законодателя (сас), в отличие от тех, кто на основе неправильного толкования выставляют [свои нововведения] как принципы³⁷ Закона и его вероположения.

[1. БЫТИЕ БОГА]

Я начну с разъяснения того, каковы намерения Законодателя касательно тех [убеждений], которых должна придерживаться широкая публика о Боге (благословен Он и всевышен!)³⁸, и по каким путям Досточтимое Писание³⁹ ведет людей к этим [убеждениям]. И прежде всего мы должны ознакомиться с путем, приводящим к бытию Создателя⁴⁰, ибо это и есть первое, что должен знать верообязанный⁴¹ человек. Предварительно обратимся к мнениям по этому поводу тех [четырёх] известных толков.

³² Ахль ас-Сунна (أهل السنة).

³³ Аль-батыниййа (الباطنية). Под «батынитами/эзотериками» в трактате прежде всего подразумеваются суфии.

³⁴ Или хашавиты; араб. хашвиййа/хашавиййа (حشوية), «вульгарные»; под этим нарицательным наименованием мусульманские мыслители-рационалисты обозначали theologов, придерживавшихся буквальной, «внешней» стороны (захир) Писания и приписывавших Богу антропоморфные свойства и черты.

³⁵ И'тикадат (إعتقادات); ед.ч. и'тиқад (إعتقاد).

³⁶ Араб.: أَقَاوِيلٌ مُّحَدَّثَةٌ وَتَأْوِيلَاتٌ مُّبْتَدَعَةٌ

³⁷ Асл (أصل).

³⁸ Табарак ва-та'аля (تَبَارَكَ وَتَعَالَى).

³⁹ Аль-Китаб аль-'азиз (الكتاب العزيز); эпитет 'азиз имеет и другие значения, в частности «славное».

⁴⁰ Ас-Сани' (الصانع).

⁴¹ Аль-муқалляф (المكلف).



[1.1. Подходы четырех распространенных толков]

[1.1.1. Хашвиты]

Согласно хашвитам, путь к познанию бытия⁴² Бога (всевышен Он!)⁴³ – это предание⁴⁴, а не разум⁴⁵, т.е. в отношении веры⁴⁶ в бытие Бога, которую люди должны иметь, достаточно принять от Законодателя [факт такого бытия] и верить в это, наподобие перенятия от него [сведений о] реалиях воскресения⁴⁷ и схожих с ним вещах, к которым разум не имеет касательства.

Люди этого заблудшего толка не способны постигнуть замысла Закона, для всех установившего путь, который ведет к познанию бытия Бога (всевышен Он!) и через который Закон призывает к признанию Его. Ведь из многих аятов Писания Божьего явствует, что там Он призывал к признанию бытия Творца⁴⁸ (преславлен Он!)⁴⁹ посредством рациональных доводов⁵⁰, указанных в самих этих аятах. Таковы, например, слова Его (благословен Он и всевышен!):

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»

«О люди! | Поклоняйтесь Господу вашему, | Создавшему вас и ваших предшественников; | Так вы станете в числе благочестивых; | Это Он землю сделал ложем, а небо – кровом; | С неба ниспосылает воду, ею произращает плоды | Вам в пропитание; Не приписывайте же Богу равных, | Зная [о сем]!» [2:21–22].

А также слова Его (всевышен Он!):

«أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

«Разве можно сомневаться в Боге, | Творце (*фатыр*) небес и земли?!» [14:10].

В этом смысле звучат и многие другие аяты.

Никто не может возразить на это, сказав, что были бы [рациональные методы] обязательными для любого, кто уверовал в Бога, т.е. была бы его вера действительной лишь при ее утверждении посредством этих методов, то Пророк (сас) не призывал бы кого-либо к исламу, не предложив ему этих мето-

⁴² *Ма'рифат вуджуд* (مَعْرِفَةُ وُجُودٍ).

⁴³ *Та'ал* (تَعَالَى).

⁴⁴ *Ас-Сам'* (السَّمْعُ); ниже употребляется и форма *ас-сама'* (السَّمَاعُ); букв.: «слух», т.е. информация, переданная устно. Под этим обычно понимаются Коран и Сунна.

⁴⁵ *Аль-'акль* (العَقْل).

⁴⁶ *Иман* (إِيمَان).

⁴⁷ *Ахуаль аль-ма'ад* (أَحْوَالُ الْمَعَادِ); сюда включаются и реалии будущей жизни – Рая, Ада и пр.

⁴⁸ *Аль-Бари* (الْبَارِي).

⁴⁹ *Субхана-Ху* (سُبْحَانَ هُو).

⁵⁰ *Адилля 'аклиййа* (أَدِلَّةٌ عَقْلِيَّةٌ).



дов. Ибо все аравитяне признавали бытие Творца (всеславлен Он!), поэтому и сказано Всевышним:

«وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»

«Если ты спросишь их, | Кто сотворил небеса и землю, | Они непременно ответят: Бог!» [31:25].

Правда, не исключено, что найдутся люди, настолько мало понимающие и несообразительные, что ничего не воспримут из религиозных доказательств, установленных Законодателем (сас) для широкой публики. Но таковые редко встречаются, а если найдутся, то им предписывается верить в Бога через посредство предания⁵¹.

Таково отношение хашвитов к прямому [смыслу текстов]⁵² Закона.

[1.1.2. Ашариты:

а) об их доказательстве бытия Бога]

Ашариты же считают, что удостовериться⁵³ в бытии Бога (благословен Он и всевышен!) возможно только разумом, но они следуют здесь не теми религиозными путями⁵⁴, на которые указал Бог (всевышен Он!), призывая к вере в Него через них.

Ибо их знаменитый метод [обоснования бытия Бога] покоится на доказательстве, что мир – возникший/⁵⁵явившийся⁵⁶, [а значит, нуждается в Явителе]. Возникновение же мира зиждется на утверждении, что тела состоят из атомов⁵⁷ и что атом – возникший, а вслед за ним – и сами тела.

Но метод, посредством которого ашариты показывают возникновение атома, именуемого ими «единичной субстанцией»⁵⁸, слишком труден, недоступен многим из хорошо владеющих искусством диалектики⁵⁹, не говоря уже о широкой публике.

Более того, он и не доказательный/аподиктический⁶⁰, т.е. не ведет к достоверному знанию о бытии Творца (всеславлен Он!). Ибо при допущении возникновения мира отсюда следует, как они считают, что у него непременно есть

⁵¹ *Ас-сама'* (السَّمَاع). См. примечание 44.

⁵² *Захир* (ظَاهِر).

⁵³ *Ат-тасдык* (التَّصْدِيق).

⁵⁴ *Ат-турук аш-шар'ийа* (الطُّرُقُ الشَّرْعِيَّة).

⁵⁵ Здесь и далее данное через косую черту слово – это иной вариант перевода соответствующего арабского термина.

⁵⁶ *Хадис* (حَادِث; от глаг. *хадаса*, «возникать, являться»), т.е. имеет начало во времени. «Явитель» – *мухдис* (مُحَدِّث).

⁵⁷ «Атом» – *аль-джуз' аллязи ля йатадждзза'* (الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَزَّأ'), букв.: «часть/частица, которая не делится на части».

⁵⁸ *Аль-джухар аль-фард* (الجَوْهَرُ الْفَرْد).

⁵⁹ *Сына'ат аль-джадал* (صِنَاعَةُ الْجَدَل). Очередное отождествление калама с диалектикой.

⁶⁰ *Бурхани*. См.: 3, # 4.



Делатель-Явитель⁶¹. Однако в отношении наличия этого Явителя рождается сомнение, которое искусство калама⁶² не в силах преодолеть.

[*Возражения против заключения от возникшего мира к извечному Творцу*]

В самом деле, Явителя мы не можем считать ни извечным, ни возникшим/явленным.

Он не может быть явленным, так как явленное нуждается в другом явителе, а тот – в третьем, и так до бесконечности, что абсурдно.

И извечным Он не может быть, поскольку необходимо, чтобы Его действие⁶³, связанное с созданиями⁶⁴, было извечным⁶⁵, а значит, и создания – извечными.

Да и бытие⁶⁶ возникшего должно зависеть от действия чего-то возникшего, разве что они (ашариты) допустят исхождение возникшего действия от извечного⁶⁷ действующего, ибо с созданным непременно должно быть связано действие действующего. Но они не допускают такового, ибо один из их принципов гласит, что связанное с возникшими само есть возникшее⁶⁸.

И еще: если действующий таков, что он действует в одно время, но не действует в другое, то должна быть причина, которая делала бы одно из двух состояний более предпочтительным в сравнении со вторым, и в отношении этой причины возник бы тот же вопрос о причине, далее – о причине причины, и так до бесконечности.

[*Некорректность ашаритских ответов на указанные возражения*]

В ответ на эти [возражения] мутакаллимы говорят, что возникшее действие имело место согласно извечной воле. Но такой ответ никак не спасает от означенного затруднения. Ведь воля есть нечто иное, нежели действие, связанное с созданным, и если созданное – возникшее, то таковым должно быть и действие, связанное с его осуществлением.

И какой бы ни полагали данную волю – извечной или возникшей, предшествующей действию или [наличествующей] вместе с ним, – в любом случае касательно извечного им (ашаритам) необходимо допустить одно из трех: либо

⁶¹ *Фа'иль-Мухдис* (فَاعِلٌ مُّخَدِّثٌ).

⁶² *Сына'ат аль-калям* (صِنَاعَةُ الْكَلَامِ). Ибн-Рушд, надо полагать, обыгрывает здесь два значения слова *калям*: 1) как наименование направления (*аль-калям*, в традиционной передаче на русском – калам) в религиозно-философской мысли ислама; 2) как искусство спора, т.е. диалектика.

⁶³ *Фи'ль* (فَعْلٌ).

⁶⁴ Ед.ч. *маф'уль* (مَفْعُولٌ); страдат. причастие от глаг. *фа'аля* («действовать, делать»).

⁶⁵ *Азали* (أَزَلِيٌّ).

⁶⁶ *Вуджуд* (وُجُودٌ); здесь – в смысле явления к бытию.

⁶⁷ *Кадим* (قَدِيمٌ).

⁶⁸ «Связанное» – *мукарин* (مُقَارِنٌ). По этому принципу, всякая вещь, которая не бывает свободной от чего-то возникшего, – возникшая.



извечную волю и возникшее действие, либо возникшее действие и извечную волю, либо извечное действие и извечную волю⁶⁹.

Но от извечного действия возникшее не может исходить без чего-то опосредствующего, даже если, [согласившись] с [мутакаллимами] допустить, что оно происходит по извечной воле.

И также абсурдно полагать, что сама воля и есть собственно то действие, которое связано с созданным, ибо это подобно полаганию действия без действующателя: ведь действие отличается и от действующателя, и от созданного, и от воли. Последняя же служит условием для действия, но не [самим] действием.

Кроме того, эта извечная воля должна быть связана с отсутствием возникшего в течение бесконечной поры⁷⁰, раз возникшее бесконечно долго было не-сущим. Посему с волимым в момент, в который она предполагает его осуществление, она соотносится только по истечении бесконечной поры. Но бесконечное не проходит, а значит, данное волимое может явиться к бытию лишь по истечении бесконечной поры, что невозможно. Впрочем, это то самое доказательство, на которое опираются мутакаллимы в [обоснование] изначально-сти⁷¹ вращений небесной сферы!

И еще: у той воли, которая предшествует волимому и соотносится с ним в определенный момент, непременно должна возникнуть в момент осуществления волимого некоторая решимость⁷² к осуществлению, каковой не было прежде того момента. Ибо если в волящем не окажется в момент действия никакого состояния, дополнительного к имевшемуся у него тогда, когда воля предполагала отсутствие действия, то исхождение от него данного действия в означенный момент не будет предпочтительнее его неисхождения.

И сколько еще здесь альтернатив и проблемных мест, преодоление которых не под силу искусным в науке калама и философии, не говоря уже об общей массе⁷³! Если требовать от широкой публики познания [бытия Бога] такими путями, это было бы из рода вменения непосильного⁷⁴.

[б) об их главном обосновании возникновения мира]

К тому же, пути, по которым следовали эти люди при [доказательстве] возникновения мира, сочетают в себе обе характеристики: не в природе широкой публики принимать их, а сами они не доказательны⁷⁵. Так что таковые непригодны ни для ученых мужей, ни для широкой публики. Здесь мы в определенной мере укажем на это, говоря следующее.

⁶⁹ Четвертая альтернатива – извечное действие и возникшая воля – невозможна, поскольку воля служит условием для действия. Третья альтернатива неприемлема для ашаритов.

⁷⁰ Араб.: دَهْرًا لَا نِهَآيَةَ لَهُ

⁷¹ Худус (حُدُوث).

⁷² 'Азм (عَزْم).

⁷³ Аль-'амма (العامة).

⁷⁴ Таклиф ма-ля йутак (تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاق).

⁷⁵ Не аподиктические (бурханцийя).



Пути, по которым они следовали, суть два. Первый, который более распространенный и на который опирается большинство из них, покоится на трех посылках⁷⁶, служащих в качестве основоположений⁷⁷ для предполагаемого ими заключения о возникновении мира:

- (1) субстанции не отделимы от акциденций (т.е. не бывают хотя бы без одной из них);
- (2) акциденции – возникшие;
- (3) не-отделимое от возникшего – возникшее.

[*(1) о первой посылке*]

Что касается первой посылки, гласящей, что субстанции не бывают свободными от акциденций, то если под субстанциями понимать тела, на которые можно указать [как на «вот это»]⁷⁸ и которые наличествуют сами по себе⁷⁹, данная посылка будет верной.

Но если под ними понимать атом⁸⁰ (и именно его они подразумевают под «единичной субстанцией»), то относительно него возникает сомнение, которое нелегко [преодолеть]. Ибо само существование неделимой субстанции неочевидно, и относительно него имеются резко противоречащие друг другу утверждения, истину меж коими искусство калама не способно установить – такая задача под силу лишь искусству аподиктики⁸¹. Но владеющих сим искусством очень мало.

[*Об ашаритском обосновании атомизма*]

Что касается аргументов⁸², которыми оперируют ашариты при обосновании существования атома, то в большинстве своем они риторические⁸³.

Ведь их известный аргумент на сей счет заключается в высказывании: всем известно, что о слоне, например, мы говорим как об огромном⁸⁴ сравнительно с муравьем именно постольку, поскольку в первом больше частиц, нежели во втором. А раз так, то [тело] состоит из таких [неделимых] частиц, а не представляет собой нечто единое и простое; при уничтожении оно распадается на эти частицы, а при сложении складывается из них.

⁷⁶ Мукаддамаг (مُقَدَّمَات).

⁷⁷ Усул (أَسْوَال); ед.ч. асл (أَصْل).

⁷⁸ Аль-мушар иляй-ха (الْمُشَارِ إِلَيْهَا), т.е. физические, чувственно воспринимаемые.

⁷⁹ А не в чем-то другом, на манер акциденций (цвет, запах и т.п.).

⁸⁰ Аль-джуз' алляия ля йанкасим (الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَنْقَسِمُ). См. примечание 57.

⁸¹ Сына'ат аль-бурхан (صِنَاعَةُ الْبُرْهَانِ).

⁸² Далья'иль (دَلَالِيل), ед.ч. далиль (دَلِيل).

⁸³ Хатаббийа (حُطْبِيَّة); в одной рукописи фигурирует версия хутбиййа (خُطْبِيَّة).

⁸⁴ А'зам (أَعْظَم); от 'изам (عِظَم; мн.ч. а'зам اعْظَام) – то же самое, что и микдар (مِقْدَار; мн.ч. макадир مَقَادِير), «величина».



В такую ошибку они впали из-за [кажущегося] сходства дискретного количества с континуальным⁸⁵, посему они подумали, что присущее дискретному присуще и континуальному. Вместе с тем это в отношении числа верно сказать, что одно число больше⁸⁶ другого, поскольку в нем больше частиц, т.е. единиц. Но для континуального количества такое [высказывание] будет неверным. Вот почему о континуальном количестве мы говорим *а'зам* и *акбар*, но не *аксар* и *акалль*; и о числе – *аксар* и *акалль*, но не *акбар* и *асгар*⁸⁷. Если последовать данному высказыванию⁸⁸, то все вещи окажутся числами, не будет вообще никакой континуальной величины⁸⁹, и геометрия будет как арифметика!

Само собой известно также, что всякая величина (т.е. три величины – линия, поверхность и тело) делится пополам. И еще: континуальное количество – это такое, в середине которого можно полагать некоторый предел, у коего сходятся концы обеих половин, что невозможно по отношению к числу.

[Апории]

[1.] И означенному [учению об атоме как пределе делимости тел] противопоставляется [тезис о том,] что тело, равно как и прочие деления континуального количества⁹⁰, [всегда] делимо.

[С другой стороны,] всякое делимое делится или на нечто делимое, или на нечто неделимое. Во втором случае мы приходим к атому. А в первом вопрос поднимается снова: делится ли таковое на делимое или на неделимое? Если оно делится до бесконечности, то в конечной вещи⁹¹ окажется бесконечное [число] частей, тогда как из первичных аксиом известно⁹², что части конечного конечны [по числу].

[2.] Одно из затруднительных возражений, непременно сопровождающих их [концепцию], состоит в адресованном им вопросе: если атом возникает, то что выступает в качестве приемлющего⁹³ для самого возникновения? Ведь воз-

⁸⁵ Дискретное/прерывное количество (*камиййа мунфасыла مُنْفَصَلَةٌ*) – это, например, натуральные числа; континуальное/непрерывное (*муттасыла مُتَّصِلَةٌ*) – линии, поверхности и тела.

⁸⁶ *Аксар* (*أَكْثَرُ*). По Ибн-Рушду, описание *аксар* и его противоположность – *акалль* (*أَقَلُّ*) приложимы к числам, но не к континуальным величинам; к последним соответственно прилагаются описания *а'зам* (*أَعْظَمُ*), или *акбар* (*أَكْبَرُ*), и *асгар* (*أَصْغَرُ*), которые неприменимы к числам. На русском же обе пары передаются одинаково – «большее» и «меньшее»!

⁸⁷ См. предыдущее примечание.

⁸⁸ То есть указанному рассуждению ашаритов о частицах слона и муравья; или приложению указанных пар описаний и к дискретным числам, и к континуальным величинам.

⁸⁹ *Изам муттасыл* (*عِظْمٌ مُتَّصِلٌ*). См. примечание 84.

⁹⁰ Либо линия и поверхность, либо такие реалии, как время, пространство/место и движение, которые фаласифа также считают континуальными.

⁹¹ Например, в теле.

⁹² В тексте: *мин аль-ма'люмат аль-уваль* (*مِنَ الْمَعْلُومَاتِ الْأُولَى*); букв.: «из первичных знаний».

⁹³ *Кабиль* (*قَابِلٌ*); носитель, субстрат.



никновение есть одна из акциденций⁹⁴; и если возникшее уже явилось к бытию, то возникновение снимается, тогда как один из их принципов гласит, что акциденции не отлучаются от субстанции⁹⁵, посему они вынуждены полагать, что возникновение [имеет место] из какого-то сущего и для какого-то сущего⁹⁶.

[3.] Также можно их спросить: если сущее явится из небытия⁹⁷, то с чем связано⁹⁸ действие действителя⁹⁹? Ведь с их точки зрения, между небытием и бытием нет среднего. Раз так и поскольку для них действие действителя не связано ни с небытием, ни с тем, что уже завершился его переход в бытие, то должно быть, чтобы это действие было связано с некоторой самостью¹⁰⁰, средней между небытием и бытием. Именно это вынуждало мутазилитов утверждать, что и в [состоянии] небытия [вещь имеет] некоторую самость. Да и по последним выходит¹⁰¹, что актуально не-сущее актуально существует. И обе [группы] должны признать¹⁰² существование пустоты¹⁰³.

Как ты видишь, искусству диалектики¹⁰⁴ не под силу разрешить такие сомнения. Посему означенная [посылка] не должна служить исходным началом для познания Бога (благословен Он и всевышен!), особенно по отношению к широкой публике. Путь же познания Бога (всевышен Он!) яснее, как то явствует из нашего рассуждения ниже.

[(2) о второй посылке]

Вторая посылка, гласящая, что все акциденции – возникшие, вызывает сомнение. Ибо неочевидность этого понятия¹⁰⁵ в отношении их такая же, как и в отношении самих тел.

⁹⁴ *A'rad* (أَرَادَ), ед.ч. 'arad (عَرَضَ).

⁹⁵ Акциденция непременно пребывает в некотором носителе, субстрате.

⁹⁶ Переход субстанции/атома из небытия в бытие требует предсуществующего субстрата для самой акциденции возникновения, что противоречит учению о творении из ничего.

⁹⁷ В оригинале: *мин гайр* 'адам (مِنْ غَيْرِ عَدَمٍ), «из не небытия». Такую версию можно было бы связать с предыдущим рассуждением, из которого следует, что ашариты должны признать бытие предсуществующего субстрата. Но эта версия не совсем стыкуется с последующим рассуждением. Поэтому, полагаем, отрицательная частица *гайр*/«не» – описка или поздняя вставка.

⁹⁸ На что направлено; араб. глаг. *та'алляка* (تَعَلَّقَ).

⁹⁹ Бога.

¹⁰⁰ С нечего; араб.: *зат* (ذَات).

¹⁰¹ Глаг. *лязима* (لَزِمَ), отгалаг. сущ. *ильзам* (الزَام); широко распространенный в каламе полемический прием, при котором из признанных оппонентом положений логически выводятся положения, обычно неприемлемые для него. Разновидность «аргумента к человеку» (лат. *argumentum ad hominem*).

¹⁰² См. предыдущее примечание.

¹⁰³ *Аль-халля'* (الْحَلَاءُ); фалясифа отрицают пустоту.

¹⁰⁴ Каламу.

¹⁰⁵ Возникновения.



В самом деле, если мы видим, что некоторые тела возникшие, как и некоторые акциденции, то нет разницы между теми и другими в плане суждения о невидимом по аналогии с видимым¹⁰⁶. Посему, если в отношении акциденций необходимо распространять на невидимое из них статус видимого, т.е. утверждать об их возникновении по аналогии с наблюдаемым нами, то нам следует так поступать и в отношении тел, т.е. прибегать к [тезису о] возникновении тел вместо [тезиса о] возникновении акциденций.

[О небесных телах]¹⁰⁷

Но в отношении небесного тела проблематично судить о нем на манер суждения о видимом¹⁰⁸, а сомнение касательно возникновения его акциденций такое же, как сомнение в возникновении его самого: не ощущалось его возникновение – ни его, ни его акциденций. Поэтому его изучение должно вестись в плане его движения. И именно данный путь ведет к подлинно достоверному познанию [бытия] Бога (благословен Он и всевышен!). Таков путь избранных¹⁰⁹, которым Бог отметил Авраама (с), как об этом сказано Им:

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»

«Вот как Мы показали Аврааму царствие небес и земли, | Дабы уверовал он [в Нас]»¹¹⁰.

Ибо прежде всего сомнение касается небесных тел – именно к ним пришли многие размышляющие¹¹¹, полагая их божествами.

[О времени и месте/пространстве]¹¹²

К числу акциденций относится и время, но трудно представить его возникновение. Ведь всякому возникшему должно предшествовать небытие по времени, поскольку предшествование небытия вещи ее [бытию] невозможно представить иначе, как в аспекте времени.

И еще: место, в котором оказывается [возникший] мир (поскольку всякое явившееся к бытию¹¹³) также таково, что трудно представить его возникнове-

¹⁰⁶ «Видимое» – *аш-шахид* (الشَّاهِد); «невидимое» – *аль-га'иб* (الْغَائِب); под первым обычно понимаются реалии земного мира, под вторым – небесного, включая Бога.

¹⁰⁷ Ед. *джисм/джирм самави* (جِسْمٌ/جِرْمٌ سَمَائِيٌّ).

¹⁰⁸ Для фаласифа реалии надлунного мира извечны, небесные тела изменяются лишь в плане того, что они совершают круговое движение.

¹⁰⁹ *Хавасс* (خَوَاصٌّ), ед.ч. *хасса* (خَاصَّةٌ).

¹¹⁰ Начало коранического рассказа (6:75–79), повествующего, как пророк Авраам, наблюдая за появлением и исчезновением светил на небосклоне, осознал, что таковые не могут быть божествами. Ибн-Рушд интерпретирует этот рассказ в смысле традиционного для аристотелизма доказательства бытия Бога – «от движения».

¹¹¹ *Нуззар* (نُظَّارٌ), ед.ч. *назир* (نَاطِرٌ).

¹¹² *Заман* (زَمَانٌ) и *макан* (مَكَانٌ) соответственно.

¹¹³ *Мутакаввин* (مُتَكَوِّنٌ); здесь – синоним *хадис* («возникающее, возникшее»).



ние. Действительно, если имелась пустота (согласно мнению тех, кто считает, что пустота и есть место/пространство), то его возникновению – при полагании его возникшим – должна предшествовать другая пустота. А если (согласно другому мнению) место – это предел тела, которое объемлет вмещаемое¹¹⁴, то отсюда следует, что и второе тело находится в некотором месте, а значит, одно тело нуждается в другом, и так до бесконечности!

Все эти сомнения крайне затруднительны.

[О каламских опровержениях извечности акциденций]

Что касается тех аргументов, посредством которых [ашариты] стараются показать невозможность извечности акциденций, то эти аргументы имеют обязывающую силу¹¹⁵ лишь для тех, кто говорит об извечности всех акциденций, которые ощущаются¹¹⁶ как возникшее, т.е. для тех, кто не-возникшими считает все акциденции.

Ведь они (ашариты) говорят, что если бы акциденции, которые для чувства предстоят как возникшие, не были возникшими, то они или переходили бы из одного носителя¹¹⁷ в другой, или прежде латентно существовали¹¹⁸ бы в том носителе, в котором потом появились, после того как они не были явленными. Затем они берутся опровергать обе эти альтернативы, таким образом полагая, что они показали возникновение всех акциденций.

На самом же деле, из их рассуждения следует [лишь] то, что те акциденции, которые предстоят возникшими, – возникшие; но никак не те, возникновение которых не явно или сомнительно, как в случае с акциденциями, присущими небесным телам, – их движениями, фигурами и прочими подобного рода. Таким образом, их аргументы в пользу возникновения всех акциденций сводятся к суждению о невидимом по аналогии с видимым, а таковое есть риторическое доказательство, разве что когда перенос [статуса одного на другое] сам по себе разумен, а именно при уверенности в том, что природа видимого и невидимого одинакова¹¹⁹.

[(3) о третьей посылке]

Третья посылка (гласящая, что неотлучаемое от возникшего – возникшее¹²⁰) представляет омонимическую посылку¹²¹. Ибо ее можно понять двояким образом: или [1] в смысле неотлучаемости от возникшего как рода, а не как

¹¹⁴ Таково, в частности, мнение фаласифа: к примеру, для воды в кувшине местом служит внутренняя поверхность этого кувшина.

¹¹⁵ Глаг. *лязима*. См. примечание 101.

¹¹⁶ Кажутся.

¹¹⁷ *Махдаль* (مَحَلّ); субстрат.

¹¹⁸ *Камина* (كَامِنَة); отглаг. сущ. *кумун* (كُمُون).

¹¹⁹ В отношении же земных и небесных реалий природы совершенно разные.

¹²⁰ Араб.: مَا لَا يَخْلُو عَنِ الْخَوَادِثِ فَهُوَ حَدِيثٌ

¹²¹ *Муштаракат аль-исм* (مُشْتَرَكَةُ الْإِسْم).



индивида; или же [2] в смысле неотлучаемости от частного, конкретного – например, от этой вот черноты.

[2] В случае второго понимания посылка верна, т.е. если вещь неотлучаема от конкретно указываемой акциденции и если эта акциденция – возникшая, то непременно следует, что ее субстрат – возникший. Ибо был бы он извечный, то таковой бывал бы свободным от этой акциденции, тогда как мы предполагали его не отлучаемым от нее, но это есть противоречие, каковое невозможно.

[1] Если же придерживаться первого понимания (и именно ему следуют ашариты), то от него необязательно следует возникновение вместилища, т.е. того, что неотлучимо от рода возникших. В самом деле, можно представить одно и то же вместилище (например, тело), в котором чередуется бесконечное [число] акциденций, будь они противоположны друг другу или нет: вроде бесконечного [числа] движений, как сие полагают многие из древних [мыслителей]¹²², учивших о развертывании мира [чередованием] одной вещью за другой.

[(4) о дополнительной посылке]

[Собственно посылка]

Некоторые поздние мутакаллимы¹²³, чувствуя слабость этой (третьей) посылки, пытались усилить ее утверждением, что в одном и том же носителе невозможно чередование бесконечного [числа] акциденций.

Таковые утверждают, что при полагании означенного [чередования] должно быть, что в данном носителе не находится ни одна конкретная¹²⁴ акциденция, которой бы не предшествовало бесконечное число акциденций. А это приводит к невозможности бытия той конкретной из акциденций, которая [в данный момент] находится [в указанном носителе], ибо отсюда выходит, что эта акциденция появляется лишь после минования бесконечного числа [акциденций]. Поскольку же бесконечность не может пройти, то отсюда необходимо следует, что не существует данная конкретная [акциденция], т.е. та, каковая полагалась сущей. К примеру, движение, имеющееся сегодня у небесного тела: если до него имелись бесконечные по числу движения, то оно не должно иметься.

[Иллюстрация и ее некорректность]

Для иллюстрации такого [положения] они приводят случай с человеком, который говорит другому: «Я тебе не дам этого динара¹²⁵, пока прежде не дам тебе динаров, которых бесконечное [количество]»¹²⁶, так что первый никогда не сможет дать второму этого конкретного динара.

¹²² Например, Гераклит.

¹²³ Например, мутазилит Абу-ль-Хусайн аль-Басри (ум. 1044) и ашарит аль-Джувайни.

¹²⁴ «Конкретное» – аль-мушар ильй-х (المُشَار إِلَيْهِ); букв.: то, на что можно указать [как на «вот это»].

¹²⁵ Араб.: دِينَار; золотая монета.

¹²⁶ Точнее: «...пока прежде не дам тебе другого динара, и так без конца».



Но такая иллюстрация некорректна, ибо в ней полагается некоторое начало и некоторый конец, а между ними полагается нечто бесконечное [по числу]. Ведь его высказывание [«Я тебе не дам...»] произошло в определенное¹²⁷ время, и дарование динара также происходит в определенное время, так что он поставил условие, что даст тому динар в такое время, между каковым и временем высказывания имеются бесконечные [по числу] времена – те, в которые он дарует ему динары, каковые бесконечны [по числу], что невозможно. Так явствует, что означенная иллюстрация не является таковой по данному вопросу¹²⁸.

[Некорректность самой посылки]

Что касается их утверждения, по которому «явившееся после явления бесконечного [числа] вещей, не может явиться», то оно верно не во всех отношениях.

Ибо вещи, которые [существуют] одна за другой, бывают двух разрядов, располагаясь либо по кругу, либо прямолинейно. Те из них, что располагаются по кругу, должны быть бесконечными, разве что не возникнет нечто привходящее, которое положит им конец. Например, если есть восход, то [до него] был закат, а если был закат, то был восход, так что восход следует за восходом. Или: если есть облако, то прежде был поднявшийся из земли пар, а если был такой пар, то земля до этого увлажнилась, а если земля увлажнилась, то раньше был дождь, а если был дождь, то до него было облако, так что облако следует за облаком.

Примером же прямолинейных [явлений] служит возникновение человека от другого человека, а того – от третьего. В случае сущностного [возникновения] невозможно, чтобы дело так продолжалось до бесконечности, ибо, если не будет первой причины, то не будет и последней. Но коли оно акцидентально, когда, допустим, человек реально возникает благодаря иному действителю, нежели человек-отец, даровавший ему форму, т.е. когда отец выступает своего рода инструментом по отношению к [подлинному] создателю, то не невозможно, чтобы такой создатель действовал бесконечным действием, творя посредством сменяющихся инструментов бесконечное [число] индивидов.

Однако здесь не место для разъяснения всех этих вещей. Мы затрагивали их лишь для того, чтобы показать, как воображаемое [ашаритами] на сей счет доказательство таково, что оно и не представляет собой [теоретически истинное] доказательство, и не относится к числу подобающих для широкой публики рассуждений, т.е. простых доказательств, которые Бог предписал всем как средства веры в Него.

Итак, тебе ясно, что этот метод не является ни теоретически-доказательным¹²⁹, ни религиозным.

¹²⁷ *Махдуд* (مَحْدُود).

¹²⁸ То есть полаганию бесконечности движений небесного тела.

¹²⁹ *Бурханиййа сына'циййа* (بُرْهَانِيَّةٌ صِنَاعِيَّةٌ).



[В] о втором обосновании возникновения мира]

[Две посылки]

Второй же метод [обоснования возникновения мира] – это тот, что разработал Абу-ль-Маали [аль-Джувайни]¹³⁰ в трактате, известном как *ан-Низамиййа*¹³¹. Метод сей зиждется на двух посылках.

Согласно первой посылке, мир, со всеми [вещами] в нем, может¹³² обладать иными, нежели имеющимися у него [характеристиками]. Возможно, например, чтобы он был больше или меньше, чем он есть сейчас; с другим очертанием¹³³, чем у него; с другим количеством тел, нежели у него наличествуют; или чтобы движение любого движущегося имело иное направление, нежели настоящее, так что камень мог бы двигаться вверх, огонь – вниз, восточное движение¹³⁴ было бы западным, а западное – восточным.

Во второй же посылке говорится, что возможное¹³⁵ – возникшее/явившееся, а значит, у него есть явитель, т.е. делатель¹³⁶, который определил его как более подходящий для одной из двух возможностей, нежели для другой.

[(1) Критика первой посылки]

Что касается первой посылки, то она – риторическая и из числа [положений, верных лишь] на первый взгляд¹³⁷.

В отношении некоторых частей мира ее ложность очевидна сама по себе: чтобы, например, человек обрел иной образ¹³⁸, нежели настоящий. А применимость ее к другим частям вызывает сомнение: чтобы, например, восточное движение стало западным, а западное – восточным. Ведь таковое не очевидно само по себе – возможно, что за этим стоит некоторая причина, чье бытие не очевидно, или же она принадлежит к числу причин, скрытых от человека.

Похоже, что при рассмотрении этих вещей с человеком вначале случается то же, что и с тем, кто рассматривает части произведений [ремесел], не принадлежа к людям данного ремесла¹³⁹. Последнему порой кажется, что все имеюще-

¹³⁰ Видный ашарит (ум. 1085).

¹³¹ Точнее: *аль-‘Акыда ан-низамиййа*; трактат об основоположениях веры, который аль-Джувайни посвятил своему покровителю – визирию Низам-аль-мульку. Об означенном доказательстве см.: [4, с. 16–18].

¹³² *Джа’из* (جَائِز).

¹³³ *Шакль* (شَكْل), мн.ч. *ашкаль* (أَشْكَال).

¹³⁴ Солнца и других небесных светил.

¹³⁵ *Джа’из* (جَائِز); впоследствии в качестве синонима употреблялось обозначение *мумкин* (مُمْكِن).

¹³⁶ *Мухдис* (مُحَدِّث) и *фа’иль* (فَاعِل) соответственно.

¹³⁷ *Фи бади’ ар-ра’и* (فِي بَادِيِ الرَّأْيِ).

¹³⁸ *Хилька* (خِلْقَة).

¹³⁹ «Произведения» – *масну’ат* (مَصْنُوعَات); «ремесло/искусство» – *сына’а* (صِنَاعَة), мн.ч. *сана’и’* (صِنَائِع); «ремесленник» – *сани’* (صَانِع).



еся в этих произведениях или многое из такового может быть инаковым, нежели оно есть, притом от данного произведения будет исходить то самое действие, ради чего (т.е. его цель) это произведение сделано. Для такого человека в означенном произведении нет никакой мудрости/целесообразности¹⁴⁰.

Ремесленнику же и тому, кто соучаствует ему в чем-то из знания в этой области, дело может предстать противоположным образом: в произведении для него не будет ничего, что не было бы нужным и необходимым или таким, благодаря чему оно лучше и совершеннее, и именно это и есть смысл «ремесла/искусства». Скорее, творения в означенном отношении схожи с произведениями [искусства], всеславлен Творец всеведающий¹⁴¹!

Итак, указанная посылка, поскольку она риторическая, может сгодиться в деле убеждения¹⁴² общей [массы]¹⁴³, но поскольку является ложной и отменяет мудрость Создателя/Производителя¹⁴⁴, непригодна для них.

Она отменяет мудрость, ибо мудрость есть не что иное, как познание причин вещи¹⁴⁵. А если у вещи нет необходимых причин, которые обуславливают ее бытие с такими свойствами, благодаря которым вещь существует как [представитель] данного рода, то нет никакого особого знания, которым Творец премудрый¹⁴⁶ отличался бы от других; подобно тому как без наличия необходимых причин для бытия произведенных предметов не было бы самого ремесла/искусства вообще, не было бы мудрости/мастерства¹⁴⁷, чем отличали бы мастера¹⁴⁸ от не-мастера. Какая же мудрость в [строении] человека, если все его действия и деяния могут быть исполнены любым его органом или даже без такового: зрение могло бы осуществиться ухом на манер глаза, обоняние – глазом на манер носа!

Все это есть отмена мудрости, упразднение того смысла, благодаря которому [Бог] назвал Себя мудрым: Он и имена Его превыше такового¹⁴⁹!

[Отступление: критика позиции Ибн-Сины]

Впрочем, в определенном отношении Ибн-Сина подчиняется этой посылке. Ибо он считает, что всякое сущее, кроме Делателя, если рассматривать его само по себе, будет возможным¹⁵⁰, и такое возможное бывает двух разрядов:

¹⁴⁰ *Хикма* (حِكْمَة).

¹⁴¹ Араб.: قَسْبَحَانَ الْخَالِقِ الْعَلِيمِ

¹⁴² *Икна* (إِقْنَاع).

¹⁴³ *Аль-джамий* (الْجَمِيع).

¹⁴⁴ *Хикмат ас-сани* (حِكْمَةُ الصَّانِع).

¹⁴⁵ Особенно целевой ее причины.

¹⁴⁶ *Аль-хаким аль-халик* (الْحَكِيمُ الْخَالِق).

¹⁴⁷ *Хикма* (حِكْمَة).

¹⁴⁸ *Сани* (صَانِع).

¹⁴⁹ Араб.: تَعَالَى وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ عَن ذَلِكَ

¹⁵⁰ *Мумкин* (مُمْكِن), *джа'из* (جَائِز).



первый – возможное и со стороны его Делателя; второй – необходимое¹⁵¹ со стороны его Делателя, но возможное само по себе; необходимое же во всех аспектах – это Перводелатель¹⁵².

Но утверждение сие крайне негодно. Ведь вещь, которая сама по себе, в своей субстанции, возможна, не может быть необходимой со стороны ее делателя, – иначе природа возможного превратилась бы в природу необходимого.

А если скажут, что Ибн-Сина подразумевает «возможное само по себе»¹⁵³ (т.е. как только делатель такового возможного вообразится устраненным, устранится и оно), то мы отвечаем: такое устранение невозможно. Здесь не место для спора с этим мужем, но сильное желание подискутировать с ним по придуманным¹⁵⁴ им вещам подтолкнуло нас к упоминанию о нем.

Но вернемся к нашему [обсуждению ашаритского аргумента].

[(2) о второй посылке]

Что касается второй посылки, гласящей, что возможное – возникшее, то она не самоочевидна. Кроме того, в отношении нее ученые мужи разошлись во мнениях. Так, Платон допускал, чтобы возможная вещь была извечной, а Аристотель – нет.

Это очень трудный вопрос, истина в [разрешении] коего открыта лишь людям доказательного искусства¹⁵⁵ – ученым, которых Бог отметил знанием Своим, в Коране, рядопологая их свидетельства Своему свидетельству и свидетельству ангелов¹⁵⁶.

[Вспомогательные посылки, выдвигаемые аль-Джувайни]

Сам Абу-ль-Маали [аль-Джувайни] возжелал разъяснить указанную посылку с помощью некоторых посылок:

первая – возможное непременно нуждается в спецификаторе¹⁵⁷, который делает его более заслуживающим одного из двух возможных для него описаний; вторая – этот спецификатор может быть только волящим¹⁵⁸; третья – осуществленное по некоторой воле есть возникшее.

Далее он принялся показывать, что возможное осуществляется по некоторой воле, т.е. исходит от волящего действителя, поскольку любое действие бывает или по природе, или по воле. Но от природы не исходит [только] одно

¹⁵¹ *Ваджиб* (وَاجِب).

¹⁵² *Аль-фа'иль аль-авваль* (الْفَاعِلِ الْأَوَّل).

¹⁵³ Араб.: مُمَكِّنٌ بِإِعْتِبَارِ ذَاتِهِ

¹⁵⁴ В отличие от аутентичного аристотелизма.

¹⁵⁵ Аподиктики; араб.: *сына'ат аль-бурхан*.

¹⁵⁶ «Свидетельствует Бог, что нет божества кроме Него, | А также ангелы и обладающие знанием...»* (3:18).

* شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ

¹⁵⁷ *Мухассис* (مُحَصِّص).

¹⁵⁸ *Мурид* (مُرِيد).



из двух возможных, которые равнозначны¹⁵⁹ друг другу, т.е. она не делает одно, а не другое, но делает и то, и это. Например, скамония¹⁶⁰ не притягивает желчь, которая находится в правой части организма, но не в левой. Именно воля специфицирует данную вещь, а не ей равнозначную.

Потом к этому он добавил, что в отношении мира его бытие в том месте пространства, т.е. пустоты, в котором (месте) он был сотворен, равнозначно его бытию в другом месте этой пустоты. Отсюда и заключил, что мир был сотворен по воле.

[Об указанных посылках]

Посылка, гласящая, что именно воля специфицирует одно из равнозначных, является истинной, но та, по которой мир [находится] в пустоте, окружающей его, – ложная или не очевидная сама по себе. Кроме того, от полагания означенной пустоты следует одна вещь, с их¹⁶¹ точки зрения ужасная: эта пустота [должна быть] извечной, ибо будь она возникшей, таковая нуждалась бы в [другой] пустоте, [и так до бесконечности!].

Что касается посылки, гласящей, что от воли исходит только волимое, которое есть возникшее, то она не очевидна. Ведь воля, которая актуальна¹⁶², такова, что она [имеется] вместе с осуществлением самого волимого, так как воля принадлежит к числу соотнесенных¹⁶³, и было показано¹⁶⁴, что если одно из двух соотнесенных существует актуально, то и другое также актуально существует, как в случае с отцом и сыном, и если одно из них существует потенциально, то таковым является и второе. Посему если актуальная воля окажется возникшей, то и волимое непременно будет актуально возникшим, а если она извечна, то извечным будет и актуально волимое. Та воля, которая предшествует волимому, – это воля, которая потенциальна, т.е. чье волимое не перешло в актуальное состояние, раз с этой волей не сочеталось действие, которое необходимо обуславливает возникновение волимого. Отсюда явствует, что если ее волимое выходит [из потенции в акт], то она уже находится в некотором модусе бытия, в котором не находилась прежде означенного выхода ее волимого в акт, раз она – через посредство действия – служит причиной возникновения волимого. Следовательно, если мутакаллимы станут полагать волю возникшей, то непременно возникшим будет и волимое.

Как явствует из прямого [смысла]¹⁶⁵ Закона, [в своем обращении] к широкой публике он не пошел на такое углубленное [рассуждение]. Поэтому

¹⁵⁹ Ед.ч. *мумасил* (مُمَاسِل).

¹⁶⁰ Лечебная смола.

¹⁶¹ Ашаритов.

¹⁶² *Би-ль-фи 'ль* (بالفِعْل), т.е. действующая, а не просто потенция.

¹⁶³ *Аль-мудаф* (المُضَاف).

¹⁶⁴ В частности, Аристотелем в книге 5 «Метафизики» [5, с. 166–168].

¹⁶⁵ *Захир* (ظَاهِر).



в открытую не выражался ни об извечной воле, ни о возникшей, но провозгласил то, откуда скорее явствует, что воля [осуществляет сущие] возникшие¹⁶⁶, а именно в словах Всевышнего:

«إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

«Мы говорим вещи, | Если мы восхотели [сотворить] ее: “Будь (кун)!” – | И вот она уже есть» [16:40].

Так дело обстоит потому, что широкая публика не понимает, [как] по извечной воле [исходят] возникшие сущие. В действительности волю Закон открыто не описывает ни извечностью, ни возникновением, ибо по отношению к большинству людей это относится к [откровениям из разряда] *муташабихат*¹⁶⁷.

Кроме того, у мутакаллимов нет никакого категорического доказательства¹⁶⁸ невозможности пребывания возникшей воли в извечном сущем, ибо основоположение, на которое они опираются при отрицании пребывания [возникшей] воли в извечном носителе, – это та самая посылка, шаткость которой мы показали выше, а именно: неотлучаемое от возникшего – возникшее. Более полное разъяснение этого понятия мы дадим в рамках рассуждения о воле.

[г] заключение об ашаритских методах]

Из всего сказанного тебе уже ясно, что общеизвестные пути ашаритов к познанию Бога (всеславлен Он!) не суть ни теоретически достоверные, ни религиозно достоверные¹⁶⁹.

И это очевидно всякому, кто обращается к различного рода кораническим обоснованиям данного положения, т.е. касающимся познания бытия Создателя¹⁷⁰. В самом деле, при внимательном рассмотрении методов Закона обнаруживается, что в большинстве своем они сочетают в себе два свойства: во-первых, достоверность; во-вторых, простоту, т.е. не-составленность – содержат небольшое количество посылок, так что их заключения предстают близкими к первичным посылкам¹⁷¹.

¹⁶⁶ В арабском тексте указанная вставка* сделана согласно некоторым рукописям; без нее фраза передается так: «воля – возникшая».

* الإِرَادَةُ [مُوجِدَةٌ مَوْجُودَاتٍ] حَادِثَةٌ

¹⁶⁷ Араб.: متشابهات; это многозначные аяты, с иным/скрытым смыслом, в отличие от *мухкамат* (مُحْكَمَات), с четким/открытым смыслом; Ибн-Рушд подразумевает аят 3:7, понимая его в смысле запрета обсуждения перед широкой публикой аятов первого разряда. См.: 3, #5.

¹⁶⁸ *Бурхан кат'и* (بُرْهَانَ قَطْعِي).

¹⁶⁹ *Назариййа йакыниййа* (نَظَرِيَّةٌ يَقِينِيَّةٌ) и *шар'иййа йакыниййа* (شَرْعِيَّةٌ يَقِينِيَّةٌ) соответственно.

¹⁷⁰ *Ас-Сани'* (الصَّانِع').

¹⁷¹ *Аль-мукаддама аль-уваль* (المَقْدَمَاتُ الْأُولَى); очевидные, аксиоматические положения.



[1.1.3. Суфии]

У суфиев методы познания не являются теоретическими, т.е. построенными из посылок и силлогизмов. Они утверждают, что знание¹⁷² о Боге и прочих сущих есть нечто, которое просится в душу, когда та отрекается от чувственных прихотей и страстей, сосредотачивая мысль на искомом. В пользу этого они ссылаются на множество прямых [слов]¹⁷³ Закона, таких как:

«وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ»

«Будьте благоговейными пред Богом, | И Он научит вас» [2:282];

«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»

«Радеющих за [дело] Наше | Наставим Мы на пути Наши» [29:69];

«إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»

«Если воздадите Богу подобающее благоговение, | Наградит Он вас спасением» [8:29].

Опираются они также на многочисленные другие [слова Закона], которые кажутся подкрепляющими такое мнение.

Мы говорим, что такой путь, даже если допустить его существование, не является общим для всех людей как таковых. Будь он адресован всем им, тогда напрасным и излишним был бы путь умозрения¹⁷⁴, между тем как все Досточтимое Писание есть не что иное, как призыв к умозрению и размышлению¹⁷⁵, как указание путей умозрения. Да, мы не отрицаем, что умерщвление страстей является условием для правильного умозрения, подобно тому как здоровье служит условием для такового, но само это умерщвление не доставляет знания, хотя и выступает условием для него, подобно тому как здоровье является условием для обучения, однако не доставляет его самого. И именно в таком аспекте Закон призывает к этому пути и побуждает к нему, т.е. к [благочестивому] деянию, а не в том смысле, что он самодовлеющий, как сие думали означенные люди. Если он полезен для умопостижения, то [лишь] в указанном нами отношении. И это ясно для тех, кто [судит] непредвзято, рассматривая дело таким, каково оно есть в действительности.

[1.1.4. Мутазилиты]

Что касается мутазилитов, то до нашего острова¹⁷⁶ из их книг не дошло ничего, от чего можно было бы знать о путях, по которым они следуют к данной цели. Похоже, однако, что их пути такого же рода, что и ашаритские¹⁷⁷.

¹⁷² *Ма'риф* (مَعْرِفَة).

¹⁷³ *Завахир* (ظَوَاهِر), т.е. взятые в их прямом/буквальном звучании.

¹⁷⁴ *Ан-назар* (النَّظَر).

¹⁷⁵ *Аль-и'тибар* (الإِعْتِبَار).

¹⁷⁶ Пиренейского полуострова, Анадолу.

¹⁷⁷ Судя по возводимым к ним воззрениям в сочинениях их оппонентов и критиков.



[2. Коранические методы]

Если скажут: «Раз выяснилось, что ни один из всех этих путей не есть тот религиозный метод, посредством которого Закон призывал всех людей, при всех различиях в их естественных [предрасположенностях]¹⁷⁸, к признанию бытия Творца¹⁷⁹ (всеславлен Он!), то что собой представляет религиозный метод, на который указало Досточтимое Писание и которому следовали сахабиты¹⁸⁰ (р)», то мы [в ответ] говорим следующее.

[2.1. Два доказательства: «от промысла» и «от творения»]

При внимательном прочтении Досточтимого Писания обнаруживается, что тот метод, на который оно указывает и посредством которого призывает всех людей, есть исключительно двух типов:

первый – это путь попечительства над человеком и создания всех сущих ради него, и такой путь мы назовем «доказательством от промысла»¹⁸¹;

второй – это путь познания творения субстанций сущих вещей, как, например, творение жизни в неорганических предметах, а также [творение] чувственных восприятий и разума [в одушевленных существах], и такой путь мы назовем «доказательством от творения»¹⁸².

[2.1.1. О доказательстве «от промысла»]

Первое доказательство зиждется на двух основоположениях:

(1) все сущие в нашем мире соответствуют бытию человека;

(2) такое соответствие непременно исходит со стороны действующего, который стремится к этому и желает его, ибо такое соответствие не может быть чем-то случайным.

В наличии этого соответствия бытию человека можно убедиться через рассмотрение соответствия дня и ночи, солнца и луны бытию человека. Ему соответствуют также четыре времени [года] и место, в котором человек пребывает, т.е. Земля. Очевидно и соответствие ему многого из животных, растений и неодушевленных предметов, а также многих частных, таких как дождь, реки и моря. Словом, [ему соответствуют] и земля, и вода, и огонь, и воздух.

Промысел явствует также в органах тела человека и животного, т.е. они соответствуют его жизни и бытию. И вообще, познание всего такого, т.е. полезных свойств сущих, входит в этот тип [доказательства бытия Бога]. Стало быть, желающему познать Бога полным знанием следует внимательно изучать полезные свойства сущих.

¹⁷⁸ *Фитар* (فَطَّرَ), ед.ч. *фитра* (فِطْرَةٌ).

¹⁷⁹ *Аль-Бари* (الْبَارِي).

¹⁸⁰ От араб. *ас-сахаба* (الصَّحَابَة); сподвижники Пророка.

¹⁸¹ *Далиль аль-‘инайа* (دَلِيلُ الْعِنَايَةِ).

¹⁸² *Далиль аль-ихтира* (دَلِيلُ الْإِخْتِرَاعِ).



[2.1.2. О доказательстве «от творения»]

Что касается доказательства от творения, то сюда входит бытие всех животных, бытие растений и бытие небес. Данный метод зиждется на двух основоположениях, врожденно присущих всем людям. Первое состоит в том, что все эти сущие сотворены. И это самоочевидно в отношении животных и растений, как о сем сказал Всевышний:

«إِنَّ الدِّينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ»

«Те [идолы], к коим вы взываете помимо Бога, | Не в силах сотворить и мухи, | Даже если соберутся все вместе!» [22:73].

Ибо мы наблюдаем неодушевленные предметы, в которых потом появляется жизнь, и отсюда мы однозначно понимаем, что есть тот, кто осуществляет жизнь и дарует ее, – Бог (благословен Он и всевышен!). Касательно же небес, то на основе их непрерывного движения мы знаем, что им велено опекать земные существа, что они поставлены на службу нам, а подчиненное¹⁸³ непременно сотворено чем-то иным.

Второе основоположение таково: у всякого сотворенного есть творец. Из этих двух основоположений следует, что у сущего есть делатель, сотворивший¹⁸⁴ его. В данном типе доказательства имеется столько разновидностей, сколько есть сотворенных вещей. Следовательно, желающий познать Бога подобающим Ему знанием должен познать субстанции вещей, дабы постичь подлинное творение во всех сущих. Ведь тот, кто не познал сущность¹⁸⁵ вещи, тот не постиг сущность творения, на что и указывают слова Всевышнего:

«أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»

«Неужели не призадумались они | О царствии небес и земли, | Обо всем сущем, что сотворил Бог?!» [7:185].

И кто постигнет мудрость/целесообразность¹⁸⁶ в бытии сущего, т.е. постигнет причину, ради которой оно создано и цель, которая им преследуется, тот вполне постигнет доказательства от промысла.

Таковы два религиозных доказательства [бытия Бога].

[2.2. Три разряда аятов]

А факт того, что в Досточтимом Писании аяты, побуждающие к доказательству бытия Создателя¹⁸⁷ (всеславен Он!), сводятся исключительно к указанным двум типам, – такой факт очевиден для всякого, кто изучает соответствующие аяты Досточтимого Писания. Ибо при внимательном рассмотрении таких аятов обнаруживается, что они суть трех разрядов:

¹⁸³ *Мусаххар* (مُسَخَّر), *ма'мур* (مَأْمُور).

¹⁸⁴ *Фа'иль* (فَاعِل), *мухтари'* (مُخْتَارِع).

¹⁸⁵ *Хакыка* (حَقِيقَةً), мн.ч. *хака'ик* (حَقَائِق).

¹⁸⁶ *Хикма* (حِكْمَةً).

¹⁸⁷ *Ас-Сани'* (الصَّانِع).



- (1) айаты, содержащие указания только на доказательство от промысла;
- (2) айаты, содержащие указания только на доказательство от творения;
- (3) айаты, сочетающие в себе то и другое.

[2.2.1. Айаты, свидетельствующие только о промысле]

К айатам, содержащим только доказательства от промысла, относятся, например, слова Всевышнего:

«أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَعَاءَ سِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَبَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا»

«Разве не расстелили Мы землю ложем, | А горы не сделали кольями, | [Не] сотворили Мы вас парами, | [Не] сделали сон для вас отдохновением, | Ночь – одеянием, день – пропитанием, | И семь твердынь¹⁸⁸ над вами воздвигли, | Светильник зажженный там поместили, | Из туч воду изливающуюся ниспослали, | Дабы вывести ею из земли зерно прорастающее, | И сады густые» [78:6–16]¹⁸⁹;

«تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا»

«Благословен Тот, Кто воздвиг на небе созвездия, | Утвердил на нем солнце и луну светящие» [25:61];

«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعَيْنًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غَلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ»

«Пусть поразмыслит он (человек) над [дарованным] ему пропитанием: | Мы потоком воду с небес излили, | Потом землю глубоко расщепили, | На ней зерно взрастили – | Тростник и виноград, | Оливы и пальмы, | Сады густые, | Плоды и пастбища, | Вам и скоту вашему во благо» [80:24–32].

И таких айатов в Коране множество.

[2.2.2. Айаты, свидетельствующие только о творении]

Айаты же, содержащие только доказательства от творения, – это такие слова Всевышнего:

«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ»

«Пусть поразмыслит человек о сотворении своем – | Из [семенной] жидкости создан он» [86:5–6];

¹⁸⁸ То есть семь небес.

¹⁸⁹ Здесь, как и в некоторых других местах трактата, Ибн-Рушд, цитируя относительно пространный фрагмент из Корана, ограничивается указанием на начало фрагмента и на его конец. При переводе же такие фрагменты даются целиком.



«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ»

«Да поразмыслят люди, как созданы верблюды, | Как небо вознесено, | Как горы установлены, | Как земля распростерта!» [88:17–20];

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ»

«О люди! | Вот вам пример, внимайте же ему – | Те [идолы], к коим взываете помимо Бога, | Не в силах сотворить и мухи, | Даже собравшись все вместе!» [22:73].

И таковы слова Всевышнего, передающие речение Авраама:

«إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

«Я обращаю лицо свое к Тому, | Кто сотворил небеса и землю» [6:79].

Айатам подобного содержания несть числа.

[2.2.3. Айаты, содержащие оба рода свидетельств]

Что касается айатов, сочетающих в себе оба доказательства, то их также премного, даже большинство. К примеру, такие слова Всевышнего:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لَهُ أندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»

«О люди, поклоняйтесь Господу Вашему, | Кто создал вас и ваших предшественников | Так вы станете в числе благочестивых; | Кто землю сделал для вас ложем, а небо – кровом, | Кто ниспослал с неба воду, | Вывел ею для вас плоды – | Вам в пропитание. | Зная [о сем], | Не приписывайте же Богу подобных (*андад*)!» [2:21–22].

Ибо слова о сотворении нынешних и прежних людей содержат указание на доказательство от творения, а слова об установлении земли ложем – на доказательство от промысла. Таковы и Его слова:

«وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ»

«Знамение им – земля мертвая, | Кою оживляем мы и возвращаем из нее злаки | Для пропитания их» [36:33];

«الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»

«Те, кто размышляет о сотворении небес и земли, | [И восклицает]: | Господи, | Создал Ты все это не напрасно, | О преславный, охрани нас от мук Ада!» [3:191].

И вообще, большинство айатов о «творении» содержат оба типа доказательства.



[О естественной вере]

Этот путь – и есть тот прямой путь¹⁹⁰, которым Бог призывал людей к познанию Его бытия, напоминая о нем утвержденным в самих их естествах¹⁹¹ понимании сего смысла. Именно на это первоестество¹⁹², заложенное в природе людей, указывают слова Всевышнего:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»

«И вот из сынов Адама, Из их чресел, | Господь извлек [всех будущих] их потомков, | Дабы каждый засвидетельствовал свое исповедание. | – Не Я ли Господь ваш? – [спросил их Бог]. | – Да, воистину, – отвечали они, – | Мы [сие] свидетельствуем. | [Так было сделано], | Чтобы вы не говорили в день Воскресения: | – Мы не ведали об этом» [7:172]¹⁹³.

Поэтому всякий, кто стремится к повиновению Богу верой в Него и подчинением указаниям Его посланников, должен следовать по сему пути, дабы оказаться в числе ученых мужей, которые свидетельствуют о Божьем владычестве, заствидетельствованном Им Самим и ангелами Его, как об этом сказано Им (благословен Он и всевышен!):

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»

«Свидетельствует Бог, что нет божества кроме Него, | А также ангелы и обладающие знанием; | Нет божества кроме Него, вершителя справедливости, | Всемощного ('азиз) и премудрого (хаким)» [3:18].

[Еще одно свидетельство]

К числу свидетельств сущих, с обеих означенных сторон, относится славословие¹⁹⁴, о котором упоминается в Его словах (благословен Он и всевышен!):

«وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»

«Нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой, | Но вы не понимаете их славословия» [17:44].

[2.3. О различии в понимании этих доказательств между учеными и массой]

Из [рассмотрения] указанных доказательств явствует, что [подлинное] свидетельство о бытии Создателя¹⁹⁵ сводится исключительно к означенным

¹⁹⁰ *Ас-сырат аль-мустакым* (الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ).

¹⁹¹ *Фитар* (فِطْرًا), ед.ч. *фитра* (فِطْرَةٌ).

¹⁹² *Аль-фитра аль-уля* (الْفِطْرَةَ الْأُولَى).

¹⁹³ Этот завет (*мисак*) весь человеческий род (людские души?) произнес в предвечности, до развертывания мировой истории.

¹⁹⁴ *Тасбих* (تَسْبِيح).

¹⁹⁵ *Ас-Сани'* (الصَّانِع).



двум родам – доказательству от промысла и доказательству от творения. Ясно также, что именно эти два пути суть те, что адресованы и избранным, т.е. ученым мужам¹⁹⁶, и широкой публике.

Различие же между двумя [типами] познания состоит лишь в деталях: в познании промысла и творения широкая публика ограничивается тем, что постигаемо первичным познанием, основанным на чувственном постижении; ученые же к чувственно познанному из этих вещей – промыслу и творению – присоединяют и познанное доказательством: некоторые ученые даже говорили, что из рассмотрения органов человека и животного наука выявила около тысячи полезных аспектов.

А раз так, то этот путь представляет собой и религиозный, и естественный¹⁹⁷ путь. С ним-то и явились посланники [Божьи], с ним-то и были ниспосланы Писания [Божьи]. Ученые же превосходят публику в отношении этих двух доказательств не только в плане большего числа [постигаемых вещей], но и в плане более глубокого познания одной и той же вещи.

При рассмотрении сущих широкая публика выступает словно при рассмотрении изделий, искусство изготовления которых неведомо ей. Она познает в них лишь тот факт, что они произведены и что у них непременно есть мастер.

Ученые же схожи с тем, кто рассматривает изделия, имея определенные знания об искусстве их изготовления и их целесообразности. И нет сомнения в том, что таковой больше черпает из изделий знание о мастере как о мастере, нежели тот, кто об изделиях знает лишь факт того, что они произведены.

А безбожники¹⁹⁸, отрицающие Творца (благословен Он!), напоминают того, кто воспринимает изделия, но не признает, что они суть изделия, относимое в них искусство к чистой случайности или к самозарождению.

Литература

1. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):211–220. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-211-220](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-211-220).

2. Ибн-Рушд. *Китаб аль-Кашф ‘ан манахидж аль-адилля...* Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабиййа; 1998. 217 с. (На араб. яз.).

3. аль-Бухари. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. 1944 с. (На араб. яз.).

4. аль-Джувайни. *Аль-‘Акъда ан-низамиййа...* Каир: аль-Мактаба аль-азхариййа ли-т-турас; 1992. 134 с. (На араб. яз.).

5. Аристотель. *Метафизика*. В: *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1976;1:63–367.

¹⁹⁶ *Аль-хавасс* (الْحَوَاصِّ) и *аль-‘уляма’* (الْعُلَمَاءُ) соответственно.

¹⁹⁷ *Шар‘иййа* (شَرْعِيَّة) и *таби‘иййа* (طَبِيعِيَّة); которые даны в Божьих религиях и основаны на изучении природы/мира.

¹⁹⁸ *Ад-дахриййа* (الدَّهْرِيَّة).



References

1. Ibrahim T. K., Efremova N. V. On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562). (In Russ.)
2. Ibn Rushd. *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla...* Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabiyya; 1998. (In Arabic)
3. al-Bukhārī. *Sahīh al-Bukhārī*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr; 2002. (In Arabic)
4. al-Juwaynī. *Al-'Aqīda an-nizāmīyya...* Cairo: Al-Maktaba al-azhariyya li-t-turāth; 1992. (In Arabic)
5. Aristotle. Metaphysics. In: Aristotle. *Collected works in 4 volumes*. Moscow: Mysl; 1976;1:63–367. (In Russ.)

Информация о переводчиках

Тауфик Ибрагим, доктор филологических 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 translators

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

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical *Minbar. Islamic Studies* (Russian Federation).



Islamic scholars of the Volga and Ural region. Exegesis of the Holy Qur'an Кораническая экзегетика мусульман Поволжья и Приуралья

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-592-607](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-592-607)

УДК 140.8:28

ВАК 26.00.01

Введение к религиозно-философскому трактату Габдуллы Буби (1871–1922) «Хакыйкатъ» [Истина]

А. А. Закиров

*Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Российская Федерация, aydarzak1@yandex.ru*

Аннотация: в статье рассматривается один из основных опубликованных трудов Габдуллы Буби (1871–1922) «Истина, или Правильный путь». В ней говорится о причине написания трактата и его проблематике, дается оценка этого произведения. Автор рассматривает ключевые для коранической экзегетики понятия «насих» и «мансух», категорию «истина», вопросы распределения средств закята, завещания одной трети наследства на национальные нужды, отношения к накоплению материальных благ, представлены вопросы, которые отражаются в серии очерков Г. Буби «Истина».

Ключевые слова: богословское наследие; Габдулла Буби; Истина; мансух; насих; религиозная мысль татар; Хакыйкатъ

Для цитирования: Закиров А. А. Введение к религиозно-философскому трактату Габдуллы Буби (1871–1922) «Хакыйкатъ» [Истина]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):592–607. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-592-607](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-592-607).

Introduction to the religious-philosophical treatise of Gabdulla Bubi (1871–1922) «Haqiqat» [Truth]

Aidar A. Zakirov

*Centre of Islamic studies of Academy of Sciences of Tatarstan, Kazan, Russian Federation,
aydarzak1@yandex.ru*

Abstract: the author of this article shortly describes the theological treatise of the outstanding Tatar theologian and enlightener Gabdulla Bubi (1871–1922) «Haqiqat yahud Tugrilik» [The Truth or The Right Path] which was widespread among the students of medrese in the beginning of 20th century. He reveals the reason for writing this treatise and its perspective, gives its assessment. It considers the key terms of Quranic exegesis such as abrogation (nasih we mensuh) and deals with the category of truth, the questions related with the distribution of zakah, bequeathing the one third of legacy to the national needs, attitude to the accumulation of material wealth and there are questions put forward in the series of essays named «Truth». The translation and comments are presented by the author of this article.



Keywords: abrogation; Gabdulla Bubi; Haqiqat; Istina; mensuh; nasih; religious thought of Tatars; theological heritage

For citation: Zakirov A. A. Introduction to the religious-philosophical treatise of Gabdulla Bubi (1871–1922) «Haqiqat» [Truth]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):592–607. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-592-607](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-592-607).

Введение

Габдулла Нигматуллин-Буби (1871–1922) – известный татарский общественный деятель, богослов, религиозный философ, педагог и просветитель. На современном этапе, на фоне демонтажа советской идеологической надстройки, в татарской среде усилилось значение этнических и религиозных идентификационных маркеров. В научно-академической сфере появилась возможность для изучения богословского наследия татарских интеллектуалов XIX – начала XX в., в том числе и религиозно-философского наследия Габдуллы Буби (далее – Г. Буби), которое многие годы в СССР находилось под запретом. Во-первых, как считает А. Х. Махмутова, из-за отношения государства к религии, во-вторых, под запретом было само имя Г. Буби, в-третьих, в те годы просто не было специалистов, которые смогли бы осуществить такое исследование из-за специфики дореволюционного татарского языка и терминологии, которая присутствует в его трудах [1].

В наши дни наследие Г. Буби изучается и популяризируется. В 1991 г. Р. Марданов и С. Рахимов опубликовали первую часть рукописи Г. Буби «Краткая история медресе Буби» [2]. А в 1999 г. она была переиздана в качестве сборника «Бертуган Бубыйлар һәм Иж-Бубый мәдрәсәсе: Тарихи-документаль жьыентык» [«Братья Буби и иж-бубинское медресе: историко-документальный сборник»] [3]. В 2003 г. вышло исследование А. Х. Махмутовой под названием «Лишь тебе, народ, служенье! История татарского просветительства в судьбах династии Нигматуллиных-Буби» [1], в котором раскрывается просветительская деятельность Губайдуллы, Мухлисы и Габдуллы Буби. В 2004 г. Р. А. Гимазова защитила диссертацию на соискание степени кандидата исторических наук на тему «Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби (конец XIX – начало XX вв.)» [4] и в том же году опубликовала монографию «Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби» [5], в которой представлены педагогические и просветительские взгляды Г. Буби.

Материалы исследования

Настоящий материал представляет собой критический анализ труда Г. Буби религиозно-философского содержания под названием «Истина» [6], опубликованного в 1904–1906 гг. Ученик богослова, Дж. Валидов, утверждает, что до 1910 г. Г. Буби написал под этим названием более двадцати очерков. Первые семь частей были опубликованы в Казани в 1904–1905 гг., а восьмая часть была запрещена казанским губернатором после ее издания. Девятая часть не прошла цензуру



и стала основанием для обвинения Г. Буби в антиправительственной деятельности и осуждения в 1912 г. Дж. Валидов после смерти своего учителя отмечал: «Его “Истина” является своеобразным журналом, особенно в последних, неопубликованных частях, и выносила на открытое обсуждение злободневные вопросы эпохи. Они касались всех сторон человеческой жизни. “Истина” в свое время была очень популярным произведением и передавалась шакирдами из рук в руки. Своей смелостью в религиозных вопросах ее автор приводил в изумление молодежь, у которой только-только начала пробуждаться мысль. Трудно указать на какое-либо другое произведение, которое бы так способствовало потере авторитета ортодоксального духовенства и крушению старометодных медресе. Многие из приехавших учиться в Иж-Буби, и я в том числе, были людьми, прочитавшими “Истину” и стремившимися услышать эти мысли из уст самого автора» [3].

В серии очерков «Хакыйкатъ» («Истина») Г. Буби предложил пересмотреть положение сложной и уходящей корнями в Средневековье богословской дихотомии *насих – мансух*¹. Проблема *насих – мансух* в исламских науках является одной из самых сложных и изучается в рамках коранических наук. Исламский богослов, мухаддис и муфассир, автор многочисленных трудов по различным отраслям исламской науки Дж. Ас-Суйути считал, что *насих* применим лишь в отношении 20 аятов Корана [7]. Г. Буби, возражая мнению Дж. ас-Суйути и опираясь на свои изыскания, установил, что положения этих 20 аятов применимы в современной религиозно-правовой практике [6].

Во введении (в первой части) Г. Буби указывает причины, по которым он взялся за написание этого труда, раскрывает читателю свое видение категории «истина» (*хакыйкатъ*), определяя его как «правильный путь» (*тугрылык*). Исследователи жизни и творчества Г. Буби при переводе названия трактата на русский язык использовали слово *тугрылык*, которое переводится с современного татарского языка на русский язык как «верность, преданность, лояльность». Однако в данном случае следует учитывать языковые особенности дореволюционного татарского языка и специфику употребления слов в богословской литературе, и тогда понятие *тугрылык* более уместным и контекстуальным будет интерпретировать как «правильный путь», «праведность». На такой перевод также указывает название трактата «Хакыйкатъ йахуд тугрылык» («Истина, или Правильный путь») и содержание сочинений. Следует отметить, что в современном турецком и в староосманском языке понятие *doğruluk* обозначает «правильный путь», что соответствует выражению *сират ал-мустаким* на арабском языке в религиозной терминологии. Сам Г. Буби,

¹ В словарях арабского языка термин *насих* определяется как отмена и упразднение, изменение и аннулирование, копирование и размножение, перемещение предметов с одного места на другое. В терминологии мусульманской экзегетики *насих* определяется как «отмена предписаний одних аятов Корана или хадисов, в пользу других аятов или хадисов». Отмененное положение называется *мансух*. В качестве примера можно привести запрет на посещение могил на начальном этапе распространения ислама или совершение ритуальной канонической молитвы в сторону Иерусалима.



указывая на значение этого термина, писал: «Правильный путь [тугрылык] – это очень благородное и ценное человеческое качество, поэтому оно является обязательным в каждом шариаате. Каждый добросовестный человек ищет его, сообразуясь со своей совестью, и она [совесть] мотивирует его на поиск этого правильного пути» [6]. Следующие слова также подтверждают то, что название трактата следует переводить как «Истина, или Правильный путь»: «Учителя и шейхи, которых воспринимают как ученых мужей, не придерживаются пути Пророка и его сподвижников. Причина упадка науки и просвещения заключается в следовании мнениям бездейственных лжеученых, в отказе от обязательных предписаний религии и придании особого значения достоинствам деяний. Они не осознают, что правильный путь [тугрылык] – это не путь родителей и предков, а путь счастья и благополучия, предписываемый исламом» [6].

Г. Буби выделяет истину в качестве категории, которую следует постичь как единственный верный путь в жизни человека: «Истина напоминает тенистое дерево. Как дерево с размашистыми ветками защищает человека, укрывшегося под его кроной от зноя, так и истина избавляет его от пламени невежества и глупости. Истина – это сочный и питательный плод. Как человек в добром здравии, будучи осведомленным о вкусе этого плода, вкусит его и получит удовольствие, так и благоразумный человек испытает удовольствие от плодов истины и успокоит свою совесть. Однако большинство людей не обладают здоровой совестью. Как больной человек с отвращением воздерживается от плода, не предвкушая его вкуса, так и они не ощущают сладости истины и питают ненависть к ней. Истина подобна кладу: каждый человек стремится найти его и разузнать у людей тайну его местоположения. Таким же образом ему следует стремиться к истине, искать и узнавать у ученых мужей пути и подходы, ведущие к ней» [6].

Г. Буби считает, что благочестивая жизнь – удел сознательных и благонамеренных. Праведность заключается не в следовании традиции, а в пути счастья, который предписал нам ислам. Он обращается к читателям с вопросом: «Как же узнать путь счастья?» Сам же легко отвечает на него: «В Коране и хадисах». Далее задается вопросом: «Соответствует ли путь, выбранный нами в качестве истинного, Корану и Сунне?» Он считает, что не соответствует. Изучение жизни пророка Мухаммада и его сподвижников является наиболее коротким и легким для нахождения этого пути: «Жизнь Пророка и его сподвижников и наше представление о ней кардинально отличаются... Самые наглядные примеры: они [сподвижники] допускали [каждому ученому] возможность размышлять над кораническими аятами и не оскорбляли [ругали] своих оппонентов. Однако мы запрещаем размышления над Кораном, считаем обязательным следование словам авторитетов прошлого и вешаем ярлык *мардуд*² на того, кто хоть немного противоречит нашему мнению. Коран был ниспослан не только сподвижникам или их последователям [табиинам]. Хадисы Пророка однозначно заявляют, что Коран полон тайн и загадок, ниспослан нам в качестве предмета для размышлений,

² *Мардуд* – вероотступник в исламе.



и наша задача – это изучение их» [6]. На путях поиска истины Г. Буби отводит разуму ведущую роль, предлагает провести критический анализ наследия средневековых авторитетов ислама и рассматривать их труды с рационалистических позиций. Он считает, что изучение аятов следует сопровождать исследованием обстоятельств их ниспослания. В качестве примера он приводит фрагмент коранического текста, где сказано: «Воистину, многобожники являются нечистыми»³. Он возражает своим оппонентам, которые понимают этот аят буквально, и считает, что «многобожники тоже люди», а «сам аят был ниспослан в отношении мекканских язычников, которые не соблюдали элементарных правил гигиены, не мыли руки и совершали обход Каабы нагими – в их нечистоплотности никто не сомневается» [6]. Комментируя этот аят, Г. Буби полагает, что он не связан с неверием многобожников, а связан с запретом на совершение паломничества в 9 г. хиджры [6]. На примере этого аята Г. Буби стремится доказать, что аяты Корана не следует толковать буквально и вне контекста, а их смыслы надо извлекать на основе причин их ниспослания. Аяты с неясным смыслом не следует исключать из религиозно-правовой практики. Он считает, что в изменившихся условиях современной жизни мусульмане слабы не только в материальном отношении, но и в духовном, поэтому им следует возвращаться к первоначальным установкам ислама. Например, Г. Буби предлагает применять решение пророка Мухаммада относительно денег *закята*, допуская их распределение в пользу немусульман с целью обращения их к исламу.

Он выделяет восемь категорий лиц, которые имеют право на получение средств закята: учащиеся, безработные, ищущие заработка, уполномоченные по сбору закята, рабы, нуждающиеся в средствах для выкупа из рабства, должники, паломники, обездоленные, которые потеряли имущество в сражениях, и лица, чьи сердца нуждаются в смягчении и обращении к исламу. Далее он рассуждает: «Мы осведомлены о том, что материально обеспеченные слои цивилизованных наций плохо относятся к малообеспеченным слоям населения. По этой причине социалисты (юнионисты) провоцируют малоимущих на захват и распределение имущества зажиточных слоев населения. Ислам же предписал одну сороковую часть имущества ежегодно расходовать в пользу малообеспеченных слоев населения. Поэтому наши неимущие мусульмане возносят мольбу за своих великодушных покровителей, и среди мусульман нет социалистов» [6]. Он считает, что институт закята в исламе обеспечивает социальное равновесие в обществе и справедливость распределения доходов среди различных слоев населения. Как и любое шариатское предписание, положение закята способствует формированию общественного блага, перенаправлению капитала на реальные сектора экономики, уменьшению количества «залежных денег» (закят выплачивается с накоплений).

³ Аллюзия на аят: «О те, которые уверовали! Воистину, многобожники являются нечистыми. И пусть они после этого года не приближаются к Заповедной мечети. Если же вы боитесь бедности, то Аллах обеспечит вас богатством по Своей милости, если пожелает. Воистину, Аллах – Знающий, Мудрый» (9:28).



Г. Буби считает, что средства закята следует расходовать по назначению, руководствуясь в качестве ключевых критериев соблюдением принципов справедливости и адресным распределением, а объем израсходованных средств закята не имеет первостепенного значения. Он подвергает критике действия своих современников, которые раздают закят в заранее определенный день, когда практически любой человек может прийти и получить материальную поддержку. А реально нуждающиеся оказываются в ущемленном положении по причине их стеснительности и скромности. Г. Буби предлагает альтернативный вариант вложения средств: открытие специализированных школ, где обучали бы молодых парней и девушек различным ремеслам, и их обучение, проживание и питание оплачивали бы из фонда закята. Согласно Г. Буби, цель закята – не только расходование и распределение средств, но и поиск путей улучшения благосостояния людей и их реализация. При таком подходе увеличится число людей, которые достигнут уровня, когда они сами смогут выплачивать закят [6]. В начале XX в. общественный деятель и мусульманский философ З. Камали (1873–1942), рассматривая вопрос «открытия дверей иджтихада», отмечал, что законы «должны согласоваться с благом и мудростью для данного периода истории и быть способными решать возникающие с каждым новым веком проблемы». В связи с этим необходимо составление проектов, реформ и правил различного уровня, что доверяется специальной комиссии по учреждению законов. «На языке Драгоценного Корана этот орган называется “Обладателями способностями первооткрывателей” (*ахл истинбат*). В терминологии фикха [эта категория лиц] именуется *муджтахидами*. Решения, выносимые этой создающей законы комиссией, называются иджма» [8]. В своем проекте З. Камали не только отмечал, что время *иджтихада* не прошло, но и предложил свой проект программы, позволяющей принимать законы, применимые к любым случаям, учитывающей обстоятельства для проведения необходимых реформ в общественно-политической жизни. Дж. Валидов, один из учеников Г. Буби, оценивая богословские искания Г. Буби и З. Камали, отмечал: «Здесь имеет место не только отречение от старой схоластики, не только стремление к чистому и честному пониманию ислама, но и тенденция к полному примирению ислама с современной европейской культурой. Они видят в Коране ту центральную исходную точку, из которой берет начало прогрессирующая человеческая культура. В этих двух медресе Коран толковался по самой новой моде; его аятам придавались самые невероятные значения в целях осуществления идей Нового времени» [9].

Продолжая тему жертвований, формирования общественного блага в контексте обновления религиозных норм и придания им новых форм исполнения, Г. Буби полагает, что завещание части имущества на общественные нужды является одним из решений улучшения качества жизни населения: «Три года назад один из моих знакомых, скупой, приумножающий богатство ради самой идеи накопления богатства, отправился в паломничество. Когда настгла его смерть, он имел при себе большую сумму денег. Его спутники добивались



того, чтобы он часть своих [средств] оставил в качестве завещания на благие дела. Несмотря на то что он долгое время отклонял просьбы своих спутников, в итоге он не выдержал их настойчивости и завещал 25 рублей. Однако его спутники посчитали, что это очень маленькая сумма и сказали ему: “При любых обстоятельствах твои деньги останутся у тебя, принесут тебе пользу в судный день. Оставь больше денег на благие дела”. Когда начали упрашивать оставить больше, он покинул этот мир со словами: “Больше не дам, пожалуйста, не настаивайте”». Этот случай служит назиданием для тех людей, которые приобретают богатство не ради довольства Всевышнего Аллаха» [6]. В другом месте он указывает: «Если вы обладаете материальным достатком, оставление завещания в пользу нации является обязательным делом. Родственники несут ответственность за справедливое распределение этого наследства» [6].

Г. Буби считает, что тот, кто накапливает капитал ради довольства Аллаха, расходует свое имущество на национальные и общественные нужды, пользуется благосклонностью и любовью народа, не испытывает угрызения совести. «Целиком и полностью уповая на волю Аллаха, он продолжит усердно трудиться в своем ремесле и оказывать помощь [сыновьям нации], не будет бояться разорения. Состоятельный человек окажется в выигрыше: “Нет причин для опасений [оставления завещания]? Пока жив, ты распоряжаешься [богатством]”. Также и в потустороннем мире. По этой причине Всевышний Аллах сказал о них: “Они расходуют из того удела, которым мы их наделяем”» [6]. Он рассматривает оставление завещания на национальные нужды как дела, которые приносят пользу покойному после его смерти. Современный богослов и знаток исламского права В. Зухайли отмечает, что по большому счету оставление завещания и добровольное пожертвование имеют одну и ту же цель – поминание благодетеля добрыми молитвами, продолжение благих дел человека после его смерти и принесение ему пользы. Совершение благих дел, благодеяния для тех, кто оказывал помощь и заботу в отношении человека при жизни, дальних и близких родственников, которые не имеют права на наследство, облегчение положения неимущих – способствуют достижению этой цели. Раздел имущества считается успешным в том случае, если соблюдены принципы справедливости, распределения имущества согласно Корану и не причиняется вред остальным участникам процесса наследования [10].

По аналогии с вопросом о закяте, Г. Буби считает, что треть наследства не следует оставлять родителям и родственникам, так как их права четко прописаны в Коране и оказание им помощи – моральный долг каждого мусульманина [6]. В этом контексте Г. Буби особо выделяет цель накопления материальных благ: «Материальные блага следует приобретать и приумножать с целью расходования на общественные нужды, а не ради самой идеи накопления богатства. Шариат и разум порицают привязанность к земным благам и идею накопления» [6]. М. Вебер считает, что этика аскетического протестантизма стала одной из причин развития капиталистических отношений. Мирская аскеза



протестантизма порицала получение гедонистического удовольствия от материальных благ, предлагала уменьшить личное потребление, а излишества инвестировать. В то же время она стимулировала накопление посредством освобождения от консервативной этики, которая ограничивала стремление к приобретательству, трансформируя его в богоугодное дело [11].

Г. Буби указывает, что аят о необходимости пожертвований оказался в числе отмененных аятов Абу ал-Касима и не может быть отменен аятом закята. Он считает, что этот аят является доводом в пользу необходимости пожертвований помимо института закята. Аят применим в богословской практике: помимо того, что он не отменяет обязательность закята, он еще и поощряет добровольные пожертвования.

Г. Буби считает, что коранические аяты ниспосланы под конкретные события из жизни пророка Мухаммада и его сподвижников, поэтому при толковании смыслов аятов следует учитывать причины их ниспослания. При несоблюдении этого правила возникает проблема амбивалентности интерпретации: цель ниспослания не достигается, и открывается путь к искажениям смысла канонического текста. С течением времени значение аята в одной ситуации становится причиной блага, а в другой – убытка. Г. Буби считает, что шариат – динамично развивающийся институт, поэтому *насих* и изменения в нем – это естественный процесс, что же касается основ вероучения, то в них изменения недопустимы. Опираясь на свои изыскания, Г. Буби предлагал заново искать ответы на различные онтологические, гносеологические, философские и теологические вопросы в серии сочинений под общим названием «Истина»: «Как найти путь истины?», «Соответствует ли наш метод методу пророка Мухаммада?», «Допустимо ли следовать мнению ученых предыдущих поколений, отказываясь от размышления над кораническими аятами?», «Каким образом расходовать и кому направлять средства закята в наше время?», «Какой смысл заключен в выражении “на пути Всевышнего” в аяте о закяте?», «Допустимо ли перенаправить фонд закята в благотворительные организации?», «Предписывает ли Аллах следовать шариатским решениям безрассудно?», «Как относиться к материальному достатку?», «Чем отличается шариат от религии?» [6] и т.д.

Результаты исследования

Анализ положений первой части религиозно-философского труда Г. Буби позволил выделить основные принципы и идеи, которыми руководствовался автор. Во-первых, Г. Буби предложил переосмыслить положение сложной диалектической дихотомии в исламской экзегетике *насих* – *мансук*. Он установил, что *насих* отсутствует в Коране, а положения 20 аятов, которые имам ас-Суйути посчитал отмененными, применимы в современной религиозно-правовой практике. Во-вторых, Г. Буби утверждает, что аяты следует толковать с учетом места, времени и обстоятельств их ниспослания. Аяты с амбивалентными значениями не следует выводить из религиозно-правовой практики. В-третьих,



средства закята следует расходовать по назначению, ключевыми критериями при этом должны служить соблюдение принципов справедливости и адресное распределение, а не объем израсходованных средств. Цель института закята в исламе – это поиск новых форм распределения средств закята посредством реализации проектов согласно запросам исламской *уммы*. В-четвертых, одну треть имущества следует завещать на национальные и общественные нужды, идея накопления материальных благ не порицается при условии направления капитала на социально значимые проекты, в этом случае накопительство приобретает богоугодный характер.

Заключение

Религиозно-философское сочинение Г. Буби «Истина» отражает сложную ситуацию, наполненную как богословскими, так и социальными проблемами, которые старалась разрешить исламская *умма* в конце XIX – начале XX в. В этом труде он предлагает заново искать ответы на ряд онтологических, гносеологических, философских и богословских вопросов. Это и вопрос о путях поиска истины в бытии человека, и о месте и роли религиозной традиции, распределения средств закята, и о значении шариата как динамично развивающегося института, о дифференциации шариатских и религиозных положений и т.д.

Автор выражает надежду на то, что публикуемое здесь введение (первая часть) этого труда Г. Буби в нашем переводе привлечет внимание специалистов, изучающих религиозно-философскую мысль ислама конца XIX – начала XX в. Также полагаем, что вводимые в русскоязычный научный оборот труды этого выдающегося мусульманского богослова и религиозного философа будут интересны историкам и исламоведам в качестве источника для исследования отдельных аспектов исламского вероучения в исторической ретроспективе.

Приложение

Буби (Нигматуллин-Бобинский) Г. Г.

Истина [или Правильный путь]⁴. Часть первая.

Поиски правильного пути – это наиболее ценное и достойное людское занятие. Поэтому шариат обязывает каждого совестливого человека искать этот путь и прилагать все усилия, чтобы следовать ему. Лишь очень немногие люди, зная ошибочность своего пути, упорствуют в том, чтобы продолжать следовать ему. Возможно, человек заблуждается, считая, что путь его правильный, и не соглашаясь с теми, кто указывает ему на его ошибки. Поэтому ясно, что совесть чело-

⁴ Перевод со старотатарского, примечания и комментарии А. А. Закирова. При подготовке настоящего перевода мы следовали казанскому изданию 1904–1906 гг. [6].



века противится пребыванию на ложном пути. Большинство людей, заблуждаясь, считают, что правильный путь – это путь предков, и продолжают совершать ошибки и упорствовать в безнравственности – эти недуги и болезни поразили многих мусульман в наше время. Даже шейхи и мударрисы, которые выступают в качестве ученых мужей, бросив путь нашего благословенного Пророка и его сподвижников, из-за нашествия Хулагу⁵, Чингиза⁶ и упадка науки и просвещения, последовали по пути лентяев и лежебок. Они оказались учеными только на словах и, отвернувшись от обязательных постулатов ислама, начали рассказывать о достоинствах совершения благих дел. Они не понимают, что истинный путь – это не путь предков, а путь счастья, который предписывает нам ислам. Человеку следует изучить Коран, который представляет собой путь счастья, и следовать ему, чтобы вступить на этот правильный путь. Ответ на вопрос «Как узнать секрет пути счастья?» очень легок: «В Коране и Сунне». Во многих трудах величайших ученых ислама и в наших сочинениях разъясняется, что путь счастья – это путь Корана и Сунны. В этом сочинении мы не будем упоминать о них, так как в них уже приведены сильные доводы. Возможно, в некоторых местах мы обратимся к ним в ходе дискуссии, связанной с этой темой, что только для пользы дела. У меня есть один вопрос: «Тот правильный путь, которого придерживаются мусульмане сегодня, имеет ли свое подтверждение в Коране и Сунне?». Ответ на этот вопрос также легок: «Нет». Но есть более сложный вопрос: «В чем же различие между путем счастья, который соответствует Корану и Сунне, и путем безнравственности?». Чтобы постичь разницу между ними, следует узнать и постичь истины, которые содержатся в Коране и Сунне совершенным образом, и соотнести деяния человека с ними. Однако это очень долгий путь, поэтому здесь мы не будем обсуждать его. Мы обратимся к более короткому пути, который основан на законе противоположностей: в этом мире каждое творение следует закону противоположностей, поэтому чтобы определить праведность [правильность, правдивость] какого-либо деяния следует рассмотреть его противоположную сторону, т.е. греховный путь. Как мы постигаем красоту посредством сравнения с безобразным, сравниваем достоинства ислама с неверием, мы таким же образом узнаем сегодняшний путь безнравственности мусульман посредством сравнения с миссией Пророка и его сподвижников. Сподвижники и их последователи [табиины] вззошли на удивительные ступени счастья за короткий промежуток времени. Однако наш путь сегодня представляет собой вовсе противоположный путь по отношению к пути сподвижников. Здесь мы не можем подробно разъяснить это утверждение из-за недостатка времени. Ведь это очевидный факт [наличие такой противоположности] для тех, кто изучает жизнеописание Пророка и историю сподвижников. Самый наглядный пример: они

⁵ Хулагу (1217–1265) – монгольский правитель и военачальник. Внук Чингисхана, основатель династии Хулагуидов в Персии.

⁶ Чингисхан (1162–1227) – основатель и первый великий хан Монгольской империи. Собственное имя Тэмуджин (Темучжин).



[сподвижники] допускали возможность размышления над кораническими айатами [для каждого ученого] и не оскорбляли [ругали] своих оппонентов. Однако мы запрещаем размышления над Кораном, считаем обязательным следование словам авторитетов прошлого [авторитетов прошлых поколений] и вешаем ярлык «мардуд»⁷ на того, кто хоть немного противоречит нашему мнению. Коран был ниспослан не только сподвижникам или их последователям [табиинам]. Хадисы Пророка однозначно заявляют, что Коран полон тайн и загадок, ниспослан нам в качестве размышлений и предписывают нам его изучать. Если мы обратимся к старым тафсирам и будем следовать им, то слова Пророка окажутся ложью и плодом его фантазий. Даже наш Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Моя община подобна дождю. И не знаешь, что лучше, начало ее или конец»⁸. Ведь в наше время появились такие великие ученые, как Мухаммед Абдо⁹ и Ахмед Мидхат¹⁰ и вывели такие истины из айатов Корана, которые даже не снились муфассирам предыдущих поколений. Необходимым условием для изучения и толкования Корана является знание в совершенстве остальных [других] наук, старых тафсиров, условий и обстоятельств ниспослания айатов [в то время и там, где возник ислам]. Например, если кто-нибудь спросит меня: «В какой день вы начали соблюдать пост?» и я в ответ напишу телеграмму: «В субботу», то тот, кто не осведомлен о вопросе, ничего не поймет [исходя лишь из ответа]. Человек, который не изучил причины ниспослания айатов, таким же образом не сможет вынести правильное решение [исходя лишь из буквального значения айатов]. Поэтому в некоторых старых книгах аят: «Берите с собой припасы, но лучшим припасом является богобоязненность»¹¹ означает уединение и поклонение в каком-нибудь укромном месте, «زاد» относится к пище в потусторонней жизни и «تقوى» имеет отношение к поклонению. Однако этот аят был ниспослан в отношении неимущих паломников, поэтому значение его будет таким: «Вы берите с собой пищу в дорогу. Самая лучшая пища – это избегание попрошайничества [нищенствования]». Если кто-нибудь

⁷ Вероотступник в исламе.

⁸ Хадис, переданный имамом Ахмадом 10/422, ат-Тирмизи 4/40.

⁹ Мухаммед Абдо (1849–1905) – египетский общественный и религиозный деятель, Верховный муфтий Египта и руководитель Административного совета университета аль-Азхар.

¹⁰ Ахмет Мидхат (1844–1912) – писатель, журналист, общественный деятель Османской империи, редактор газеты «Переводчик истины», автор более 250 произведений, основатель прогрессивной начальной школы «Медресе-и Сулеймание».

¹¹ Аллюзия на аят: «Хадж совершается в известные месяцы. Кто намеревается совершить хадж в эти месяцы, тот не должен вступать в половую близость, совершать грехи и вступать в споры во время хаджа. Что бы вы ни сделали доброго, Аллах знает об этом. Берите с собой припасы, но лучшим припасом является богобоязненность. Бойтесь же Меня, о, обладающие разумом!» (2:197). Здесь и далее Са'ди Абд ар-Рахман бин Наср. Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого»: Смысловой перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ат-Саади (см.: Са'ди Абд ар-Рахман бин Наср. *Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого»*. М.: Умма; 2008), если нет особой оговорки. В скобках указаны номер суры и номер айата.



услышит аят «Воистину, многобожники являются нечистыми»¹² и при толковании не будет учитывать племя [народ], в отношении которого он был ниспослан, он может возразить: «Ведь многобожники тоже люди, почему они должны быть нечистыми?». На самом деле этот аят был ниспослан в отношении мекканских многобожников, которые не соблюдали правил гигиены, не мыли руки и совершали обход Каабы нагими – в их нечистоплотности никто не сомневался [поэтому слово «нечистыми» тогда не требовало разъяснения и всеми понималось в этом, прямом, смысле]. По этой причине Всевышний Аллах сказал: «И пусть они после этого года не приближаются к Заповедной мечети»¹³, чтобы мусульмане в поту не ощущали грязь и скверные запахи – в этом заключается причина запрета на паломничество. Арабы, идолопоклонники, не остерегаются нечистот – они грязные, не разрешайте им совершать хадж после 9 года хиджры и пусть не приближаются к мечети ал-Харам¹⁴. Причина запрета была не в их неверии, а в несоблюдении правил гигиены. Наша религия ислам – открытая религия, в ней нет скрытых предписаний, поэтому последователи ханафитского мазхаба в противовес шафиитам разрешали неверным посещать Заповедную мечеть [Масджид ал-Харам]. Некоторые люди говорят: «В вашем исламе есть некие тайные дела, вы не разрешаете немусульманам посещать Мекку», но их слова неубедительны. Слова и споры о том, что в Коране есть противоречия, исходят от незнания причин ниспослания аятов, и [такое мнение] является ошибочным. И среди мусульман в «старые времена» жили удивительные люди. В их рассказах часто встречались сильные преувеличения. Один из таких людей – известный чтец Корана Абу ал-Касим Хибатулла ибн Салама ибн Насир ибн Али ал-Багдади¹⁵, который умер в 410 г. хиджры. Он лишь в одной суре ал-Бакара насчитал 30 отмененных аятов. Общее количество отмененных аятов у него составило 225. Даже такую суру, как «ал-Аср»: «Клянусь предвечерним временем (или временем)! Воистину, каждый человек в убытке, кроме тех, которые уверовали, совершали праведные деяния, заповедали друг другу истину и заповедали друг другу терпение!»¹⁶, он посчитал отмененным аятом с исключениями. Если

¹² Аллюзия на аят: «О те, которые уверовали! Воистину, многобожники являются нечистыми. И пусть они после этого их года не приближаются к Заповедной мечети. Если же вы боитесь бедности, то Аллах обеспечит вас богатством из Своей милости, если пожелает. Воистину, Аллах – Знающий, Мудрый» (9:28).

¹³ Аллюзия на аят: «О те, которые уверовали! Воистину, многобожники являются нечистыми. И пусть они после этого их года не приближаются к Заповедной мечети. Если же вы боитесь бедности, то Аллах обеспечит вас богатством из Своей милости, если пожелает. Воистину, Аллах – Знающий, Мудрый» (9:28).

¹⁴ Мечеть ал-Харам [Масджид ал-Харам] – главная и крупнейшая в мире мечеть, во внутреннем дворе которой находится главная святыня ислама – Кааба. Расположена в Мекке, в Саудовской Аравии.

¹⁵ Хибатулла ибн Салама (умер в 410 г.х.) – автор труда «Отменяющие и отмененные в Благородном Коране».

¹⁶ Коран, (103:1-3).



такие [айаты] считаются отмененными, то такое выражение, как: «زيد الا قوم» [«Ко мне пришло племя [народ] кроме Зейда»]¹⁷ тоже следует отменить из-за наличия в его значении противоречий. Посчитать отмененным – это значит прекратить действие одного [предыдущего] предписания и ввести в действие новое предписание. В этом случае следует признать, что шариат содержит ложные и противоречивые положения. Арабская словесность не предполагает наличие исключений в неясных предписаниях, и поэтому мы толкуем выражение «زيد الا قوم جاءني» («Ко мне пришло племя [народ] кроме Зейда») подобным образом. Ведь если мы скажем: «Зейд уже пришел», смысл выражения искажается, выражение переходит в разряд отмененных. Можно привести и другой пример. Например, мусульмане и праведные люди не предаются печали и не чувствуют себя обделенными. Мы [татары] во время вынесения предписания акцентируем внимание на значении в начале предложения, а арабы – делают смысловое ударение в конце предложения. В каждом языке свои правила, никто не имеет права предъявлять языку какие-то свои требования. Давайте уж рассмотрим смысл айата: «عصر», что означает «столетие». Людям свойственно ругать времена, в которые они живут: они всегда жаловались на падение нравов, распущенность и бесстыдство и считали, что в этом виновата эпоха. Аллах, чтобы разъяснить, что время само по себе не является порочным, принес клятву посредством «عصر» [время, век, столетие, эпоха]. Аллах, таким образом, разъяснил людям, что добро и зло – это качества людей и не имеют отношения к той или иной эпохе. Каким бы ни было время, если люди, уверовав, совершают благие дела и прилагают усилия на пути развития ислама, они никогда не будут в убытке, и не постигнет их печаль, они сохраняют свое достоинство, их совесть будет чиста, и они с легкостью в душе покинут этот мир. Однако остальные люди [неверующие, вне ислама] пребудут в нищете [главным образом духовной] и печали. Они не смогут сохранить свое достоинство, их замучает совесть, они проживут свою жизнь в пленении и унижении и, изнемогая от тысячи бед, покинут этот мир. По этой причине завещайте сыновьям нации справедливость и терпение, пусть они прилагают усилия на пути общественного блага и сохранения достоинства. Пусть они прилагают усилия на пути распространения ислама, который является истинной цивилизацией, на пути укрепления мусульман и сеют в мире равенство и свободу. Пусть они смело встречают беды и трудности на этом пути и преодолевают любые препятствия терпеливо и стойко. Человек, который переносит все эти беды терпеливо и стойко, достигнет своей цели и совершит дела, которые не в состоянии совершить и 10 человек, – так обещал Аллах!

Имам ас-Суйути¹⁸, который умер в 911 г. хиджры, через 500 лет после Абу ал-Касима, не побоявшись порицания, значительно снизил количество отме-

¹⁷ В этом случае частица لا служит для образования оборотов исключения.

¹⁸ Ас-Суйути Джалалуддин (1445–1505) – известный мухаддис, историк, ученый-богослов, муфассир. Автор более 600 работ по различным направлениям ислама. Наиболее известные его труды: «Тафсир аль-Джалалайн» [Тафсир двух Джалалов: Джалал ад-Дина аль-Махалли и Джалал ад-Дина ас-Суйути] и «Совершенство в коранических науках».



ненных аятов, уменьшив их число с 225 до 25. Впоследствии даже, исключив такие аяты, как аят о запрете входить в жилища людей в три времени суток и аят о завещании, он снизил их количество до 20. Эти два аята он не посчитал отмененными, а назвал их аятами с «неясным» [мубхэм] смыслом. Поистине положение вещей таково. Аят [о том, как следует входить в жилища родителей, хозяев, гласит]: «О вы, которые уверовали! Пусть просят разрешения у вас те, которыми овладели ваши десницы, и те, которые не достигли зрелости, три раза: до молитвы на заре, когда вы снимаете одежду около полудня, и после молитвы вечерней – три наготы у вас. Нет ни на вас, ни на них греха после них: тогда ходите одни из вас к другим. Так разъясняет вам Аллах знамения! Аллах – знающий, мудрый!»¹⁹. Невольники [слуги] некоторых сподвижников Пророка заходили к своим хозяевам [в жилища] и видели их в неблагоприятном положении. По этой причине сподвижники оказывались в неудобном положении. Аллах ниспослал аят, чтобы предотвратить подобные случаи в будущем. Он сказал: «О вы, верующие, пусть ваши рабы, вольноотпущенники и несовершеннолетние слуги, не заходят в ваши жилища [комнату] без разрешения в трех случаях: до утренней ритуальной молитвы, когда вы надеваете ваши одеяния после сна; в обеденное время, когда вы снимаете вашу одежду на послеобеденный сон [кайлуле] и после ночной молитвы [ясту], когда вы снимаете одежду на ночь и ложитесь под одеяло. В эти три времени суток обнажаются части тела [аврат], которые запрещено показывать посторонним людям. Однако кроме этих трех времен суток вы можете заходить друг к другу без разрешения по мере необходимости. Аллах разъяснил свои предписания в вашу пользу. Аллах всезнающий и осведомлен обо всех ваших делах, мудрый, который в каждом своем предписании усмотрел пользу и облегчение»²⁰. Некоторые люди посчитали это предписание о запрете отменным, не приводя ни аяты, ни хадисы, а также разумные доводы. Они воочию заблудились, посчитав, что мусульмане не используют это предписание, и не осознали того, что отмена предписаний означает прекращение действительности одного из божественных предписаний. Решимость отменить предписание, которое представляет собой явный довод от самого Всевышнего, не приводя никаких доводов, является дерзостью. Однако даже в наше время всем должно быть понятно, что это предписание заключает в себе ясный довод от Аллаха. Если посчитать какое-либо предписание отменным только из-за того, что мусульмане не придерживаются его, тогда следует отменить предписания о запрете расточительства и сквернословия. Отмена и несоблюдение – это два разных явления. Если мусульмане в наше время не

¹⁹ Коран, (24:58).

²⁰ Аллюзия на аят: «О те, которые уверовали! Пусть [невольники], которыми овладели ваши десницы, и те, кто не достиг половой зрелости, спрашивают у вас разрешения [войти в покой] в трех случаях: до рассветного намаза, когда вы снимаете одежду, в полдень и после вечернего намаза. Вот три времени наготы для вас. Ни на вас, ни на них нет греха [за вход без разрешения], помимо этих случаев, ведь вы посещаете друг друга. Так Аллах разъясняет вам знамения. Аллах – Знающий, Мудрый» (24:58).



придерживаются предписания запрета войти в жилище в три времени суток из-за возможного обнажения частей тела «аврат» хозяев, обстоятельства ниспослания этого предписания не исчезают. В частности, сподвижники ложились спать, снимая штаны, и обнажение частей тела [аврат] было вполне нормальным явлением – причины ниспослания этого предписания очевидные. В наше время, в нашем гардеробе полно одежды, и обстоятельства и причины ниспослания этого айата отсутствуют, соответственно и предписание прекращает свою действительность, но мы не можем сказать, что айат отменен. В случае отмены предписания, мы не можем действовать согласно этому предписанию. Где есть обстоятельства применения предписания, там оно действует. Например, Всевышний Аллах сказал: «Пожертвования предназначены для нищих и бедных, для тех, кто занимается их сбором и распределением, и для тех, чьи сердца хотят завоевать, для выкупа рабов, для должников, для расходов на пути Аллаха и для путников. Таково предписание Аллаха. Воистину, Аллах – Знающий, Мудрый»²¹. Когда ислам находился в зачаточном состоянии, Всевышний Аллах разрешил расходовать деньги закята для даяния лицам, потенциально представлявшим опасность исламу и мусульманам, для минимизации ущерба, который они могли нанести, для завоевания благосклонности знатных людей и их последователей и укрепления ислама и мусульман. Необходимость расходовать деньги закята на расположение далеких от ислама людей и привлечение их к религии исчезла по мере распространения ислама. По этой причине Абу Бакр запретил расходовать закят на такие цели – в этом случае прослеживается связь между исчезновением обстоятельств ниспослания предписания и прекращением действия предписания. Правильно, отмена предписания не была беспричинной: прекращение действия предписания связано с исчезновением обстоятельств ниспослания предписания. Как будет понятно в последующем из разъяснения отмененных айатов, отмена предписания не предполагает возврата к предписанию. Однако, если мусульмане ослабнут, как в наше время, по аналогии со временем зарождения ислама, и обстоятельства [ниспослания айата] будут присутствовать, то возврат к этому предписанию, т.е. расходование денег закята для расположения сердец людей, которые могут потенциально навредить мусульманам, и для мотивации их к служению исламу, возможен и вполне допустим.

Литература

1. Махмутова А. Х. *Лишь тебе, народ, служенье! История татарского просветительства в судьбах династии Нигматуллиных-Буби*. Казань: Магариф; 2003. 453 с.
2. Марданов Р., Рахимов С. (сост.) *Буби мэдрэсэсе тарихы*. Казан; 1991. 208 б. (На татар. яз.).
3. Марданов Р., Рахимов С., Миннуллин Р. *Бертуган Бубыйлар һәм Иж-Бубый мэдрэсэсе: Тарихи-документаль жыентык*. Казан: Рухият; 1999. 240 б. (На татар. яз.).
4. Гимазова Р. А. *Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби (конец XIX – начало XX вв.): дис. ... канд. ист. наук*. Казань; 2004. 215 с.

²¹ Коран, (9:60).



5. Гимазова Р. А. *Просветительская деятельность Нигматуллинных-Буби*. Казань: Печатный двор; 2004. 220 с.
6. Буби Г. *Хакыйкатъ*. Ч. 1–8. Казань: Лито–Типография И. Н. Харитоновна; 1904–1906. 24 б. (На татар. яз.).
7. Муртазин М. Ф. Кулиев Э. Р. *Корановедение*. М.: Изд-во Моск. ислам. ун-та; 2011. 370 с.
8. Камали З. *Философия ислама. Т. 1, Ч. I: Философия вероубеждения*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2010. 319 с.
9. Валидов Дж. *Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 года)*. М., Петроград: Госиздат; 1923. 107 с.
10. Zuhayli V. *Islam fikhi ansiklopedisi*. 10. cilt. Istanbul: Risale yayinlari; 1990. 410 s.
11. Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс; 1990. 808 с.

References

1. Mahmutova A.H. *Only for you, nation, service (History of Tatar enlightenment in the fate of dynasty of Nigmatullin-Bubi)*. Kazan: Magarif; 2003. (In Russ.)
2. Mardanov R., Rahimov S. (eds) *The history of medrese Bubi*. Kazan; 1991. (In Tatar).
3. Mardanov R., Rahimov S., Minnullin R. *Brothers Bubi and Izh-Bubi medrese: historical-documental collection*. Kazan: Ruhiyat; 1999. (In Tatar).
4. Gimazova R.A. *Enlightenment activity of Nigmatullin-Bubi (the end of XIX – the beginning of XX century)*. PhD (hist.). Kazan; 2004. (In Russ.)
5. Gimazova R. A. *Enlightenment activity of Nigmatullin-Bubi*. Kazan: Pechatniy dvor; 2004. (In Russ.)
6. Bubi G. *Truth. Parts 1–8*. Kazan: Lito-tipografiya I. N. Haritonova; 1904–1906. (In Tatar).
7. Murtazin M. F. Kuliev E. R. *Quranic studies*. M.: Moscow Islamic University Publ.; 2011. (In Russ.)
8. Kamali Z. *Philosophy of Islam. Vol. 1, Part 1: Philosophy of belief*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo; 2010. (In Russ.)
9. Validov Dzh. *Essay of education and literature among volzhsk Tatars (before the revolution of 1917)*. M.: Petrograd: Gosizdat; 1923. (In Russ.)
10. Zuhayli V. *Islamic fikhi encyclopedia*. Vol. 10. Istanbul: Risale yayinlari; 1990. (In Turkish).
11. Veber M. *Selected works*. M.: Progress; 1990. (In Russ.)

Информация об авторе

Закиров Айдар Азатович, научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Aidar A. Zakirov, Research fellow at the Centre of Islamic studies of Academy of Sciences of Tatarstan, Kazan, Russian Federation.



Source Critical Studies and Historiography. Islamic Tradition Традиционное источниковедение и историография в исламе

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-608-618](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-608-618)

УДК 2:008:37

ВАК 26.00.01

В поисках наследия Мусы Бигиева: доступное и искомое

А. Г. Хайрутдинов

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

Аннотация: в статье рассматривается и решается ряд задач в области собирания образцов научного наследия Мусы Бигиева. В частности, предпринята попытка составления списка доступных для исследования на территории России книг ученого. Также предпринята попытка установления общего количества трудов ученого. Кроме этого, представлен список книг, написанных М. Бигиевым, которые еще только предстоит обнаружить.

Ключевые слова: Муса Бигиев; Муса Джаруллах; наследие Мусы Бигиева; труды Мусы Бигиева

Для цитирования: Хайрутдинов А. Г. В поисках наследия Мусы Бигиева: доступное и искомое. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):608–618. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-608-618](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-608-618).

A Corpus of Musa Bigiev's intellectual heritage: available and lost texts

Aidar G. Khairutdinov

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

Abstract: the article deals with a corpus of Musa Bigiev works. It comprises a list of M. Bigiev's works kept in Russian depositories, collections and archives as well as a list of the works known to be authored by him. Additionally, there is a list of the scholar's works, which are thought to be lost and need to be re-discovered.

Keywords: Bigiev Musa; Musa Jarullah; the legacy of Musa Bigiev; works of Musa Bigiev

For citation: Khairutdinov A. G. A Corpus of Musa Bigiev's intellectual heritage: available and lost texts. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):608–618. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-608-618](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-608-618).



Введение

Известный татарский мыслитель, религиозный ученый и общественно-политический деятель Муса Джаруллах Бигиев [25.12(07.01).1873–28.10.1949]¹ оставил после себя большое научное наследие, которое можно распределить по следующим разделам.

1. Наиболее крупный раздел включает в себя работы ученого, являющиеся плодом его собственного научного творчества.

2. Второй раздел представлен рядом переизданий трактатов мусульманских богословов, которые М. Бигиев считал крайне востребованными.

3. Третий раздел состоит из образцов переводческой деятельности ученого.

4. Четвертый раздел включает в себя сборники документов.

5. Пятый раздел охватывает газетно-журнальные публикации.

6. Шестой раздел включает дневники М. Бигиева².

М. Бигиев писал свои труды на татаро-османском и на арабском языках, часто включая в свои тексты фрагменты из произведений знаменитых персидских поэтов. Ученый использовал их в качестве разъяснения или подтверждения изложенных им мыслей или в качестве своеобразных смысловых иллюстраций. Труды Мусы Бигиева создавались им на протяжении более сорока лет, а именно: с 1905 по 1946 г.

В настоящей статье поставлены три актуальные задачи, имеющие отношение к собиранию разрозненных и рассыпанных по миру частей необъятного наследия выдающегося татарского мыслителя, а также предлагается промежуточный вариант их решения.

1. Первая задача заключается в определении списка доступных для исследования работ Мусы Бигиева на территории РФ.

2. Вторая задача заключается в определении общего количества опубликованных и некоторых неизданных трудов Мусы Бигиева.

3. Третья задача заключается в составлении списка искомых трудов Мусы Бигиева.

Материалы исследования

Проблема установления количества доступных для изучения трудов Мусы Бигиева должна решаться в ходе их поиска и выявления в фондах российских и зарубежных библиотек. В настоящей статье представлены данные о содержимом фондов РНБ (Российской национальной библиотеки, Санкт-Петербург) и Научной библиотеки им Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета.

¹ Автор в настоящей статье использует написание фамилии Мусы-эфенди как «Бигиев», т. е. так, как она встречается в дореволюционной и современной русскоязычной литературе. Однако в архивных источниках также используется вариант «Бигеев». О проблеме транскрипции фамилии ученого-богослова и имеющихся разночтениях в указании даты и места рождения см.: [1].

² Подробнее о дневниках Мусы Бигиева см.: [2].



Ниже в хронологическом порядке приводится список работ Мусы Бигиева, обнаруженных в хранилищах РНБ. Поскольку книги написаны арабской графикой (а некоторые и на арабском языке), их названия приводятся в транслитерации на кириллическую графику современного татарского языка, а также русского языка, в тех случаях, когда речь идет о названиях на арабском языке. В квадратных скобках приводится перевод названий работ на русский язык. Далее следует краткое описание работы, которое мы посчитали необходимым разместить здесь для того, чтобы читатель мог более полно представить широту научных и религиозных интересов М. Бигиева:

1. *Әл-Лөзүмият сахибе фәйләсүф имам Әбү әл-Галә әл-Мәғарри хәзрәтләренәң тәрҗемә-и хәле.* – Казань, 1907. – 56 б. [Биография автора стихотворного трактата «Обязательность того, что не было обязательным» досточтимого имама Абу аль-‘Аля аль-Ма‘арри.]

Внимание Мусы Бигиева к фигуре Абу аль-‘Ала Ахмад ибн Абдуллах ат-Танухи (Абу аль-‘Аля аль-Ма‘арри) не было случайным. Прежде всего, это был выдающийся арабский поэт, философ и филолог, приверженец пессимистического, скептического и рационалистического мировоззрения, написавший более 30 сочинений различного содержания, в том числе стихотворений, трактатов по арабской стихотворной метрике – ‘аруд, арабской грамматике, лексикографии и пр. Представляя вниманию читателей историю жизни этого великого мыслителя, Муса Бигиев ставил перед собой, прежде всего, задачу просвещения своих современников.

2. *Әл-Лөзүмият: фәйләсүф кәбир имам Аби-л-Галә әл-Мәғарри хәзрәтләренәң әл-Лөзүмият намьнда улан бөек әсәрәндән интибахән тәрҗемә.* – Казань, 1907. – 208 б. [«Обязательность того, что не было обязательным»: перевод избранного из великого произведения выдающегося философа, досточтимого имама Абу аль-‘Аля аль-Ма‘арри.]

Муса Бигиев давал самую высокую оценку неординарности мысли средневекового поэта, его идеям о силе свободного разума и величии человека. Кроме этого, стихи поэта отражали глубокий философский склад его натуры. Называя свой сборник стихов «Обязательность того, что не было обязательным» («Люзуму ма лям йальзам»), автор имел в виду, что изложенные в стихах его личные мысли, чувства и переживания не являются обязательными для других людей, тогда как по отношению к нему самому все обстоит прямо противоположным образом.

3. *Аль-Хуруф аль-кур’аниййа ва тарих аль-кирә’ат.* – Казань, 1908. – 17 б. [Стили рецитации Корана и история рецитации.]

М. Бигиев являлся Коран-хафизом, а также непревзойденным специалистом в области стилей коранической рецитации. По некоторым данным, в одно время он занимался преподавательской деятельностью в Мекке, обучая желающих десяти стилям рецитации Корана. Данный труд свидетельствует о боль-



шом внимании, которое он придавал теории, практике и истории этой исламской дисциплины.

4. *Әдәбият гарәбия илә голүм исламия*. – Казань, 1909. – 72 б. [Арабская литература и исламские науки.]

Книга написана в качестве дополнения к его переводу поэмы «Обязательность того, что не было обязательным», а также теоретико-практических рекомендаций для авторов будущих переводов произведений арабской литературы. В книге изложены непревзойденные идеи Абу аль-‘Аля аль-Ма‘арри, предлагается краткий аналитический обзор выдающихся трудов исламских богословов. Кроме этого вниманию читателя предлагается серьезный критический разбор методологии вынесения правовых решений и научно-религиозной аргументации, используемых богословами. В качестве контрастирующего с этим фона автор излагает различные положения из учения аль-Ма‘арри, которые подчеркивают величие человеческого разума, его важность и достоинство, привлекают внимание к бескрайности Вселенной и к непреходящим ценностям истинной религии.

5. *Әл-Муафәкать мокаддимәсе*. – Казан: «Сабах» көтепханәсе, 1909. – 14 б. [Вступительное слово к трактату «Аль-Мувафакат».]

Трактат «Аль-Мувафакат» представляет собой трактат по фикху, написанный выдающимся грамматистом, хадисоведом, комментатором Корана и правоведом маликитского мазхаба имамом Абу Исхаком Ибрагимом ибн Мусой аш-Шатиби (ум. 1388). Работа посвящена вопросам согласования между мазхабами Абу Ханифы и Малика.

6. *Иман хакында бер-ике сүз // Иджмә‘ бин аль-Амин аш-Шинкити ад-далилу-с-сарйху фй фадә’или-ль-масйх*. – Казан: 1909. – Б. 2–4. [Несколько слов о вере.]

Статья, а точнее, вступительное слово с этим названием отражает острый интерес, который М. Бигиев питал к феномену веры, к его определению, к связи между верой и действием, к проблеме соотношения веры и знания, к вопросу свободы воли и предопределения [3; 4].

7. *Тәсхыйх-е расм-и хатт-и Коръән*. – Казань, 1909. – 93 с. [Исправление графического облика текста Корана.]

В книге представлено более шести десятков искажений графического облика Корана, выявленных М. Бигиевым в казанских изданиях Священного Писания [5, с. 21]. Таким образом, можно сказать, что в 1909 г. М. Бигиев начал работу по исправлению ошибок в графическом облике Корана, которая продлилась более ста лет и была закончена лишь в 2016 г. с изданием новой редакции Священного Писания «Калям шариф» («Священное слово»). Работа осуществлялась под эгидой ДУМ РТ и была начата по инициативе муфтия К. Самигуллина. Помимо всего прочего, в данной редакции Корана количество букв было приведено в соответствие с древним списком Усмана (Расм Усмани).



8. *Шәриғатъ исламия элифбасы мәсабәсендә игътибар кылына белер қавагы-йәд фикһия.* – Казань, 1910. – 232 б. [Правила фикха, которые могут рассматриваться в качестве азбуки исламского шариата.]

Работа написана в качестве вступления к журналу по шариатским нормам. В этом 240-страничном сочинении наряду с сотней правил, взятых из турецкого шариатского журнала «Маджалла-и ахкям-и адлия», изложено 201 правило фикха со ссылками на аяты Корана и иные ветви фикха [6, с. 147].

9. *Рәхмәт илаһия борһанлары.* – Оренбург, 1911. – 97 б. [Доказательства божественной милости.]

В работе наряду с представлениями древних мусульманских мыслителей о конечности мучений в аду изложены собственные мысли М. Бигиева о том, что рано или поздно Аллах введет всех людей в рай, а также приведены коранические доказательства в пользу этой точки зрения [7, с. 1–60].

10. *Инсанларның гакыйдә илаһияләренә бер назар.* – Оренбург, 1911. – 25 б. [Взгляд на верование людей в божество.]

В этой небольшой по объему работе М. Бигиев развивает идеи о всеохватности Божьей милости.

11. *Озын көннәрдә рузә.* – Казань, 1911. – 204, IV б. [Пост в долгие дни.]

Трактат-фетва, в котором автор, апеллируя к духу и букве Корана, доказывает, что ислам не допускает практики самоистязания во имя Бога, а потому пост в долгие летние дни в северных широтах для мусульман не является обязательным.

12. *Халык нәзарына берничә мәсьәлә.* – Казань, 1912. – 93 б. [Несколько вопросов вниманию публики.]

Книга представляет собой сборник очерков, в которых затронут ряд актуальных, с точки зрения М. Бигиева, вопросов. Автор рассматривает недостатки в практике использования татарского языка в качестве языка литературы, вносит ясность в ряд вопросов грамматики и стилистики татарского языка; высказывает прогнозы о будущем татарской литературы и знакомит со своими мыслями о ее целях и задачах и высоком социальном и этико-эстетическом предзначении. Также исследован вопрос о причинах отставания мусульманского мира от Запада, произведен критический анализ существующих представлений о сущности и содержании веры, изложены мысли о будущем ислама, освещена проблема перевода благородного Корана и пр.

13. *Бөек мәүзүгъларда уфак фикерләр.* – СПб., 1914. – 112 б. [Мелкие мысли о больших проблемах.]

Трактат посвящен критическому разбору содержания книги современника М. Бигиева, известного ученого, деятеля образования Зияэтдина Камали (1873–1942) «Дини тәдбирләр» [«Религиозные установления»], вышедшей в свет в 1913 г.

14. *Дәүләт Думасында мәет якмак мәсьәләсе.* – СПб., 1914. – 16 б. [Вопрос о кремации в Государственной думе.]



В работе рассматриваются доводы за и против кремации тел умерших людей, а в заключительной части выносится шариатское решение о том, как следует относиться к практике сжигания тел упокоившихся людей с точки зрения ислама.

15. *Ислахат эсасларе*. – Петроград, 1915. – 288 б. [Основы реформирования.]

Работа представляет собой сборник официальных документов, принятых в ходе работы съездов российских мусульман.

16. *Закят*. – Петроград, 1916. – 96 б. [Исламский налог в пользу нуждающихся.]

17. *Хокук эсасий*. – Петроград, 1916. [Основной закон.]

В работе рассмотрен вопрос о правовом статусе мусульман с точки зрения Конституции, а также вопрос о том, как следует мусульманам относиться к Основному закону.

18. *Шәригать эсасларе*. – Петроград, б/г. [Основы шариата.]

В книге рассмотрены вопросы об отношении ислама к культурным и божественным законам, основы и источники исламского шариата, дано краткое описание истории и методологии исламских правовых школ, проводится мысль о необходимости почтительного отношения к женщинам, их человеческим, социальным и религиозным правам.

19. *Гаилә мәсьәләләре*. – Петроград: Эманэт, б/г³. – 26 б. [Проблемы семьи.]

20. *Зәбиха һәм хыйтан*. – СПб., б/г. – 32 б. [Заклание и обряд обрезания.]

В книге повествуется о наставлениях Корана и исламской традиции касательно пищи и питья и ряде других вопросов, связанных с ритуальной практикой.

Далее предлагается список книг Мусы Бигиева, хранящихся в Научной библиотеке им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета. В список включены только те издания, которые отсутствуют в списке книг, хранящихся в РНБ:

1. *Шәригать ни өчен розйәне игътибар итмеш?* – Казан, 1910. – 110 б. [Почему шариат предпочел лунное летоисчисление.]

В трактате рассмотрено соотношение между солнечным и лунным календарями, поведена история систем летоисчисления, даны разъяснения по поводу важнейших дат исламской истории, толкование священных аятов, повествующих о природных феноменах, изложена полезная информация о шариатских мерах времени, веса и объема, а также описаны способы фиксации новолуния в месяц рамадан.

2. *Диван-е Хафиз*. – Казан, 1912. – 145 б. [Стихотворный сборник Хафиза.]

Один из образцов переводческой работы М. Бигиева, в которой он привел переводы на татарский язык избранных бейтов из знаменитого персидского суфийского поэта Хафиза Ширази (1315–1390), прославившегося как мастер иносказания.

³ Согласно З.-В. Тогану книга была издана в 1918 г. (см.: [8, с. 168]).



3. *Мөләхазә.* – СПб., 1914. – 56 б. [Размышление.]

Работа написана в качестве критического разбора произведения «Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр» [Религиозные и социальные проблемы], изданного в 1914 г. выдающимся татарским религиозным деятелем Ризаэтдином Фахретдиновым (1859–1936).

Выводы и полученные результаты

Основываясь на изложенных выше данных можно утверждать, что в двух библиотеках на территории Российской Федерации, а именно: в РНБ и Научной библиотеке им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета в режиме физической доступности находятся 23 книги Мусы Бигиева.

Примечателен тот факт, что если сравнить это число с данными, имеющимися в работах исследователей, занимающихся наследием Мусы Бигиева, то оно оказывается либо меньше половины из общего числа изданных работ учебного, либо менее четверти. Столь ощутимая разница в оценках вызвана целым рядом причин. Прежде всего, сказывается то, что различные ученые используют для своих исследований разные методические подходы. Другой причиной разброса оценок является тот факт, что авторство М. Бигиева, по мнению ряда исследователей, остается неподтвержденным относительно целого ряда книг, возможно, ошибочно приписываемых ему. Еще одной причиной различия результатов исследований является крайне высокая степень рассредоточенности книг М. Бигиева по миру. В результате проблема установления количества книг Мусы Бигиева до сих пор остается нерешенной.

Между тем попытки установления более или менее верного количества книг татарского богослова предпринимались издавна.

Так, ученик М. Бигиева А. Баттал-Таймас (1883–1969) писал о существовании 37 его книг [9].

Одним из исследователей, также попытавшихся решить эту проблему, являлся ученик Мусы Бигиева [10, с. 60] профессор Ю. Урал-Гирай, который в 1975 г. подготовил к изданию на турецком языке книгу своего наставника «Озын көнләрдә рузә». Во вступительном слове Ю. Урал-Гирай разместил адаптированную копию документа, составленного самим М. Бигиевым, в котором он по памяти перечислил названия без малого девяти десятков своих работ. Вторая часть этой импровизированной библиографии включает наименования еще 24 книг М. Бигиева. Этот документ составлен самим Ю. Урал-Гираем, который считал, что его учитель упомянул не все свои труды [11]. В общей сложности в списке Ю. Урал-Гирая мы можем насчитать 112 трудов М. Бигиева.

Материал, подготовленный Ю. Урал-Гираем, лег в основу библиографического исследования М. Гөрмеза. Турецкий ученый пришел к заключению о существовании около полутора сотен изданных работ М. Бигиева [12, с. 191], включая его статьи, опубликованные в журналах.



Названные выше числа опровергает А. Канлыдере, считая их завышенными. Турецкий ученый полагает, что в существующие библиографии работ М. Бигиева включены некоторые работы, которые либо не принадлежат его перу, либо представляют собой переводы сочинений других ученых, либо же являются трудами, которые в силу различных причин не были опубликованы [8, с. 137]. Говоря об итоговом количестве книг М. Бигиева, А. Канлыдере останавливается на числе 47 [8, с. 138].

Проведенный нами сравнительно-сопоставительный анализ изложенного выше материала с использованием списков А. Баттала-Таймаса, Ю. Урал-Гирая, М. Гёрмеца и А. Канлыдере позволил определить названия тех трудов М. Бигиева, которые отсутствуют в фондах РНБ и Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского.

В результате был составлен нижеследующий список трудов Мусы Бигиева, которые на сегодняшний день остаются недоступными для исследователя на территории Российской Федерации.

1. *Гыйлемдә куәт*. – Петербург, 1905. – 26 б. [В знании сила.]
2. *Русия мөселманлары иттифакының програмы*. – Петербург: Типография К. С. Антокольского, 1324/1906, – 36 б. [Программа Союза российских мусульман.]
3. *Kitāb аль-мувāфакāt*. – Казань, 1909. – 189 с. [Книга согласования.]
4. *Ифāдат аль-кирām*. – Казань, 1909. – 80 с. [Сообщения благородных мужей.]
5. *Аль-Мавта*⁴. – Казань, 1909. [Проторенная тропа.]
6. *Ад-Далйл ас-сарйх фи нузүл аль-масйх*. – Казань, 1909. – 16 с. [Достоверное доказательство о нисхождении Мессии.]
7. *Нāзимат аз-захр*. – Оренбург, 1910. – 112 с. [Собирательница цветов.]
8. *Исламияттә кәдер*. [Предопределение в Исламе.]
9. *Коръән тәржемәсе*. [Перевод Корана.]
10. Сионизм.
11. *1917-нче елда Мәскәүдә конференция хакында кыскача мәгълүмат*. Казан, 1917. [Краткое сообщение о мусульманской конференции в Москве в 1917 году.]
12. *Ислам милләтләренә дини, әдәби, ижтимагый сәяси мәсьәләләр тәдбирләр хакында*. – Берлин, 1923. – 109 б. [Мусульманским народам о религиозных, этических, социальных, политических проблемах и установлениях.]
13. *Шәригәтә исламия назарында мәскират мәсьәләләре*. – Истанбул, 1927. – 48 б. [Проблема спиртных напитков с точки зрения исламского шариата.]

⁴ В некоторых источниках арабское название этой работы (الموتأ) транслитерируется как *аль-муватта*.



14. *Төркия Бөек Милләт Мәжлесенә мөрәжәгать*. Каһирә, 1931 [8, с. 170]. [Обращение к Турецкому парламенту.]⁵
15. *Коръән кәримнең айәт кәримәләренең мөгъжиз ифәдәләренә күрә Йәэжүж*. – Берлин. Б/и, 1933. – 37 б. [Гог согласно чудесным выражениям священных айатов Благородного Корана.]
16. *Коръән кәрим айәт кәримәләренең нурлары хозурында хатын*. – Берлин, 1933. – 112 б. [Женщина в лучах священных айатов Благородного Корана.]
17. *Аййәму хайәти-н-набиййи*. – Кахира, 1935. – 32 с. [Дни из жизни Пророка.]
18. *Низәм ат-таквйм фй-ль-исләм*. – Кахира, 1935. [Система летоисчисления в Исламе.]
19. *Тарйх ат-ташрй'и-ль-исламиййи*. – Кахира, 1935. [История исламского законотворчества.]
20. *Сарф аль-Кур'әни-ль-карйм*. – Бхопал, 1944. – 104 с. [Морфология Благородного Корана.]
21. *Сахйфат аль-фарә'ид*. – Бхопал, 1944. – 188 с. [Бюллетень обязательных предписаний.]
22. *Китәбу тартиби-с-сувари-ль-карима ва танәсубуху фй-н-нузули ва аль-масәхиф*. – Бхопал, 1363/1944. – 344 с.
23. *Илхәму-р-рахмән фй тафсйри-ль-Кур'ән* 'ала усүли-ль-имәми Шәх Валиййулләх ад-Дахлавий⁶ мин ифәдати-ль-имәм ас-Синди 'Убайдулләх⁷ ибн аль-Исләм аль-латй таяккаха минху Мүса Джәрулләх. – Карачи: Байт аль-хикма, 1363/1944. В 2 т. Т. 1. – 344 с.; Т. 2. – 248 с. [Комментарий Корана, написанный в соавторстве, со слов имама Убайдуллаха ас-Синди.]
24. *Хурүф авә'или-с-сувар*. – Бхопал, 1944. – 235 с. [Буквы, стоящие в начале сур Корана.]
25. *Та'мину-ль-хайәти ва-ль-амләк*. – Бхопал, 1944. – 22 с. [Страхование жизни и имущества.]
26. *Аль-Банк фй-ль-исләм*. – Бхопал, 1946. [Банк в Исламе.]
27. *Китәбу-с-суннати*. – Бхопал: Lalwani Litho Works, 1364/1945. – 128 с. [Книга Сунны.]
28. *Аль-Канун аль-маданий фи аль-ислам*. – Бхопал, 1946. [Конституция в Исламе.]
29. *Низәму-ль-хиләфати-ль-исләмияти-р-рәшида аль-йаума фй 'усүр ат-тамаддун*. – Бхопал, 1946. – 42 с. [Система праведного исламского халифата сегодня в эпоху цивилизации.]

⁵ Текст этой работы, переведенный М. Бигиевым на русский язык, был обнаружен в Архивно-следственном деле № Р-46032 (ЦА ФСБ РФ) и опубликован в 2006 г. См.: [13, с. 18–29].

⁶ Ад-Дахлавий Шах Валиййуллах (1702–1762).

⁷ Ас-Синди Убайдуллах (1862–1944).



Заклучение

В настоящее время работа по поиску рассыпанного по всему миру наследия Мусы Бигиева продолжается. Однако ее осуществление силами отдельных энтузиастов малопродуктивно. Данная работа требует организации серьезных долгосрочных поисковых экспедиций, обеспеченных соответствующим масштабам задачи финансированием.

Литература

1. Тагирджанова А. Н. Из опыта изучения проблемы искажения фамилии Мусы Бигиева. *Гасырлар авазы = Эхо веков*. 2016(1–2):280–284.
2. Хайрутдинов А. Г. Хаджнаме Мусы Бигиева. «Из России, можно сказать, я один...» *Ислам в современном мире*. 2016;12(3):25–50. DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50).
3. Хайрутдинов А. *Философия божьей милости в трудах Мусы Джаруллаха Бигиева*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing RU; 2017. 154 с.
4. Хайрутдинов А. Г. Сущность и содержание веры с точки зрения Мусы Бигиева. *Ислам в современном мире*. 2017;13(2):73–90. DOI: [10.22311/2074-1529-2017-13-2-73-90](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-2-73-90).
5. Хайрутдинов А. Г. *Муса Джаруллах Бигиев*. Казань: Фэн; 2005. 180 с.
6. Хайрутдинов А. *Исламское обновление как условие прогресса: Социально-философское исследование наследия Мусы Джаруллаха Бигиева*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG.; 2011. 228 с.
7. Хайретдинов А. Г. Муса Жаруллах Бигиевнѐн куен дѐфтѐрлѐре. In: *Энвѐр Хѐйри укулары: Милли-мѐдѐни мирасны барлау, ѐйрѐнѐу ѐм пропагандалау юльында. Республика фѐнни-гамѐли конференциясе материаллары (Казан, 2015 ел, 27 ноябрь)*. Казан: ТР ФАнѐн Ш. Мѐржани ис. Тарих институты; 2016. Б. 107–110.
8. Kanlıdere A. *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları; 2005. 278 s. (На турецк. яз.).
9. Таймас Г.-Б. *Муса Ярулла Биги: Тормышы, эичѐнлеге вѐ эсѐрлѐре*. Казан: Иман; 1997. 55 б.
10. Саетов И. Г. Ни татарский и ни Бигиева: история одного османского перевода Корана. *Ислам в современном мире*. 2017;13(1):59–70. DOI: [10.22311/2074-1529-2017-13-1-59-70](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-1-59-70).
11. Yusuf Uralgiray (ed.) *Filozof Musa Carullah Bigi*. Uzun Günlerde Oruç. Ankara; 1975. 242 p.
12. Görmez M. *Musa Carullah Bigiev*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı; 1992. 228 s. (На турецк. яз.).
13. Бигиев М. Обращение к Великому Турецкому национальному Собранию, Введение к трактату «Аль-Муафакат», Воззвание к мусульманским нациям, Женщина в свете священных аятов благородного Корана. В: Бигиев М. *Избранные труды*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2006;2. 256 с.

References

1. Tagirdzhanova A. N. From the Experience of the Study of Misinterpretations of Musa Bigiyev's Family Name. *Gasyrlar Avazy = Ekho vekov*. 2016;(1–2):280–284. (In Russ.)



2. Khairutdinov A. G. Musa Bigeev's Hajjname "It may be said i am the only one from Russia...". *Islam in the modern world*. 2016;12(3):25–50. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2016-12-3-25-50).
3. Khairutdinov A. *The Philosophy of God's Mercy as reflected in the writings by Musa Jarullah Bigiev*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing RU; 2017. (In Russ.)
4. Khairutdinov A. G. The nature and content of islamic faith from the point of view of Musa Bigeev. *Islam in the modern world*. 2017;13(2):73–90. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2017-13-2-73-90](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-2-73-90).
5. Khairutdinov A. G. *Musa Dzharullakh Bigeev*. Kazan: Fän; 2005. 180 s. (In Russ.).
6. Khairutdinov A. *The Renewal of Islam as a condition of progress. The social and philosophic approach to the written legacy of Musa Bigiev*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG.; 2011. (In Russ.)
7. Khairutdinov A. Musa Carullah Bigievneñ kuen däftärläre. In: *Änvär Khäiri ukulary: Milli-mädäni mirasny barlau, öträny häm propagandalau yulynda. Respublika fänni-gamäli konferentsiyase materiallary (Kazan, 2015 el, 27 November)*. Kazan: TR FAnëñ Sh. Märçani is. Tarikh instituty; 2016:107–110. (In Tatar)
8. Kanlıdere A. *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları; 2005. (In Turkish).
9. Taimas G.-B. *Musa Yarulla Bigi: Tormyshy, eshchänlege vä äsärläre*. Kazan: Iman; 1997. (In Tatar)
10. Saetov I. G. Neither in Tatar nor Bigeev's: story of one ottoman translation of the Quran. *Islam in the modern world*. 2017;13(1):59–70. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2017-13-1-59-70](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-1-59-70).
11. Yusuf Uralgiray (ed.) *Filozof Musa Carullah Bigi*. Uzun Günlerde Oruç. Ankara; 1975.
12. Görmez M. *Musa Carullah Bigiev*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı; 1992. 228 s. (In Turkish).
13. Bigiev M. An address to the Great Turkish National Assembly. An introduction to the treatise "al-Muafaqat", An appeal to the Nations of Islam, A woman as portrayed in the Ayats of the Holy Quran. In: Bigiev M. *Selected works*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo; 2006;2. (In Russ.)

Информация об авторе

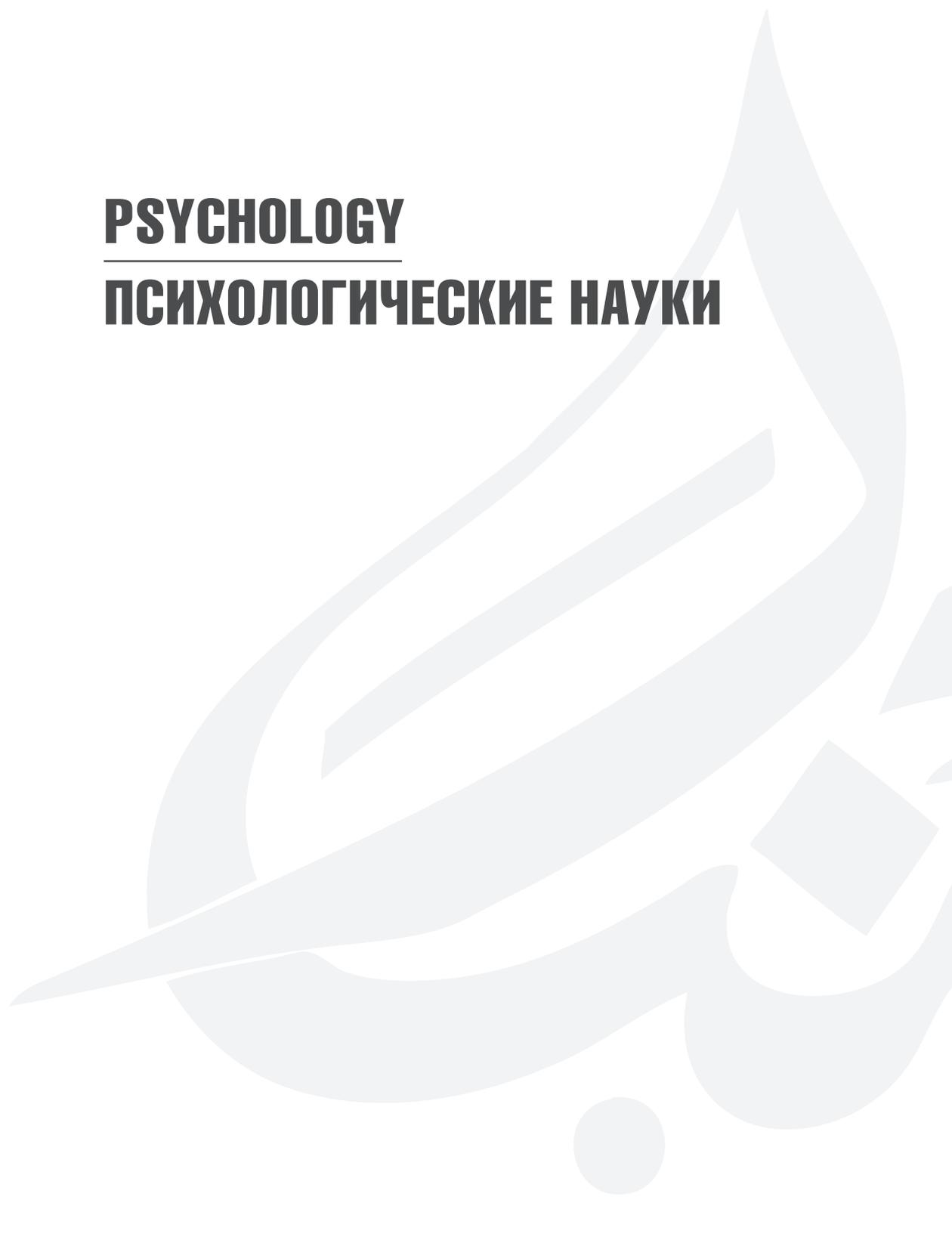
Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, научный сотрудник Российского исламского института.

About the author

Aidar G. Khairutdinov, Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor, a senior researcher at Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, a researcher at the Russian Islamic Institute.

PSYCHOLOGY

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



◆ **Ethnic, Social and Other Groups:
Social Psychology**

◆ **Personality Psychology**

◆ **Социальная психология**

◆ **Психология личности**





Ethnic, Social and Other Groups: Social Psychology Социальная психология

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-621-634](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-621-634)

УДК 159.9.072, 159.922.4

ВАК 19.00.05

Рольевая структура в мусульманских семьях с различным типом функционирования

С. В. Хребина^{1а}, Н. М. Швалева^{1б}, Х. Ю. Ваделова^{1с}

¹ Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6047-2892>, svetlanakh19@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0614-6444>, shvaleva@rambler.ru

^с ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4951-6158>, vadelov82@mail.ru

Аннотация: в данной статье рассмотрена проблема определения структуры мусульманской семьи; рассмотрены модели современной и традиционной мусульманской семьи, их основные отличия. Выделены характеристики дисфункциональной семьи и исследовано распределение ролей в супружеской подсистеме в современных этнических мусульманских семьях с различным типом функционирования. Описаны социально-психологические особенности ингушских семей. На основании полученных результатов сделан вывод о постепенном нарастании процесса эгалитаризации ролевой структуры в современных мусульманских нормально функционирующих семьях.

Ключевые слова: адаты; дисфункциональная семья; обычаи; рольевая структура семьи; современная модель мусульманской семьи; супружеская подсистема; традиции; традиционная модель мусульманской семьи; функционирование семьи; этнос

Для цитирования: Хребина С. В., Швалева Н. М., Ваделова Х. Ю. Рольевая структура в мусульманских семьях с различным типом функционирования. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):621–634. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-621-634](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-621-634).

Role structure in Muslim families with different types of functioning

Svetlana V. Khrebina^{1а}, Nina M. Shvaleva^{1б}, Khedi Yu. Vadelova^{1с}

¹ Pyatogorsk State University, Pyatogorsk, Russian Federation

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6047-2892>, svetlanakh19@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0614-6444>, shvaleva@rambler.ru

^с ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4951-6158>, vadelov82@mail.ru

Abstract: this article addresses the structure of Islamic family both modern and traditional, their common features and differences. In the article are also highlighted main characteristic features of dysfunctional family as well as the role distribution in



modern ethnic Muslim families. In particular are described the socio-psychological characteristics of Ingush families. The research results reveal the gradual increasing equal responsibilities in modern Muslim families, which function normally.

Keywords: customs; family, dysfunctional; family, functions; features, ethnic; family, structure of; marital subsystem; family, Islamic, model of; family, Islamic, traditional

For citation: Khrebina S. V., Shvaleva N. M., Vadelova Kh. Yu. Role structure in Muslim families with different types of functioning. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):621–634. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-621-634](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-621-634).

Введение

Структурными элементами семьи являются супружеская, родительская, sibлинговая и индивидуальные подсистемы, каждая из которых имеет специфический набор семейных ролей, обеспечивающих выполнение семейных функций. Изучению психологических механизмов семейной системы, ролевого поведения в семье посвящено множество исследований в России и за рубежом (см., напр.: [1–5]).

Семейная роль представляет собой модель поведения человека, которая зависит от позиции, занимаемой личностью, в системе семейных отношений и соответствует нормам, принятым в семье [6, с. 38]. Иными словами, ролевая структура семьи и само понятие «роль» включает в себя межличностное взаимодействие в семье, поведение, цели, желания, убеждения, социальные установки, ожидаемые от того или иного члена семьи.

В ролевой структуре семьи выделяют конвенциональные и межличностные роли [6, с. 40]. Конвенциональные роли включают в себя привычные права и обязанности каждого члена семьи, предписанные социокультурным окружением и регулируемые моральными ценностями, традициями и правом.

Конвенциональные роли распределяются за счет учета ожиданий и представлений супругов о межличностных ролях в обществе и семье, специфики полоролевой принадлежности и действительного ролевого распределения в супружеской подсистеме. В современной семье, характеризующейся преобладанием равноправного распределения ролей, полоролевая дифференциация более гибкая, что предполагает свободное изменение ролей супругов. В современном обществе женщина, помимо ведения домашнего хозяйства, рождения и воспитания детей, наряду с мужчиной занимается производственной, политической деятельностью, экономическим обеспечением семьи и принимает равное участие в принятии решений, касающихся семьи [7, с. 245]. Этот факт оказывает влияние на характер функционирования семьи и влечет за собой определенные последствия [8, с. 119].

Межличностные роли индивидуализированы, обусловлены спецификой межличностных отношений в семье, личностными особенностями членов семьи и опытом межличностного общения в семье. В данной статье мы будем рассматривать межличностные роли супружеской подсистемы.



В зависимости от качества выполнения функций в семье различают нормально функционирующие и дисфункциональные семьи (см., напр.: [6, 9–13]).

Семьи, не реализующие свои задачи в соответствии со стадиями жизненного цикла и не удовлетворяющие основные потребности членов, составляющих ее структуру, по причине нарушения функционирования являются дисфункциональными [11, с. 211].

В научной психологии специфика главенства и ролевого распределения, особенностей взаимоотношений в семье является основанием для выделения следующих моделей ролевой структуры [6, с. 28]:

– традиционная модель распределения ролей, в которой проявляется четкая (традиционная) дифференциация мужских и женских ролей, главенство одного из супругов авторитарного типа. В соответствии с этим семья может быть как патриархальной, когда главой семьи является муж, так и матриархальной, в которой главенство принадлежит жене;

– эгалитарная, или равноправная модель, которая противоположна традиционной и характеризуется свободной ролевой структурой, отсутствием четкой дифференциации ролей и главенства;

– демократическая, или партнерская модель. Характеризуется равноправными отношениями супругов и гибкостью ролевой структуры, т.е. главенство супругов является совместным, имеется возможность распределения функций. Данная модель строится на основании учета потребностей и интересов семьи и каждого из партнеров, в связи с этим постоянно сохраняется готовность к изменению ролевой структуры.

Культурные, исторические и этнические особенности семьи являются предикторами в определении специфики ролевой структуры семьи. В мусульманских странах семье и браку уделяется особое внимание, что закреплено исламскими обычаями и традициями.

Отечественными учеными, занимавшимися изучением различных аспектов брачно-семейных отношений в исламе, являются: М. В. Вагапова, Н. Р. Азизова, А. Н. Фролова, Г. И. Галиева, Л. В. Карцева, Р. А. Мифтахов, Э. И. Муртазин, А. Ф. Минуллина, Т. А. Пшеничнова и др. Среди зарубежных исследователей, занимавшихся изучением психологии семьи в исламе, можно выделить: аз-Зухайли Вахбы ибн Мустафы, Та ма Халяби Абд аль-Маджида, Зант Камаля Абдул Рахмана, аль-Ханафи Абд аль-Хамида Махмуд Тахмаза.

Несмотря на имеющиеся научные исследования в данной области, на сегодняшний день остаются вопросы, которые требуют дальнейшего, более глубокого изучения.

Мусульманская семья представляет собой социальный институт, задача которого заключается в предоставлении возможности мусульманину осуществить усвоенные им религиозные заповеди в личной жизни [14, с. 122]. Соответственно, мусульманская семья отличается специфической структурой



и функциями, характерными поведенческими нормами и установками, а также ценностными ориентациями.

Кроме этого, в качестве малой группы, мусульманская семья обеспечивает реализацию репродуктивной потребности индивида, потребности в биологическом воспроизводстве и социализации своих членов [15, с. 39]. Вместе с тем одной из главных функций мусульманской семьи является передача духовных ценностей каждому последующему поколению, проявляющихся в религиозных заповедях, направленных на усвоение культуры ислама. В соответствии с имеющимися данными, подтвержденными обширной литературой, эту функцию современные мусульманские семьи реализуют все менее активно [16, с. 641].

Воспитательная функция в мусульманских семьях реализуется за счет обучения ребенка определенным правилам поведения и воспитания истинного мусульманина [17, с. 121].

В соответствии с представлениями в исламе, отношения в браке полны любви и понимания, а сам брак представляет собой естественную связь мужчины и женщины [18, с. 179]. Согласно Корану и Сунне, мужчины должны внимательно и трепетно относиться к своим женам. Пророк Мухаммад сказал: «Лучший из вас тот, кто является образцовым для своей семьи (жены), как я являюсь для своей» [19].

Межличностные отношения в мусульманской семье характеризуются верой в сверхъестественное, высокой доверительностью и эмоциональной привязанностью членов семьи [20, с. 182].

Мусульманские браки более прочные и устойчивые по сравнению с браками в сегодняшнем светском обществе. Факторы, способствующие этому, следующие [20, с. 183].

1. Соответствие религиозных ценностей и образа жизни. То есть даже если мусульмане, заключающие брак, принадлежат разным культурам и являются выходцами из разных слоев общества, они имеют почти схожее мировоззрение, ценности, одинаковые привычки и поведение, что благоприятно сказывается на их взаимодействии.

2. Супруги в мусульманских семьях в большинстве случаев удовлетворены своими ролями. Тот факт, что роли и обязанности между супругами заранее четко распределены, дает им возможность избежать множества конфликтов и трудностей.

3. Кроме вышеперечисленного, у каждого из супругов сохраняется возможность вести независимую жизнь от другого, получая вне семьи эмоциональную и материальную поддержку, чему способствует наличие множества родственников и друзей. Это также влияет на избегание конфликтов в семье.

С точки зрения исламских ученых, семейные отношения в мусульманстве представляют собой уникальную модель отношений. Семья строится на основе ислама и шариата и является своеобразным типом закрытой социальной системы. Существующие в мусульманской семье иерархия и ролевое распределение



узаконены Всевышним. Семейные отношения выступают своеобразным видом религиозного служения, в котором каждый здоровый мусульманин обязан родить и воспитать ребенка в соответствии с законами ислама [18, с. 128].

В мусульманской семье допускается многоженство. На сегодняшний день многоженство в России встречается часто, в том числе и на Северном Кавказе. Этому способствуют менталитет населения, местные традиции и культура [21, с. 271].

В связи с изменениями, которые происходят в обществе и касаются, в том числе, мусульманских семей, необходимо разграничить мусульманские семьи на традиционные (функционирующие по законам шариата) и современные [11; 14; 20].

Функционирование традиционной модели мусульманской семьи происходит в соответствии с законами, предписанными Кораном. Согласно данной модели, мусульманская семья является расширенной и многодетной [15, с. 34]. Ролевая структура супружеских отношений представлена традиционной патриархальной моделью распределения ролей, в которой женщина выполняет роль домохозяйки, а мужчина, являясь главным в семье, определяет ее развитие и функционирование. Официально женщина должна во всем подчиняться лидеру семьи, т.е. мужу. Дети, растущие в мусульманских семьях, усваивают модели поведения родителей, они вырастают послушными и помогают родителям в хозяйстве.

Отличия между традиционными и современными моделями мусульманских семей значительные:

1) в современной модели мусульманских семей, по сравнению с традиционными, наблюдается увеличение дистанции между поколениями, более жесткие внешние границы семьи;

2) в традиционной модели преобладает авторитарный стиль воспитания, тогда как в современной модели молодые поколения имеют определенную свободу выбора;

3) в традиционной семье пожилые члены семьи являются наиболее уважаемыми, с их мнением все считаются. В современной семье сохраняется уважительное отношение к старшему поколению, однако принятие решения в важных вопросах остается за самим человеком;

4) в традиционной мусульманской семье ценностные ориентации связаны с верой в Бога и выполнением его предписаний; поведение верующего до мелочей регулируется Священной книгой, в которой также освещено, каким должен быть семейно-бытовой уклад мусульманской семьи. Современные мусульманские семьи более демократичные: в принятии решений могут участвовать все члены семьи; духовные ценности важны для молодых мусульман, однако также их внимание привлекают образование, культура, позитивное проведение досуга, материальная обеспеченность, любовь к противоположному полу и т.д.;



5) в современной модели мусульманской семьи отношения между супругами становятся более эгалитарными: женщина в обществе самостоятельна, помимо самореализации в семейной жизни, может заниматься профессиональной деятельностью; мужчины более гибки в смене ролей, они могут заниматься воспитанием детей, помогать жене в ведении домашних дел и т.д. В свою очередь, в традиционной модели мусульманской семьи существует четкое распределение ролей и обязанностей между супругами: женщина занимается воспитанием детей и созданием психологически благополучной атмосферы в семье, в то время как мужчина ответственен за материальное обеспечение семьи и организацию досуга;

6) традиционные мусульманские семьи являются многодетными, а современные семьи, перенимая европейскую структуру семьи, становятся нуклеарными и не являются многодетными.

Выявленные нами противоречия между традиционной и современной моделями мусульманской семьи и отсутствие достаточных научных исследований современных мусульманских семей определяют актуальность данного исследования.

Объект исследования: мусульманская семья.

Предмет исследования: ролевая структура в мусульманских семьях с различным типом функционирования.

Цель: определить особенности распределения ролей в супружеской подсистеме в семьях с различным типом функционирования.

Задачи: выявить особенности межличностных отношений в мусульманских семьях; провести сравнение традиционной и современной моделей мусульманской семьи; сравнить распределение ролей в супружеской подсистеме в современных дисфункциональных и функциональных мусульманских семьях.

Гипотеза исследования: современная модель функциональной мусульманской семьи характеризуется эгалитарным типом распределения ролей и обязанностей в супружеской подсистеме.

Современное ингушское общество характеризуется следующими социально-психологическими особенностями [22, с. 14]:

- 1) традициями и обычаями;
- 2) образом жизни в соответствии с исламом и нормами мусульманской этики;
- 3) моральным кодексом ингушей;
- 4) общественно-родовой структурой этноса.

В основном обычаи и традиции ингушского народа находятся в соответствии с религией. Религия очень важна для ингушского народа, поскольку является ведущей силой в определении духовной сферы их жизни [22, с. 70]. Значимые события жизни людей (рождение, смерть, развод, заключение брака), в соответствии с предписаниями, сопровождаются религиозными обрядами. Любое отступление от законов встречается резким осуждением в обществе и карается.



Кроме этого, у ингушей имеются этнические традиции и законы (адаты), которые сформировались на протяжении многих столетий существования этноса. Народ чтит традиции предков, бережно относится к своей истории и придерживается адатов своего народа. К ним относятся, например, кровная месть, уважение к старшим, гостеприимство, свадебные обычаи и т.д. [22, с. 158]. Таким образом, для ингушей нормы шариата и адаты имеют одинаковую ценность [22, с. 218].

В основном функцию воспитания детей в ингушских семьях традиционно выполняют матери; отцы же обязаны обеспечивать материальную сторону семьи. Ребенок, воспитываемый в такой семье, усваивает модели поведения, соответствующие его полу.

Бликие отношения между мужчиной и женщиной допускаются только в случае, если брак оформлен по нормам шариата (никах). Развод в данном обществе является нежелательным, однако допускается, если нет возможности сохранить распадающуюся семью. Количество разводов в республике с каждым днем растет.

На связи вне брака определенно наложен запрет, наказание за них полагается суровое, в соответствии с религией и адатами, так как считается, что они приводят к разложению и деградации личности и общества.

Статус женщины в семье также определяется религиозными законами и традиционными устоями. Несмотря на то что в последнее время женщины в данной культуре все чаще начинают работать, все же круг ее интересов ограничен: воспитание детей, забота о муже и его родственниках, уход за домом [23, с. 18].

Как и в любой семье, между супругами могут возникать конфликты и противоречия, сопровождающиеся мужской агрессией и женскими обидами. Помимо этого, если учитывать высокие требования, которые предъявляет общество супругам, то можно предположить, что в семье они будут испытывать отрицательное эмоциональное состояние. Принимая во внимание то, что в данном обществе обращение супругов к психологу не практикуется, это состояние не будет находить конструктивного выхода, а будет подавляться.

Методика исследования

На первом этапе, применяя методический аппарат (опросник «Шкала семейной адаптации и сплоченности» по Д. Олсону), мы выявили несбалансированные (дисфункциональные, I гр.) и сбалансированные (функциональные, II гр.) группы семей.

На втором этапе с помощью методики «Распределение ролей в семье» (Ю. Е. Алешина, Л. Я. Гозман, Е. М. Дубовская) диагностировали ролевую структуру супружеских отношений в дисфункциональных и функциональных семьях.



На третьем этапе, используя критерий Манна – Уитни, определили значимые различия в супружеских отношениях в дисфункциональных и функциональных семьях.

Экспериментальное исследование ролевой структуры в мусульманских семьях с различным типом функционирования проводилось в Республике Ингушетия.

В исследовании принимали участие 60 человек, состоящих в браке, по 30 мужчин и женщин. Стаж испытуемых в семейной жизни – от пяти до десяти лет, их возраст – от 23 до 39 лет. У 28 пар имеются дети, количество детей в среднем от одного до пяти.

Исследование испытуемые проходили в виде индивидуального тестирования, к исследованию отнеслись положительно, интересовались полученными результатами.

В качестве психодиагностических методик были использованы следующие.

1. Опросник «Шкала семейной адаптации и сплоченности» Д. Олсона. Определяет уровень сплоченности (максимальная или минимальная степень эмоциональной связи между подсистемами) и адаптации членов семьи (способность семьи гибко или ригидно изменяться под воздействием стрессовых факторов).

2. Методика «Распределение ролей в семье» (Ю. Е. Алешина, Л. Я. Гозман, Е. М. Дубовская). Выявляет степень ответственности каждого из супругов за выполнение определенной функции или роли в семье: материальное обеспечение семьи, хозяин (хозяйка) дома, воспитание детей, организатор семейной субкультуры, сексуальный партнер, психотерапевт.

3. Для определения значимых различий ролевой структуры супружеских отношений в функциональных и дисфункциональных семьях был выбран непараметрический критерий Манна – Уитни.

Результаты исследования

В соответствии с использованием описанных выше методик строилось эмпирическое исследование. По итогам проведения диагностических процедур составлялись таблицы, полученные данные были подвергнуты качественному и количественному анализу.

Более подробно представим результаты, полученные по методике «Шкала семейной адаптации и сплоченности» (Д. Олсон).

На представленной диаграмме (см. рис. 1) видно, что 16,7 % исследованных нами семей имеют связанный и гибкий уровни семейной сплоченности и адаптации; 13,3 % – связанный и структурированный; 11,7 % – разделенный и структурированный; 8,3 % – разделенный и гибкий типы семейной системы, соответственно, являются сбалансированными (умеренными, или нормально функционирующими). 18,3 % семей имеют сцепленный и хаотичный тип семейной системы; 15 % – разобщенный и ригидный; 10 % – разобщенный



и хаотичный; 6,7 % – сцепленный и ригидный уровни семейной сплоченности и адаптации, следовательно, являются несбалансированными (экстремальными или дисфункциональными). В соответствии с этими данными мы сформировали две группы сравнения: функциональные и дисфункциональные семьи.



Рис. 1. Результаты по методике «Шкала семейной адаптации и сплоченности»
Fig. 1. The results of the method «The scale of family adaptation and cohesion»

В соответствии со средними значениями методики «Распределение ролей в семье» Ю. Е. Алешиной, Л. Я. Гозмана, Е. М. Дубовской в группе «Дисфункциональные семьи» показатели по шкалам «Воспитание детей», «Роль хозяина / хозяйки», «Эмоциональный климат семьи» показывают, что данные роли в большей степени реализуются женой (см. рис. 2). То есть по большей части жена выступает ответственной за реализацию обязанностей по воспитанию ребенка, за обеспечение уюта, чистоты и порядка в доме и за создание эмоционально положительной атмосферы в доме. Муж также включен в процесс реализации представленных ролей, но в меньшей мере, чем жена.

В этой же группе показатели по шкале «Организация субкультуры» свидетельствуют о том, что эта роль выполняется мужем и женой в равной степени (см. рис. 2). Следовательно, оба супруга активно участвуют в формировании культурных ценностей, различных интересов и увлечений у членов семьи.

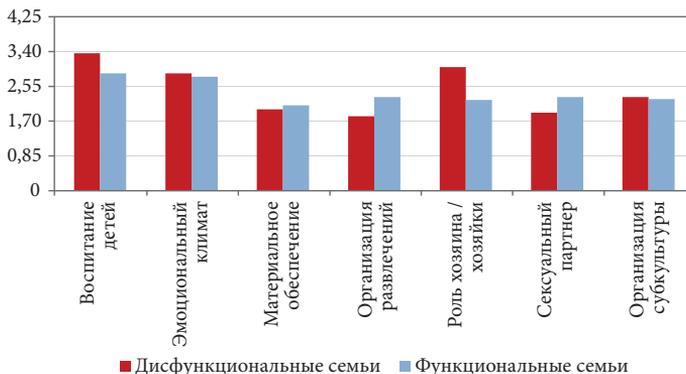


Рис. 2. Средние значения методики «Распределение ролей в семье»
Fig. 2. The average values of the method «The distribution of roles in the family»



Роли по показателям «Материальное обеспечение», «Сексуальный партнер», «Организация развлечений» в группе «Дисфункциональные семьи» в большей степени реализуются мужем (см. рис. 2). Иными словами, муж ответственен за обеспечение семьи, за проявление активности и инициативы в плане сексуальных отношений, за планирование и проведение досуга, отпуска и т.д.

В группе «Функциональные семьи» роли по шкалам «Воспитание детей» и «Эмоциональный климат» реализуются больше женой, чем мужем (см. рис. 2). Однако в отличие от первой группы, муж больше включен в процесс выполнения данной роли.

По средним значениям группы «Функциональные семьи» показатели по шкалам «Сексуальный партнер», «Организация развлечений», «Организация субкультуры», «Роль хозяина / хозяйки», «Материальное обеспечение» свидетельствуют о том, что эти функции выполняются мужем и женой в равной степени (см. рис. 2). То есть муж и жена равномерно могут участвовать в проявлении различного рода активности в плане сексуального поведения, в организации досуга семьи, в формировании различных увлечений и интересов семьи, в обеспечении порядка, уюта и чистоты в доме и материального благосостояния семьи.

Применение критерия Манна – Уитни выявило достоверность различий между группой «Дисфункциональные семьи» и «Функциональные семьи» (см. табл. 1).

Таблица 1 / Table 1

Средние значения и достоверность различий по группам по методике «Распределение ролей в семье»

Average values and reliability of differences by groups according to the method «The distribution of roles in the family»

Показатель	Средние значения группы «Дисфункциональные семьи»	Средние значения группы «Функциональные семьи»	Уровень значимости различий по критерию Манна – Уитни
Роль хозяина / хозяйки	3,02	2,22	0,006 $P \leq 0,01$
Воспитание детей	3,36	2,87	0,042 $P \leq 0,05$
Организация развлечений	1,82	2,29	0,045 $P \leq 0,05$
Сексуальный партнер	1,91	2,29	0,049 $P \leq 0,05$
Материальное обеспечение	1,99	2,09	0,067 $P \leq 0,05$
Эмоциональный климат	2,87	2,79	0,070 $P \leq 0,05$
Организация субкультуры	2,29	2,24	0,075 $P \leq 0,05$

Выявлены достоверные различия по таким показателям, как «Роль хозяина / хозяйки» ($U = 33,5$, $p = 0,006$, $p < 0,01$).

Имеются тенденции: показатели по факторам «Воспитание детей» ($U = 60$, $p = 0,042$, $p < 0,05$), «Организация развлечений» ($U = 65$, $p = 0,045$, $p < 0,05$),



«Сексуальный партнер» ($U = 70,5$, $p = 0,049$, $p < 0,05$) стремятся к значимым различиям.

Таким образом, результаты исследования говорят о том, что в современных мусульманских дисфункциональных семьях ответственной за обеспечение уюта, порядка, чистоты в доме и воспитание детей выступает женщина. Муж в реализацию данных ролей включается частично либо не включается вообще. Функции по планированию проведения досуга и отпуска, а также по проявлению различного рода активности в плане сексуального поведения выполняются мужем. В функциональных семьях муж и жена ответственны за выполнение представленных ролей в равной степени.

Выводы

В данной статье мы отразили значимость различий в особенностях распределения ролей в дисфункциональных и функциональных современных мусульманских семьях на основе проведенного эмпирического исследования.

В начале исследования было выдвинуто предположение о том, что современная модель функциональной мусульманской семьи характеризуется эгалитарным типом распределения ролей и обязанностей в супружеской подсистеме. В ходе исследования мы уточнили нашу гипотезу в соответствии с выборкой, поскольку семьи, исследованные в нашей работе, принадлежат ингушскому этносу.

В результате проведения эмпирического анализа были получены данные, которые позволяют сделать вывод о том, что в дисфункциональных современных мусульманских семьях у супругов возникают сложности в достижении договоренности по поводу распределения ролей. Женщины более загружены семейными обязанностями и воспитанием детей, что приводит к снижению удовлетворенности браком, а мужчины больше ответственны за сексуальную активность и организацию досуга. Все это дает основание полагать, что нормально функционирующие современные мусульманские семьи стали отдаляться от традиционного типа семейных отношений и все больше приближаются к эгалитарному типу взаимоотношений, когда семейный труд не делится на мужской и женский.

Несмотря на то что основной функцией женщины остается рождение и воспитание детей, она может отчасти обеспечивать семью и реализовать себя в профессиональной деятельности.

В результате проведенного эмпирического исследования наша гипотеза подтвердилась.

Литература

1. Anderson F., Sweeze M., Schwartz R. *Internal Family Systems Skills Training Manual: Trauma-Informed Treatment for Anxiety, Depression, PTSD & Substance Abuse*. PESI Publishing and Media; 2017. 160 p.



2. Bray J. H., Stanton M. (eds) *The Wiley-Blackwell Handbook of Family Psychology*. John Wiley Sons; 2012. 704 p.
3. Dallos R., Draper R. *An Introduction to Family Therapy: Systemic Theory and Practice*. 3rd ed. Open University Press; 2010. 392 p.
4. Thoburn J. W., Sexton T. L. *Family Psychology: Theory, Research, and Practice*. Praeger; 2015. 260 p.
5. Pinsof W. M., Lebow J. *Family psychology: the art of the science*. Oxford University Press; 2005. 590 p.
6. Жукова М. В., Запорожец В. Н., Шишкина К. И. *Психология семьи и семейного воспитания*. Челябинск: Цицеро; 2014. 222 с.
7. Хатуева М. М., Швалева Н. М. Роль личностных особенностей и эмоциональных состояний в поддержании психологического здоровья младших школьников. *Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета*. 2015;(2):243–248.
8. Хребина С. В. Экспертный анализ организационно-психологической реальности системы образования. *Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета*. 2008;(S):118–123.
9. Андреева Т. В. *Семейная психология*. СПб.: Речь; 2004. 244 с.
10. Дружинин В. Н. *Психология семьи*. 3-е изд. СПб.: Питер; 2006. 176 с.
11. Карабанова О. А. *Психология семейных отношений и основы семейного консультирования*. М.: Гардарики; 2005. 320 с.
12. Посысов Н. Н. (ред.) *Основы психологии семьи и семейного консультирования*. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Издательство Юрайт; 2018. 266 с.
13. Эйдемиллер Э. Г., Юстицкий В. *Психология и психотерапия семьи*. 4-е изд., перераб. и доп. СПб.: Питер; 2008. 672 с.
14. Галиева Г. И. Конструирование модели мусульманской семьи в современных условиях. В: *Сорокинские чтения: социальные процессы в современной России: традиции и инновации: тезисы докладов III Всероссийской научной конференции, Москва, 4–5 декабря 2007 г.* М.: Издательский дом КДУ; 2010:122–124.
15. Родионов М. А. *Ислам классический*. СПб.: Питер; 2011. 383 с.
16. Галиева Г. И. Современная семья в исламе: теоретико-эмпирический анализ. В: *Национальная идентичность России и демографический кризис: материалы 2-й Всероссийской научной конференции, Москва, 15 ноября 2007 г.* М.: Научный эксперт; 2008:639–645.
17. Юзмухаметова Л. Ш. Семейные ценности в исламской культуре. В: *Международная научно-практическая конференция*. Казань; 2014:120–123.
18. Керимов Г. М. Шариат. Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб.: Из-во Диля; 2008. 512 с.
19. Сейед Камал Факих Имани. *Букет из сада изречений Пророка и его домочадцев*. Исфахан: Амир аль-Мо'минин Али Лайбрери; 1999. 283 с.
20. Касаткина А. П. Некоторые проблемы семьи и брака в системе российского законодательства и мусульманской традиции. *Молодой ученый*. 2010;(10):181–185.
21. Гевондян А. С. Роль ислама в общественно-политической жизни народов Северного Кавказа. В: *Развитие социально-культурной сферы Юга России: материалы региональной научно-практической конференции молодых ученых*. Краснодар: Просвещение-Юг; 2010:270–273.



22. Павлова О. С. *Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета*. М.: Форум; 2012. 384 с.
23. Долакова З. М. *Влияние межэтнического конфликта на ролевую структуру традиционной семьи: автореф. дис. ... канд. психол. наук*. М.; 2006. 28 с.

References

1. Anderson F., Sweeze M., Schwartz R. *Internal Family Systems Skills Training Manual: Trauma-Informed Treatment for Anxiety, Depression, PTSD & Substance Abuse*. PESI Publishing and Media; 2017.
2. Bray J. H., Stanton M. (eds) *The Wiley-Blackwell Handbook of Family Psychology*. John Wiley Sons; 2012.
3. Dallos R., Draper R. *An Introduction to Family Therapy: Systemic Theory and Practice*. 3rd ed. Open University Press; 2010.
4. Thoburn J. W., Sexton T. L. *Family Psychology: Theory, Research, and Practice*. Praeger; 2015.
5. Pinsof W. M., Lebow J. *Family psychology: the art of the science*. Oxford University Press; 2005.
6. Zhukova M. V., Zaporozhets V. N., Shishkina K. I. *Family and the family education psychology*. Chelyabinsk: Tsitsero; 2014. (In Russ.)
7. Khatuyeva M. M., Shvalyova N. M. The role of personal traits and emotional states in the guaranteeing the junior schoolchilids' mental health. *Vestnik Pyatigorskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta*. 2015;(2):243–248. (In Russ.)
8. Khrebina S. V. Expert analysis of the organizational and psychological reality of the education system. *Vestnik Pyatigorskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta*. 2008;(S):118–123. (In Russ.)
9. Andreeva T. V. *The family psychology*. St. Petersburg: Rech; 2004. (In Russ.)
10. Druzhinin V. N. *The family psychology*. 3th ed. St. Petersburg: Piter; 2006. (In Russ.)
11. Karabanova O. A. *Family relations, their psychology and basics of family counseling*. Moscow: Gardariki; 2005. (In Russ.)
12. Posysoev N. N. (ed.) *Basics of family psychology and family counseling*. 2nd ed. Moscow: Izdatelstvo Yurait; 2018. (In Russ.)
13. Eidemiller E. G., Yustitskis V. *Family psychology and psychotherapy*. 4th ed. St Petersburg: Piter; 2008. (In Russ.)
14. Galieva G. I. Creating models of modern Islamic family In: *Proceedings of Sorokin conference "Social processes in modern Russia: traditional and innovative aspects" Moscow 4–5 December 2007*. Moscow: Izdatel'skii dom KDU; 2010:122–124. (In Russ.)
15. Rodionov M. A. *The classical Islam*. St. Petersburg: Piter; 2011. (In Russ.)
16. Galieva G. I. Mosern Islamic family: a theoretical and empirical approach. In: *Russia, its national identity and demographic crisis. Proceedings of the 2nd All-Russian Meeting. Moscow 15 November 2007*. Moscow: Nauchnyi ekspert; 2008:639–645. (In Russ.)
17. Yuzmukhmetova L. Sh. Islam and family values. In: *Proceedings of the International theoretical and practical conference*. Kazan; 2014:120–123. (In Russ.)
18. Kerimov G. M. *The Sharia, the Muslim way of Life. Challenge of the modern time*. St Petersburg: Dilya; 2008. (In Russ.)



19. Seyed Kamal Fakhri Imani. *A fragrant bunch. Sayings of the Prophet and His family members*. Isfahan: Amir Al-Mo'minin Ali Library; 1999. (In Russ.)

20. Kasatkina A. P. Family and marriage problems as seen by the system of the Russian Law and Islamic tradition. *Molodoi uchenyi*. 2010;(10):181–185. (In Russ.)

21. Gevondyan A. S. Islam and its role among the peoples of the Northern Caucasus In: *Social and cultural aspects of the everyday life of the peoples from South of Russia. Proceedings of the regional meeting of the young scholars*. Krasnodar: Prosveshchenie-Yug; 2010:270–273. (In Russ.)

22. Pavlova O. S. *The Ingush ethnos nowadays. Some social and psychological features of the Ingush people*. Moscow: Forum; 2012. (In Russ.)

23. Dolakova Z. M. *The ethnic conflict and its influence on the role structure in Modern families*. PhD Thesis (Psy.). Moscow; 2006. (In Russ.)

Информация об авторах

Хребина Светлана Владимировна – доктор психологических наук, профессор, заведующая кафедрой психологии личности и профессиональной деятельности Пятигорского государственного университета.

Швалева Нина Михайловна – кандидат психологических наук, профессор кафедры психологии личности и профессиональной деятельности Пятигорского государственного университета, руководитель НОИЛ «Системное психологическое консультирование и психотехники развития личности».

Ваделова Хеди Юнусовна – аспирант кафедры психологии личности и профессиональной деятельности Пятигорского государственного университета, клинический психолог Детской республиканской клинической больницы, член ассоциации психологической помощи мусульманам.

About the authors

Svetlana V. Khrebina – Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Head of the Department of Personality Psychology and Professional Activity of Pyatigorsk State University.

Nina M. Shvaleva – Cand. Sci. (Psychol.), Professor of the Department of Personality Psychology and Professional Activity of Pyatigorsk State University, head of SEIL «System Psychological Counseling and Psychotechnics of Personality Development».

Khyady Yu. Vadelova – PhD Student of the Department of Personality Psychology and Professional Activity of Pyatigorsk State University, clinical psychologist of the Children's Republican Clinical Hospital, member of the Association of psychological assistance to Muslims.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648)

УДК 159.9

ВАК 19.00.05

Теолого-психологическое осмысление феномена эмпатии

Т. Е. Седанкина

Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, tatiana-svetlaya@mail.ru

Аннотация: в представленной статье приводятся психофизиологические исследования, касающиеся зеркальных нейронов, отвечающих за проявление эмпатии; анализируются выводы эмпирических исследований о взаимообусловленности эмпатии и агрессии, эмпатии и религиозности; осуществляется психолого-теологическое осмысление феномена эмпатии в исламском и христианском дискурсе; анализируется эмпатия глубинного религиозного мировосприятия.

Ключевые слова: арефлексивность; аффективная (эмоциональная) эмпатия; гиперэмпатия; когнитивная эмпатия; нулевая эмпатия; переживание ритуального экстаза; переживания метафизического единения; прелесть; экзальтированная эмпатия

Для цитирования: Седанкина Т. Е. Теолого-психологическое осмысление феномена эмпатии. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):635–648. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648).

Theological and psychological understanding of the phenomenon empathy

Tatyana E. Sedankina

Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract: in the present article, psychophysiological studies are given concerning the mirror neurons responsible for the manifestation of empathy; empirical research findings on the interdependence of empathy and aggression, empathy and religiosity are analyzed; a psychological and theological understanding of the phenomenon of empathy is carried out in Islamic and Christian discourse; empathy of deep religious world perception is analyzed.

Keywords: affective (emotional) empathy; charm; cognitive empathy; exalted empathy; experiencing metaphysical unity; hyperempathy; namaz as a spiritual ascension (mi-raj); reflexivity; ritual ecstasy experience; zero empathy

For citation: Sedankina T. E. Theological and psychological understanding of the phenomenon empathy. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):635–648. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-635-648).



Введение

Эмпатия – довольно сложный психологический феномен, изучение которого только с позиции психологии дает далеко не полную картину. Для более глубокого осмысления данного процесса считаем целесообразным его рассмотрение в междисциплинарном контексте.

В первой части нашего исследования предпринята попытка обобщить психофизиологические исследования Дж. Риццолатти, Э. Ньюберга, Ю. д’Аквилы, В. Рауза, И. А. Зражевской, Е. Наймарка, А. Вайсертрейгера, М. Якобони, касающиеся зеркальных нейронов, отвечающих за проявление эмпатии. Во второй части систематизированы выводы эмпирических исследований Е. Наймарка, Л. И. Михайловой, Е. Н. Карташовой и Л. Ю. Архиповой, касающиеся взаимобусловленности эмпатии, агрессивности и религиозности. В третьей части осуществлено психолого-теологическое осмысление феномена эмпатии на основании психолого-религиоведческих изысканий М. А. Воронкиной, С. А. Панина и М. А. Пошибайлова, М. А. Вороновского, а также приводятся размышления православных богословов старца Паисия, святителя Феофана Затворника, святителя Игнатия Брянчанинова, цитаты из христианских и мусульманских богословских текстов, указывающих на важность проявления различных аспектов эмпатии. В четвертой части рассматривается эмпатия глубинного религиозного мировосприятия, проявляющаяся в процессе переживания ритуального экстаза и постижения чувства метафизического единения верующих на основе исследований М. А. Воронкиной, С. А. Панина и М. А. Пошибайлова, а также описания личного опыта автора.

Были использованы следующие материалы и методы: анализ, систематизация и обобщение знаний смежных дисциплин относительно понятия «Рефлексия».

1. В конце XX века группой ученых-психофизиологов во главе с Джакомо Риццолатти были открыты клетки головного мозга, реагирующие на внешние и внутренние действия другого человека, вплоть до ощущений и эмоций, как бы отражая (отзеркаливая) их, в связи с чем эти клетки были названы «*зеркальными нейронами*» [1]. Ученые обнаружили, что в процессе восприятия эмоций другого человека в головном мозге воспринимающего («свидетеля чужих эмоций») автоматически активизируются нейронные механизмы, приводящие к чувству подобия ощущений и эмоций. Следовательно, помимо *когнитивной эмпатии*, заключающейся в сознательном прочувствовании другого человека, попытке понимания его эмоционального состояния, существует также *аффективная (эмоциональная) эмпатия*, являющаяся «автоматическим, рефлекторным процессом, запускаемым каждый раз, когда человек видит чужие эмоции» [1]. Данное открытие позволило предположить, что человек появляется на свет «с врожденным мозговым механизмом понимания другого, на основе внутренней имитации, приобщения к опыту другого, сопереживания, “как бы” попадания в его внутренний мир» [1].



Представленное открытие послужило толчком к дальнейшему изучению психофизиологических эмпатийных процессов, в результате чего было установлено, что «эмпатия непосредственно связана с контролем и подавлением агрессивных реакций». Так, после хирургической операции, связанной с удалением центра, отвечающего за агрессивное поведение, у пациента была выявлена «гиперэмпатия», проявляющаяся в гиперчувствительном эмоциональном сопереживании чувств другого человека, вплоть до физических болевых ощущений, что, несомненно, негативно отражается на психологическом состоянии человека-эмпата, так как постоянное впитывание в себя как отрицательных, так и положительных эмоций приводит к эмоциональному истощению.

Так, было обнаружено, что чрезмерная активность зеркальных нейронов вызывает гиперэмпатию, что с точки зрения психиатрии приводит к расстройству личности. Однако недостаточная работа зеркальных нейронов вызывает противоположный эффект, называемый «нулевой эмпатией», проявляющейся в полном отсутствии понимания и сопереживания другим. Как отмечает Витторио Галлезе, являющийся последователем Дж. Риццолатти, подобное явление может появиться либо у аутистов, у которых не выявлена активность зеркальных нейронов, либо, согласно исследованиям Кристиана Кейзерса, у психопатов, у которых зеркальные нейроны возбуждаются только сознательно, не включаясь автоматически, что приводит к невосприимчивости к чужой боли и, как следствие, к агрессии [1]. Учитывая все эти данные, можно утверждать, что «эмпатия непосредственно связана с контролем и подавлением агрессивных реакций, что, в свою очередь, является одним из важнейших условий просоциального поведения» [2; с. 245].

2. Результаты исследования светской молодежи социально-педагогического факультета, осуществленного доктором социологических наук профессором Л. И. Михайловой, выявили обратную взаимообусловленность уровней эмпатии и агрессивности. Установлено, что высокий уровень эмпатии определяет низкий уровень агрессивности и, наоборот, высокий уровень агрессивности определяет низкий уровень эмпатии. «Явления эмпатии и агрессии тесно взаимосвязаны и взаимозависимы. Эмпатия составляет основу альтруизма, противоположностью которого является агрессия» [3].

На современном этапе как зарубежные, так и российские исследователи констатируют заметное снижение эмпатийности в обществе. Исследователи Мичиганского университета выявили снижение уровня эмпатии студентов колледжей на 40 % по сравнению с поколением их родителей [4]. Исследование Л. И. Михайловой также показало, что на настоящий момент наблюдается достаточно высокие процентные показатели людей с «низким уровнем эмпатии и с высоким уровнем враждебности и агрессии» [3]. Возможными причинами, ведущими к снижению как когнитивной, так и эмоциональной эмпатии, являются: современный темп жизни, подмена обычного человеческого обще-



ния виртуальным, унификация нравственных ценностей, снижение уровня религиозности общества, а точнее, переход внутренней религиозности во внешнее ее проявление, когда выполнение ритуалов становится не зовом души, а данью моде.

Развивая гипотезу о том, что эмпатия может быть детерминирована религиозностью, в 2012 г. исследователем Еленой Наймарк была обнаружена прямая взаимообусловленность уровня эмпатии и религиозности человека, заключающаяся в том, что люди, проявляющие большую эмпатию, являются более религиозными. «Вера в Бога тесно связана со способностью понимать и сопереживать, в то время как у носителей атеистического мировоззрения выявлены невысокие показатели уровня эмпатии» [5].

Современными российскими исследователями Е. Н. Карташовой и Л. Ю. Архиповой данные выводы были подтверждены и дополнены. Так, в 2015 г. ими было осуществлено «исследование феномена эмпатии как формы трансляции христианской любви на примере студенческой молодежи с православной и атеистической самоидентификацией» [6].

В связи с этим Е. Н. Карташовой и Л. Ю. Архиповой была выдвинута гипотеза о том, что «истинные христиане, являясь носителями принципа жертвенной любви, должны обладать достаточно высокими показателями эмпатии» [6], в отличие от противоположного состояния, названного С. Л. Рубинштейном «расширенным эгоизмом» [7; с. 97]. Напомним, что С. Рубинштейн рассматривает эмпатию как проявление высшей духовной способности человека, заключающейся в способности любить. В результате проведенного исследования обнаружено заметное преобладание как эмпатийных, так и альтруистических качеств у лиц с православной аутентичностью, в отличие от носителей атеистического мировоззрения.

На основании представленных выводов можно заключить, что приобщение к духовным ценностям посредством нравственных духовных (религиозных) принципов позволит повысить общий уровень эмпатии общества.

3. Далее будет рассматриваться психолого-теологическое осмысление феномена эмпатии в исламском и христианском дискурсе.

Эмпатия как психологическое понятие возникло сравнительно недавно, потому не имеет непосредственной связи с богословской традицией, однако при углубленном рассмотрении отражение данного психологического феномена можно обнаружить как в Священных текстах, так и в мусульманских хадисах (изречениях пророка Мухаммада, переданных его сподвижниками), и в святоотеческих преданиях христиан.

Несомненно, многие предписания религии способствуют развитию эмпатии. В первую очередь это касается нравственных установок, так называемых «Золотых правил морали», главное из которых «Не делай другим того, чего не желал бы себе», которые красной нитью проходят в большинстве Священных текстов. Так, основной принцип иудаизма: «То, что ненавистно тебе, не делай



другому». В христианстве эта идея звучит: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки». В исламской традиции приводится следующая трактовка: «Делайте всем людям то, что вы желали бы, чтобы вам делали люди, и не делайте другим того, чего вы не желали бы себе».

Идеи милосердия, любви и сострадания прослеживаются как в христианской, так и в исламской традиции. Идея бескорыстного, жертвенного служения является центральным лейтмотивом христианского вероучения, согласно которому Бог есть любовь, а Христос является воплощением на земле идеала, любящего всех и жертвующего собой богочеловека. Читаем в Евангелии: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоан. 3:16). Христианская религия основана на милосердии и любви, о чем свидетельствует одна из заповедей: «...возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет». (Матф. 22:39; Марк. 12:31). Один из ярких примеров высокого чувства сострадания к людям в исламской традиции находим в молитве первого халифа Абу Бакра: «О Господь! Увеличь мое тело в аду так, чтобы там не осталось места для других рабов Твоих!». Также читаем в хадисах: «Верующие подобны единому телу в любви, жалости и сострадании; когда болит один орган, боль охватывает все тело» (Бухари, Адаб, 27. Муслим, Бирр ва сила, 66) [8].

Развитию эмпатии также способствуют *непосредственные ритуальные действия*, такие как пост, молитва и др. Так, пост, являющийся для мусульман обязательным ежегодным воздержанием от еды и питья в дневное время в течение месяца, побуждает к физическому прочувствованию того, что ощущает нищий человек, «дабы сытый голодного разумел», что, несомненно, способствует развитию милосердия и сострадания к людям. Согласно одному из хадисов, Айша рассказывала: «Посланник Аллаха (Да благословит его Аллах и приветствует) никогда не ел досыта в течение трех дней подряд. Если бы он пожелал, то ел бы достаточно. Но он предпочитал кормить бедных, оставаясь (при этом) голодным» [8]. Пророк Мухаммад своим последователям рекомендовал проявлять осознанную сдержанность, тем самым развивая в себе качества чувствования других людей, т.е. эмпатию. Приведем несколько цитат из сборников хадисов: «Не является верующим (не обладает полной, совершенной верой) тот, кто ложится спать сытым, в то время как его сосед остается голодным» («Канзуль-уммаль», 24906)¹.

Для христиан также пост является не только воздержанием от определенных видов продуктов, но несет в себе более глубокие смыслы, один из которых – совершение добрых дел. «Подвиг поста ни во что вменяется Господом, если мы, как выражается святитель Василий Великий, “не вкушаем мяса, но

¹ *Желай другому того, что желаешь себе*. Режим доступа: <http://islamdag.ru/analitika/4966>
[Дата обращения: 30 августа 2017 г.].



поедаем брата своего»», то есть не соблюдаем Господних заповедей о любви, милосердии, самоотверженном служении ближним, словом, всего того, что спросится с нас в день Страшного суда. Святитель Иоанн Златоуст разъясняет смысл поста следующим образом: «Не одни уста должны поститься – нет, пусть постятся и око, и слух, и руки, и все наше тело... Пост есть удаление от зла, обуздание языка, отложение гнева, укрощение похотей, прекращение клеветы, лжи и клятвопреступления... Ты постишься? Напитай голодных, напои жаждущих, посети больных, не забудь заключенных в темнице, пожалей измученных, утешь скорбящих и плачущих; будь милосерден, кроток, добр, тих, долготерпелив, сострадателен, незлопамятен, благоговеен и степен, благочестив, чтобы Бог принял и пост твой, и в изобилии даровал плоды покаяния» [9, с. 7].

Рассмотрим уровни эмпатии с позиции православия, их краткую характеристику, которые приводит протоиерей Сергей Шалберов², а также проследим некоторые их аналогии в религиозных текстах.

1. *Симпатия* – доброжелательное, радушное отношение к другим, заключается в объективном понимании переживаний партнера по общению без углубленного эмоционального вовлечения в его состояние. Читаем в послании апостола Павла: «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими» (Рим. 12:15). Однако Церковь призывает остерегаться лицемерного использования симпатии с целью манипулирования в корыстных целях, даже если они касаются привлечения новых приверженцев в свои ряды.

2. *Сострадание и сочувствие* – более углубленное вовлечение в эмоциональное состояние другого, за которым следует побуждение к оказанию конкретной помощи. Сострадание рассматривается православной церковью как критерий христианской любви. Так, старец Афонской горы, известный своими духовными наставлениями и подвижнической жизнью, схимонах Паисий Святогорец (1924–1994) уделял огромное значение *сострадательной любви*, говоря о том, что она много более любви обычной. «В сострадании сокрыта любовь такой силы, что она больше обычной любви... Если ты страдаешь другому, то начинаешь любить его сильнее...»³. Афонский старец именовал истинно духовным человека, обладающего большим состраданием. «Изнемогает, сострадая другим, молится, утешает. И, хотя берет на себя чужие страдания, всегда полон радости, так как Христос отнимает от него его боль и утешает духовно». Святые Отцы напоминают, что Господь изначально заложил в человека способность к милосердию, но «люди не развивают в себе милосердие, данное им Богом, не сострадают ближнему и от нерадения постепенно

² Как Православие относится к эмпатии? Отвечает протоиерей Сергей Шалберов. В: *Азбука веры: православный форум*. 3 марта 2010 г. Режим доступа: <https://azbyka.ru/forum/threads/ehmpatija.4762/> [Дата обращения: 28 июля 2017 г.].

³ *Изречения святых отцов. Старец Паисий Афонский о духовной жизни*. Режим доступа: http://www.hram-ks.ru/sv_o_r2.shtml [Дата обращения: 28 июля 2017 г.].



становятся жестокосердными»⁴. Говоря психолого-педагогическими терминами, афонскими монахами предлагается эффективное средство развития эмпатии: «Чтобы умягчить свое сердце, нужно ставить себя на место не только других людей, но и животных, и даже змей»⁵.

3. *Гиперэмпатия* – крайнее проявление сопереживания, характеризующееся полным эмоциональным погружением в чувственный мир другого человека вплоть до физических болевых ощущений, примером чему могут быть появления стигматов на теле человека, являющихся результатом психопатической истерии. Православная церковь, призывая к умеренности, предостерегает от подобного рода проявления эмпатии, указывая на то, что «в результате проявления излишней чувствительности ум приобретает несвойственные ему черты... и теряет свое умное (духовное) чувство, отрешаясь от реальности и попадая в сеть иллюзий». Неконтролируемая, крайняя степень проявления экзальтированной эмпатии, как в медицине, так и в православии считается патологией, причем в православии используется термин «прелесть».

Слово «прелесть» произошло от славянского слова «лечь» и обозначает ложь, обман, самообман, самообольщение, ложное духовное самосознание, которое под действием духовных страстей приводит к тщеславным мыслям о правильности пути, об избранности, в крайних случаях даже о святости. Как отмечает протоиерей Игорь Прекуп [10], в православной традиции различается два вида прелести: «от неправильного действия ума», которая заключается в излишней мечтательности, разыгравшемся воображении, видении во время молитв, особых сновидений; «от неправильного действия сердца», которое заключается во мнении обретения добродетелей и даров Святого Духа. Согласно православию, крайней степенью проявления прелести является ересь.

Богословы и проповедники православной церкви Игнатий Брянчанинов (1807–1867) и Феофан Затворник (1815–1894) в своих сочинениях уделяли немало значения прелести, указывая на то, что это состояние является результатом первородного греха, а потому присуще всем людям без исключения, признание же себя свободным от прелести является ее величайшим проявлением [11; 12]. А потому святитель Феофан Затворник призывает: «А надо трудиться и трудиться, ждать и ждать, пока естественное заменено будет благодатным»⁶.

⁴ *Изречения святых отцов. Старец Паисий Афонский о духовной жизни*. Режим доступа: http://www.hram-ks.ru/sv_o_r2.shtml [Дата обращения: 28 июля 2017 г.].

⁵ Рецепты для души: афонские монахи о важности милосердия. В: *Православная жизнь*. 2017. 29 марта. Режим доступа: <http://pravlife.org/content/recepty-dlya-dushi-afonskie-monahi-ovazhnosti-miloserdija> [Дата обращения: 21 августа 2017 г.].

⁶ Смирненным прелести нечего бояться. В: Святитель Феофан Затворник. *Письма. Выпуск 4. Из письма 322*. Режим доступа: <http://oprelesti.ru/index.php/kak-uberechysya-ili-izbavitsya/654-smirennym-prelesti-nechego-boyatsya> [Дата обращения: 24 июля 2017 г.].



В католицизме несколько иной подход к проявлению гиперэмпатии. Сознательное «взвинчивание чувств» в латинской традиции стало традиционным, начиная с Франциска Ассизского (1181–1226), католического святого, основателя ордена францисканцев, проповедующего апостольскую бедность, аскетизм и любовь к ближнему. В статье «Эмпатия и измененные состояния сознания» [2] С. А. Паниным и М. А. Пошибайловым приводится психолого-религиоведческий взгляд на католические ритуалы «воспроизведения особых эталонных состояний сознания». В данном контексте рассматриваются процессии по случаю Страстной пятницы, обязательными участниками которых являются люди в цепях, терновых венцах, несущие кресты, повторяя тем самым путь Иисуса Христа на Голгофу. Смыслом данного действия является попытка пережить то, что пережил Иисус, а следовательно, уподобиться ему, тем самым исполняя начертанное в Евангелии: «Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16;24). Идея «подражания Христу», являющаяся основой духовной жизни в католицизме, нашла отражение в тексте Фомы Кемпийского (1379–1471) «О подражании Христу», смысл которого заключается в том, чтобы: «...оставив все, себя самого оставил, из себя совсем вышел бы и никакой собственной любви не удержал бы в себе» [13]. Посредством вышеописанного ритуала верующие стремятся достичь особого состояния, описанного в Библии: «...и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2; 20).

Переведа эту евангельскую фразу на психологический язык, С. А. Панин и М. А. Пошибайлов указывают, что она описывает состояние верующего, развившего в себе способность к эмпатии до такой степени, что его первоначальная личность оказалась полностью замещена личностью, на которую направлена его способность к эмпатии. Поскольку эмпатия предполагает не только рациональное понимание другого (когнитивная эмпатия), но и последующее воспроизведение состояния сознания того, по отношению к кому она проявляется (аффективная эмпатия), «эта способность оказывается инструментом сопереживания того, что переживал объект его подражания, уважения или поклонения. То есть посредством проявления эмпатии у последователя того или иного религиозного учения, появляется возможность посмотреть на мир глазами объекта своего почитания... Именно понимание, открывающееся через непосредственный опыт сопереживания и сопричастности по отношению к основателю и значимым фигурам традиции, является одним из важнейших аспектов эмпатии», – заключают С. А. Панин и М. А. Пошибайлов [2].

Таким образом, специфика эмпатии в теологическом измерении (условно назовем ее *эмпатией глубинного религиозного мировосприятия*) в отличие от обычной («бытовой») эмпатии заключается в том, что ее объектом является либо пророк, либо святые, либо Бог. А это уже эмпатия иного рода, когда ее



объектом является не конкретный реальный человек, непосредственно предстающий перед взором, а находящийся в глубинах религиозного мировосприятия. То есть в данном контексте эмпатию можно рассматривать через призму глубинной теологии, суть которой заключается в изучении глубинных процессов веры, религиозной мысли, в процессе уподобления себя объекту почитания. В данном эмпатическом состоянии наблюдается отсутствие субъектно-объектной разделенности, в результате чего человек не в состоянии осознать свои внутренние ощущения, потому что они становятся ощущениями отражаемого в его воображении объекта. В данном контексте эмпатия проявляется уже не на межличностном уровне, а «между индивидом и мифологическим / ритуальным образом», проявляясь в качестве «загадочного эмпатического взаимодействия в условиях аутогипногенного состояния участников ритуала» [14, с. 173]. М. А. Воронкина указывает, что при глубинном погружении в ритуальные практики у участника ритуала преобладает правополушарная психическая деятельность, а левое полушарие временно как бы «выключается», что напоминает изменение сознания в гипнотическом трансе или сновидениях [14, с. 173].

Одной из особенностей такого рода состояния является «арефлексивность» – состояние сознания, характеризующееся настолько высокой степенью вовлеченности в визуализацию образов, что в результате невозможно «отвлечься от этой деятельности и взглянуть на нее и самого себя со стороны» [15]. Переживание *ритуального экстаза*, напоминающего гипнотический транс, стирает грань между собой и религиозным действием, полностью самоотожествляясь, гипнотически воплощаясь в них. Примечательно, что специалисты, занимающиеся исследованием «религиозного бреда» – патологических состояний, связанных с формированием псевдорелигиозных представлений, отмечают, что эти состояния характеризуются снижением способности к сопереживанию, аффективной эмпатии, даже по отношению к близким родственникам и друзьям, при сохранении способности понимания эмоционального состояния собеседника. Как отмечает И. А. Зражевская, эмпатия, как способность сочувствовать, сопереживать другому, является важным отличием здоровой религиозности от патологической псевдорелигиозности [16].

4. Интересно проанализировать роль эмпатии в теологическом дискурсе в процессе формирования метафизического чувства единства верующих. Как отмечают С. А. Панин и М. А. Пошибайлов, любой повторяемый из поколения в поколение ритуал или молитва, заговор или заклинание значимы именно потому, что с их помощью за счет внешнего подражания человек пытается восстановить то состояние сознания, которое переживали и переживают другие последователи этого же учения [2].

Ярким тому примером является глубинное понимание сути обязательной молитвы (*намаза*) мусульманами, воспринимающими намаз *духовным вознесением (ми'раджем)*, уподобляя его вознесению (ми'раджу) пророка



Мухаммада на седьмое небо, которое, согласно исламскому мировоззрению, является одним из самых знаменательных и глубоко символических событий в жизни пророка. Со времен включения этого символического образа в мировоззренческую установку мусульман последователи мусульманского учения стремятся воссоздать внутреннее состояние сознания, переживаемое пророком Мухаммадом, посредством внешних религиозных ритуальных действий. Так, имамы мечетей в своих проповедях многократно подчеркивают основную идею обязательной молитвы мусульман: «В намазе ваши души и сердца возносятся к Господу, отстраняясь от страстей и похоти, свидетельствуя могущество и величие Аллаха и Его Единственность»⁷, причем эта возможность предоставляется верующим пять раз в день, как милость и предписание Всевышнего.

Как отмечают С. А. Панин и М. А. Пошибайлов, регулярное переживание ощущения мистического слияния обеспечивает культивацию чувства единства не только человека и Бога, но и членов общины друг с другом.

Отметим, что в мусульманских хадисах, являющихся авторитетными текстами для последователей ислама, многократно подчеркивается важность совершения именно *коллективного намаза*, что дает не только ощущение единства с участниками ритуала, но и согласно исламскому мировоззрению, усиливает его действие в 27 раз⁸.

Э. Нюберг подчеркивает, что способность к подобного рода эмпатии «тренируется и усиливается в ходе религиозной церемонии за счет того, что ее участники повторяют одни и те же тексты, выполняют одни и те же действия» [17, с. 126]. Причем, согласно религиозной традиции, молитвы чаще всего читаются на древних языках, что способствует, помимо мистического погружения (вхождения в измененное состояние сознания в связи с невозможностью полного рационального осознания древнего аллегорического языка как услышанного, так и произнесенного), еще более точному подражанию действиям своих предшественников, достижению «состояния сознания, соответствующего тому, которое переживали прошлые поколения верующих» [1], содействуя интеграции прошлых и будущих поколений.

Результаты

Таким образом, религиозно-мистические переживания являются феноменом, соединяющим культуру в единое целое, причем если на начальных стади-

⁷ Намаз – связь между людьми и Аллахом. Режим доступа: <http://aris-tv.info/news/view/5984.html> [Дата обращения: 30 августа 2017 г.].

⁸ «Вознаграждение (саваб) за совершение коллективного намаза в 27 раз больше вознаграждения (саваб) индивидуального намаза» (Аль-Бухари, «Азан», 30; Муслим, «Масаджид», 249). «Тот, кто коллективно совершил ночной намаз (аль-'иша'), будто бы совершал намаз половину ночи. А тот, кто коллективно совершил утренний намаз (аль-фаджр), будто бы совершал намаз всю ночь» (Муслим, «Масаджид», 260).



ях религиозного опыта это происходит лишь между участниками одновременно выполняемого ритуала, то в дальнейшем это состояние расширяется до уровня религиозной общины (уммы), и на высших стадиях проявляется как ощущение сопричастности всему человечеству, вселенной и даже Богу.

Особенно ярко феномен единения эпох и культур, на наш взгляд, прослеживается в исламском дискурсе. Так, осознание того, что обязательная молитва мусульман (намаз, внешне заключающийся в точном выполнении последовательных обязательных ритуальных действий, сочетающихся с молитвенными фразами, произносимыми на арабском языке) читается в строго определенное время, а потому одновременно всеми членами уммы в каждом часовом поясе, а в связи со сменой часовых поясов постоянно по всему земному шару представителями разных наций на протяжении стольких веков, приводит мусульман к глубинному метафизическому осознанию единства.

С. А. Панин и М. А. Пошибайлов выдвигают предположение, что подобного рода переживания метафизического единения «вырастают именно из способности сопереживать другим людям, членам своей общины, а деградация социальных институтов, призванных обеспечивать подобные переживания, приводит к утере чувства сопричастности и единства не только в религиозно-мистическом, но и в бытовом смысле» [2].

Однако у функции эмпатии, связанной с метафизическим единением, существует и обратная сторона. Психофизиологами выявлено, что зеркальные нейроны проявляют большую активность в случае «отзеркаливания» родного близкого образа, образа, подобного себе. Сформулировав основной принцип эмпатии «Подобное сочувствует подобному», профессор психиатрии и неврологии М. Якобони пришел к выводу о том, что «эмпатия – это своего рода *био-социальный фильтр*, отделяющий своих от чужих» [18]. В случае рассматривания межконфессиональных отношений можно предположить, что эмпатия, являясь фактором внутригруппового фаворитизма, одновременно может проявляться как средство межгрупповой дискриминации, что, несомненно, подлежит дальнейшим исследованиям.

Выводы

Таким образом, эмпатия непосредственно связана с контролем и подавлением агрессивных реакций, что, в свою очередь, является одним из важнейших условий просоциального поведения, однако любое проявление гипертрофированных чувств может приводить к негативным последствиям.

«Эмпатия является неотъемлемым компонентом любой формы бого-, миро- и самопознания, как и вообще духовности, человечности» [13, с. 185].

Переживание религиозно-мистического опыта обычно связано с ощущением «выхода за пределы “я”», что является непосредственным проявлением способности верующего человека к эмпатии. «Ощущение “выхода”, являющееся основой действенности религиозных ритуалов, представляет собой имен-



но развитие способности к сопереживанию, поскольку ощущения “слияния” и “соединения” подразумевают способность “вживания” в роль другого, способность чувствовать то, что чувствует он» [17, с. 127].

Далее нами планируется рассмотреть место эмпатии в шиитских ритуальных практиках (на примере ритуала Шахсей-Вахсей), где будут приведены психологическая интерпретация ритуала самоистязания и причины иррационального поведения людей во время участия или наблюдения ритуала Ашура.

Литература

1. Риццолатти Дж., Синигалья К. *Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и сопереживания*. М.: Языки славянских культур; 2012. 222 с.
2. Панин С. А., Пошибайлов М. А. Эмпатия и измененные состояния сознания. В: Пахомов С. В. (ред.) *Психотехники и измененные состояния сознания: материалы 3-й междунар. конф., Санкт-Петербург, 19–21 марта 2015 г.* СПб.: Изд-во РХГА; 2016:243–252.
3. Михайлова Л. И. *Эмпатия и агрессия в современном обществе*. Режим доступа: http://www.rusnauka.com/17_APSN_2013/Psihologia/12_141376.doc.htm [Дата обращения: 20 августа 2017 г.].
4. Вайсертрейгер А. *Эмпатия: что это такое?* Режим доступа: http://zdr.ru/articles/empatiya_что_это_такое [Дата обращения: 20 августа 2017 г.].
5. Наймарк Е. *Аутистам свойственна низкая религиозность*. Режим доступа: <http://elementy.ru/news/431855> [Дата обращения: 20 августа 2017 г.].
6. Карташова Е. Н., Архипова Л. Ю. Эмпатия как форма трансляции христианской любви к «ближнему». В: *Инновации в науке: материалы 48-й междунар. науч.-практ. конф., Новосибирск, 31 августа 2015 г.* Новосибирск: СибАК; 2015. Режим доступа: <https://sibac.info/conf/innovation/xlviii/42767> [Дата обращения: 28 июля 2017 г.].
7. Рубинштейн С. Л. *Основы общей психологии*. М.: Педагогика; 1989.
8. Ал-адаб ал-муфрад. *Хадисы Пророка о достойном поведении*. М.; СПб.: Диля; 2009. 544 с.
9. Дементьев Д. (сост.) *Православный пост*. М.: Изд-во Сретенского монастыря; 2010. 48 с.
10. Прекуп И., прот. Прелесть духовная. В: *Азбука веры: православная энциклопедия*. Режим доступа: <https://azbyka.ru/prelest-duhovnaya> [Дата обращения: 20 августа 2017 г.].
11. Игнатий (Брянчанинов), свят. *Аскетические опыты*. М.: Изд-во Сретенского монастыря; 2010;1. 816 с. Режим доступа: http://www.prihod.rugraz.net/assets/pdf/Svjatitel_Ignatij_Brjanchaninov-Asketicheskie_opiti-tom_1.pdf [Дата обращения: 28 июля 2017 г.].
12. Феофан Затворник, свят. *Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике*. 8-е изд. М.: Благовест; 2002. Режим доступа: <https://predanie.ru/feofan-zatvornik-svyatitel/book/71628-put-ko-spaseniyu/> [Дата обращения: 28 июля 2017 г.].
13. Фома Кемпийский. *О подражании Христу*. Одесса; 2007. 154 с. Режим доступа: <http://putipoznaniya.narod.ru/dl/FomaKemp.pdf> [Дата обращения: 28 июля 2017 г.].



14. Воронкина М. А. Психологические критерии для систематизации религиозной практики. *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*. 2008;(75):166–185.

15. Ротенберг В. С. Сновидение как особое состояние сознания. В: *Бессознательное. Т. 1: Многообразие видения*. Новочеркасск: Сагуна; 1994:148–158.

16. Зражевская И. А. Формирование критериев дифференциации психических расстройств, содержащих религиозно-мистические переживания. *Медицина и образование в Сибири*. 2008;(4):11. Режим доступа: <http://www.ngmu.ru/cozo/mos/article/pdf.php?id=296> [Дата обращения: 28 июля 2017 г.].

17. Ньюберг Э., д'Аквили Ю., Рауз В. *Тайна Бога и наука о мозге. Нейробиология веры и религиозного опыта*. М.: Эксмо; 2013. 320 с.

18. Якобони М. *Отражаясь в людях: почему мы понимаем друг друга*. М.: Юнайтед Пресс; 2011. 366 с.

References

1. Rizzolatti J., Sinigalya C. *Mirrors in the Brain. On the Mechanisms of Joint Action and Empathy*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur; 2012. (In Russ.)

2. Panin S. A., Poshibailov M. A. Empathy and Altered States of Consciousness. In: Pakhomov S. V. (ed.) *Psychotechnics and Altered States of Consciousness: Materials of the 3rd International Conference*, St Petersburg, 2015 March 19–21. St Petersburg: Izdatelstvo RKhGA; 2016:243–252. (In Russ.)

3. Mikhailova L. I. *Empathy and Aggression in Modern Society*. Available at: http://www.rusnauka.com/17_APSN_2013/Psihologia/12_141376.doc.htm [Accessed 20 August 2017]. (In Russ.)

4. Vaisertreiger A. *Empathy: what is it?* Available at: http://zdr.ru/articles/empatiya_chno_eto_takoe [Accessed 20 August 2017]. (In Russ.)

5. Naimark E. *Autistic is Characterized by Low Religiosity*. Available at: <http://elementy.ru/news/431855> [Accessed 20 August 2017]. (In Russ.)

6. Kartashova E., Arkhipova L. Empathy as a form of Transmission of Christian Love to the Neighbor. In: *Innovations in Science: Innovations in Science: Proceedings of the 48th International Meeting, Novosibirsk, 2015 August 31*. Novosibirsk: SibAK; 2015. Available at: <https://sibac.info/conf/innovation/xlviii/42767> [Accessed 28 July 2017]. (In Russ.)

7. Rubinshtein S. L. *Fundamentals of General Psychology*. Moscow: Pedagogika; 1989. (In Russ.)

8. Al-Adab al-Mufrad. *Fundamentals of General Psychology*. Moscow; St Petersburg: Dilya; 2009. (In Russ.)

9. Dementiev D. (ed.) *Orthodox Fasting*. Moscow: Izdatelstvo Sretenskogo monastyrja; 2010. (In Russ.)

10. Prekup I. Temptation of the Spirit. In: *The ABC of Creed: the Orthodox Encyclopaedia*. Available at: <http://azbyka.ru/prelest-duxovnaya> [Accessed 20 August 2017]. (In Russ.)

11. Ignatii (Bryanchaninov). *The Ascetic Life*. Moscow: Izdatelstvo Sretenskogo monastyrja; 2010;1. Available at: http://www.prihod.rugraz.net/assets/pdf/Svjatitel_Ignatij_Brjanchaninov-Asketicheskie_opiti-tom_1.pdf [Accessed 28 July 2017]. (In Russ.)

12. Feofan Zatvornik. *A Route to Salvation. A concise ascetics*. 8th ed. Moscow: Blagovest; 2002. Available at: <https://predanie.ru/feofan-zatvornik-svyatitel/book/71628-put-ko-spasenyu/> [Accessed 28 July 2017]. (In Russ.)



13. Foma Kempitskii. *About the Imitation of Christ*. Odessa; 2007. Available at: <http://putipoznaniya.narod.ru/dl/FomaKemp.pdf> [Accessed 28 July 2017]. (In Russ.)
14. Voronkina M. A. Psychological Criteria for the Systematization of Religious Practice. *Izvestiya Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena*. 2008;(75):166–185. (In Russ.)
15. Rotenberg V. S. Dreaming as a way of consciousness. In: *The unconsciousness Vol. 1: The Plurality of Vision*. Novocherkassk: Saguna; 1994:148–158. (In Russ.)
16. Zragevskaya A. Differentiation of Psychiatric Disorders with Religious and Mystic Feeling. *Meditsina i obrazovanie v Sibiri*. 2008;(4):11. Available at: <http://www.ngmu.ru/cozo/mos/article/pdf.php?id=296> [Accessed 28 July 2017]. (In Russ.)
17. Nyuberg E., d'Akvili Yu., Rauz V. *The mystery of God and the science of the human brain. The neurobiology of the Greed and Religious experience*. Moscow: Eksmo; 2013. (In Russ.)
18. Yakoboni M. *Reflecting in People: why we Understand Each Other*. Moscow: Yunaited Press; 2011. (In Russ.)

Информация об авторе

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой исламской теологии, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

About the author

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sc. (Pedag.), Associate Pofessor, Head of Department of Islamic Theology, Russian Islamic Institute private educational institution, Kazan, Russian Federation



Personality Psychology Психология личности

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-649-666](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-649-666)

УДК 297.17

ВАК 19.00.01

Духовность как источник индивидуальной жизнестойкости: результаты психологического исследования

Р. Х. Ганиева

*Ингушский научно-исследовательский институт им. Ч. Ахриева,
г. Магас, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>,
rozacpp@mail.ru*

Аннотация: настоящая статья посвящена психологическому анализу последствий осетино-ингушского конфликта 1992 г. В исследовании приняли участие 32 человека – родственники без вести пропавших в ходе конфликта. Для оценки интенсивности выраженности смысловой направленности использовался опросник посттравматического роста Р. Тадеша, Л. Колхауна (в адаптации М. Ш. Магомед-Эминова). Для проведения глубинного интервью был использован авторский опросник, включающий 50 закрытых и открытых вопросов, предполагающих получение двух видов информации: объективной (дата рождения, состояние здоровья, образование, профессия и т.д.) и субъективной (удовлетворенность жизнью, взаимоотношения с миром, поиск смысла жизни, ценность собственной жизни, отношение к религии, извлечение опыта из позитивных и негативных событий жизни, участие в работе Комитета по содействию поиску без вести пропавших и т.д.). На основе глубинных интервью с родственниками без вести пропавших во время событий осени 1992 г. в Пригородном районе и г. Владикавказе рассматриваются духовные изменения личности, которые являются важной составляющей посттравматического роста, выявленные у родственников без вести пропавших. Анализ полученных результатов показал, что у большинства респондентов (59 %) обнаружился высокий уровень посттравматического роста; они продемонстрировали и высокую степень посттравматической мудрости. Одновременно было обнаружено, что обретение и реализация смысла жизни всегда связаны с внешним миром, с творческой активностью человека, субъектными параметрами и его успешными достижениями. Анализ интервью показал, что вера и духовность явились основой посттравматического роста, помогая сохранить психологическую устойчивость в трудной жизненной ситуации.

Ключевые слова: вера; духовные изменения; ислам; молитва; посттравматическая мудрость; посттравматический рост

Для цитирования: Ганиева Р. Х. Духовность как источник индивидуальной жизнестойкости: результаты психологического исследования. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):649–666. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-649-666](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-649-666).



Spirituality as a source of the individual resilience: results of the psychological study

Rosa H. Ganieva

*The Chakh Ahriev Ingush Scientific Research Institute of the Humanitarian Sciences,
Magas, Russian Federation,*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, rozacpp@mail.ru

Abstract: the article offers an analysis of the consequences of the 1992 Ossetian-Ingush conflict conducted by a professional psychologist. The study involved 32 people, the relatives of those who became lost during this conflict. The object of analysis is the post-traumatic growth, which was quantified on the basis of the questionnaire designed by R. G. Tedeschi and L. G. Calhoun and adapted to the local circumstances by M. Sh. Magomed-Eminova. For in-depth interviews was used the questionnaire designed by the present author (R. Ganieva). It comprises 50 closed and open questions that imply two types of information: objective (e.g. date of birth, health, education, profession, etc.) and subjective (e.g. the level of satisfaction with life, self-identification as an individual who lives in this world, identifying what actually does mean a human life, the value of one's life, perception of religion and self-identification within its framework, learning from positive experience, participation level in the work of the Committee, which helps to search after missing people, etc.). The in-depth interviews with relatives of those who has gone missing during the events of autumn 1992 in the Prigorodny district and the city of Vladikavkaz deal with the spiritual changes of an individual. These changes are considered to be an important component of post-traumatic growth as found among the relatives of the missing people. Analysis of the results gained has revealed that the majority of respondents (59 %) showed a high level of post-traumatic growth and demonstrated a high level of post-traumatic wisdom. Simultaneously, it was found that the acquisition and realization of the meaning of life is always associated with the outer world, as well as with the creative activity of a person, his/her subject parameters and achievements. An evaluation of the interview showed that the categories of faith and spirituality were crucial for the person's post-traumatic growth, These categories were instrumental in maintaining psychological stability in a difficult life situation.

Keywords: change, existence, faith; prayer; posttraumatic growth post-traumatic syndrome; spiritual

For citation: Ganieva R. H. Spirituality as a source of the individual resilience: results of the psychological study. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):649–666. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-649-666](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-649-666).

Введение

Ежегодно 30 октября тысячи и тысячи ингушей считают своим долгом посетить в Назрани Мемориал памяти жертвам конфликта осени 1992 г. Здесь установлены 192 персональных надгробных памятника с высеченными именами ингушей, пропавших без вести на территории Пригородного района и города Владикавказа. И по сей день теплится надежда, что останки



Рис. 1. Назрань, Ингушетия. Мемориал памяти жертв осени 1992 года. Фото Т. Агирова¹

Fig. 1. Nazran, Ingushetia. Memorial to the victims of the fall of 1992. Photo by T. Agirov

пропавших будут найдены и погребены под каждым обелиском на этом Мемориале.¹

По мнению В. А. Тишкова, в конце октября – начале ноября 1992 г. между ингушами и осетинами произошел первый этнический конфликт в форме открытого насилия. «По своим пространственно-временным параметрам, интенсивности и последствиям этот конфликт может быть отнесен к категории крупномасштабных, а его природа может быть охарактеризована как глубоко укоренившийся конфликт (*deep-rooted conflict*), к которым специалисты относят межэтнические или любые другие межгрупповые коллизии с трудноразрешимыми и далеко зашедшими претензиями и требованиями конфликтующих сторон» [1].

По официальной статистике, убиты 503 человека. Из оказавшихся в заложниках 192 человека числятся без вести пропавшими. Отсутствие сведений о пропавших без вести – тяжелая психологическая травма для их близких. Поэтому родственники ищут пропавших и по сию пору. И больше для того, чтобы получить определенность в ситуации, «закрыть гештальт». Этот беспре-

¹ Режим доступа: <https://timag82.livejournal.com/103946.html> [Дата обращения: 7 сентября 2018 г.].



цедентный в истории XX в. акт массовых преступлений продолжает переживаться и осмысливаться его жертвами, свидетелями, а также их родными и близкими. В нашей стране и за рубежом написаны об этом событии книги мемуарной, публицистической литературы, исторические и политические исследования. На этом фоне выглядят редкими исключениями попытки научного анализа психологических феноменов, связанных с потерей близкого человека: обретения силы в страданиях, психологической готовности, экзистенциальной переоценки. В связи с этим особо интересными являются работы В. Франкла [2], Б. Беттельхайма [3, с. 101–116], которые прошли через испытания нацистских концентрационных лагерей и сумели не только достойно выжить, но и проводить регулярные наблюдения и потом подвергнуть их профессиональному анализу.

Анализ отечественной и зарубежной психологической литературы показывает, что при изучении последствий травматического события рассматриваются только негативные явления. К ним относятся стрессовое расстройство, острое стрессовое расстройство, посттравматическое стрессовое расстройство (DSM-IV, 1994), травматический невроз и др. Такие реакции на травму изучались рядом психологов, и именно на них долгое время делался акцент научным сообществом. Однако изучение только негативных аспектов травмы и ее последствий кажется нам недостаточным и не раскрывающим всей полноты жизненного мира личности.

«Сложные жизненные ситуации способствуют переживанию позитивных изменений, которые проявляются в восприятии новых возможностей, в отношении к другим людям, в повышении жизненных сил, в духовном преображении, в осознанной установке на благоприятное будущее» [4, с. 214].

Этот благотворный аспект травматического стресса назван посттравматическим ростом – ПТР (posttraumatic growth, PTG). Он наблюдался у выживших после травмы и выражался в положительных психологических и физических изменениях. В рамках своей концепции Р. Тедеси и Л. Калхаун определяют посттравматический рост (развитие) как «позитивные психологические изменения, переживаемые в результате преодоления чрезвычайных жизненных обстоятельств» [5, с. 1–18].

Исчезновение близкого человека оказывает воздействие, которое можно в определенной степени сравнить с травмирующим событием. Тем не менее эти события отличаются друг от друга, и каждое из них вызывает специфические психологические реакции. Травмирующее событие характеризуется насилием, и его воздействие ограничено во времени; ситуация, в которой оказывается семья пропавшего без вести, не имеет временных рамок, боль и стресс, вызванные исчезновением человека, не покидают близких. Люди, которые пережили травмирующее событие, должны принуждать себя (порой тщетно) к тому, чтобы не думать о нем, мысленно не возвращаться к нему снова и снова. В отличие от них родственники лица, пропавшего без вести,



делают все от них зависящее, чтобы не забыть пропавшего без вести и того, что с ним произошло [6].

Вот почему определять психологические страдания такой семьи как «посттравматический стресс» – ошибочно. Такой подход принижает особенность переживаний и недооценивает постоянство стресса, возникающего в связи с неопределенностью и неясностью положения. Для близких лица, пропавшего без вести, травмирующей оказывается вся ситуация его исчезновения в целом. Отсутствие информации о пропавшем без вести родственнике может погрузить его близких в состояние травмирующей неопределенности, которое способно серьезно нарушить течение их жизни [7, с. 118].

Анализ психологического состояния людей, переживших исчезновение близких, позволяет сделать вывод о том, что посттравматический рост – это позитивная трансформация личности в результате встречи со сложными жизненными ситуациями. Данной проблеме посвящены редкие работы отечественных и зарубежных психологов, которые свидетельствуют о том, что личность в период кризиса проходит три группы позитивных изменений, способствующих ее росту и развитию.

Первая группа включает в себя мобилизацию латентных ресурсов, которые повышают самооценку, изменяют самоотношение, преобразовывают картину мира человека, делают его более решительным, крепким и изобретательным в суровой жизненной реальности.

Вторая группа изменений указывает на то, что травмирующее событие позитивно влияет на значимые взаимоотношения, т.е. укрепляет их.

Третья группа изменений называется экзистенциальной, так как речь идет об изменении философии жизни человека и определении его приоритетов в настоящее и будущее время.

«Многие люди чувствуют, что после несчастья стали гораздо сильнее, больше верят в себя и свои способности. Другие говорят, что у них улучшились и укрепились отношения с людьми (травма часто служит лакмусовой бумажкой, выявляющей ценность наших отношений), или сообщают о более сильном чувстве сострадания к людям, оказавшимся в подобной ситуации. Иногда люди начинают заново ценить то, что имеют, даже какие-то мелочи жизни, которые мы слишком часто считаем чем-то само собой разумеющимся. Более того, некоторые люди вследствие несчастья обретают смысл жизни или веру, что ведет к появлению у них более гармоничного и дающего удовлетворение мировоззрения и жизненной философии» [8, с. 131].

Каждому человеку свойственно осмысливать события своей жизни, прежде всего, для того, чтобы справляться с ними: не просто пережить, а прожить их, понять их положительное влияние. Именно эта человеческая способность позволяет идти дальше, радоваться жизни, невзирая на наличие трагичных событий в прошлом.



Смеем предположить, что переживание горя по поводу пропавших без вести близких является наиболее травматичным и болезненным из-за ситуации неопределенности. Поэтому решение проблемы обретения силы в страданиях, психологической готовности, экзистенциальной переоценки еще более актуально для людей, родственники которых пропали без вести.

Как и посттравматический стресс, так и посттравматический рост – это следствия реакции человека на угрожающие жизни события. Они могут быть взаимосвязаны между собой. Для части людей переживание травмы становится источником мотивации; при этом формируется опыт положительной адаптации к травме. Так, например, страдавший от навязчивых воспоминаний о войне Джон Кеннеди достиг необычайных высот карьеры, став президентом США.

Исследователями выделяется три типа связей между ПТСР и ПТР. Первый тип: травма описывается как разрушающий опыт, не способствующий позитивным изменениям. Второй тип: ПТР и ПТСР – это два «противоположных отрицательно взаимосвязанных полюса одного измерения (Aldwin et al., 1994; Frazier et al., 2001; Love, Sabiston, 2011). Третьи работы позволяют получить данные о том, что после травматического опыта в процессе адаптации появляются не только психиатрические симптомы, но также происходит переосмысление личностных особенностей, межличностных и социальных связей (Pargament et al., 1998; Levine et al., 2008)» [4, с. 214].

Итак, одно и то же событие разрушает одних людей, а другим дает опору для внутреннего роста. В экстремальной ситуации одни люди впадают в глубокую депрессию, а другие решительно справляются с задачей. Чтобы разобраться, почему реакция на трагические события столь различна, необходимо изучить стратегии совладания со стрессом. Различные реакции на стрессовые события называются «способностью к совладанию», или «стилем совладания». Способность к совладанию состоит из таких ресурсов как внешняя поддержка (семья, родственники, община, социальные контакты, благоприятная этнокультурная среда), психологические особенности личности (интеллект, образование, личностные свойства), стратегии, которые человек выбирает для борьбы со стрессом.

Существуют разные способы реагирования на стресс: позитивную реакцию принято называть «преобразующей стратегией», негативную реакцию – «регрессивной стратегией», «невротической», «незрелой защитой» (Чиксентмихайи М.) [9, с. 301]. Разные люди, оказавшись в чрезвычайной ситуации, используют разные стратегии совладания. Так, например, слепой шахматист или инвалид – участник чемпионата мира по плаванию представляют собой людей абсолютно овладевших преобразующей стратегией совладания. Но есть и другие люди, которые сдаются при встрече с менее стрессовыми событиями. Так, М. Чиксентмихайи приходит к следующему заключению: «Способность находить в несчастьях что-то позитивное является редким



даром. Тех, кто им обладает, называют “выживающими”; про них также говорят, что им присуща стойкость или мужество. Подразумевается, что это исключительные личности, раз они сумели преодолеть препятствия, сломившие других. Когда обывателя просят перечислить тех, кто вызывает у него наибольшее восхищение, и объяснить причину своих чувств, в качестве повода для восхищения чаще всего называют именно мужество и способность преодолевать трудности» [9, с. 301].

Мужество помогает выживать в чрезвычайных условиях, улучшать качество своей жизни, адаптироваться, но главное, мужественные люди более подготовлены к любым ударам судьбы. Однако обозначив позитивную реакцию на стрессовую ситуацию «преобразующей стратегией совладания» и людей, которым присуща подобная реакция – мужественными, – мы не объяснили саму суть этого феномена. Мужество, стойкость, настойчивость, решительность или преобразующие стратегии совладания позволяют человеку нейтрализовать негативное событие или найти конструктивный способ решения задачи, занимая позицию сильного и одержимого человека.

Кульминационным моментом развития способности к совладанию можно считать период формирования достаточно сильного чувства Я, опирающегося на четкие собственные цели: «Одни люди черпают силу в целях, которые связаны с их семьей, страной, религией или идеологией. У других она возникает благодаря их увлечению или профессии, овладению гармонией звуков, символов или образов» [9, с. 305].

Одних людей стресс лишает сил, а другим, наоборот, придает силы. Почему так бывает? По мысли М. Чиксентмихайи, есть люди, которые умеют безнадежную ситуацию превратить в «новую потоковую деятельность», контролируют ее, с радостью переживают любые испытания и в результате становятся стойкими и крепкими. Подобная трансформация личности включает в себя три главных шага. Рассмотрим каждый из них подробнее.

1. Незгоцентричная самоуверенность.

Мужественных, решительных людей «объединяет безоговорочная вера в то, что их судьба находится в их руках» [9, с. 306]. Они уверены в том, что у них достаточно личностного потенциала, чтобы самостоятельно пройти свой путь. Им, безусловно, присуща самоуверенность, но в то же время их нельзя назвать эгоцентричными. Их энергия не направлена на то, чтобы подчинить себе мир, а существует для того, чтобы гармонично функционировать в нем.

2. Сфокусированность внимания на внешнем мире.

В то время когда наше внимание направлено вовнутрь и нашу тонкую психическую энергию занимают желания и стремления эго, мы не замечаем окружающую реальность. Люди, способные превратить стресс в радость, очень мало и редко думают о себе. Они не тратят силы на удовлетворение своих потребностей и не беспокоятся из-за социально обусловленных желаний. Зато они внимательно следят за происходящим вокруг них. Они всегда



открыты, замечают внешние события и вовремя приспосабливаются к ним: «...направляя внимание на происходящее вокруг, мы снижаем разрушительное воздействие стресса. Кроме того, человек, уделяющий внимание окружающему миру, становится его частью, встраивается в систему, связывая себя с ней посредством психической энергии. Это, в свою очередь, позволяет ему лучше понять свойства системы и найти лучшие способы адаптации к стрессовой ситуации» [9, с. 308].

3. Открытие новых решений.

Есть два способа справиться с ситуацией, создающей энтропию. Первый состоит в том, чтобы сконцентрировать внимание на преградах, которые мешают достичь цели, и исключить их, тем самым восстановив гармонию в сознании. Этот путь М. Чиксентмихайи называет «прямой путь». Второй способ предполагает сосредоточиться на ситуации в целом, представляя себя ее частью и размышляя о том, можно ли сформулировать другие более адекватные ей цели и найти иные решения. В каждой ситуации есть возможности для роста. Даже такие несчастья как потеря зрения или способности ходить можно трансформировать в возможность получения радости и постараться усовершенствовать свою жизнь. Однако для того, чтобы это стало возможным, «...человек должен быть готов к восприятию неожиданных возможностей. Неизбежно настает момент, когда биологические или социальные потребности индивида оказываются фрустрированы и ему нужно формулировать новые цели, создавать новые возможности для переживания состояния потока, иначе его энергию поглотит внутренний хаос» [9, с. 308].

Большое количество людей, столкнувшись с крайне неблагоприятными событиями, испытывают глубокую депрессию и тревожное состояние, часто эквивалентное посттравматическому синдрому, но впоследствии восстанавливаются. Такие люди выходят на более высокий уровень психологического роста и развития.

Наш вывод подтверждает и М. Селигман: «Люди, которые столкнулись с одним трагическим событием в жизни, имели более развитые сильные качества (и, как следствие, были более благополучными), чем те, кто не столкнулся с подобным. Люди, пережившие две трагедии, были сильнее тех, кто прошел через одну, а те, кто пережил три – подверглись изнасилованию, пыткам, попали в плен – сильнее тех, кто пережил две» [10, с. 115].

Методика исследования

Предметом нашего исследования стал посттравматический рост родственников без вести пропавших осенью 1992 г., во время конфликта в Пригородном районе и в г. Владикавказе Республики Северная Осетия – Алания. С целью изучения посттравматического роста проводились глубин-



ные интервью с родственниками без вести пропавших в течение 2016–2017 гг. Они были главными источниками собираемых сведений. Вопросы, которые им задавались, касались событий осени 1992 г. и их последствий для семьи, способов физического и социального выживания, эмоционального переживания и осмысления случившегося.

Основная гипотеза настоящего исследования состояла в том, что родственники без вести пропавших через 25 лет после начала событий осени 1992 г. должны были обнаружить средний и высокий уровни посттравматического роста и высокую степень посттравматической мудрости. Другими словами, предполагалось, что травма состоит не только из негативных аспектов и имеет негативные последствия, но при наличии соответствующих условий способствует росту и развитию личности.

Исследование было основано на глубинных интервью, которые проводились в течение года (осень 2016 – лето 2017 г.) в Ингушетии. Респондентами были родственники похищенных и пропавших без вести осенью 1992 г. в Пригородном районе и городе Владикавказе. Среди них были те, у которых бесследно исчезли от одного до пяти членов семьи.

Большинство респондентов с готовностью приняли участие в нашем исследовании. Основным мотивирующим фактором для них, на наш взгляд, явилась надежда на то, что данная работа окажет влияние на поиск их родных и близких.

Для оценки интенсивности выраженности смысловой направленности использовался опросник посттравматического роста Р. Тадеша, Л. Колхауна (в адаптации М. Ш. Магомед-Эминова). Степень выраженности фундаментальной жизнецентрированной смысловой направленности операционализирована пятью ценностно-смысловыми сферами: 1) отношение к другим; 2) новые возможности; 3) сила личности; 4) духовные изменения; 5) повышение ценности жизни [5].

Для проведения интервью нами был создан опросник из 50 вопросов с закрытыми и открытыми ответами. Вопросы предполагали получение двух видов информации: объективной – даты рождения, состояния здоровья, образования, профессии и т.д. и субъективной – например, удовлетворенность жизнью, взаимоотношения с миром, поиск смысла жизни, ценность собственной жизни, отношение к религии, извлечение опыта из позитивных и негативных событий жизни, участие в работе Комитета по содействию поиску без вести пропавших и т.д.

Характеристика выборки исследования

Всего в исследовании приняли участие 32 человека – родственники без вести пропавших. Из них у 29 человек близкие пропали без вести во время событий осени 1992 г. в Пригородном районе и городе Владикавказе;



у одного человека – после военных действий на территории Чеченской Республики в 2004 г.; у двух человек – в мирное время. В группе опрошенных у четырех человек (P5, P10, P22, P23) без вести пропали по четыре члена семьи; у четырех человек (P9, P16, P17, P20) – по три члена семьи; у пяти человек (P3, P15, P18, P26, P30) – по два члена семьи; у 19 человек (P1, P2, P4, P6, P7, P8, P11, P12, P13, P14, P19, P21, P24, P25, P27, P28, P29, P31, P32) – по одному члену семьи.

Первоначально предполагалось включить в исследуемую группу примерно равное количество мужчин и женщин для возможного сравнения результатов. Но по результатам исследования в группе оказалось 12 мужчин и 20 женщин. Возраст опрашиваемых составил от 38 до 78 лет, т.е. они родились в период между 1939 и 1979 гг. Таким образом, в опросе приняли участие представители нескольких поколений, которые пережили войны, репрессии, вооруженный конфликт.

Место жительства 37 % опрошенных – Республика Северная Осетия – Алания, т.е. территория, где происходили боевые действия, в результате которых без вести пропали 192 человека ингушской национальности, в том числе родственники большинства респондентов. 63 % испытуемых проживают на территории Республики Ингушетия, как беженцы, что значительно облегчало встречи и проведение интервью.

Образование у 46 % респондентов высшее, у 20 % – среднее специальное, у 34 % – среднее. При отборе участников исследования отдавалось предпочтение лицам с высшим образованием. При этом главным соображением была возможность получать от испытуемых более полные и детальные ответы на вопросы. Хотя строгое соблюдение этого правила ограничивало возможность обобщения результатов исследования. Достоинства его, по нашему мнению, доминировали над этим недостатком.

Семейное положение было следующим: 75 % опрошенных женаты (замужем), из них 68 % – один раз, 9 % имеют один развод, у 12 % респондентов супруг пропал без вести, 12 % – вдовы, 9 % – вообще не вышли замуж. У 81 % респондентов есть дети.

Степень родства респондентов с без вести пропавшими. Респонденты, участвовавшие в исследовании, имели первую степень родства с без вести пропавшими: отец, мать, брат, сын, дочь; и в двух случаях – третью степень родства: дядя, тетя, а также супруги, которых некоторые исследователи относят к первой степени родства, а некоторые – к нулевой.

Общее количество респондентов, которые сотрудничают с Комитетом по содействию поиску без вести пропавших, составило 75 %. Количество респондентов, которые являются членами общественных организаций, движений, ассоциаций, – 30 % («Матери России», Общественная палата РФ, «Мемориал», «Машр» и др.). Совершили хадж (религиозное паломничество мусульман в Мекку) 30 % респондентов.



Продолжительность одного интервью варьировалась от 40 минут до четырех часов. Средняя продолжительность интервью составляла 50 минут.

Поиск родственников без вести пропавших был организован с помощью Елизаветы Хасановны Баркинхоевой и частично при поддержке Ингушского комитета по содействию поиску без вести пропавших.

Результаты исследования

Высокий уровень посттравматического роста (ПТР) выявлен у 59 % испытуемых, средний уровень ПТР – у 41 % испытуемых, низкий уровень ПТР не выявлен.

Качественный анализ результатов исследования позволил выявить динамику духовных изменений наших респондентов, способствующую посттравматическому росту. Охарактеризуем основные параметры изменений, выявленные в ответах респондентов.

Исследуя проблему посттравматического роста в результате неопределенной потери, мы не могли обойти стороной такие сложные вопросы, как вера и религиозность. Естественно, что в контексте исследования бытийно-ценностный феномен веры был наиболее интересен. Вера – акт «свободы, безумия, любви и отваги», вера – это «закидывание конца жизненной нити в небо, в уверенности, что он повиснет там без всякого укрепления» [10].

Посредством веры человек обретает смысл жизни, при этом вера требует волевого усилия или нравственного решения искать то, что имеет высшую ценность. Анализируя ответы наших респондентов, мы убедились, что вера, являясь фундаментальной экзистенциальной ценностью, приносит дополнительный смысл в их жизнь. Вера понимается ими, прежде всего, как встреча человека с Богом, глубоко духовный акт обретения высшего смысла жизни и понимания собственной сущности. Следует отметить, что многие респонденты, отвечая на наши вопросы, рассказывали, что религиозное воспитание они получили в семье.

Приведем выдержки из проведенных нами интервью, в которых респонденты указывают на роль веры, духовности и религиозности в переживании стресса.

Респондент 5. Пропали отец (возраст – 60 лет), три брата (возраст – 20 лет, 22 и 23 года). *В духе религиозности нас отец с детства воспитывал. Больше или меньше религиозной стала я? Сколько я себя помню, нас отец спозаранку будил на утреннюю молитву, сколько я себя помню, даже будучи маленькими, даже если мы не держали пост в месяц Рамадан, все равно нас отец все время утром будил. Даже заведомо зная, что мы не будем держать пост, отец все время нас приучал. У нас была большая семья, одиннадцать детей дома было, я сейчас анализирую и понимаю, что, видимо, моей маме не хотелось, чтобы мы вставали, потому что она считала, что мы будем обедать, что ли, отца. Она же приго-*



товит, а отец нас все угощал, нас подкармливал, и мама, может быть, не хотела. А отец говорил: «Они это запомнят на всю жизнь. Пускай встают». ...Без религии никуда, это очень мощный фактор в жизни человека. Религия, она силы тебе дает. А так, чтобы больше религиозной, мне кажется, я не стала, потому что я с детства в этом духе воспитывалась.

Респондент 17. *Пропали три брата (возраст – 25 и 28 лет, 22 года). Я всегда была религиозной и до замужества, родители были религиозными, молились, уразу держали. У меня и дети делают то же самое... я их научила... мне кажется, самое главное – надежда, молиться Богу за наших всех, кто пропал без вести. Не знаю, я всегда всех поименно называю, вот молюсь, имена всех, кого знаю, и родителей, и родственников, и братьев, всегда по именам у Всевышнего прошу вернуть живых, умершим дать там хорошую жизнь, чтоб они были в раю.*

Результаты социологических исследований на американской выборке показывают, что 37 % респондентов используют молитвы, чтобы управлять стрессом. Среди эффективных способов борьбы со стрессом молитва по частоте использования занимает 8-е место. Однако в терминах ее воспринимаемой полезности ставят на первое место: 77 % выборки считают ее наиболее эффективной практикой управления стрессом [11, с. 34].

Респондент 3. *Пропали отец (возраст – 69 лет), брат (возраст – 40 лет). Я считаю, что любой порядочный человек – он духовный, он верующий, он сострадающий. Духовность, конечно, помогает, вера во Всевышнего придает сил, это безусловно, но это все нужно выносить в дело, применять. Я считаю, что и мысли, и дела у человека должны быть духовными... И иногда, может, и более часто, где-то это тоже помогает, когда ты ответственность или решение каких-то вопросов возлагаешь на Всевышнего. На душе становится легче, и это тоже один из элементов успокоения души и правильного направления мышления, деятельности. Конечно, я стала более религиозной.*

Респондент 19. *Пропал отец (возраст – 75 лет). Я... очень сильно втянулся в веру, я имею в виду, постоянные молитвы, постоянно поминаю Всевышнего... меня очень сильно успокаивает пятничная Рузба-молитва, где рассказывают, какие будут последствия. Да, я же говорю, пятница приходит, я жду этот день с наслаждением, я иду обязательно. Страшно бывает в некоторых случаях, зная свои недостатки, свои грешки, и вот тебе говорят, какие там будут последствия. Но, тем не менее, там есть и вторая сторона, насколько тебе легче становится... меня молитва успокаивает. Я и раньше, и сейчас говорю: смысл жизни у меня именно только в религии, другого утверждения у меня не было...*

Если говорить с точки зрения нейробиологии, работа мозга во время молитвы отличается своей спецификой. Как отмечают Б. Спилка и К. Л. Лэдд, молитва является своеобразной формой коммуникации с Богом, с самим собой и с другими людьми. И еще «...молитва – это типичное пристанище, к которому люди обращаются, когда их настигает болезнь или бессилие», самый распространенный копинг-механизм, она «помогает человеку лучше справляться



и адаптироваться к жизненным вызовам», и является «основным решением, когда другие возможности кажутся закрытыми» [11, с. 57].

Указывая на роль веры и религии в переживании стресса, наши респонденты отмечают, что стали более религиозными людьми.

Респондент 7. Пропал муж (возраст – 48 лет). *Раньше мне все некогда было вовремя помолиться, вовремя свои дела сделать. Но сейчас все второстепенно, а это – главное.*

Респондент 26. Пропали отец (возраст – 60 лет), брат (возраст – 27 лет). *Да, я стала намного религиознее. Произошла переоценка и переосмысление всей моей жизни. Я стала смотреть на мир другими глазами и поняла, что все предопределено Всевышним.*

В жизни, к большому сожалению, осознание ценности чего-либо наступает только после его утраты. Блестящее описание этого состояния мы находим на страницах «золотого классика» французской и мировой литературы, чьи книги обладают поразительным свойством оставаться современными в любую эпоху – Антуана де Сент-Экзюпери: «Затерянная в бескрайней ночи, она молила о свете лампы, о стенах дома вокруг нее, о плотно запертой двери. Одна посреди безликой Вселенной, звала ребенка, которого целовала перед сном и который был для нее средоточием этой Вселенной. Праздная, затерянная в беспредельности, молила вернуть ей будничные тяготы, без которых наступает небытие: шерстяную кудель для пряжи, грязную миску, чтобы ее вымыть, ребенка, чтобы уложить его спать, ее собственного ребенка, а не чужого». Она зывала к спасительной надежности дома. Она молилась, и ее молитва сливалась с вечерней молитвой всей деревни» [12, с. 35].

Для следующего нашего респондента религия стала единственным и мощным спасением от затяжной депрессии, безысходности, выученной беспомощности, эмоциональной слабости, продолжительной апатии, от тенденций избегания и вытеснения. У девушки поменялась картина мира после того, как она стала изучать ислам. Изменился сценарий жизни.

Респондент 6. Пропал отец (возраст – 40 лет). *К 22–24-м годам, пока я не пришла в религию, не стала более религиозной... вот это для меня было выходом из этого состояния. А до этого я не находила ни в каких психотерапиях, ни в каких сообществах, которые помогли, – нигде я не находила ничего, никакой помощи. Единственное, вот, я пришла в религию и нашла понимание всего. Я начала ходить в мечеть, изучать религию и т.д. в Москве, и это поспособствовало тому, что я уже стала по-другому относиться к этому состоянию. Если все психотерапии – они в это вот все углубляли, то религия взяла в основу, что так суждено было быть и нужно принять неизбежное и жить дальше. Я увидела какие-то краски!.. внешний вид, какое-то состояние, постоянно везде статусы, разговоры были о том, как все плохо, все черное и все пустое... сразу же при переходе в религию у меня поменялся образ мыслей, внешний вид, у меня цели поменялись,*



убеждения. Когда я в первый раз решила пойти в мечеть, это было еще в Москве... я пошла туда и первое время очень много плакала, в мечети сидела. Все на меня оглядывались. Особенно, когда мы коллективный намаз делали, я не могла сдерживать свои эмоции и в голос рыдала, и это были первые мои осознания потому, что раньше я понимала, что я не могу плакать, я очень сильно сдерживаю себя во многих ситуациях, и слезы у меня бывали очень редко. Какая бы ни была сильная ситуация, я не плакала. А тут я научилась плакать прямо навзрыд и мне было даже стыдно... все оглядываются, смотрят, и тем не менее у меня были эти эмоции, что я в голос плакала.

Респондент 16. В 1992 г. пропали отец (возраст – 50 лет), брат (возраст – 19 лет), в 2012 г. похищен и пропал без вести еще один брат (возраст – 29 лет). Знаете, каждый прожитый год приносил мне большие уверенности в том, что Ислам – это великое счастье. Я всегда благодарю Аллаха за то, что я родилась мусульманкой, и я стараюсь каждый год, каждый месяц, каждый день укреплять свою веру. Это да, у меня это есть, и, может быть, даже до потери брата, уже процесс этот у меня был, уверенность в этом... Для себя ничего не просила я у Аллаха, что-то материальное, благополучие какое-то, но после этого я начала больше просить, чтобы я хотя бы что-то узнала о его судьбе, хотя бы когда-нибудь. Даже этого мне будет достаточно, я прошу вот это. А так, конечно, мне кажется, весь мир стал даже ближе к Исламу.

Приведенные выдержки из интервью отчетливо показывают, что обретение веры стало мощным ресурсом для переоценки самой стрессовой ситуации, а также для обретения психологической устойчивости.

Говоря о ресурсе религиозных практик, необходимо отметить, что для каждого человека молитва имеет свой смысл и свое содержание. Более того, «молитва выполняет множество функций не только для преодоления печалей и горестей жизни, но и для того, чтобы лучше взаимодействовать со всем тем хорошим, что происходит. Некоторым она обеспечивает чувство безопасной близости к Богу и связанный с этим обогащающий опыт. Другими словами, молитва предлагает человеку средство обращения как с негативным, так и с позитивным опытом в настоящем времени и в предполагаемом будущем» [11, с. 125].

Респондент 27. Пропал брат (возраст – 31 год). Аллах нас создал, Аллах нам дал жизнь, Аллах нам сказал «наслаждайтесь»... «довольствуйтесь тем, плохим, хорошим, что Я вам даю». И мы не имеем права отчаиваться. Обычно мы отчаиваемся, когда что-то случается, все же Аллах ведь не говорит, чтобы мы грустили (инг.) «Я дал жизнь человеку, Я и заберу», – говорит Аллах. И когда отчаиваешься, вспоминаешь Бога и просишь Аллаха, чтоб Он тебя простил... после этих событий, мы в мечети каждый день. У нас только одна цель: помянуть Аллаха. Я каждый божий день прошу Аллаха, чтоб он дал мне силы. Дай мне силы руками, ногами, головой, языком и всеми моими частями, если ты оставишь их здоровыми, помянуть тебя. Ради этого. Это моя цель!



Есть люди, у которых в жизни случаются проблемы и неприятности, но они привыкли рассматривать их как новую возможность – возможность роста. Такие люди верят в себя и идут к своей цели несмотря ни на что. Им есть ради кого и ради чего жить. Переживший концентрационные лагеря В. Франкл писал: «...Шанс выжить в заключении зависел от отношения человека к жизни, от его духовной установки в конкретной ситуации. Если, в сущности, была лишь одна психотерапия, помогавшая людям выдержать заключение, то эта психотерапия была в определенном смысле предначертана. Она неизбежно сводилась к стремлению доказать человеку, от которого требовалось мобилизовать свою волю к выживанию, что это выживание – его долг, что в нем есть смысл. Однако задача врачевания души, которая в лагере выступала как задача врачебного спасения души, осложнялась в придачу ко всему тем, что люди, с которыми приходилось иметь дело, в среднем, как правило, не могли рассчитывать на выживание. Что можно сказать им? Но и здесь обнаруживалось, что в сознании каждого незримо присутствует кто-то, кого, может быть, уже давно нет в живых, но он все же каким-то образом присутствует здесь и сейчас как интимнейший собеседник. Для многих это был первый, последний и вечный собеседник – Бог. Кто бы, однако, ни занимал это место высшей и последней инстанции, важен был лишь задаваемый себе вопрос: “Что он ждет от меня?” – что означало: “Какое отношение?” В конечном счете было важно именно отношение к страданию и смерти, с которым человек был готов страдать и умереть» [13, с. 152].

Полны оптимизма и надежды на лучшие ответы верующих респондентов. Осознавая могущество Всевышнего, они наполняются верой в лучшее.

Респондент 25. Пропал дядя – брат матери (возраст – 65 лет). *Я богобоязненной была всегда... Сегодня, когда говорят о жизни в том праведном мире, ты, конечно, боишься больше. Видимо, это еще приходит с возрастом. Конечно, я очень боюсь... После того, как я побывала в Саудовской Аравии (я была в хадже), когда я увидела все эти святые места и когда мне Всевышний дал такую возможность, он ниспослал на меня силы, чтобы я могла совершить это паломничество, чтобы я могла увидеть все то святое, о чем мечтали наши предки, я прикоснулась к этой святости. Когда ты видишь миллионы людей, подобных тебе, с разным цветом кожи, с разным характером, с разными культурами, и все они пришли к Всевышнему просить о прощении грехов в мире земном, чтобы уйти в мир праведных очищенными, с меньшим количеством грехов, тогда, конечно, ты думаешь, что ты вообще ничто в этой жизни, что ты – мелкая букашка. Если Всевышний дал тебе посмотреть эти красоты, конечно, тебе это льстит. Столько добра человеку послать, столько всего может только Всевышний. И, несмотря на все распри, Всевышний вдохновляет тебя. Он помогает тебе забыть обо всем плохом и наталкивает на мысль, пробуждает тебя, что жизнь не заканчивается, что все от*



Всевышнего. И если Всевышний так распорядился, значит, так должно было быть... Такова судьба!

Заключение

Таким образом, духовность может обеспечить индивидуальную жизнестойкость и существенно поддержать в трудной ситуации. Благодаря этому физически слабые, но духовно сильные люди переживают тяготы судьбы и стрессовые ситуации. Возвращаясь к В. Франклу: «...Духовная жизнь заключенного укрепляла его, помогала ему адаптироваться и тем самым в существенной степени повышала его шансы выжить. Чувствительные люди, с детства привыкшие к активному духовному существованию, переживали тяжелую внешнюю ситуацию лагерной жизни хоть и болезненно, но, несмотря на их относительно мягкий душевный нрав, она не оказывала такого разрушительного действия на их духовное бытие. Ведь для них как раз был открыт путь ухода из ужасающей действительности в царство духовной свободы и внутреннего богатства» [2, с. 153–154].

В нашем исследовании нашла подтверждение теория М. Ш. Магомед-Эминова: экстремальная ситуация амбивалентна: во-первых, она несет в себе угрозу, опасность, негатив, деструкцию или требует порой ответной деструкции в адрес других; во-вторых, взывает к решительности, стойкости, мужеству, человечности, духовности, вниманию, поддержке, «к высшим трансгрессивным переживаниям и духовным устремлениям» [13, с. 118]. В экстремальной ситуации осуществляется трансформация смысловой структуры личности, возникает триадическая структура «расстройство – адаптация – рост», или «страдание – стойкость – трансгрессия».

Подтвердилась выдвинутая в исследовании гипотеза: у большинства респондентов (59 %) обнаружился высокий уровень посттравматического роста; они продемонстрировали и высокую степень посттравматической мудрости.

Одновременно было обнаружено, что обретение и реализация смысла всегда связаны с внешним миром, с творческой активностью человека, субъектными параметрами и его успешными достижениями. Смысл жизни можно найти в любой из этих ценностей и поступках, порождаемых ими. Следовательно, нет таких обстоятельств и ситуаций, в которых человеческая жизнь утратила бы свой смысл. Анализ интервью показал, что вера и духовность явились основой посттравматического роста, помогая сохранить психологическую устойчивость в трудной жизненной ситуации.

Литература

1. Тишков В. А. *Осетино-ингушский конфликт*. Режим доступа: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/28716> [Дата обращения: 12 июня 2018 г.].
2. Франкл В. *Человек в поисках смысла*. М.: Прогресс; 1990. 368 с.



3. Беттельхайм Б. Индивидуальное и массовое поведение в крайних ситуациях [1943]. *Дружба народов*. 1992;(11/12):101–116.
4. Воловикова М. И., Журавлев А. Л., Харламенкова Н. Е. (ред.) *Психологические исследования личности: история, современное состояние, перспективы*. М.: Институт психологии РАН; 2016. 448 с.
5. Tedeschi R. G., Calhoun L. G. Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychological Inquiry*. 2004;15(1):1–18. DOI: [10.1207/s15327965pli1501_01](https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01).
6. Введенский А. И. *Условия допустимости веры в смысл жизни*. СПб.: Типография В. С. Балашева и К; 1896. 33 с.
7. Квасова О. Г. *Трансформация временной перспективы личности в экстремальной ситуации: дис. ... канд. психол. наук*. М.; 2013. 216 с.
8. Левченко В. В. *Позитивная психология*. М.: Флинта; 2014. 258 с.
9. Чиксентмихайи М. *Поток: психология оптимального переживания*. М.: Смысл; Альпина нон-фикшн; 2011. 461 с.
10. Селигман М. *Путь к процветанию. Новое понимание счастья и благополучия*. М.: Манн, Иванов и Фербер; 2013. 440 с.
11. Спилка Б., Лэдд К. Л. *Психология молитвы. Научный подход*. Харьков: Гуманитарный центр; 2015. 254 с.
12. Сент-Экзюпери А. *Цитадель*. М.: Издательство «Э»; 2018. 576 с.
13. Магомед-Эминов М. Ш. *Деятельностно-смысловой подход к психологической трансформации личности: автореф. дис. ... д-ра психол. наук*. М.; 2009. 53 с.

References

1. Tishkov V. A. *A conflict between Ossetians and Ingushes*. Available at: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/28716> [Accessed 12 June 2018]. (In Russ.)
2. Frankl V. E. *Man's Search for Meaning*. New York: Washington Square Press; 1985.
3. Bettelheim B. Individual and Mass behaviour in extremal circumstances [1943]. *Druzhba narodov*. 1992;(11/12):101–116.
4. Volovikova M. I., Zhuravlev A. L., Kharlamenkova N. E. (eds) *Human personality and its psychological analysis: history and prospectives*. Moscow: Institute of Psychology RAS; 2016. (In Russ.)
5. Tedeschi R. G., Calhoun L. G. Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychological Inquiry*. 2004;15(1):1–18. DOI: [10.1207/s15327965pli1501_01](https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01).
6. Vvedenskii A. I. *Limits for admission of belief in life*. St. Petersburg: Tipografiya V. S. Balasheva i K; 1896. (In Russ.)
7. Kvasova O. G. *The transformation of the personality prospects in extremal circumstances*. PhD (Psy.) Thesis. Moscow; 2013. (In Russ.)
8. Levchenko V. V. *The positive Psychology*. Moscow: Flinta; 2014. (In Russ.)
9. Csikszentmihalyi M. *Flow: the psychology of optimal experience*. New York: Harper & Row; 1990.



10. Seligman M. *Flourish. A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. New York: Free Press; 2011.

11. Spilka B., Ladd K. L. *The Psychology of Prayer: A Scientific Approach*. New York: Guilford Press; 2012.

12. Saint-Exupery de A. *Citadelle*. Paris: Editions Gallimard; 2000.

13. Magomed-Eminov M. Sh. *A personality transformation. The approach based on activity and meaning. PhD (habil) Psy. Thesis*. Moscow; 2009. (In Russ.)

Информация об авторе

Ганиева Роза Хаматхановна, кандидат психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Республики Ингушетия, старший научный сотрудник отдела ингушской этнологии Ингушского научно-исследовательского института им. Ч. Ахриева, директор Центра психологической помощи и психологической посткризисной реабилитации.

About the author

Rosa H. Ganieva, Cand. Sci. (Psychol.), Professor, Esteemed Researcher of the Republic of Ingushetia, the Senior researcher at the Department of Ethnology at the Chakh Ahriev Ingush research Institute of Humanities, Director of the Center for psychological assistance and psychological post-crisis rehabilitation.



DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-667-678](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-667-678)

УДК 128; 159.9.072

ВАК 19.00.01

Теоретические основы оказания религиозно ориентированной психологической помощи: российский исламский дискурс

Ф. Ф. Яхин

Башкирский институт социальных технологий (филиал) образовательного учреждения профсоюзов высшего образования «Академия труда и социальных отношений», ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, yafilyus@gmail.com

Аннотация: статья посвящена проблемам формирования теоретической основы оказания религиозно ориентированной психологической помощи и перспективам создания интегративной исламской теории психоконсультирования и психотерапии. Автором предложены модели оказания психологической помощи психологами-мусульманами в зависимости от личности клиента, в том числе его религиозных убеждений. В работе обосновываются основные требования, которым должна отвечать исламская теоретическая модель оказания психологической помощи, и возможности интеграции в нее концептуальных положений и практических методов работы отдельных направлений западной психологии.

Ключевые слова: аналитическая психология; индивидуальная психология; исламская психология; исламская теория психоконсультирования и психотерапии; когнитивная психотерапия; когниции; логотерапия; психологическое консультирование; психотерапия; религиозно ориентированная психологическая помощь; теория личности; теория психопатологии

Для цитирования: Яхин Ф. Ф. Теоретические основы оказания религиозно ориентированной психологической помощи: российский исламский дискурс. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):667–678. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-667-678](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-667-678).

The Religious Psychological Assistance and its theoretical Aspects: the Russian Islamic Discourse

Filyus F. Yakhin

The Bashkir Institute of Social Technologies, Branch of the Educational Institution of the Trade Unions of Higher Professional Education «Academy of Labor and Social Relations», ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, yafilyus@gmail.com

Abstract: The article deals with shaping theoretical basis for the religiously-oriented psychological assistance as well as the prospects of creating the integrative Islamic theory of psychological counseling and therapy. The author offers models of psychological



assistance, which could be used by Islamic psychologists and orientated on the client's personality as well as his/her religious beliefs. The research identifies some basic requirements for the Islamic model of psychological assistance to meet and prospective integrating into the proposed model various conceptual ideas and practices as applied in the Western psychology.

Keywords: psychology, analytical; psychology, individual; psychology, Islamic; psychological counseling and psychotherapy, Islamic theory of; cognitions; psychotherapy, cognitive; logotherapy; counseling, psychological; psychotherapy; assistance, psychological, religious orientation of; personality, theory of, psychopathology, theory of

For citation: Yakhin F. F. The Religious Psychological Assistance and its theoretical Aspects: the Russian Islamic Discourse. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):667–678. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-667-678](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-667-678).

В своей деятельности любой практический психолог (консультант, психотерапевт) сталкивается с необходимостью выбора соответствующих теоретических подходов, использования тех или иных конкретных методов и техник эффективной работы с клиентами.

Один из известнейших теоретиков психоконсультирования постсоветского пространства Р. Кочюнас отмечает: «Важность теории в психологическом консультировании, как и в других областях психологической практики, трудно переоценить. Можно сказать, что попытка квалифицированно помочь другому человеку в разрешении его проблем без опоры на систему теоретических воззрений, подобна полету без ориентиров. Такой “летчик” в консультировании не только не эффективен, но иногда и опасен» [1, с. 10].

Для психологического консультирования и психотерапии роль компаса, определяющего исходные ориентиры и направление психологической работы, ключа к раскрытию и эффективному решению психологических проблем клиента, как правило, играет соответствующая теория личности.

Подчеркивая роль теории для оказания практической психологической помощи, авторы фундаментальной работы по системам психотерапии отмечают: «Если бы клиницисты остались без теории, которая служит им опорой, маяком, все они мгновенно превратились бы в уязвимых, растерянных, запутавшихся бедолаг, которые совершенно раздавлены лавиной информации и впечатлений, полученных за каждую очередную сессию» [2, с. 17].

Однако перед практикующими сегодня психологами стоят непростые проблемы выбора существующих «путей» в психотерапии и психоконсультировании.

В упомянутой работе по системам психотерапии приводится информация о том, что в 1959 г. насчитывалось 36 различных систем, в 1976 – уже более 130, а согласно последним данным, их число превысило 400 и продолжает расти [2, с. 15]. Возможно, российским психологам известны не все эти направления, однако их выбор не менее труден, учитывая, что в отечественной психо-



логии генерируются все новые и новые, оригинальные и не очень, подходы к психологическому консультированию и психотерапии.

Для психолога, работающего с клиентами, придерживающимися религиозных убеждений, в том числе с мусульманами, данная проблема осложняется еще тем, что применяемые теоретические подходы и методы не должны противоречить требованиям соответствующей религии как с точки зрения их концептуальных основ, так и практических приемов при непосредственной работе с клиентом. Причем чем глубже будут религиозные убеждения клиента, тем более требовательным и взыскательным к этим методам и техникам этот клиент может оказаться.

И конечно же принципиально важно для самого религиозно ориентированного психолога быть уверенным в согласованности используемых подходов и техник с его собственными религиозными убеждениями. Самым неблагоприятным моментом для психологической работы может оказаться ситуация, когда не уверенный и сомневающийся в религиозной «чистоте» применяемого подхода психолог продолжает придерживаться соответствующих техник и использует их в работе с клиентами. Подобные сомнения и неуверенность психолога, безусловно, отражаются на результатах работы с клиентом, а это, в свою очередь, усиливает негативное эмоционально-психологическое состояние психолога.

Поэтому для религиозно ориентированных психологов очень важно владеть надежным инструментарием: обоснованной теорией, соответствующей системе вероубеждения и установлениям религии как клиента, так и самого психолога. Вполне уместно отнести вышесказанное и к оказанию психологической помощи мусульманам.

В настоящее время в психологическом сообществе осознается, во-первых, необходимость получения мусульманами качественной психологической помощи, а во-вторых, – наличие особенностей применяемых приемов и методов психологической работы, связанных с их вероубеждением и религиозно-правовыми и этическими требованиями [3, с. 220; 4]. Это обуславливает необходимость разработки научно-методологической базы (теоретических основ) для практической работы по оказанию психологической помощи мусульманам.

При первом приближении к данной непростой проблематике хотелось бы отметить следующие, важные, по нашему мнению, положения.

1. Основой для создания такой научно-методологической базы, безусловно, являются положения Священного Корана и Сунны Пророка, а также труды исламских ученых, в которых в той или иной мере были проработаны психологические вопросы.

2. Использование теоретических положений, методов и техник «светской психологии» при разработке теоретической базы допустимо при условии, если они не идут вразрез с исламскими религиозными основами и пониманием природы человека и его положения в мире. При этом следует учитывать, что теоре-



тические концепции, отражающие тот или иной аспект личности человека и реализуемые в применяемых методах и техниках, при подтверждении их практической эффективности, могут стать ключом к более глубокому пониманию положений Корана и Сунны, к раскрытию их новых граней, глубины и широты понимания, в том числе в части возможностей применения в практике психологического консультирования и терапии.

В данном случае необходимо принимать во внимание, что в исламе действует общий принцип разрешенности, и если отсутствуют конкретные запреты или очевидные несоответствия исламским положениям, то такое использование является вполне допустимым. Поэтому возможно интегрирование эффективно работающих методов и техник в разрабатываемую теоретическую модель исламского психологического консультирования и терапии, если отсутствует явное противоречие исламским положениям, даже при ошибочности с точки зрения ислама исходных посылок. Ведь не отрицаются обоснованные выводы теоретической физики или химии, несмотря на то что соответствующий ученый, вполне возможно, исходил из положений о первичности материи и «законов природы». С определенными оговорками подобная аналогия вполне применима и в психологии.

3. Основу исламской теории психотерапии и психоконсультирования должны составить содержащиеся в исламских источниках ответы на вопросы о природе человека как творения Аллаха, о его основных характеристиках и обязанностях: что есть человек? какие врожденные качества и тенденции ему свойственны? свободен ли выбор человека при любых обстоятельствах или же определяется объективными законами (судьбой, наследственностью, событиями прошлого)? несет ли он ответственность и перед кем? существуют ли предпосылки изменения человека, и как он может изменяться? какие качества и поступки человека способствуют его личностному развитию, а какие, наоборот, – деградации?

4. Интегративная модель исламской теории психотерапии и психоконсультирования должна как минимум содержать целостное понимание по следующим вопросам:

– теория личности – природа человека как творения Аллаха, его положение в мире как наместника Аллаха; соотношение в человеке телесного, психического и духовного; вера (иман) и вероубеждение (ақыда); учение о душе, ее уровни; многосторонняя взаимосвязь разума, знаний, мыслей, эмоций, воли, психического состояния и поведения человека; знамения Аллаха и их роль для жизнедеятельности человека и т.д.;

– теория психопатологии – причины и механизм возникновения, формирования и сохранения (поддержания) проблем духовного и психологического характера;

– теория терапевтических (консультационных) процессов – описание основных факторов и механизмов, обеспечивающих эффективность психоло-



гической помощи, достижение целей терапии (консультирования), с выходом на конкретные методы и техники;

– содержание терапии (консультирования) – главные проблемы (конфликты, несоответствия, психологические барьеры и т.п.), подлежащие разрешению в ходе психологической работы;

– терапевтические отношения – характер отношений психолога и клиента как фактор эффективности терапии и консультирования.

5. Консультирование и терапевтическая работа в рамках оказания психологической помощи исламски ориентированным психологом может выстраиваться по следующим схемам (моделям) в зависимости от личности психолога и личности клиента.

Имам-психолог. Если при работе с клиентом выявляется наличие более или менее устойчивых религиозных убеждений, опыт соблюдения религиозной практики либо выраженная готовность их соблюдения, религиозных семейных традиций, и отсутствуют явные нарушения психологического характера, создающие риски ухудшения психологического здоровья, причинения вреда самому себе или окружающим, то наиболее оптимальной представляется работа по данной модели. В основе работы – возможная корректировка ошибок в понимании отдельных аспектов религии (а это в условиях России часто встречающееся явление), разъяснение аятов и хадисов, имеющих психотерапевтический эффект и формирующих адекватное отношение к жизненным трудностям, способствующих активизации внутренних ресурсов, коррекции поведения и т.д., призывы к соблюдению религиозной практики с разъяснением их психологического значения (молитва, пост, чтение Корана, постепенное углубление знаний, воздержание от предосудительного, совершение зикра, выплата милостыни, прощение и т.д.). В таких случаях основным фактором будет религиозно-правовой и этический элемент: соблюдая религиозные нормы, проявляя богобоязненность и сохраняя искренность, верующий правильно выстраивает отношения со своим Господом и с окружающим миром. Это – основа его физического и психологического здоровья, благополучия, успеха. Возникающие трудности воспринимаются как испытание, за стойкое преодоление которых Аллахом обещано вознаграждение в этой и будущей жизни. Межличностные конфликты, в том числе семейные, в большинстве случаев должны регулироваться и решаться на основе норм исламской этики и шариата. Здесь арсенал у психолога огромен, ему необходим должный уровень религиозной подготовки и хорошее знание основ психологической работы.

Исламский психолог (в рамках соответствующего направления практической психологии). В случае, если по результатам первоначальной психодиагностики модель «имам-психолог» представляется неэффективной или преждевременной, то может использоваться модель «исламский психолог». В данном случае психолог оговаривает, что в основе его работы лежат положения ислам-



ской психологии с использованием приемов и методов «светской» психологии. В этом случае психолог работает с клиентом в рамках того направления, в котором у него имеются соответствующие подготовка и опыт, используя соответствующие методики и техники. При этом им не используются приемы, которые противоречат положениям ислама.

Религиозно ориентированный или этико-ориентированный психолог. В случае, если клиент – немусульманин или этнический мусульманин, малознакомый с положениями ислама или не соблюдающий основные положения религии, то работа выстраивается без акцента на работу в рамках исламской модели. В то же время в основу работы берется вера в Единого Бога, понятия о душе, понятия добра и зла, идеи воздаяния и т.д. Как и в предыдущем случае, психолог выбирает методы и техники, с которыми знаком и имеет опыт применения.

Психолог соответствующего направления. В отношении клиентов, которые открыто заявляют о своем атеизме либо об отсутствии интереса к религиозной проблематике, психолог просто работает в рамках известной ему системы практической психологии, без акцента на какие-либо религиозные основы психологической работы.

При выделении указанных моделей работы исламских психологов автор исходил из объективных условий, которые на настоящий момент сложились в сфере оказания психологической помощи психологами-мусульманами и предоставления таких услуг мусульманам.

Российским мусульманам пока доступно либо религиозное образование, либо светское психологическое образование. Зарубежное образование в области исламской психологии (консультирования и терапии) пока малодоступно или не учитывает российскую специфику. И главное, сама современная наука исламской психологии находится на этапе становления, и для конкурирования с развитыми школами светской психологии необходима огромная работа, получение признания ее эффективности. Причем требуется, чтобы положительные результаты могли быть достигнуты не только при оказании психологической помощи верующим мусульманам, но и при работе с другими группами клиентов. В рыночных условиях исламские психологические услуги будут востребованы только при условии доказанной эффективности получаемых положительных результатов.

Между тем главным и основным подходом работы исламских психологов может и должно стать самостоятельное направление в мировой практической психологии – интегративная исламская система (теория) психотерапии и психоконсультирования. Взяв в основу данной системы исламские психологические знания, интегрировав в эту систему самые глубокие, эффективно работающие концепции, подходы, методы и техники, разработанные в рамках «светской» психологии, такая теория могла бы служить как раз тем фундаментом, с которого психолог-мусульманин может начать работу практически с любым клиен-



том, который нуждается в качественной психологической помощи. Более того, такая теория могла бы стать серьезнейшим вкладом исламской психологии в мировую копилку психологической науки, в решение множества психологических проблем современных обществ, особенно тех, с которыми пока западная психология недостаточно успешно справляется.

В этом направлении мусульманскими исследователями-психологами проделана значительная работа. На английском языке в последние десятилетия вышел ряд серьезных исследований, посвященных проблематике исламской психологии [5–7]. В качестве важного шага в развитии исламской психологии в России можно отметить выход в 2018 г. перевода на русский язык сборника из двух книг профессора Малика Бадри под общим названием «Теория и практика исламской психологии» [8]. Авторами подчеркивается огромный потенциал для психологической помощи, который заложен в психологии ислама, основанной на Коране и Сунне, а также в той или иной степени прорабатываются возможные варианты интеграции положений исламской религии и современной практической психологии.

В этом контексте хотелось бы остановиться на отдельных предложениях по интеграции в исламскую теорию психоконсультирования и психотерапии (после определенной переработки) некоторых концептуальных идей известных систем психотерапии.

Одним из популярных и распространенных в психотерапии и консультировании подходов, которые активно используются в религиозно ориентированной терапии, являются методы когнитивной психотерапии. В психологической литературе отмечается, что религиозно ориентированная (теистическая) терапия обычно интегрирует основанные на религии убеждения и концепции в рамках когнитивно-поведенческой терапии [5, с. 309–311].

Последователи данного подхода исходят из того, что между ситуацией и эмоцией (стимулом и реакцией) находятся когнитивные процессы, например мысль, суждение, убеждения.

Так, в основе когнитивной терапии А. Бека лежит теоретическая посылка, согласно которой эмоции и поведение человека в значительной степени определяются тем, как он структурирует мир. Представления человека (вербальные или образные «события», присутствующие в его сознании) определяются его установками и умонастроениями (схемами), сформированными на основе прошлого опыта [9, с. 8].

Когнитивная терапия исходит из следующих общетеоретических положений:

- продукты когнитивной активности человека (мысли и образы) позволяют предсказать, как он оценит ту или иную ситуацию;
- мысли и образы образуют «поток сознания» или феноменальное поле, отражающее представления человека о самом себе, мире, своем прошлом и будущем;



- деформация содержания базовых когнитивных структур вызывает негативные изменения в эмоциональном состоянии и поведении человека;
- путем корректировки этих искаженных дисфункциональных конструкций можно добиться улучшения состояния пациента [9, с. 11].

Таким образом, когнитивная терапия исходит из положения о том, что эмоции и поведение человека определяются присущим каждому специфическим способом истолкования внешнего мира. Проблемы пациента вытекают главным образом из неких искажений реальности, основанных на ошибочных предпосылках и допущениях. Объективный мир при восприятии его человеком преломляется через когнитивные модели или схемы. Эти схемы подобны фильтрам или «концептуальным очкам», которые определенным образом отбирают поступающую информацию. При значительном искажении действительности этими фильтрами у индивида возникают эмоциональные проблемы, а впоследствии клиническая симптоматика [10, с. 34].

Возникающие у пациентов мысли часто отражают негативное отношение к прошлому, настоящему или будущему, и их можно научить выявлять такие мысли еще до возникновения эмоций. Эти мысли получили название «автоматических». Автоматические мысли специфичны и дискретны, возникают в укороченном виде, не являются следствием размышлений и рассуждений, относительно автономны и произвольны; при этом пациент считает их вполне обоснованными, даже если они представляются окружающим нелепыми или противоречат очевидным фактам [10, с. 34–35, 37]. В результате терапевт помогает клиенту отыскать искажения в мышлении и научиться альтернативным, более реалистическим, способам формулирования своего опыта.

Если всесторонне проанализировать указанные теоретические идеи, то в них нет каких-то очевидных противоречий с установлениями ислама. Более того, положения, которыми руководствуется когнитивная психотерапия, вполне вписываются в парадигму исламской науки. Еще в XIV в. один из известнейших мусульманских ученых того времени – Ибн Каййим аль-Джаузия – подробно писал о влиянии когнитивных элементов – мыслей и представлений – на эмоции, мотивы, желания и поведение человека: «В основе всякого теоретического знания и добровольно совершаемого действия лежат мысли и идеи, следствием которых становятся представления, которые, в свою очередь, влекут за собой желания. Следствием желаний становится осуществление действия, а частое его повторение превращает его в привычку. Дабы эти этапы были благими, должны быть благими и идеи, если же мысли и идеи скверные, то и они будут скверными» [11, с. 151].

«И знай, спонтанные мысли и наущения приводят к тому, что человек начинает задумываться об этом. А задумываясь, он начинает постоянно вспоминать об этом. Постоянные воспоминания приводят к появлению желания [осуществлять то, о чем человек думает]. Желание это передается органам тела, которые совершают действие, и со временем [повторяясь] оно превращается



в привычку. И гораздо легче справиться с этим явлением, когда оно еще в зачатке, чем когда оно уже укрепилось и получило развитие.

Известно, что человек не способен умертвить спонтанно возникающие мысли и у него нет сил пресечь их, ибо они приходят к нему регулярно, как дыхание. Однако силы веры и **разума** (выделено мною. – Ф. Я.) помогают ему принять наилучшее из этих мыслей, **удовольствоваться ими** (выделено мною. – Ф. Я.) и жить с ними, а также отталкивать от себя скверные из них и питать к ним отвращение» [11, с. 152–153].

Таким образом, Ибн Каййим прямо говорит о необходимости работы с мыслями, как и когнитивная психотерапия, которая приемы и техники работы с «автоматическими» мыслями положила в основу своей методологии. Применяя эти приемы и методы, дополнив их работой по выявлению и преодолению ошибочных представлений в рамках религиозной парадигмы (например, неверное понимание предопределения, выводы о себе как о «закоренелом грешнике», неверные интерпретации обязательного и желательного и т.п.), по использованию таких видов духовной работы как «размышления» (например, об Аллахе и Его знаменях), «поминание Аллаха», можно сформировать целый блок теории и практики работы в рамках исламской практической психологии.

Приведенные выше предложения – это только один из примеров возможной интеграции идей «светской» системы психотерапии в исламскую.

Если дальше развивать идею такой интеграции, то отдельной проработки и осмысления заслуживают, по нашему мнению, следующие идеи и положения отдельных психотерапевтических школ.

В аналитической психологии К. Г. Юнга идеи о коллективном бессознательном, архетипах [12, с. 95–119] могут быть переосмыслены и переработаны в контексте исламских понятий «знамения Аллаха», «знаки», а также коранического аята, что люди «созданы из одной души»¹. Также заслуживают внимания отдельные представления К. Юнга и его последователей, разработанные в рамках теории индивидуации [12, с. 115–116], в том числе в части работы с кризисом среднего возраста. Многие юнгианские идеи по психологии сновидений и их значения для психики человека во многом синхронизируются с исламским пониманием этого вопроса. В результате целый блок исламской теории психотерапии и психоконсультирования (работа с эмоциональными образами, работа со сновидениями и т.д.) может быть разработан с использованием некоторых идей аналитической психологии К. Юнга.

Положения индивидуальной психологии, разработанной А. Адлером, представляют интерес вниманием к социальным и этическим аспектам. Одно из ключевых понятий адлеровской психологии – «социальное чувство» (или «социальный интерес») – коллективный дух, чувство общечеловеческого брат-

¹ «О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин» (Коран, Сура 4, аят 1) (Коран, пер. И. Ю. Крачковского).



ства и самоотождествления со всем человечеством, которое формирует позитивные социальные взаимоотношения [13, с. 31–33, 239]. Во многом эта идея перекликается с исламскими идеями братских взаимоотношений, поддержания родственных связей, уважительного отношения по отношению к другим, совершения милостыни и т.п. Адлер подчеркивал важность такого отношения и поведения не только с этических, но и с психотерапевтических позиций. Согласно Адлеру, социальный интерес не является лишь идеалистической ценностью, вдохновляющей к жизни; в нем также присутствует и прагматическая цель, дарующая душевное здоровье. Здоровые люди не противопоставляют себя другим и не ставят себя выше или ниже их [13, с. 66].

Интересны также параллели между «недугами сердца» в мусульманском богословии и описанием негативных черт человеческого характера, по Адлеру. В первую очередь, среди таких черт он указывает тщеславие и честолюбие, дальше называя такие как «Игра в бога», ревность, зависть, жадность, ненависть, и призывает работать над преодолением именно этих негативных качеств [13, с. 159–189]. Далеко не во всех школах психотерапии можно найти такое внимание этическим вопросам! Все это во многом сближает идеи адлеровской психологии с задачами исламской психологии по исцелению «болезней сердца» и «очищению нэфса».

Логотерапия В. Франкла полезна своей основной идеей о движущей силе психологической и духовной жизни человека – стремлении к смыслу. Данная проблематика в логотерапии очень глубоко проработана, и целый ряд выводов и методов работы с утратой смысла может быть интегрирован в исламскую теорию практической психологии. При этом следует учесть, что уже на начальном этапе разработки логотерапии В. Франкла отличало особое внимание к духовной составляющей в жизни человека, его ценностям, вопросам ответственности перед Богом, или совестью [14, с. 15–34], что во многом сближает логотерапию с духовно ориентированными направлениями психологии, в том числе и исламской.

Не менее полезные идеи можно обнаружить и в различных ответвлениях психоаналитического (например, работа с сопротивлениями) и поведенческого направлений (роль обучения, получения знаний, поощрений и наказаний, влияние многократно совершаемых внешних действий на внутреннее состояние и т.п.), гуманистической и экзистенциальной психологии (свобода и ответственность человека, личностное развитие) [15; 16].

Для целей формирования целостной теории исламского психоконсультирования и психотерапии указанные идеи требуют значительного переосмысления и переработки, и, будучи интегрированными в указанную теорию, могут работать на благо психологического здоровья людей, независимо от религиозной или этнической принадлежности. И это не должно быть просто эклектичным набором методов и техник, а четкой целостной теорией, которая может подтвердить свою эффективность на практике.



Литература

1. Кочюнас Р. *Основы психологического консультирования*. М.: Академический проект; 1999. 240 с.
2. Прохазка Дж., Норкросс Дж. *Системы психотерапии. Пособие для специалистов в области психотерапии и психологии*. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК; М.: Олма-Пресс; 2005. 384 с.
3. Павлова О. С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):207–222. DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222).
4. Павлова О. С. Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):169–181. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181).
5. Utz A. *Psychology from the Islamic perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House; 2011. 351 p.
6. Zarabozo J. *Purification of the Soul: Process, Concept, and Means*. Denver, CO: Al-Basheer Company for Publications and Translations; 2002. 522 p.
7. Carrie York Al-Karam (ed.) *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*. Templeton Press; 2018. 304 p.
8. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии*. М.: АНО НПЦ «Аль-Васатья – умеренность»; 2018. 268 с.
9. Бек А., Раш А., Шо Б., Эмери Г. *Когнитивная терапия депрессии*. СПб.: Питер; 2003. 304 с.
10. Бек Д. С. *Когнитивная терапия: полное руководство*. М.: Вильямс; 2006. 400 с.
11. Ибн Каййим Аль-Джаузия. *Деяния сердца*. М.: Умма; 2014. 528 с.
12. Юнг К. Г. *Психология бессознательного*. М.: АСТ; 1998. 400 с.
13. Адлер А. *Наука о характерах: понять природу человека*. М.: Академический Проект; 2015. 242 с.
14. Франкл В. *Логотерапия и экзистенциальный анализ: Статьи и лекции*. М.: Альпина Нон-фикшн; 2016. 344 с.
15. Соловьева С. Л. (сост.) *Психологическое консультирование: справочник практического психолога*. М.: АСТ; СПб.: Полиграфиздат; 2010. 640 с.
16. Hawkins R. S., Tan S. Y., Turk A. A. Secular versus Christian inpatient cognitive-behavioral therapy programs. Impact on depression and spiritual well-being. *Journal of Psychology and Theology*, 1999;27:309–318.

References

1. Kochyunas R. *Basics of the psychological counseling*. Moscow: Akademicheskii proekt; 1999. (In Russ.)
2. Prochaska J. O., Norcross J. C. *Systems of Psychotherapy: a Transtheoretical Analysis*. Pacific Grove, CA: Brooks/Cole Publishing Co.; 2003.
3. Pavlova O. S. Psychology of Religion in the Islamic Paradigm: the Current State and Prospects. *Islam in the Modern World*. 2015;11(4):207–222. (In Russ.) DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222).
4. Pavlova O. S. Psychology of Islam: the Institutionalization of Scientific Discipline in the Russian Context. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):169–181. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181).



5. Utz A. *Psychology from the Islamic perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House; 2011.
6. Zarabozo J. *Purification of the Soul: Process, Concept, and Means*. Denver, CO: Al-Basheer Company for Publications and Translations; 2002.
7. Carrie York Al-Karam (ed.) *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*. Templeton Press; 2018.
8. Badri M. *Psychology in Islam, theory and practice*. Moscow: Al-Vasatyuya – umerenost; 2018. (In Russ.)
9. Beck A., Rush A., Shaw B., Emery G. *Cognitive Therapy of Depression*. New York: Guilford Press; 1979.
10. Beck J. S. *Cognitive Therapy: Basics and Beyond*. New York, London: Guilford Press; 1995.
11. Ibn Kaiim Al-Dzhauziya. *Acts of the Hearts*. Moscow: Umma; 2014. (In Russ.)
12. Jung C. G. *Psychology of the Unconscious*. Moffat, Yard & Co.; 1916.
13. Adler A. *Menschenkenntnis*. Leipzig: Hirzel; 1927.
14. Frankl V. *Logotherapie und Existenzanalyse*. Beltz Psychologie, Weinheim und Basel; 1998.
15. Solovieva S. L. (ed.) *Psychological counseling. A Reference manual for a practicing psychologist*. Moscow: AST; St Petersburg: Poligrafizdat; 2010. (In Russ.)
16. Hawkins R. S., Tan S. Y., Turk A. A. Secular versus Christian inpatient cognitive-behavioral therapy programs. Impact on depression and spiritual well-being. *Journal of Psychology and Theology*, 1999;27:309–318.

Информация об авторе

Яхин Филюс Флюрович, директор ООО «Интел-лекс», практический психолог, кандидат юридических наук, доцент кафедры политологии, истории, теории государства и права Башкирского института социальных технологий (филиала) Образовательного учреждения профсоюзов высшего образования «Академия труда и социальных отношений», г. Уфа.

About the author

Filyus F. Yakhin, Cand. Sci. (Law), a practicing psychologist, Associate Professor of Political Science, History, Theory of the State and Law, The Bashkir Institute of Social Technologies, Branch of the Educational Institution of the Trade Unions of Higher Professional Education «Academy of Labor and Social Relations», Ufa.

SCIENTIFIC LIFE

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



◆ **Congresses**

◆ **Conferences**

◆ **Seminars**

◆ **Конгрессы**

◆ **Конференции**

◆ **Семинары**





DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-3-681-688](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-681-688)

УДК 343.341:[3.07:2-784]-048.66

Немецкий опыт профилактики молодежного радикализма и исламофобии

Ш. Р. Кашаф^{1,2}, А. Н. Старостин^{3,4}, В. С. Кохтачев⁵

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Москва,
Российская Федерация, <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, kashaf@ivran.ru

³ Уральский государственный горный университет, г. Екатеринбург, Российская Федерация

⁴ Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,
г. Екатеринбург, Российская Федерация, <https://orcid.org/0000-0002-2703-5364>,
alisheria@mail.ru

⁵ Научно-исследовательский институт Федеральной службы исполнения наказаний,
г. Москва, Российская Федерация, kohtachev2009@yandex.ru

Аннотация: тема «Профилактика радикализма в молодежной среде» получила освещение в докладах, прочитанных на Российско-германском семинаре для специалистов по работе с молодежью. Представленные исследования содержат конкретную информацию о деятельности различных органов ФРГ – федеральных, муниципальных и общественных организаций, направленной на предотвращение экстремизма и оказание помощи лицам, попавшим под влияние радикальной идеологии, а также исламофобских настроений.

Ключевые слова: вербовка; деятельность муниципальных органов; дискриминация; ИГИЛ; исламофобия; консультационный центр; молодежный радикализм; молодежный экстремизм; профилактика; салафизм; ФРГ

Для цитирования: Кашаф Ш. Р., Старостин А. Н., Кохтачев В. С. Немецкий опыт профилактики молодежного радикализма и исламофобии. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):681–688. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-681-688](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-681-688).

German experience in the prevention of youth radicalism and Islamophobia

Shamil R. Kashaf^{1,2}, Alexey N. Starostin^{3,4}, Viktor S. Kokhtachev⁵

¹ Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² Kazan Federal University, Moscow, Russian Federation,
<https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, kashaf@ivran.ru

³ Ural State Mining University, Ekaterinburg, Russian Federation

⁴ Ural Federal University, Ekaterinburg, Russian Federation,
<https://orcid.org/0000-0002-2703-5364>, alisheria@mail.ru

⁵ Research Institute of the Federal Penitentiary Service, Moscow, Russian Federation,
kohtachev2009@yandex.ru

Abstract: the topic “Prevention of radicalism in the youth environment” was covered during the Russian-German meeting for youth workers «Radicalism (neo-salafism)



prevention among the young population in Germany» (Deutsch-Russisches Fachprogramm «Radikalisierungsprävention in der Jugendhilfe insbesondere im Bereich Neosalafismus in Deutschland»), which was held in Duesseldorf (September 2018). The papers presented during the meeting deal with various activities of the public and governmental bodies in the Federal Republic of Germany, which aim at preventing extremism and assisting people who have fallen under the influence of radical ideology, as well as Islamophobic sentiments.

Keywords: BRD, governmental and public bodies, activities of; ISIS, recruitment of; discrimination; Islamophobia; consulting center; radicalism, youth; extremism, youth; prophylaxis; salafism; Germany

For citation: Kashaf Sh. R., Starostin A. N., Kokhtachev V. S. German experience in the prevention of youth radicalism and Islamophobia. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(3):681–688. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-681-688](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-681-688).

С 16 по 20 сентября 2018 г. в Дюссельдорфе и Гамбурге в рамках Программы российско-германских молодежных обменов на 2018 г., состоялся Российско-германский семинар для специалистов по работе с молодежью «Профилактика радикализма в молодежной среде, в частности в области неосалафизма в Германии» (нем. Deutsch-Russisches Fachprogramm «Radikalisierungsprävention in der Jugendhilfe insbesondere im Bereich Neosalafismus in Deutschland»).

Семинар задумывался его организаторами как специализированный пилотный проект, в рамках которого ведущие специалисты из Германии и России в области противодействия радикальной и экстремистской идеологии, уже проявившие свою активность в этом тематическом поле, смогут поделиться накопленным опытом и обсудить перспективы дальнейшего профессионального обмена в этой области.

Притом что работа с профилактикой радикализма в молодежной среде является актуальной темой в обеих странах, государства и общество в целом испытывают острую потребность как в научно-исследовательских работах, так и в применении новых знаний, форм и методов в борьбе с деструктивными силами, в том числе религиозными течениями, которые провоцируют возникновение серьезных вызовов и угроз современному миру.

В рамках кратких экспертных докладов на семинаре предполагалось представить обзор концепции исследовательской и практической профилактической работы в данной сфере с акцентом на Германию, чему должны были способствовать приглашенные партнеры из Нижней Саксонии во главе с доктором Михаэлем Кифером (*Dr. Michael Kiefer*), профессором Института исламской теологии Оснабрюкского университета (*Institut für Islamische Theologie, Universität Osnabrück*).

Ситуация в России также должна была попасть в фокус внимания участников программы, в частности, в рамках обмена мнениями с немецкими коллегами – только так, по убеждению организаторов, могут рождаться идеи двусто-



ронней проектной работы, разрабатываться возможные последующие меры согласованного взаимодействия.

На конкурс, объявленный для участия в семинаре, поступило свыше 300 заявок. По результатам отбора в состав российской делегации были включены руководитель Научно-практической лаборатории по вопросам противодействия идеологии экстремизма и терроризма Дагестанского государственного университета народного хозяйства Х. Г. Магомедов (г. Махачкала), директор Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан Р. Ф. Патеев (г. Казань), Министр по делам молодежи Чеченской Республики И. М.-Х. Ибрагимов (г. Грозный), директор Раменского районного молодежного центра Р. И. Хасьянов (Московская обл.), научный сотрудник Института востоковедения РАН и Казанского федерального университета Ш. Р. Кашаф (г. Москва), сотрудник АНО гуманитарного развития общества «Эпоха просвещения» Е. А. Овасафян (г. Санкт-Петербург).

Оргкомитет семинара представляли: руководитель Российского координационного бюро по молодежным обменам с Федеративной Республикой Германия, советник директора Ресурсного молодежного центра при Федеральном агентстве по делам молодежи Д. А. Соколова, а также руководители Уральской ассоциации «Центр этноконфессиональных исследований, профилактики экстремизма и противодействия идеологии терроризма»¹ С. А. Павленко и А. Н. Старостин.

Семинар начался в г. Дюссельдорфе со знакомства с главой Фонда «Германо-Российский молодежный обмен»² (*Stiftung Deutsch-Russischer Jugendaustausch gGmbH*) Томасом Хоффманом (*Thomas Hoffmann*) и его сотрудниками Бенджамином Хольмом (*Benjamin Holm*) и др. – соорганизаторами семинара с немецкой стороны. Благодаря проделанной ими работе, гости из семи административных центров субъектов Российской Федерации смогли встретиться с компетентными экспертами, представлявшими государственные и муниципальные органы ФРГ, а также различные общественные организации, деятельность которых направлена на профилактику радикализма и религиозно интерпретируемого экстремизма среди молодежи.

Выступивший в первый день работы семинара известный немецкий исламовед Михаэл Кифер (*Michael Kiefer*), являющийся руководителем образова-

¹ Уральская ассоциация «Центр этноконфессиональных исследований, профилактики экстремизма и противодействия идеологии терроризма» – межрегиональная общественная организация из г. Екатеринбург, основанная в 2017 г. Подробнее см.: Режим доступа: <http://ethnoreligia.ru/> [Дата обращения: 10 сентября 2018 г.].

² Фонд «Германо-Российский молодежный обмен» – общественно-полезная организация, основанная в феврале 2006 г. на принципах государственно-частного партнерства и являющаяся центральным координационным органом молодежного и школьного обмена с Россией на всей территории ФРГ. Учредителями фонда являются Федеральное министерство по делам семьи, пожилых людей, женщин и молодежи, Вольный и Ганзейский город Гамбург, фонд имени Роберта Боша и Восточный комитет немецкой экономики. Подробнее см.: Режим доступа: <https://www.stiftung-drja.de/ru/service/presse/selbstdarstellung.html> [Дата обращения: 10 сентября 2018 г.].



тельной программы «Социальная работа в миграционном обществе» («*Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft*»), сформулировал общее представление о немецком антиэкстремистском законодательстве, основных радикальных группах, действующих на территории ФРГ (например, правового толка или псевдорелигиозных), и системе профилактики радикальных проявлений в молодежной среде. Основываясь на информации, предоставленной докладчиками, можно сделать вывод о том, что несмотря на различие российского и немецкого уголовного законодательства (в последнем, в частности, не содержится схожего с российским законом «О противодействии экстремизму») и специфики деятельности террористических организаций на территории Германии и России, у участников семинара сформировался общий подход к пониманию феномена радикализации, характеристик групп риска, из которых рекрутируются адепты экстремистских и террористических сообществ. Более того, даже организационно немецкая и российская системы профилактики оказываются схожи между собой.

Так, и в Российской Федерации, и в Федеративной Республике Германия данная система является многоуровневой. Финансирование мероприятий, направленных на профилактику радикализма, осуществляется из федерального бюджета, бюджетов федеральных земель и муниципалитетов. Помимо органов государственной власти и правоохранительных ведомств, в работу вовлечены общественные и экспертные организации, которые оказывают консультативную помощь различным категориям населения. Однако методы работы, используемые в двух странах, несколько отличаются друг от друга.

О деятельности немецких муниципальных органов в направлении профилактики радикализма рассказала Николь Меле (*Nicole Möhle*), руководитель отдела «Укрепление гражданского общества» в управлении труда и интеграции Ведомства по труду, социальным вопросам, семье и интеграции свободного и ганзейского города Гамбурга («*Stärkung der Zivilgesellschaft im Amt für Arbeit und Integration, Behörde für Arbeit, Soziales, Familie und Integration der Freien und Hansestadt Hamburg*»), представив обстоятельный доклад на тему: «Концепция профилактики и борьба с религиозным экстремизмом и с враждебностью по отношению к мусульманам в Гамбурге». Она отметила, что в последние годы в Германии активизировалась деятельность экстремистских групп, занимающихся вербовкой молодежи в ИГИЛ (запрещенная в большинстве стран, в том числе и России, террористическая организация). «В 2015 г. из Гамбурга на подконтрольные боевикам ИГИЛ территории ближневосточных стран уехали несколько десятков человек и примкнули к боевикам. Для нас это стало неожиданностью, мы стали смотреть, каким образом экстремисты вербуют молодых людей из Германии. Как показал наш мониторинг, с целью вовлечения новых членов для джихадистов обученные вербовщики приходили в молодежные центры и спортивные клубы, молитвенные помещения, где они подмечали для себя людей, которые не могли найти ответа на волновавшие их вопросы. Эмиссары



ИГИЛ начинали процесс рекрутинга молодых людей с того, что окружив их вниманием, мотивировали в них настрой против ценностей западного общества. Они указывали на то, что их здесь дискредитируют (к сожалению, такие факты действительно имеют место) и предлагали войти в свое сообщество, где все мусульмане – братья. Также активная работа велась ими в социальных сетях, радикализируя убеждения молодых людей салафитской пропагандой, возбуждая в их сознании недовольство жизнью, подталкивая в направлении протестного движения. Проанализировав их методы, мы пошли альтернативным путем, организовав борьбу с фактами дискриминации по признаку этнической и религиозной принадлежности (кстати, 1/3 сотрудников нашей муниципальной администрации – это люди с миграционным прошлым), поддерживая мусульманские общины, которые реализуют позитивные программы по работе с молодежью (на базе мечетей, но не религиозного характера), взаимодействуют с христианскими и иудейскими общинами в различных социальных проектах, например, в борьбе с наркоманией. Мы предлагаем также образовательные программы для имамов, чтобы они могли рассказать единоверцам о том, как жить в соответствии с ценностями своей религии в современной Европе. Людям, выросшим в другой культуре, мы стараемся создать условия для того, чтобы они стали частью германского общества. В этой работе нам серьезную помощь оказывают общественные организации», – заключает Н. Меле.

Опыт Федерального ведомства по вопросам миграции и беженцев (*Bundesamt für Migration und Flüchtlinge*) также был представлен слушателям семинара. Сотрудник Консультационного центра по вопросам радикализации, который работает в рамках этого ведомства, Алексей Маневич (*Alexey Manevich*) рассказал об организованной его службой горячей линии, куда могут обратиться родственники или близкие лиц, подвергшихся радикализации. Консультанты – религиоведы, психологи, социальные работники – в ходе общения по определенным маркерам определяют, насколько серьезной является проблема и предлагают различные варианты ее решения, например, направляют в консультационные центры, филиалы которых созданы в каждой федеральной земле Германии. Как правило, они действуют на базе общественных организаций, получающих для функционирования таких центров муниципальное, земельное или федеральное финансирование.

Участники семинара получили возможность познакомиться с деятельностью консультационных сетей, таких как *HAYAT-Deutschland*³ и другие, всегда

³ *Hayat* (турецк., араб. – «жизнь») – действующий на территории Германии координационный центр для консультирования лиц, подвергшихся экстремистской радикализации, в основном салафитской направленности, которые хотят разорвать свои отношения с боевиками «Исламского государства» и оставить насильственные группы. Центр также занят решением вопросов дерадикализации, интеграции в гуманистически-демократическое общество, защиты и безопасности для людей и их имущества путем восстановления права на возвращение в круг мирных и плюралистически проживающих семей и других религиозных общин. Подробнее см.: Режим доступа: <https://hayat-deutschland.de/start> [Дата обращения: 10 сентября 2018 г.].



готовых внимательно отнестись к лицам, подвергшимся воздействию радикальных идеологий, или их близким и родственникам, обеспокоенным непривычным поведением члена семьи, подпавшего под влияние вербовщиков. С обратившимися за помощью людьми на протяжении длительного времени (иногда по несколько лет) работают мусульманские теологи, психологи, социальные работники.

Глава находящегося в Гамбурге специализированного консультативного центра по вопросам религиозно мотивированной радикализации *Legato (Fach- und Beratungsstelle für religiös begründete Radikalisierung)*, Андре Тауберт (*Andre Taubert*), проинформировал о программах профилактической деятельности своей организации и практике общения по телефону горячей линии с матерями сыновей или дочерей, опасаящихся потерять своих детей в сетях неосалафизма. Женщины звонят в центр в аффективном состоянии в отчаянии оттого, что теряют связь со своими детьми в процессе вовлечения их в джихадистские группы. Он предупреждает родителей, что вербовщики делают свою работу очень профессионально, заманивают людей, которые расстроены или чувствуют себя посторонними, передавая им простые сообщения: если другие не уважают вас, приходите к нам.

Есть ряд общих причин, способствующих радикализации (неполная семья, принадлежность к дискриминируемому сообществу, низкий социальный статус и др.), но есть и особые условия, толкающие разочарованных молодых людей на радикальный путь. По словам сотрудников общественных организаций, выступавших на семинаре в Дюссельдорфе и Гамбурге, каждый случай радикализации уникален, поэтому к каждому человеку необходим индивидуальный подход. Часто ведется работа с социальным окружением: членами семьи, одноклассниками, учителями. Несомненно, они являются очень важным звеном в вопросах дерадикализации.

В Германии также есть общественные организации, работающие с молодежью на улицах, в школах и социальных сетях. Например, команда проекта «Deonstrukt» ведет полемику в социальных сетях с приверженцами радикальных взглядов, особенно со сторонниками крайне правой идеологии. Один из основных принципов, на котором строится профилактическая работа организации «Деконструкт» (*Deonstrukt*), заключена во фразе: «Деконструирование не означает, что у нас есть решение для всего, но мы хотим иметь дело с вами как с человеком – критичным и честным... Если вы действительно хотите что-то изменить, начните с себя. Это твоя жизнь».

В рамках проекта «Streetwork», представленного Романом Фридрихом (*Roman Friedrich*) из Объединения *AVPe. V.* («Принятие. Доверие. Перспектива»), социальные работники, помимо этого, создают видеоролики и другой контент антиэкстремистской направленности, призванные предложить молодежи альтернативы экстремистской идеологии и научить формированию индивидуальных навыков преодоления жизненных трудностей. Повышенный интерес



Р. Фридриха к российскому опыту обусловлен интенсивным развитием в РФ прикладных превентивных технологий по противодействию экстремизму. Причем, и что особенно радует эксперта из Дюссельдорфа, большинством участников семинара феномен экстремизма воспринимается как проблема, охватывающая буквально все конфессии и социальные слои общества, не фокусируя при этом свое внимание исключительно на исламе.

А. Н. Старостин и *И. М.-Х. Ибрагимов* познакомили немецких коллег с российской системой профилактики радикализма, экстремизма и идеологии терроризма, представив федеральный и региональные аспекты данной системы. Как подчеркнул министр по делам молодежи Чеченской Республики, сложно переоценить внимание и усилия со стороны Главы Чеченской Республики, Героя России Р. А. Кадырова в сфере профилактики радикальных проявлений и предотвращения вовлечения подрастающего поколения в противоправную деятельность.

По мнению *Ш.Р. Кашафа* (ИВ РАН, г. Москва), имеющийся опыт Германии может быть полезен для России и в контексте такого социального феномена, который все чаще дает о себе знать – и в ФРГ, и в РФ, – как молодежная протестная активность. Будучи склонной к протестному реагированию и в силу своих возрастных социально-психологических особенностей, молодежь не может адекватно оценить ситуацию, пытается перевести свои неудовлетворенные социальные запросы в сферу политических отношений.

Серьезным вызовом для общества становится уход молодых людей, идентифицирующих себя с исламской религиозной традицией, в деструктивные организации участников и сторонников радикальных сообществ и террористических организаций. *Ш. Р. Кашаф*, представлявший на семинаре в Германии также и Общественный совет при Федеральной службе исполнения наказаний по проблемам деятельности уголовно-исполнительной системы, рассказал о своем личном опыте общения с некоторыми из бывших членов преступных сообществ, кто теперь отбывает наказание в учреждениях уголовно-исполнительной системы.

Российский опыт очень заинтересовал немецких коллег. Предполагается, что в 2019 г. эксперты ФРГ посетят с ответным визитом Россию. Ожидается, что в дискуссиях, которые состоятся на различных площадках, примут участие специалисты из Академии ФСИН России, члены Общественного совета при ФСИН России, ученые, общественные деятели, специалисты-практики и другие эксперты в области профилактики экстремизма.

Очередной семинар пройдет также в рамках эффективно работающего российско-германского проекта, который осуществляется на основе действующего Соглашения между Правительством Российской Федерации и Правительством Федеративной Республики Германия в области молодежного сотрудничества, подписанного 21 декабря 2004 г. в г. Шлезвиге (ФРГ).



Информация об авторах

Кашаф Шамиль Равильевич, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН; научный сотрудник Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования, Институт международных отношений и востоковедения, Казанский федеральный университет; член Общественного совета при Федеральной службе исполнения наказаний по проблемам деятельности уголовно-исполнительной системы.

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, вице-президент Уральской ассоциации «Центр этноконфессиональных исследований, профилактики экстремизма и противодействия идеологии терроризма».

Кохтачев Виктор Семенович, старший научный сотрудник, Научно-исследовательский институт Федеральной службы исполнения наказаний; заместитель председателя Общественного совета при Федеральной службе исполнения наказаний по проблемам деятельности уголовно-исполнительной системы.

About the authors

Shamil R. Kashaf, Research Fellow, Centre for Central Asian, Caucasus, and Ural-Volga Region Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Research Fellow, Resource Centre for the Development of Islamic and Islamic Studies Education, Institute of International Relations and Oriental Studies, Kazan Federal University; Member, Public Council at the Federal Penitentiary Service on the problems of the criminal executive system.

Alexey N. Starostin, Cand. Sci. (Hist.), Associate Professor, Department of Theology, Ural State Mining University; Associate Professor, Department of Archeology and Ethnology, Ural Federal University, Vice President, Ural Association «Center for ethno-confessional research, prevention of extremism and countering the ideology of terrorism».

Viktor S. Kokhtachev, Senior Research Fellow, Research Institute of the Federal Penitentiary Service; Deputy Chairman, The Public Council at the Federal Penitentiary Service on the problems of the criminal executive system.

Журнал *Minbar. Islamic Studies* является рецензируемым научным изданием, отвечающим критериям Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России.
К публикации принимаются статьи, прошедшие процедуру экспертного рецензирования.
Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения учредителей и издателей журнала, а также редакционного совета, редакционной коллегии и редакции.
Редакция не несет ответственности за точность и достоверность сведений, приводимых авторами.

Шеф-редактор – *Ш. Р. Кашаф*

Ответственный редактор (Психологические науки) – *О. С. Павлова*

Научные редакторы – Т. М. Мастюгина, С. С. Никифорова

Редактор статей на английском языке – *Н. И. Сериков*

Редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Технический редактор – *Г. Ш. Адиатулина*

Ассистент редактора – *К. Ш. Кашаф*

Дизайн – *Ш. Р. Кашаф, Т. А. Лоскутова*

Компьютерная верстка – *Т. А. Лоскутова*

Подписано в печать 29.10.2018. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 14,63. 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 партнерство «Совет по исламскому образованию»
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19

Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр “Ислам Нуры”».
423802, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Набережные Челны,
ул. Центральная, д. 72, тел.: +7(8552) 705-145, 705-109
E-mail: 705145@mail.ru

Подписной индекс журнала *Minbar. Islamic Studies* в Официальном каталоге Почты России
«Подписные издания» – П8485.

Minbar. Islamic Studies is a peer-reviewed academic edition adhering to the standards and regulations stipulated by the Russian state tenure committee (VAK) of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation. All the manuscripts are submitted to double anonymous peer-reviewing. The journal articles do not necessarily reflect the official views of the Founders and Publishers, as well as of the Board of Advisors and editorial staff. Only the authors are responsible for the information they report in their articles or reviews.

Chief Editor – *Shamil R. Kashaf*

Responsible Editor (Psychological Sciences) – *Olga S. Pavlova*

Scientific Editors – *Tatyana M. Mastuygina, Svetlana S. Nikiforova*

English Version Editor – *Nikolaj I. Serikoff*

Corrector Editor – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Technical Editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*

Assistant Editor – *Karina Sh. Kashaf*

Design – *Shamil R. Kashaf, Tatyana A. Loskutova*

Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

Signed in the press on 29.10.2018. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 14.63. 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

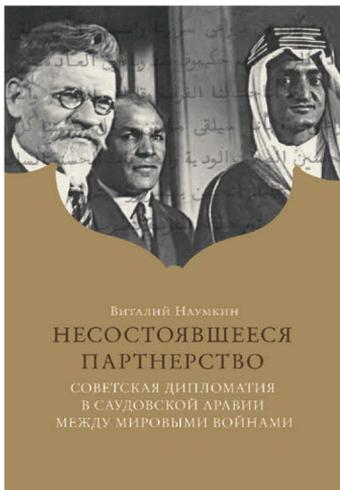
Nonprofit partnership Council for Islamic Education
19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation

Printed in the publishing house of LLC “Spiritual and Business Center “Islam Nura”
72, str. Tsentralnaya, Naberezhnye Chelny, Republic of Tatarstan, Russian Federation, 423802
tel. : +7 (8552) 705-145, 705-109
E-mail: 705145@mail.ru

The Subscription index in the electronic and printed catalogues
Subscriptions of Russian Post FGUP is П8485.



К 200-летию Института востоковедения Российской академии наук



Наумкин В. Несостоявшееся партнерство. Советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами / Институт востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, Аспект пресс, 2018. 456 с. – (Серия: «Российские дипломаты в странах Востока»).

«Эти люди, первыми начавшие осваивать Арабский Восток в 1920-е годы в Хиджазе, много сделали для того, чтобы наша страна отстояла полученный ею дипломатический и экономический плацдарм в Аравии в трудном противостоянии с доминировавшей тогда в этой части региона Великобританией и ее союзниками. Не их вина, что завоеванные в отношении с Королевством Сау-

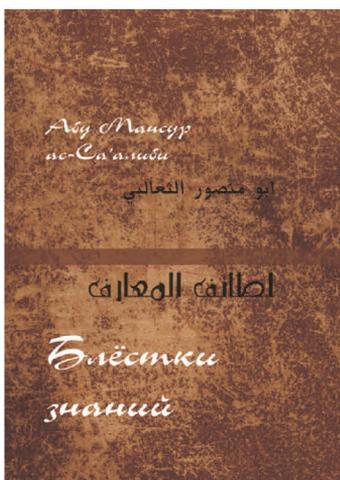


довская Аравия позиции были на долгое время утрачены».

В. В. Наумкин

«Новая монография Виталия Наумкина представляет собой значительный интерес как для всех, кто интересуется историей взаимоотношений России и стран Арабского Востока, так и для тех, кто ищет в прошлом предпосылки современных религиозных и политических конфликтов в Ближневосточном регионе».

А. Торин, редактор журнала «Международная жизнь»



ас-Са'алиби, Абу Мансур. «Блестки знаний» (Лата'иф ал-ма'ариф) / Пер. с араб. Вл. В. Полосина; вступ. ст. А. А. Долининой; комм. Вл. В. Полосина, Вал. В. Полосина и А. А. Долининой; отв. ред. и предисл. А. Г. Беловой. М.: ИВ РАН, 2018. 192 с.

Сочинение известного арабского учёного и филолога X–XI вв. Абу Мансура ас-Са'алиби (961–1038) является одним из самых образцовых произведений литературного жанра «адаб» эпохи наивысшего расцвета арабской культуры и литературы, эпохи синтеза национальной арабской, персидско-иранской и греко-византийской культурных традиций. Сочинение включает описание наиболее интересных географических районов халифата, а также исторических, культурных и общественно-политических событий, происходивших

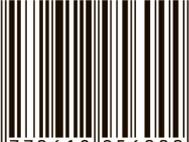
в Арабском халифате от его основания и до эпохи ас-Са'алиби.

Представляемая научная работа подготовлена в лучших традициях классического петербургского востоковедения, заложенных в новой школе российского востоковедения В. Р. Розеном и академиком И. Ю. Крачковским.

Перевод памятника на русский язык является первым в отечественной арабистике.

سنة

ISSN 2618-9569



9 772618 956000

