

2020, Vol. 13, N 2

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Founders		Partners	
	Private higher education institution Russian Islamic Institute (RII) Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation Website: http://www.kazanriu.ru		Bulgarian Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: https://bolgar.academy
	Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS) Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation Website: https://www.ivran.ru		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
	Kazan (Volga Region) Federal University (KFU) Address: 15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation Website: https://kpfu.ru/imoiv		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

420049, Russian Islamic Institute

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

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

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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

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



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

Editor-in-Chief

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

Chairman of the Board of Advisors

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

International Board of Advisors

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2020, Vol. 13, N 2

MINDAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

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

Научный рецензируемый журнал. Издается с 2008 г., выходит 4 раза в год
Minbar. Islamic Studies основан в 2008 г. Российским исламским институтом и выходил под названием «Минбар», параллельное название «Минбар. Исламские исследования» (2008–2018), под текущим названием издается с августа 2018 г.

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:

ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,

номер ISSN: 2618-9569 (Print)

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

Издатели

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

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

Редакция

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

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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

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



Издается при содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

Главный редактор

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

Председатель редакционного совета

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

Редакционный совет

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONTENTS

HISTORY

<i>Mishin D.Ye.</i> The Campaign of the Elephant' in the Context of the History of Arabia in the Sixth Century.....	263
<i>Kozlova A.A.</i> Studies at the Ajmeri gate: Delhi College under the Late Mughals	284
<i>Mukhetdinov D.V., Akhmadullin V.A., Akhmadullina Z.V.</i> Patriotic appeals of Soviet Muslim leaders to their coreligionists during the Great Patriotic War	307
<i>Safarov M.A., Seitov E.M.</i> «If the mosques open, who will visit them?»: Kasimov Tatars religious life in 1943 on the basis of the data by G.P. Snesev	330
<i>Adygamov R.K.</i> Islamic law in modern times	349

THEOLOGY

<i>Frolov D.V.</i> Introduction by Zamakhshari (d. 1144) to his commentary of the Qur'an «al-Kashshaf».....	365
<i>Ibrahim T., Efremova N.V.</i> On Averroes' response to al-Ghazali's critique of philosophy	378
<i>Shagimardanov A.R.</i> On the development of the terminological base of modern theological researches in the field of practical application of Islamic economic models in Russia	401
<i>Kiyomov I.Zh.</i> Muslim Scholars' Point of View on Ibn al-Humam and his Chosen Decisions in the Field of Law (In Arabic)	416

PSYCHOLOGY

<i>Kasimova A.V.</i> Image of the fate of modern students.....	433
<i>Yasin M.I., Tarnopolskaya O.L.</i> The study of Muslims' religious motivation	456
<i>Pavlova O.S., Algushaeva V.R., Verchenova E.A., Khaybullin I.N., Erofeev V.A.</i> «Islamic psychology: from theory and research to practice». The experience of participating in the international educational program in Indonesia	476

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Мишин Д.Е.</i> «Поход слона» в контексте истории Аравии VI в.	263
<i>Козлова А.А.</i> Штудии у Аджмерских ворот: Делийский колледж в эпоху Поздних Моголов	284
<i>Мухетдинов Д.В., Ахмадуллин В.А., Ахмадуллина Ж.В.</i> Патриотические обращения руководителей советских мусульман к единоверцам в годы Великой Отечественной войны.....	307
<i>Сафаров М.А., Сеитов Э.М.</i> «Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева	330
<i>Адыгамов Р.К.</i> Исламское право в новейшее время	349

ТЕОЛОГИЯ

<i>Фролов Д.В.</i> Введение Замахшари (ум. 1144) к его комментарию к Корану «ал-Кашшаф»	365
<i>Ибрагим Т., Ефремова Н.В.</i> Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии.....	378
<i>Шагимарданов А.Р.</i> О развитии терминологической базы современных теологических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в России	401
<i>Киёмов И.Ж.</i> Мусульманские богословы об Ибн аль-Хумаме и его избранных решениях в области права (На арабск. яз.)	417

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Касимова А.В.</i> Представления о судьбе у светской и мусульманской молодежи	433
<i>Ясин М.И., Тарнопольская О.Л.</i> Исследование религиозной мотивации мусульман	456
<i>Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Верченнова Е.А., Хайбуллин И.Н., Ерофеев В.А.</i> «Исламская психология: от теории и исследований к практике». Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии.....	476

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ «Поход слона» в контексте истории Аравии VI в.
 - ◆ Штудии у Аджмерских ворот: Делийский колледж в эпоху Поздних Моголов
 - ◆ Патриотические обращения руководителей советских мусульман к единоверцам в годы Великой Отечественной войны
 - ◆ «Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева
 - ◆ Исламское право в новейшее время



Мишин Д.Е.
«Поход слона» в контексте истории Аравии VI в.

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-2-263-283
УДК 94

Original Paper
Оригинальная статья

«Поход слона» в контексте истории Аравии VI в.

Д.Е. Мишин^{1а}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аe-mail: mde@mts.ru

Резюме: Настоящая работа имеет целью провести анализ сообщений о «походе слона» на Мекку с учётом общего исторического контекста. Дата этого события остаётся объектом научной дискуссии, что определяет актуальность темы. Мнения ряда специалистов, которые отвергают традиционную датировку этого события (примерно 570–571 гг.) и переносят его на более раннее время, представляются безосновательными. Исторические источники показывают, что византийский император Юстин II (565–574), нуждаясь в союзниках для борьбы с Сасанидами в конце 60-х – начале 70-х гг. VI в., обратился за помощью к эфиопским правителям – негусу и его полунезависимому наместнику Йемена. Последний около 570–571 гг. должен был совершить большой поход на север. Представляется, что эта кампания вошла в историческую память арабов как «поход слона». В свою очередь сасанидский царь Хосров I Ануширван (531–579) увидел в продвижении эфиопов на север угрозу своей державе, что объясняет его дальнейшие действия: в 572 г. он нанёс контрудар и завоевал Йемен.

Ключевые слова: доисламская Аравия; «поход слона»; Сасаниды; Хосров Ануширван; Византия

Для цитирования: Мишин Д.Е. «Поход слона» в контексте истории Аравии VI в. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):263-283 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-263-283



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.

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



‘The Campaign of the Elephant’ in the Context of the History of Arabia in the Sixth Century

D.Ye. Mishin^{1a}

¹*Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

^a*e-mail: mde@mts.ru*

Abstract: The goal of this article is to present an analysis of extant information on the ‘Campaign of the Elephant’ against Mecca with due regard to the overall historical context. The date of that event still remains as an object of a scholarly discussion, making this study opportune. The position of the scholars who reject the traditional dating of the campaign (around 570–571) and put it back to earlier times does not appear to be well-founded. Historical sources show that Emperor Justin II of Byzantium (565–574), who needed allies for his struggle against the Sasanians in the late 560’s and the early 570’s, called on the Ethiopian Negus and the latter’s half-independent governor of Yemen. The governor, probably, made a campaign to the North around the 570–571, and that appears to be remembered by the Arabs as ‘The Campaign of the Elephant’. Sasanid king Khusraw I Anushirwan (531–579) in 572 attacked and conquered Yemen. That came as a counter measure to the Ethiopian advance to the North, because the Sasanid king considered that activity to be a threat to his empire.

Keywords: pre-Islamic Arabia; ‘Campaign of the Elephant’; Sasanians; Khusraw Anushirwan; Byzantium

For citation: Mishin D.Ye. ‘The Campaign of the Elephant’ in the Context of the History of Arabia in the Sixth Century. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):263-283 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-263-283

Введение. Историография проблемы

«Поход слона», т.е. неудачная попытка эфиопского правителя Йемена захватить Мекку и разрушить Каабу, хорошо известен каждому, кто занимается арабским средневековьем. Он считался важнейшей вехой ещё в доисламское время, служа началом нового летосчисления. В исламскую эпоху в общественном сознании дата похода приобрела ещё бóльшую значимость: на этот год, согласно общепринятому мнению, пришлось рождение Мухаммада. Поскольку Мухаммад, согласно большинству источников, скончался в начале *раби* I 11 года хиджры (май – июнь 632 г.), в возрасте 60-63 лет, посредством обратного отсчёта можно заключить, что «поход слона» состоялся примерно в 570 г. К такой датировке приходили первые исследователи [1, с. 145; 2, с.



205]; сейчас она считается общепринятой и фигурирует в справочных изданиях [3, с. 178].

Абраха, которого мусульманские авторы называют полководцем, командовавшим эфиопскими войсками в походе, известен по нескольким оставленным им надписям. Самая ранняя из них относится к февралю 549 г. (*DAI GDN 2002-20*)¹, самая поздняя – к ноябрю 558 г. (*Ja 547+Ja 546+Ja 544+Ja 545*). Для исследования политической истории Аравии наиболее ценны надписи в Би'р Мурайгане – *Ry 506 Murayghān 1* (сентябрь 552 г.) и *Murayghān 3* (не датирована и, вероятно, относится к 553–554 гг.). В них идёт речь о походах Абрахи в центральную Аравию. Разумеется, встаёт вопрос о том, как соотносятся эти надписи со сведениями повествовательных источников. Автор первого исторического комментария к надписи *Ry 506 Murayghān 1* Ж. Рикманс полагал, что описанная в ней кампания не имеет ничего общего с «походом слона», но в какой-то части могла послужить исторической основой преданий о нём [4, с. 339, 342]. В дальнейшем, однако, рассуждения специалистов пошли в ином направлении. Р. Шимон утверждал, что «поход слона» тождествен экспедиции, о которой говорится в надписи *Ry 506 Murayghān 1* и у византийского историка Прокопия Кесарийского (писал в 50-е – 60-е гг. VI в.)²; воспоминания о нём использовались в более поздних мекканских преданиях для подчёркивания значения доисламской Мекки [5, с. 335].

Двумя годами ранее похожую, но более аргументированную точку зрения выдвинул М.Дж. Кистер. Он предложил сближать надпись *Ry 506* с одним известием аз-Зубайра Ибн Баккара (788/89–870), из которого следует, что между «годом слона» и хиджрой примерно семьдесят лет³. Поскольку, если отступить от времени хиджры на 70 лет назад, мы попадаем в 552 г., М.Дж. Кистер заключил, что *Ry 506 Murayghān 1* представляет собой запись о

¹ В том, что касается южноаравийских надписей, автор основывается на реконструкциях текстов и переводах в базе данных Университета Пизы «Корпус южноаравийских надписей» (*Corpus of South Arabian Inscriptions, CSAI*), размещённой на сайте www.dasi.cnr.it/index.php?id=428&prjld=1&corld=0&collid=0. Эта база данных представляет собой синтез работ исследователей по каждой надписи.

² Перевод соответствующего известия Прокопия – ниже.

³ Этот фрагмент выглядит так: «Рассказал нам аз-Зубайр: “Рассказал мне ‘Умар Ибн Аби Бакр аль-Му’аммали со слов Зикрийā’ – [а тот говорил] со слов ‘Исы, [а тот –] со слов Ибн Шихāба, что курейшиты до летосчисления [связанного с] Посланником Аллаха, вели счёт годам от “года слона” и высчитывали, что между [годом] слона и [войной, в которой] были нарушены установления” (*аль-фиджār*) сорок лет, между [войной, в которой] были нарушены установления” и смертью Хишāма Ибн аль-Мугиры – шесть лет, между смертью Хишāма и постройкой Каабы – девять лет, между постройкой Каабы и отъездом Посланника Аллаха в Медину – пятнадцать лет, из них – пять лет, [прошедшие] до того, как было ниспослано ему. Затем прошло ещё много [лет]”» [6, с. 446–447].



«походе слона» [7, с. 427–428]. Эти построения поддержал Л.И. Конрад, отметивший, что против приведённых М.Дж. Кистером материалов невозможно выдвинуть никакой аргументации, в рамках которой поход Абрахи будет отнесён к 570 г. [8, с. 228].

Нельзя сказать, что рассмотренные утверждения снискали в учёном мире всеобщее признание. А.Г. Лундин и ‘А.‘А. Саййид отмечали, что по содержанию тексты надписи *Ry 506 Murayghān 1* и рассказов мусульманских авторов сильно различаются и не могут относиться к одним и тем же событиям [9, с. 82–83; 10, с. 133; 11, с. 78–79]. Однако и специалисты, которые не принимают построений М.Дж. Кистера, как правило, относят «поход слона» не к 570 г., а к более раннему времени. А.Г. Лундин исходил из того, что «год слона» – год рождения Мухаммада, но далее почему-то основывался только на утверждении ат-Табари (838/39–923) о том, что этим годом является девятый год правления лахмидского царя ‘Амра Ибн аль-Мунзира, т.е. 563 г. [9, с. 82–83]. М.Б. Пиотровский полагал, что поход следует помещать в 50–60-е гг. VI в., причём арабские предания относятся не только к нему, но и ко всей аравийской политике Абрахи [12, с. 32, 34]. В одной из последних работ К.-Ж. Робен отвергает построения М.Дж. Кистера и относит поход Абрахи ко времени крушения власти правителей Йемена в центральной Аравии, т.е. к периоду 555–565 гг. [13, с. 234].

Эти построения вызывают вопросы уже при первом знакомстве с темой. Трудно понять, почему датировке «похода слона» временем около 570 г. обязательно надо искать замену. Это имело бы смысл, если бы было доказано, что тогда поход не мог состояться в принципе. Но для обоснования этого тезиса необходимо привести очень веские аргументы.

Исторический контекст

Важнейший критерий правильности исторической реконструкции – её соответствие контексту эпохи. В рассматриваемом случае этот контекст во многом определялся отношениями между Византией и Сасанидской державой. После очередного вооружённого противостояния державы в 561–562 гг. заключили мир. Сасанидский царь Хосров I Ануширван (531–579) отказался от претензий на Лазику, т.е. на западную часть Грузии, и отдал те её области, которые находились под властью персов, а византийский император Юстиниан I (527–565) согласился платить Сасанидам контрибуцию – 30 ты-



саяч золотых номисм (ок. 133,5 кг золота). Она подлежала выплате в следующем порядке: сразу после заключения мирного договора – единовременным платежом за первые семь лет, после их истечения – таким же платежом за последующие три года, а далее – ежегодно. Сначала договор исполнялся; византийский посол передал представителям Хосрова первый платёж. Но затем положение изменилось. Юстиниан умер до истечения первых семи лет действия договора, и на престол вступил Юстин II (14 ноября 565 г.). Он отказался выплачивать оставшуюся часть контрибуции (568–569 гг.), что вскоре повлекло за собой возобновление противостояния. Примечательно, что Юстин рассчитывал бороться с персами не только собственными силами и стремился обрести союзников. В 568–569 началось сближение между Византией и Тюркским каганатом, которое привело к походу тюрков на Сасанидскую державу (571 г.). В том же 571 г. Юстин принял у себя восставших против Хосрова представителей армянской знати, а впоследствии направил им на помощь войска [14, с. 538–549, 592–595.].

Византийский проект войны с Сасанидами на юге и эфиопы Йемена

Ведя борьбу с персами на разных направлениях, Юстин мог помышлять и о войне на юге. Здесь он мог рассчитывать на двух союзников. Одним из них был негус Аксума (Эфиопии), который в 525 г. разбил силы царя объединённой державы Химьяра и Сабы Иосифа Ас'ар Яс'ара (зу Нувās арабоязычных источников) и восстановил свою власть над Йеменом. Согласно нескольким независимым друг от друга источникам негус Каледб Элла-Асбаха совершил этот поход по призыву византийского императора Юстина I (518–527)⁴ или в качестве его союзника⁵. Разумеется, у негуса и без обращения Юстина были основания предпринять поход в Йемен, так как зу Нувās поднял мятеж против его верховной власти; кроме того, прямого участия византийских войск в походе 525 г. не просматривается. Однако союзные отношения, по-видимому, существовали уже в то время.

⁴ В греческой версии «Деяния святых Арефы и Румы и [их] сподвижников, мучеников из Неграна (Наджрана – Д. М.) в Счастливой Аравии» сообщается, что Юстин, узнав о расправе зу Нувāса с жителями Наджрана, написал царю эфиопов Элесваану (т.е. Каледу Элле-Асбахе) и призвал его выступить в поход на Йемен [15, с. 83]. Похожее сообщение присутствует в эфиопской «Истории наджранцев» [16, с. 132]. То же самое сообщает Ибн Исхāk (род. ок. 704 г., ум. в 60-е гг. VIII в.), на известиях которого основываются мусульманские авторы [17, с. 74–75].

⁵ Этот мотив присутствует в эфиопской «Книге о славе царей» (*Кебра нагаст*), где повествуется, что до похода Каледб и Юстин провели символическую встречу в Иерусалиме [18, с. 226].



Другим союзником Византии был Абраха, который после междоусобицы, имевшей место через какое-то время после похода 525 г., стал своего рода вице-королём Йемена. Он был обязан платить негусу дань, но, как видно из его надписей, носил титул прежних правителей Йемена, царей объединённой державы Химьяра и Сабы.

Византийские авторы VI в. повествуют, что Юстиниан не раз пытался добиться от Калеба Эллы-Асбахи и Абрахи нанесения удара по Сасанидской державе с юга.

Иоанн Малала (род. ок. 490 г., ум. в 70-е гг. VI в.):

«Император ромеев ... составил грамоты с повелениями и послал к царю аксумитов. Этот царь индийцев сразился с царём индийцев-амиритов⁶, победил его в бою, захватил его царские дворцы и всю его страну и вместо него сделал царём индийцев-амиритов Ангана из своего рода, вследствие чего и царство индийцев-амиритов было под его властью. Посол ромеев отплыл в Александрию и через Нил и Индийское море достиг индийских земель. Когда он явился к царю индийцев, тот принял его с большой радостью, ибо долго хотел снискать дружбу императора ромеев ... Приняв грамоту императора ромеев, он (царь аксумитов – Д. М.) поцеловал печать, на которой было изображение императора. Приняв дары, посланные императором, он пришёл в изумление. Распечатав и прочитав с помощью переводчика грамоту, он ознакомился с её содержанием: [ему надлежало] воевать с Кавадом, царём персов, разорить лежавшую поблизости от него страну и, наконец, никоим образом не заключать с ними соглашения, но устроить так, чтобы торговля индийцев-амиритов шла по землям, которые он подчинил, по Нилу, в сторону Египта и Александрии. И тотчас же царь индийцев Элесвоас (Элла-Асбаха – Д. М.) на глазах у посла ромеев начал войну с персами, послал вперёд и подчинённых ему индийцев-сарацин, вторгся в страну персов, [действуя] за ромеев, и сообщил царю персов, чтобы тот был готов к тому, что царь индийцев будет воевать с ним, а страна, в которой он царствует, будет разорена. Затем царь индийцев обнял посла ромеев за голову, поцеловал его в знак [пожелания] мира и со всем уважением отпустил, послав с послом-индийцем грамоты и дары императору ромеев» [19, с. 384–385].

⁶ Амиритами или омиритами византийские авторы называли химьяритов, т.е. жителей Йемена.



Прокопий Кесарийский:

«В то время, как у эфиопов правил Эллисфей (Элла-Асбаха. – Д. М.), а у омиритов – Эсимифей (Симйафа‘ Ашва‘ – Д. М.), Юстиниан направил послом Юлиана, требуя, чтобы оба они вследствие одного и того же вероисповедания примкнули к ромеям в войне против персов, так что эфиопы покупали бы у индийцев шёлк и пере[про]давали его ромеям; они бы и сами стали обладателями больших богатств, и сделали так, чтобы ромеи только приобрели, ибо им не приходилось бы тогда перевозить через [владения] врагов товары (а это – шёлк, из которого обыкновенно делают одежду; в древние времена греки называли его мидийским; теперь же его называют сирским), и чтобы омириты поставили над ма‘аддитами филархом беглого Кайса и с большим войском сами, т.е. омириты, вместе с сарацинами-ма‘аддитами вторглись в землю персов ... Оба они отослали посла с заверениями, что выполняют требование, но ни один из них не сделал того, о чём договаривались. Эфиопы не могли покупать шёлк у индийцев, ибо персидские купцы всегда прежде них оказывались в гаванях, куда сначала заходили корабли индийцев – ибо живут в сопредельной с ними стране – и обычно скупали все товары, а омириты считали трудным делом вторгнуться в пустынную страну и совершить затяжной поход против людей, намного более воинственных, [чем они сами]. Впоследствии и Авраам (Абраха – Д. М.), утвердившись у власти, много раз обещал Юстиниану вторгнуться в землю Персии, но лишь один раз начал поход, и то немедленно вернулся» [20, с. 192–195].

В обоих фрагментах присутствует император ромеев – Юстиниан. Из упоминаний о Симйафа‘е Ашва‘е, который управлял Йеменом первое время после похода 525 г., и сасанидском царе Каваде, умершем в 531 г., видно, что оба фрагмента – кроме последней фразы Прокопия Кесарийского – относятся к периоду 527–531 гг., когда после воцарения Юстиниана стал развиваться очередной конфликт между Византией и Сасанидской державой. Слова Прокопия об Абрахе показывают, что Юстиниан и впоследствии пытался начать войну на юге. Данная Прокопием оценка действий Абрахи не бесспорна. Судя по трудам Прокопия, он был мало знаком с положением дел в Аравии. Мы не находим у него почти ничего, что можно было бы связать с походами Абрахи, увековеченными в его надписях. Напротив, из надписей Абрахи видно, что он вёл экспансию на север, однако её сдерживали сопротивление арабских племён и противодействие Лахмидов. Предпринятый Абрахой в 552 г. поход, о

котором говорится в надписи *Ry 506 Murayghān 1*, привёл к установлению своего рода кондоминиума над ма'аддитами: их правителем был объявлен 'Амр, сын лахмидского царя аль-Мунзира III, который, однако, получил назначение от Абрахи⁷. Но вскоре вновь начался конфликт, и Абраха, если верить его надписи *Murayghān 3*, изгнал 'Амра и установил свою власть над арабами областей аль-Хатта и Хаджара, оплотов Сасанидов на северо-востоке Аравии. Однако впоследствии 'Амр, придя к власти и став царём 'Амром III (554–569), развернул контрнаступление и распространил власть Лахмидов на ряд племён, живших на северо-востоке Аравии.

О периоде правления Юстина II сведений значительно меньше, в них нет ясности. Вместе с тем авторы источников полагают, что Юстин вёл деятельность на йеменском направлении. Византийский автор Иоанн Зонара (ум. после 1159 г.) сообщает:

«При этом императоре был расторгнут договор с персами, по которому ромей платили им ежегодную контрибуцию в 500 либр, чтобы те сохраняли в неприкосновенности соседние с ними крепости ромейской державы. Юстин же удержал золото, сказав, что постыдно, чтобы персы собирали с ромеев дань. Он послал посла к Арефе, царю эфиопов, и призвал его вторгнуться в находящиеся поблизости от эфиопов владения персов и разорить их. Из-за этого снова была развязана война между персами и ромеями» [24, с. 287].

Трудно сказать, с кем можно отождествить Арефу. Можно счесть, что речь идёт о гассанидском правителе аль-Хāрисе Ибн Джабале, который в середине VI в. служил Византии и был проводником её политики среди арабских племён⁸. Войны между Византией и Сасанидской державой не раз начинались со столкновений подчинённых им арабов. Юстин, понимая, что дело идёт к войне, мог дать гассанидским арабам приказ напасть на владения Сасанидов. Но трудно объяснить, почему Иоанн Зонара путает арабов, которых в других местах называет сарацинами или агарянами, с эфиопами.

⁷ Дальнейшее рассмотрение сообщения Прокопия зависит от интерпретации фрагмента *ǧzwtā rb 'tn* надписи *Ry 506 Murayghān 1*. Первоначально считалось, что имеется в виду поход, совершённый весной [21, с. 278; 22, с. 391; 23, с. 27]. Впоследствии была предложена другая трактовка – четвёртый поход [10, с. 131; 13, с. 225]; она используется в переводе, данном в CSAI. Если основываться на ней, Абраха совершил самое меньшее пять походов на север (за пятый поход следует принять тот, о котором идёт речь в надписи *Murayghān 3*), что вряд ли подкрепляет слова Прокопия о его бездеятельности.

⁸ *Арефа* – греческая передача арабского имени *аль-Хāрис*.



Сообщение Иоанна Зонары следует сопоставить с одним фрагментом из хроники Феофана Исповедника (род. ок. 760 г., ум. в 817 или 818 г.). Под 6044 годом от сотворения мира (1 сентября 571 – 31 августа 572) он повествует, что «в тот год ромеи и персы расторгли мирный договор, и вновь возобновилась персидская война – по той причине, что индийцы-омириты отправили посла к ромеям, а император направил магистриана Юлиана с грамотой к Арефе, царю эфиопов...».

Далее следует рассказ, схожий с приведённым выше сообщением Иоанна Малалы, в том числе – и в части призыва императора к царю эфиопов начать войну с персами. Затем Феофан пишет, что у Хосрова была и другая причина для тревоги – и сообщает о посольстве тюрков к Юстину [25, с. 244–245].

Формально Феофан ошибается, связывая сообщение Иоанна Малалы не с теми событиями, к которым оно относится в первоисточнике. Однако эта ошибка явно совершена не по небрежности. Феофан, очевидно, знал о дипломатических сношениях между Юстином и царём эфиопов Арефой (то, что рассказ о них имел хождение, видно по рассмотренному выше отрывку из труда Иоанна Зонары) и связал его с тем сообщением, которое считал относящимся к ним.

В свете сказанного путаницу в рассказах Феофана Исповедника и Иоанна Зонары правильнее всего объяснять тем, что существовало исходное сообщение, по которому в конце 60-х гг. VI в. Юстин II призывал правителя эфиопов выступить против Сасанидов. Это сообщение скорее всего было отдельным, не связанным с другими; именно поэтому его пытались вставить в различные контексты.

Эти наблюдения следует сопоставить со следующим фрагментом из трактата Феофилакта Симокатты (писал в начале VII в.), где речь идёт о начале войны между Византией и Сасанидской державой:

«На седьмом году царствования Юстина Младшего⁹ из-за легкомыслия императора ромеи нарушили мирный договор, счастье от мира было разорвано, и ромеи и мидийцы были ввергнуты в войну ... Договор, заключённый ромеями и персами на пятьдесят лет, был погублен и разорван величайшей неразумностью императора. Это наихудшим образом привело к несчастьям ромеев. Ромеи обвиняли парфян, объявляя их зачинщиками войны, и го-

⁹ 14 ноября 571 – 13 ноября 572 г.



ворили, что они подстрекали отложиться омиритов (это индийский народ, подчинённый ромеям), которые, когда не поддались уговорам, стали жестоко страдать от походов персов – при том, что между персами и государством ромеев сохранялся мир» [26, с. 128].

Из данного фрагмента следует, что в конце 60 – начале 70-х гг. VI в. правители Йемена выступали на стороне Византии в начинавшемся конфликте с Сасанидской державой. Именно этим, видимо, следует объяснять активность сасанидской дипломатии на данном направлении. Это наблюдение будет дополнено далее.

Поход эфиопов на север

Необходимо обратить внимание и на то, что происходило в стане главного противника правителей Йемена – Лахмидов. При работе над их историей автор этих строк сделал следующие выводы: осенью 569 г. погиб ‘Амр III; его преемник Кабус в начале своего правления был занят войной с Гассанидами в приевфратских областях и 15 мая 570 г. сразился с аль-Мунзиром, сыном упомянутого выше аль-Хариса Ибн Джабалы, но проиграл [27, с. 36, 220]. Для правителей Йемена это означало, что их главный враг ‘Амр III, деятельно распространявший влияние Лахмидов в северо-восточной Аравии, сошёл со сцены, а его преемник был отвлечён борьбой на другом фронте. Тем самым складывались благоприятные условия для экспансии.

Итак, период 570–571 гг. вполне подходит в качестве времени большого похода эфиопов Йемена на север. Стало быть, нельзя оспаривать историчность «похода слона» на основании его малой вероятности.

Из рассмотренных фрагментов следует, что Юстин II обратился и к негусу Аксума, и к эфиопскому наместнику Йемена, побуждая их выступить против Сасанидов. Эти выводы следует сопоставить с рассказами мусульманских авторов о «походе слона». Судя по ним, правитель Эфиопии принял в нём участие. Согласно одному сообщению, восходящему к аль-Уакиди (747/48–822), Абраха обратился к негусу, прося прислать слона по имени Махмуд, что и было сделано [28, с. 944; 29, с. 445; 30, с. 63]. Более подробно рассказывает об этом аль-‘Аутаби ас-Сухари (жил между началом X и началом XIII вв.), по словам которого Абраха, приняв решение о походе на Мекку, «... послал к негусу, сообщая ему об этом и прося помощи; [негус] прислал на помощь ему огромное войско» [31, с. 243].



В истории курейшитов Мухаммада Ибн Хабиба (ум. в 860 г.) мы читаем, что правитель Йемена не собирался ограничиваться Меккой и помышлял о более широкой экспансии:

«Этот мерзкий человек с рассечённым лицом¹⁰ сказал: «Когда я сделаю своё дело в Тихаме, пойду и нападую на жителей Неджда» [32, с. 70–71].

Реакция Сасанидов

Такие устремления Абрахи хорошо объясняют реакцию Хосрова Ануширвана. Прежде он действовал в Аравии почти исключительно через подчинённых ему Лахмидов. На определённом этапе он, кажется, даже пытался договориться с Абрахой. Согласно марибской надписи Абрахи (СН 541) последний на рубеже 547 и 548 гг. принял послов персидского, т.е. сасанидского, царя. Но компромисса, по-видимому, не получилось. Абраха продолжил продвижение на север, а Хосров в середине 50-х гг. VI в. поддержал бежавшего к нему царевича Абу-ль-Джабра из племенного объединения Кинда. До 572 это был единственный известный нам случай, когда Хосров предпринял прямую интервенцию в Аравии. Сасанидское войско наступало со стороны Казимы. Однако персидские вельможи не выдержали трудностей похода по пустыне, и войско вскоре повернуло назад [33, с. 71–84]. После этого Хосров более десяти лет ничего не предпринимал. Согласно некоторым рассказам химьяритский вельможа зу Йазан, прибывший к Хосрову просить помощи, умер при сасанидском дворе, ничего не добившись; впоследствии его сын Ма'дикариб продолжил начинание отца и привёл персидское войско в Йемен¹¹. Очевидно, Хосрову нужна была веская причина, чтобы начать поход в Аравию. Она, очевидно, наличествовала в 570–571 гг.: Византия вела переговоры с тюрками, о чём Хосров, вероятно, знал, а правитель Йемена двинулся на север. Если бы оба начинания увенчались успехом, Сасанидская держава оказалась бы зажатой между тремя противниками – Тюркским каганатом, Византией и эфиопами Йемена. Почувствовав угрозу, Хосров начал действовать. Об этом повест-

¹⁰ Т.е. Абраха.

¹¹ Ат-Табари приводит эту версию со слов Хишāма Ибн Мухаммада, т.е. Хишāма аль-Кальби (род. ок. 737 г., ум. в 819 или 821 г.), и называет зу Йазана Абу Мурра аль-Файйād [28, с. 950–951]. Этот рассказ, видимо, ходил в разных версиях, так как его передачи в источниках различаются. У аль-Мас'уди (ум. в 956/57 г.) при дворе Хосрова умирает Сайф Ибн зи Йазан, а помощь получает его сын Ма'дикариб [34, с. 203]. У Мутаххара аль-Макдиси (писал ок. 966 г.) вместо них мы видим Абу Мурру Файйāда и его сына Сайфа соответственно [35, с. 188–189].



вует Феофилакт Симокатта: персы попытались уговорить правителей Йемена отступить от Византии, а когда это не удалось – начали войну.

Поход эфиопов и Мекка

Согласно восточным авторам эфиопский правитель Йемена предпринял поход на Мекку, чтобы покарать язычников за осквернение церкви, построенной им в Сане¹², или за похищение убранства церкви Наджрана и имущества своего внука [37, с. 144]. Отрицать достоверность этих версий нет оснований. Очевидно, такой инцидент имел место и послужил непосредственной причиной похода, а возможно, и лёг в основу его обоснования, которое, несомненно, было нужно правителю Йемена. Но поход на Мекку хорошо вписывается в стратегию продвижения на север, о которой говорит Ибн Хабиб. Правители Йемена не раз предпринимали походы в центральные области Аравии, и обычно их войска шли на север, параллельно побережью, к Мекке и Ясрибу (Медина), а затем на восток. Мекка, тем самым, находилась на пути эфиопских войск, и вполне естественно, что она стала целью похода.

Это наблюдение позволяет вернуться к рассмотрению доводов М. Дж. Кистера, основанных на фрагменте книги аз-Зубайра Ибн Баккара. Этот фрагмент не единственное известие такого рода. Некоторые авторы приводят утверждения, согласно которым «поход слона» имел место за двадцать три года до рождения Мухаммада [29, с. 446; 38, с. 217]¹³ или за тридцать лет до него [39, с. 52]¹⁴. С другой стороны, мы видели, что эфиопские правители Йемена предприняли самое меньшее три похода на север – в 552 г. (надпись *Ry 506 Murayghān 1*), 553–554 г. (*Murayghān 3*) и, вероятнее всего, в 570 г. («поход слона»), а возможно, ещё три ранее (см. прим. 7). Видимо, аль-Кальби и аль-Мада'ини говорят именно об этих ранних походах. Трудно сказать, имеют ли они в виду одни и те же события. Математически поход, о котором упоминает аз-Зубайр Ибн Баккар, приходится на 552 г. и, соответственно, к нему должна относиться надпись *Ry 506 Murayghān 1*. Поход, о котором упоминает аль-Кальби, должен был состояться около 547 г. и быть тождественным одной из тех трёх экспедиций, которые имели место до 552 г. То же самое можно сказать и о походе, о котором сообщал аль-Мада'ини, однако его

¹² Эта версия встречается почти у всех авторов, начиная с Ибн Исхака [17, с. 84–85; 36, с. 38].

¹³ В обоих источниках это утверждение приписывается аль-Кальби, т.е. Хишаму аль-Кальби, или его отцу Мухаммаду (ум. в 763 г.).

¹⁴ Со ссылкой на 'Али Ибн Мухаммада, т.е. аль-Мада'ини (752/53–842/843).



следует отнести к 540 г. Однако нельзя исключать, что имеет место ошибка, и на деле высказывания аль-Кальби и аль-Мадā'ини воспроизводят воспоминания о каком-то одном походе Абрахи, который имел место в 40-х – начале 50-х гг. VI в.

То, что в исторической памяти арабов сохранились и походы 40-50-х гг. VI в., вполне естественно. В двух стихах Раби'а Ибн Раби'и (жил во второй половине VI – первой половине VII вв.), известного как аль-Мухаббаль (Увечный), упоминается поход Абрахи на Халабāн, т.е. кампания 552 г.¹⁵ Но эти экспедиции скоро уступили место в сознании арабов походу 570–571 гг., который считался истинным «походом слона» и служил хронологическим ориентиром. Мы видим это на примере одного фрагмента истории Халифы Ибн Хаййāта (ум. в 854/55 г.), который похож на приведённые выше слова аз-Зубайра Ибн Баккāра, но основан на той хронологии, которая является общепринятой:

«Между [«походом» слона] и [«войной, в которой] были нарушены установления» – двадцать лет, между [«войной, в которой] были нарушены установления», и постройкой Каабы – пятнадцать лет, между постройкой Каабы и началом пророческой миссии Посланника Аллаха – да благословит его Аллах и приветствует – пять лет» [39, с. 53; 40, с. 73; 41, с. 378].

Заключение

Изложенные наблюдения и замечания позволяют судить, что общепринятая датировка «похода слона» (570–571 гг.) соответствует историческому контексту, является вполне обоснованной и не нуждается в пересмотре. Высказанных против неё доводов недостаточно для того, чтобы поставить её под сомнение. Те материалы в источниках, с помощью которых это делается, представляют собой воспоминания о более ранних походах Абрахи на север. Об этих походах у нас ещё недостаточно сведений, и задача восстановления картины событий всё ещё остаётся актуальной. В каждом отдельном случае необходимо определять, к какому именно походу относятся сведения, содержащиеся в источниках¹⁶. Хочется верить, что мы сможем продвинуться вперёд в решении обеих задач.

¹⁵ Анализ обоих стихов представлен автором этих строк в «Истории государства Лахмидов» [27, с. 195–197].

¹⁶ Одну такую проблему можно обозначить уже сейчас. Во всех мусульманских источниках эфиопскими войсками в «походе слона» командует Абраха. Однако сведения о хронологии правления



Литература

1. Caussin de Perceval A.P. *Essai sur l'histoire des Arabes*. Vol. 1. Paris: Firmin Didot frères; 1847. 424 p.
2. Nöldeke Th. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Leyden: E.J. Brill; 1879. 503 S.
3. Ислам. *Энциклопедический словарь*. М.: Наука; 1991. 315 с.
4. Ryckmans J. Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie Centrale. *Le Muséon*. 1953; LXVI(3-4):319–342.
5. Simon R. L'inscription Ry 506 et la préhistoire de la Mecque. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1967;XX:325–337.
6. *Джамхарат насаб Курайш уа ахбāру-хā. Та'лиф аз-Зубайр бин Баккār аль-Кураши аз-Зубайри*. Изд. 'А. Х. аль-Джаррāх. Бейрут: Дār аль кутуб аль-ильмийя; 2010. Ч. 1. 573 с.
7. Kister M.J. The Campaign of Hulubān. A New Light On The Expedition Of Abraha. *Le Muséon*. 1965;78:425–436.

его самого и его преемников неоднозначны. Аль-Мас'уди называет следующие сроки их правления эфиопских наместников Йемена: Арийāt – 20 лет, Абраха – 43 года, сын Абрахи Йаксум (т.е. Аксум, *'ksm*, надписи *СН 541*) – 2 года и другой сын Абрахи, Масрук – 3 года [34, с. 200, 202, 205]. Однако Хамза аль-Исфахāни (род. ок. 893, ум. между 961/62 и 970/71) и Бируни (ум. после 1050 г.) дают иные сведения: Арийāt – 20 лет, Абраха – 23 года, Йаксум – 17 лет, Масрук – 12 лет [42, с. 89; 43, с. 49]. При этом, согласно аль-Мас'уди и аль-Исфахāни, а также ат-Табари [28, с. 946], эфиопы владели Йеменом 72 года. Эту оценку трудно принять, так как Йемен был завоёван персами в первой половине 572 г.; владычество эфиопов над ним продолжалось около 47 лет. Кроме того, если Абраха умер вскоре после «похода слона», т.е. в 572 г., меньше чем за 2 года до сасанидского завоевания, для правления Аксума и Масрука не остаётся времени. При нынешнем уровне наших знаний можно предложить два гипотетических решения этой проблемы. Одно состоит в том, что Абраха, переняв некоторые обычаи царей объединённой державы Химьяра и Сабы, позаимствовал у них и установление, согласно которому царями назывались не только сам правитель, но и его сыновья и родственники. Наиболее близкий по хронологии пример – надписи Шурихби'иля Йаккуфа, где царями именуется он сам и его сыновья (*СН 537+RES 4919 Ry 203*, относящаяся к августу 472 г., *RES 4969 Ry 264; Ja 876*, а также *Zafār Iz10-003*). Как альтернатива, Абраха мог и сам назначить сыновей своими соправителями. Если так, годы правления Аксума и Масрука следует включить во время правления Абрахи, что делает картину более реалистичной, хотя она всё ещё нуждается в корректировке. В этом случае мы можем утверждать, что в «походе слона» эфиопскими войсками командовал Абраха. Эта гипотеза имеет то преимущество, что она соответствует средневековым известиям о «походе слона». Если же следовать названным выше источникам и принимать хотя бы данные аль-Мас'уди, получается, что Абраха умер до похода. Тогда придётся считать, что среди арабов имя Абраха стало нарицательным, обозначением любого эфиопского правителя Йемена. Сходным образом имя современника Абрахи Хосрова Ануширвана, известное арабам в сирийской форме *К.с.р.о.н*, было переделано ими в *Кисрā* и стало обозначать любого из сасанидских царей, которых называли собирательным *акāсирā*. Повторим, оба эти решения – лишь гипотезы, верность которых должны определить последующие исследования.



8. Conrad L.I. Abraha and Muḥammad: some observations apropos of chronology and literary *topoi* in the early Arabic historical tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. June 1987;50(2):225–240.

9. Лундин А.Г. Южная Аравия в VI в. *Палестинский сборник*. М.-Л.: Издательство АН СССР; 1961. Вып. 8(71). 159 с.

10. Sayed 'A.A. Emendations to the Bir Murayghan Inscription Ry 506 and a New Minor Inscription From There. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, Vol. 18, Proceedings of the Twenty-First Seminar for Arabian Studies held at Durham on 28th – 30th July 1987* (1988). P. 131–143.

11. Саййид 'А. 'А. Халь йуширу накш Абраха аль-хабаши 'инда Би'р Мурайгāн илā хамлат аль-филь. *Маджаллат джāми'ат аль-малик 'Абд аль-'Азиз: аль-адаб уа аль-'улум аль-инсāнийя*. 1410 х./1990. 1/3. С. 71–97.

12. Пиотровский М.Б. «Поход слона» на Мекку (Коран и историческая действительность). *Ислам. Религия, общество, государство*. М.: Наука; 1984. С. 28–35.

13. Robin C.J. L'Arabie à la veille de l'Islam. La campagne d'Abraha contre la Mecque ou la guerre des pèlerinages. *Colloque. Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'antiquité à l'époque moderne*. Paris: Boccard; 2010. P. 213–242.

14. Мишин Д.Е. *Хосров I Ануширван (531–579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха*. М.: ИВ РАН; 2014. 695 с.

15. *Acta SS. Arethae et Rumaе et sociorum martyrum Negranae in Arabia felice*. Carpentier E. (ed.). Bruxelles: Typis Heinrici Goemaere; 1861. 105 p.

16. *Historia dos martyres de Nagran. Versão ethiopica*. Publ. por F.M. Esteves Pereira. Lisboa: Imprensa nacional; 1899. 198 p.

17. *Сират ан-Наби ли Аби Мухаммад 'Абд аль-Малик бин Хишām*. Изд. М.Ф. ас-Саййид. Т. 1. Танга: Дār ас-сахāба ли-т-турās би-Тантā; 1995. 528 с.

18. Wallis Budge E.A. *The Queen of Sheba and her only son Menyelek*. London, Liverpool, Boston: The Medici Society, Limited; 1922. 386 p.

19. *Ioannis Malalae Chronographia*. Rec. I. Thurn. Berlin – New York: Walter De Gruyter; 2000. 551 p.

20. *Procopius. (I)*. London: William Heinemann, New York: The Macmillan Co.; 1914. 583 p.

21. Ryckmans G. Inscriptions sud-arabes. *Le Muséon*. 1953;LXVI(3-4):267–317.



22. Beeston A. F. L. Notes on the Mureighan Inscription. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1954;(16):389–392.
23. Caskel W. *Entdeckungen in Arabien*. Wiesbaden: Springer Fachmedien; 1954. 32 S.
24. *Ioannis Zonarae Epitome historiarum*. Dindorf L. (ed.). Vol. III. Lipsiae: B.G. Teubner; 1870. 418 p.
25. *Theophanis Chronographia*. De Boor C. (ed.). Vol. I. Lipsiae: B.G. Teubner; 1883. 503 p.
26. *Theophylacti Simocattae Historiae*. De Boor C. (ed.). Lipsiae: B.G. Teubner; 1887. 437 p.
27. Мишин Д.Е. *История государства Лахмидов*. М.: Садр; 2017. 444 с.
28. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*. De Goeje M.J. (ed.) et al. Prima series, II. Rec. J. Barth, Th. Nöldeke. Lugduni Batavorum: E.J. Brill; 1881 – 1882. 564 p.
29. *Кисас аль-анбийā’ аль-мусаммā ‘arā’ис аль-маджāлис. Та’лиф ... ас-Са’лаби*. Каир: Шарикат мактабат уа матба’ат Мустафā аль-Бāби аль-Халаби уа аулāди-хи би-Миср; 1955. 452 с.
30. *аль-Ахбār ат-тиуāль. Та’лиф ... ад-Динавари*. Изд. ‘А. ‘Амир. Каир: Уизāрат ас-саkāфа уа аль-иршād аль-кауми; 1960. 467 с.
31. *аль-Ансāб ли ... аль-‘Аутаби ас-Сухāри*. Изд. М. Ихсāн ан-насс. Маскат: Уизāрат ат-турās аль-кауми уа-с-саkāфа; 2006. 993 с.
32. *Китāб аль-Мунаммак фи ахбār Курайш ли Мухаммад бин Хабиб аль-Багдāди*. Изд. Х.А. Фāрик. Бейрут: ‘Алам аль-кутуб; 1985. 479 с.
33. Мишин Д.Е. Киндитский царевич Абу-ль-Джабр и сасанидский царь Хосров I Ануширван. *Вестник Московского Университета. Серия 13: Востоковедение*. 2019;1:71–84.
34. *аль-Мас’уди. Мурудж аз-захаб уа ма’āдин аль-джаухар*. Изд. Ch. Pellat. Бейрут: аль-Джāми’а аль-лубнāнийя. Кисм ад-дирāsāt ат-тāрихийя; 1966. Ч. 2. 421 с.
35. *Le livre de la création et de l’histoire de Motahhar Ben Ṭāhir al-Maqdisi attribué à Abou Zeïd el-Balkhî*. Publ et trad. C. Huart. Vol. III. Paris, 1903. 464 p.
36. *Сират Ибн Исхāk аль-мусаммā би Китаб аль-мубтада’ уа аль-маб’ас уа аль-магāзи. Та’лиф Мухаммад бин Исхāk бин Йасār*. Изд. М. Хамидуллāх. Фес: Ма’хад ад-дирāsāt уа аль-абхās ли-т-та’риб; 1976. 437 с.



37. *Далā'иль ан-нубувва ли ... Аби Ну'айм аль-Исфакхāни*. Изд. М.Р. Кал'атджи, 'А. 'Аббас. Бейрут: Дār ан-нафā'ис; 1986. 694 с.
38. *Tāрих аль-хамис фи ахуāль анфас нафис. Та'лиф ... ад-Дийāрбакри*. Каир: Матба'ат аль-факир Усмāн 'Абд ар-Раззāk; 1884/85. Ч. 1. 574 с.
39. *Tāрих Халифа Ибн Хаййāt*. Изд. А. Д. аль-'Умари. Эр-Рияд: Дār Тайба ли-н-нашр уа ат-таузи'; 1985. 628 с.
40. *Tāрих мадинат Димашк. Тасниф ... Ибн 'Асāкир*. Изд. М. 'У. аль-'Амрауи. Дамаск: Дār аль-фикр; 1995. Ч. 3. 519 с.
41. *аль-Бидāйя уа ан-нихāйя ли ... Ибн Касир*. Изд. 'А. ат-Турки. Гиза: Хаджр; 1997. Ч. 3. 626 с.
42. *Kitāб tāрих суни мулук аль-ард уа-ль-анбийā'*. Та'лиф Хамза ... аль-Исфакхāни. Berlin: Kaviani G.m.b.H.; 1921/22. 155 с.
43. Garbers K. Eine Ergänzungen zur Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnīs „Chronologie orientalischer Völker». *Documenta islamica inedita*. Berlin: Akademie-Verlag; 1952. S. 45–68.

References

1. Caussin de Perceval A.P. *Essai sur l'histoire des Arabes* [An Essay on the History of The Arabs]. Vol.1. Paris: Firmin Didot frères; 1847. 424 p. (In French)
2. Nöldeke Th. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* [History of Persians and Arabs in the Sasanids' Time]. Leyden: E.J. Brill; 1879. 503 p. (In German)
3. Islam. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam. Encyclopaedic Dictionary]. Moscow: Nauka; 1991. 315 p. (In Russian)
4. Ryckmans J. *Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie Centrale* [Sabaeen Historical Inscriptions from Central Arabia]. Le Muséon. 1953;LXVI(3-4):319–42. (In French)
5. Simon R. L'inscription Ry 506 et la préhistoire de la Mecque [The Inscription Ry 506 and the Pre-History of Mecca]. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* [Oriental Studies of the Hungarian Academy of Sciences]. 1967;XX:325–337. (In French)
6. *Djamharat nasab Quraysh wa akhbāru-hā. Ta'lif al-Zubayr bin Bakkār al-Ḳurashī al-Zubayrī* [A Collection of Genealogies of Quraysh and their History by al-Zubayr Ibn Bakkār al-Ḳurashī al-Zubayrī]. Ed. 'А. Н. al-Djarrāh. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya; 2010. Part 1. 573 p. (in Arabic)



7. Kister M.J. The Campaign of Ḥulubān. A New Light on the Expedition of Abraha. *Le Muséon*. 1965;78:425–436.

8. Conrad L.I. Abraha and Muḥammad: some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. June 1987;50(2):225–240.

9. Lundin A.G. Yuzhnaya Araviya v VI v. [South Arabia in the Sixth Century]. *Palestinskiy sbornik* [Palestinian Collection of Studies]. Moscow, Leningrad: Izdatelstvo AN SSSR; 1961. 8(71). 159 p. (in Russian)

10. Sayed A.A. Emendations to the Bir Murayghan Inscription Ry 506 and a New Minor Inscription from there. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, Vol. 18, *Proceedings of the Twenty-First Seminar for Arabian Studies held at Durham on 28th – 30th July 1987 (1988)*. pp. 131–143.

11. Sayyid ‘A. ‘A. Hal yushīru naqsh Abraha al-ḥabashī ‘inda Bir Murayghān ilā ḥamlat al-fil [Does Abraha the Ethiopian’s Inscription at Bi’r Murayghān Refer to ‘The Campaign of the Elephant’?]. *Madjallat Djāmi‘at al-Malik ‘Abd al-‘Azīz: al-adab wa al-‘ulūm al-insāniyya* [Revue of King Abd al-‘Azīz University: Arts and Humanities]. 1410 H/1990. 1/3, pp. 71–97. (In Arabic)

12. Piotrovskiy M.B. «Pohod slona» na Mekku (Koran i istoricheskaya deystvitel’nost’) [The Campaign of the Elephant Against Mecca (Koran and Historical Reality)]. *Islam. Religiya, obshchestvo, gosudarstvo* [Islam. Religion, Society, State]. Moscow: Nauka; 1984, pp. 28–35. (In Russian)

13. Robin C.J. L’Arabie à la veille de l’Islam. La campagne d’Abraha contre la Mecque ou la guerre des pèlerinages [Arabia on the Eve of Islam. Abraha’s Campaign Against Mecca or The War of Pilgrimages]. *Colloque. Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l’antiquité à l’époque moderne* [Seminar. Sanctuaries and their Radiance in the Mediterranean World From Antiquity till The Modern Epoch]. Paris: Boccard; 2010, pp. 213–242. (In French)

14. Mishin D.Ye. *Khosrov I Anushirvan (531 – 579), ego epokha i ego zhizneopisanie i pouchenie v istorii Miskaveykha* [Khusraw I Anushirwan I (531 – 579), His Epoch and His Biography and Admonition in Miskawayh’s History]. Moscow: IV RAN; 2014. 695 p. (In Russian)

15. *Acta SS. Arethae et Rumae et sociorum martyrum Negrae in Arabia felice* [The Acts of the Holy: Arethas, Ruma, and [their] Companions, Martyrs of Nadjrān in Arabia Felix]. Ed. E. Carpentier. Bruxelles: Typis Heinrici Goemaere; 1861. 105 p. (In Latin, Ancient Greek)



16. *Historia dos martyres de Nagran. Versão ethiopica* [History of the Martyrs of Nadjrān. Ethiopian Version]. Publ. por F. M. Esteves Pereira. Lisboa: Imprensa nacional; 1899. 198 p. (In Portuguese)

17. *Sīrat al-Nabī li Abī Muḥammad ‘Abd al-Malik Bin Hishām* [Biography of the Prophet by Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik Ibn Hishām]. Ed. M.F. Sayyid. Ṭaṇṭā: Dār al-ṣaḥāba li al-turāth bi-Ṭaṇṭā; 1995. Vol. 1. 528 p. (In Arabic)

18. Wallis Budge E.A. *The Queen of Sheba and her only son Menyelek*. London, Liverpool, Boston: The Medici Society, Limited; 1922. 386 p.

19. *Ioannis Malalae Chronographia* [John Malalas' Chronography]. Rec. I. Thurn. Berlin, New York: Walter De Gruyter; 2000. 551 p. (In Latin, Ancient Greek)

20. *Procopius. (I)*. London: William Heinemann, New York: The Macmillan Co.; 1914. 583 p.

21. Ryckmans G. Inscriptions sud-arabes [South-Arabian Inscriptions]. *Le Muséon*. 1953;LXVI(3-4):267–317. (In French)

22. Beeston A.F.L. Notes on the Mureighan Inscription. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1954;16:389–392.

23. Caskel W. *Entdeckungen in Arabien* [Discoveries in Arabia]. Wiesbaden: Springer Fachmedien; 1954. 32 p. (In German)

24. *Ioannis Zonarae Epitome historiarum* [John Zonaras' Abridgement of Histories]. Ed. L. Dindorf. Vol. III. Lipsiae: B.G. Teubner; 1870. 418 p. (In Latin, Ancient Greek)

25. *Theophanis Chronographia* [Theophanes' Chronography]. Ed. C. De Boor. Vol. I. Lipsiae: B.G. Teubner; 1883. 503 p. (In Latin, Ancient Greek)

26. *Theophylacti Simocattae Historiae* [Theophylact Simocatta's Histories]. Ed. C. De Boor. Lipsiae: B.G. Teubner; 1887. 437 p. (In Latin, Ancient Greek)

27. *Mishin D.Ye. Istoriya gosudarstva Lakhmidov* [History of the Lakhmid State]. Moscow: Sadra; 2017. 444 p. (In Russian)

28. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari* [Annals by Abū Dja‘far Muḥammad Ibn Djarīr al-Ṭabarī]. Ed. M.J. De Goeje et al. Prima series, II. Rec. J. Barth, Th. Nöldeke. Lugduni Batavorum: E.J. Brill; 1881–1882. 564 p. (In Latin, Arabic)

29. *Kiṣaṣ al-anbiyā’ al-musammā ‘Arā’is al-madjālis. Ta’lif... al-Tha‘labī* [The Book of Stories of the Prophets Entitled ‘Conversations Beautiful like Brides and



Held By People Sitting Together’, by al-Tha‘labī]. Cairo: Sharikat maktabat wa maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādī-hi bi Miṣr; 1955. 452 p. (In Arabic)

30. *al-Akhbār al-ṭiwāl. Ta’līf... al-Dīnawarī* [Long Stories by... al-Dīnawarī]. Ed. ‘A. ‘Āmir. Cairo: Wizārat al-thaqāfa wa al-irshād al-ḳawmī; 1960. 467 p. (In Arabic)

31. *al-Ansāb li... al-‘Awtabī al-Ṣuḥārī* [Genealogies by... al-‘Awtabī al-Ṣuḥārī]. Ed. M. Iḥsān al-naṣṣ. Muscat: Wizārat al-turāth al-ḳawmī wa al-thaqāfa; 2006. 993 p. (In Arabic)

32. *Kitāb al-munammaḳ fī akhbār Ḳuraysh li Muḥammad bin Ḥabīb al-Baghdādī* [Elegant Book on the History of the Ḳuraysh, by Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Baghdādī]. Ed. Kh.A. Fāriḳ. Beirut: ‘Ālam al-kutub; 1985. 479 p. (In Arabic)

33. Mishin D.Ye. Kinditskiy tsarevich Abu-l’-Djabr i sasanidskiy tsar’ Khosrov I Anushirvan [Kindah Prince Abū al-Djabr and Sasanid King Khusraw I Anushirwan]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya. 13: Vostokovedeniye* [Moscow State University Vestnik. Series 13: Orientalism]. 2019;1:71–84. (In Russian)

34. al-Mas‘ūdī. *Murūdj al-dhahab wa ma‘ādin al-djawhar* [Meadows of Gold and Mines of Gems]. Ed. Ch. Pellat. Part 2. Beirut: al-Djāmi‘a al-lubnāniyya; 1966. 421 p. (In Arabic)

35. *Le livre de la création et de l’histoire de Motahhar Ben Ṭāhir al-Maqdisī attribué à Abou Zeïd el-Balkhī* [The Book of Creation and History by Muṭahhar Ibn Ṭāhir al-Maqdisī, Ascribed to Abū Zayd al-Balkhī]. Publ et trad. C. Huart. Vol. III. Paris, 1903. 464 p. (In French, Arabic)

36. *Sīrat Ibn Ishāḳ al-musammā bi Kitāb al-mubtada’ wa al-mab‘ath wa al-maghāzī. Ta’līf Muḥammad bin Ishāḳ bin Yasār* [Ibn Ishāḳ’s Sīra (Biography) Entitled ‘The Book of the Beginning, The Start of the Prophetic Mission and the Campaigns’, By Muḥammad Ibn Ishāḳ Ibn Yasār]. Ed. M. Ḥamīd Allāh. Fez: Ma‘had al-dirāsāt wa al-abḥāth li-l-ta‘rīb; 1976. 437 p. (In Arabic)

37. *Dalā’il al-nubuwwa li... Abī Nu‘aym al-Iṣfahānī* [Proofs of [Muḥammad’s] Prophetic Status By... Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī]. Ed. M.R. Ḳal‘atdjī. Beirut: Dār al-nafā’is; 1986. 694 p. (In Arabic)

38. *Tāriḳh al-khamīs fī aḥwāl anfas al-nafīs. Ta’līf... al-Diyārbakrī* [Five-Section History of the Most Precious One, By al-Diyārbakrī]. Cairo: Maṭba‘at al-faḳīr ‘Uthmān ‘Abd al-Razzāḳ; 1884/85. Part 1. 574 p. (In Arabic)



39. *Tārīkh Khalīfa Ibn Khayyāt [Khalīfa Ibn Khayyāt's History]*. Ed. A.Ḍ. al-‘Umarī. Riyadh: Dār Ṭayba li-l-nashr wa al-tawzī‘; 1985. 628 p. (In Arabic)
40. *Tārīkh madīnat Dimashq. Taṣnīf... Ibn ‘Asākir* [History of the City of Damascus, By... Ibn ‘Asākir]. Ed. M. ‘U. al-‘Amrawī. Damascus: Dār al-fikr; 1995. Part 3. 519 p. (In Arabic)
41. *al-Bidāya wa al-nihāya li... Ibn Kathīr* [The Beginning and the End by... Ibn Kathīr]. Ed. ‘A. al-Turkī. Giza: Hadjr; 1997. Part 3. 626 p. (In Arabic)
42. *Kitāb tārīkh sunī mulūk al-arḍ wa al-anbiyā’*. *Ta’līf Ḥamza al-Iṣfahānī* [A History of the Years of the Kings of the Earth and of the Prophets, by Ḥamza al-Iṣfahānī]. Berlin: Kaviani G.m.b.H.; 1921/22. 155 p. (In Arabic)
43. Garbers K. Eine Ergänzung zur Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnīs „Chronologie orientalischer Völker» [A Supplement to Sachau’s Edition of al-Bīrūnī’s ‘Chronology of Oriental Nations’]. *Documenta islamica inedita* [Inedited Islamic Documents]. Berlin: Akademie-Verlag; 1952, pp. 45–68. (In German, Arabic)

Информация об авторе

Дмитрий Евгеньевич Мишин, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Dmitry Ye. Mishin, Cand. Sci. (History), Senior Research Fellow of the Centre of Arabic and Islamic Studies of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 24 сентября 2019
Одобрена рецензентами: 18 апреля 2020
Принята к публикации: 13 мая 2020

Article info

Received: September 24, 2019
Reviewed: April 18, 2020
Accepted: May 13, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-2-284-306
УДК 930.85

Original Paper
Оригинальная статья

Штудии у Аджмерских ворот: Делийский колледж в эпоху Поздних Моголов

А.А. Козлова^{1а}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3799-6086>, e-mail: kaa-iaas@mail.ru

Резюме: В могольской столице в XVIII–XIX вв. существовало немалое количество учебных заведений разного уровня, которые вполне удовлетворяли потребностям городского населения в получении образования. Одним из самых популярных был Делийский колледж. Вопрос о времени его учреждения и личности основателя остается до сих пор дискуссионным. Европейцы, посетившие Дели проездом или находившиеся там на службе в конце XVIII – начале XX вв., часто упоминают колледж среди достопримечательностей Дели и достаточно подробно описывают внешний облик архитектурного комплекса. Бывшее медресе Гази-уд-дина менялось и подстраивалось под современные реалии Дели, оставаясь одним из интереснейших мест в городе и одним из самых известных и востребованных учреждений. Колледж продолжал свою просветительскую деятельность, несмотря на времена недостающего финансирования, а его выпускники и преподаватели внесли большой вклад в развитие культуры и общественной мысли Дели XIX в.

Ключевые слова: Индия; Дели; Поздние Моголы; образование; медресе; Делийский колледж

Для цитирования: Козлова А.А. Штудии у Аджмерских ворот: Делийский колледж в эпоху Поздних Моголов. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):284-306 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-284-306



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Козлова А.А.

Штудии у Аджмерских ворот: Делийский колледж в эпоху Поздних Моголов

Studies at the Ajmeri gate: Delhi College under the Late Mughals

A.A. Kozlova^{1a}

¹*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3799-6086>, e-mail: kaa-iaas@mail.ru

Abstract: During the XVIII–XIX centuries there was a sufficient number of educational institutions of various levels in Mughal capital. The existing institutions met the needs of the citizens in obtaining education fully enough. Delhi College was the most popular among all of them. The time of establishment of this educational institution and the identity of the founder is still open to discussions. Europeans who traveled to Delhi or who were there on service at the end of the XVIII and the beginning of the XX centuries often mention this college among Delhi's places of interest. They also describe in details the appearance of the architectural complex. The former Gazi-ud-din Madrasa was changing and adapting itself to the modern realities of Delhi, remaining one of the major attractions of the city and the most famous and desirable among the educational institutions. Delhi College continued its educational activities despite occasionally inadequate funding. Its alumni and teachers made a great contribution to the development of culture and social thought in Delhi in the XIX century.

Keywords: India; Delhi; Late Mughals; education; madrasa; Delhi College

For citation: Kozlova A.A. Studies at the Ajmeri gate: Delhi College under the Late Mughals. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):284-306 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-284-306

Введение

Об эпохе правления Поздних Моголов (XVIII – первая половина XIX в.) распространен стереотип как о периоде распада государства, тотального упадка и деградации, причем как в сфере политической, так и культурной. После смерти падишаха Аурангзеба (пр. 1658–1707), последнего из Великих Моголов, столичный город Дели и вся Могольская империя подверглись множеству политических потрясений и нашествий иноземных захватчиков. Несмотря на все сложности, Дели продолжал оставаться центром культуры, а для других городов – примером для подражания. При позднемогольских правителях в культурной жизни столицы происходили позитивные изменения; не стала исключением и сфера образования.



Во времена Поздних Моголов город Дели не испытывал недостатка в учреждениях, дававших возможность получить традиционное исламское образование. Начальное образование давали в *мактабах*, среднее – в медресе. Медресе часто находились при мечетях и гробницах. Несмотря на относительно стесненное материальное положение Поздних Моголов, сами падишахи, а также зажиточные и влиятельные делийцы старались спонсировать развитие изящных искусств, вкладывали средства в развитие образования, финансировали строительство *мактабов* и медресе. Таким образом, эти учреждения финансировались из нескольких источников, получая субсидии от государства и от вакфов (земель религиозных учреждений), а также частные пожертвования от влиятельных знатных лиц [1, р. 96; 2, р. 26].

В Дели XVIII–XIX вв. наравне со старыми учреждениями, основанными или реорганизованными еще в эпоху Великих Моголов¹, стали принимать активное участие в просвещении местного населения медресе, учрежденные в более позднее время. Среди них: медресе при Сунехри-масджид², построенное в 1721–1722 гг. Роушан-уд-доулой³; мечеть и медресе в *мохалла*⁴ Булбул-икхана, возведенные в 1733–1734/1735–1736 гг. Шах-Хусейном Ваизом⁵; медресе в Дели, основанное Шахом Валиуллой⁶ и др. Однако ни одно из них не получило такой известности, какую снискало медресе Гази-уд-дин-хана, ставшее впоследствии широко известным под именем Делийского колледжа [4, р. 262]. Это единственное медресе времен Моголов, которое до сих пор является образовательным учреждением и выполняет свои прямые функции: сегодня в

¹ Падишах Хумаюн (пр. 1530–1540, 1555–1556) построил медресе, которое возглавили Шейх Хусейн и Маулан Исмаил. Территория гробницы Хумаюна и мечеть Кхейр-ул-маназил (построена в 1665 г.) были важными образовательными центрами в Дели. Дар-ул-бака было имперским учебным заведением, основанным в Шахджаханабаде. Оно стало популярным местом для получения образования, и падишах Шах-Джахан (пр. 1628–1658) назначил Маулану Садр-уд-дин-хана, главу правосудия, главой колледжа и нанял выдающихся ученых для осуществления образовательной программы. См. [1, р. 96; 3, р. 25, 30].

² Золотая мечеть (она же – мечеть Роушан-уд-доулы) на улице Чандни-Чоук в Дели, построенная в 1721 г., сохранилась в индийской столице и поныне.

³ Роушан-уд-доула Рустам Джанг, собственное имя Зафар Хан (ум. 1732) – государственный деятель во время правления падишаха Мухаммад-шаха (пр. 1719–1748). Основал в 1722 г. мечеть-медресе в Дели на Чандни-Чоук. С крыши этой мечети в 1739 г. Надир-шах наблюдал за убийством делийцев. В 1725 г. Роушан-уд-доула построил еще одну Золотую мечеть в районе Казивара в Дели.

⁴ *Мохалла* (перс. محله) – район, округ.

⁵ После 1827 г. перестроены *навабом* Маулави Кутб-уд-дин-ханом и с тех пор известны под этим именем.

⁶ Шах Валиулла (1703–1762) – мусульманский просветитель, писатель и духовный предшественник реформаторских движений в Индии XIX в.



здании медресе у Аджмерских ворот действует англо-арабская школа (Anglo Arabic Senior Secondary School) [5, p. 11].

Делийский колледж имеет многовековую богатую историю. Он существовал под разными именами: медресе Гази-уд-дин-хана, Восточный колледж, Англо-арабский колледж, Англо-арабская школа, Делийский колледж, Делийский колледж [имени] Закира Хусейна. Местоположение колледжа менялось вместе с его названиями: медресе, основанное у Аджмерских ворот в конце XVII в.⁷, впоследствии неоднократно переезжало. За время своего существования колледж успел переместиться в 1845 г. от Аджмерских ворот в здание библиотеки Дары Шукоха⁸ у Кашмирских ворот, далее в Лахор и обратно в Дели к Аджмерским воротам; ближе к концу XX в. и вовсе стали функционировать два учреждения, расположенных в разных местах Дели: англо-арабская средняя школа у Аджмерских ворот и Делийский колледж [имени] Закира Хусейна у Туркменских ворот. Здание медресе Гази-уд-дин-хана у Аджмерских ворот, в свою очередь, использовалось в разное время в качестве арабского медресе, восточного колледжа, полицейского участка, средней школы [5, p. 11].

Внешний вид и локация

Делийский колледж у Аджмерских ворот представляет собой целый архитектурный комплекс, составляющие которого – медресе, мечеть, здание-аркада⁹ и красивый внутренний двор – являются классическим примером и прообразом других колледжей в Индии [5, p. 11].

Мечеть была построена в могольском стиле: это величественное здание, сооруженное из традиционных для того времени материалов – красного песчаника и мрамора.

Форма куполов мечети (высокие и округлые, напоминающие луковицу) и способ отделки фасада (широкие утолщенные мраморные полосы на красном песчанике) позволяют отнести здание к позднемогольскому стилю¹⁰.

⁷ О времени основания колледжа см. далее.

⁸ Дара Шукох (1615–1659), старший сын императора Шах-Джахана, убитый по приказу падишаха Аурангзеба.

⁹ *Аркада* – ритмический ряд арок, опирающихся на колонны или столбы без примыкания к стене.

¹⁰ Для раннемогольских построек характерен довольно низкий, приплюснутой полукруглой формы купол, который помещался на высоком барабане. Чем позднее была дата постройки гробницы/мечети, тем более округлой, напоминающей по форме луковицу, был ее купол. Для наиболее поздних построек использовался и менее качественный материал. См. [5, p. 107–108].



На территории медресе находится несколько захоронений. Помимо кенотафов Гази-уд-дин-хана Фирозджанга I (основателя медресе) и Гази-уд-дин-хана Фирозджанга II (основателя мечети)¹¹ на территории архитектурного комплекса находится *даргах*¹² Хафиза Саадуллы, суфия, принадлежавшего ордену накшбандие (ум. в 1152 г. хиджры / 1739 г.¹³). К его могиле, расположенной в подземной комнате, можно пройти по ведущей вниз лестнице. Гази-уд-дин-хан Фирозджанг II был последователем Хафиза Саадуллы и возвел эти усыпальницы [7, р. 238]. Сегодня *даргах* «привлекает толпы верующих, а местные, живущие неподалеку, называют суфия *taikhaane wale baba* – мистиком подземной комнаты» [7, р. 239].

Европейцы, посетившие Дели проездом или находившиеся там на службе в конце XVIII – начале XX в., часто упоминают колледж при описании внешнего облика Шахджаханабада¹⁴ и при перечислении достопримечательностей Дели.

Так, лейтенант Уильям Франклин, член Королевского азиатского общества, в своем описании Дели по состоянию на 1793 г. упоминает медресе, или колледж, около Аджмерских ворот: «Здание построено из красного камня и расположено в центре просторного четырехугольного двора с каменным фонтаном. В верхнем конце внутреннего дворика стоит красивая мечеть из красного камня, инкрустированная белым мрамором. Жилые помещения для студентов по краям площади разделены на отдельные комнаты, хоть и малые в размерах, но довольно просторные и удобные. Кенотаф Гази-уд-дина находится в углу двора, само место захоронения окружено решетками из резного мрамора» [8, р. 436].

Шотландский экономист Джон Рамсей МакКаллок (1789–1864) в середине XIX в. описал здание медресе Гази-уд-дин-хана, располагающееся около Аджмерских ворот, как «сооружение необычайной красоты» [9, р. 743].

¹¹ О них см. ниже.

¹² Даргах (перс. *دَرگَاه*) – мус. место захоронения святого; святое место, место паломничества; религиозный комплекс, включающий гробницу, мечеть, приют для паломников и т.д. Даргах строился над местом захоронения почитаемого религиозного лица, обычно суфийского святого или дервиша.

¹³ На официальном сайте Делийского колледжа [имени] Закира Хусейна написано, что комплекс, состоящий из медресе, мечети и могилы основателя, расположен у Аджмерских ворот рядом с даргахом суфия XIII в. по имени Хазрат Хафиз Саадулла. Очевидно, имеется в виду XIII в. хиджры. См. [6].

¹⁴ Шахджаханабад – город, построенный падишахом Шах-Джаханом в 1638 – ок. 1648 гг.; ныне известен как Старый Дели.



Британский государственный служащий в Индии Герберт Чарльз Фэншоу (1852–1923) в своей книге «Дели: прошлое и настоящее» составил довольно подробное описание архитектурного комплекса колледжа, отмечая, что «мечеть построена из песчаника насыщенного красного цвета, с очень округлыми куполами», а «могила основателя окружена прекрасной ширмой из резного камня бежево-палевого цвета, с дверями, на которых искусно вырезаны цветы». «Двухэтажная аркада, где проживали ученики», напоминала ему «такие же здания в колледжах Самарканда и Бухары» [10, р. 64–65]. По мнению Фэншоу, это место «было, пожалуй, одним из самых живописных мест в Дели» [там же].

Интерес представляет и то, в каком месте Дели расположено медресе. Хотя комплекс и построен у Аджмерских ворот, вдали от центральной улицы Шахджаханабада и за пределами основной крепостной стены города, локацию его можно считать вполне привилегированной. Чтобы попасть на внутреннюю территорию медресе, необходимо было следовать «по дороге, сворачивающей налево от главной магистрали и проходящей через запад города к Пахарганджу и Кутабу» [10, р. 64], а затем объехать «горнверк¹⁵, охватывающий мавзолей и Колледж Гази-уд-дин-хана», и только потом достигнуть Аджмерских врат [10, р. 64]. На картах и иллюстрациях Дели и Шахджаханабада середины XIX в. Делийский колледж обозначался как особое укрепление и назывался «бастион колледжа» (college bastion)¹⁶.

Полковник Хирн Гордон Рисли¹⁷, служивший в Индии, также отмечал, что колледж был окружен внешним укреплением [17, р. 44]. В «западной части колледжа» располагались могила основателя и мечеть, снаружи ото рва

¹⁵ Горнверк – наружное вспомогательное укрепление, служившее для усиления крепостного фронта.

¹⁶ а) На гравюре из The Illustrated London News за 16 января 1858 г. медресе Гази-уд-дин-хана названо Хинду Колледж (Hindoo College), комплекс находится внутри горнверка, примыкает к основным крепостным стенам. См. [11].

б) На карте плана города Дели из The Illustrated London News за 1857 г. колледж обозначен как college bastion, находится внутри горнверка. См. [12].

в) В «Истории XIX в.» Дж. Тэйлора на карте Дели обозначен горнверк, укрепление названо college bastion, на плане также указан oriental college и гробница Гази-уд-дин-хана. См. [13].

в) На карте Шахджаханабада из путеводителя Дж. Мюррея за 1906 г. [14] и на карте Delhi and Environs из переиздания 1911 г. [15] горнверк еще сохранен, но исчез топоним college bastion, на карте обозначена только гробница Гази-уд-дина.

г) На плане имперского Дели [16] видны очертания горнверка, но он изображен не полностью, нет стыковки с основной крепостной стеной.

¹⁷ Хирн Гордон Рисли (1871–1953) – британский колониальный офицер, служивший в инженерных подразделениях.



находились остатки подземных помещений Сафдарджанга, бывшие когда-то одной из достопримечательностей Дели» [там же].

Примечательно, что у крепостных стен Шахджаханабада было несколько фортификационных укреплений – бастионов, но горнверк был только один.

Время основания колледжа и его учредитель

Источники расходятся в информации о том, в каком году и кем было построено медресе, а впоследствии и колледж. Европейцы основателем медресе и мечети называют Гази-уд-дин-хана, однако данные о том, кем он был, в какое время жил и когда основал медресе, у них кардинально различаются. Так, Уильям Франклин называет основателя медресе Гази-уд-дин-хана племянником Низама-ул-мулка¹⁸ [8, р. 436], Герберт Фэншоу писал, что Гази-уд-дин был сыном первого Низам-ул-мулка Хайдарабада и «стал влиятельным лицом при дворе Дели, когда его отец вернулся в Декан после событий 1739 года и умер в 1752 году, по пути утверждения своего правопреемства в Хайдарабадских территориях» [10, р. 64–65]. Роберт Эллиот¹⁹, служивший в Индии с 1822 по 1824 гг., упоминает медресе/колледж у Аджмерских ворот, а основателем медресе, который «вместе со своей семьей был здесь погребен», также считает Гази-уд-дина, называя его «внуком Низама ул мулка»²⁰. Эллиот сообщает, что гробница основателя весьма почиталась. Это видно по красоте ее оформления (ограждение из белого мрамора с изысканным орнаментом), которое может быть сопоставимо с гробницами таких деятелей, как Камар-

¹⁸ Низам-ул-мулк Хайдарабада – титул правителя индийского княжества Хайдарабад (1720–1948). Франклин подразумевает здесь основателя династии низамов Хайдарабада – Камар-уд-дин Асаф-Джаха (см. сноску 21).

¹⁹ Роберт Эллиот – английский морской офицер. Известен также как топограф.

²⁰ Гази-уд-дин Имад-ул-Мулк (Гази-уд-дин-хан Фирозджанг III, 1737–1800) – влиятельное лицо середины XVIII в., внук низама Хайдарабада Низам-ул-мулка Асаф-Джаха I. С 1752 г. по рекомендации Сафдарджанга получил титул мир-бакши.



уд-дин-хан²¹, Али Мардан-хан²², Сафдаржанг²³ [18, р. Delhi, 1]. Уильям Хантер²⁴ утверждал, что колледж был основан в 1792 г. [19, р. 188], а Хирн Гордон Рисли в качестве даты основания колледжа приводит 1811 г., Гази-уд-дина же он называет отцом первого низама Хайдарабада [17, р. 44]. Часто в качестве даты основания колледжа указывается 1825–1828 гг., когда деятельность этого образовательного учреждения перешла в ведение англичан и колледж был поделен на два отделения: восточного и английского направлений.

Современные официальные источники также дают различную информацию. Например, на официальном сайте Делийского колледжа им. Закира Хуссейна, который считает себя правопреемником Делийского колледжа, существовавшего при Поздних Моголах, отсчет истории образовательного учреждения ведется с конца XVII в. и насчитывает более 300 лет [6]. Сообщество выпускников англо-арабских школ и Делийского колледжа (Anglo Arabic Schools And Delhi College Old Boys Association) называет конкретную дату основания медресе, однако без ссылок на исторические источники: «Гази-уд-дин, придворный императора Аурангзеба, заложил первый камень в 1702 г., создал религиозный надел, чтобы открыть медресе или религиозную школу» [20]. Сведения о дате основания колледжа (1862 г.), представленные на официальном сайте администрации Дели (Delhi Development Authority) [21], не подкреплены никакими данными и вовсе являются ошибочными.

Среди исследователей, изучавших Делийский колледж, до сих пор ведутся дискуссии о времени его основания [22].

Некоторую ясность о времени постройки образовательного комплекса у Аджмерских ворот и личности основателя (или основателей) вносит ин-

²¹ Камар-уд-дин Асаф-Джах (1671–1748) – визирь империи Великих Моголов, основатель династии низамов Хайдарабада (1720–1948). Был назначен наместником провинции Хайдарабат, однако постепенно взял власть в свои руки и стал править самостоятельно. Так при Поздних Моголах в Хайдарабаде установилась династия вассальных правителей-низамов – Асаф-Джахи. При этом низамы не объявляли себя формально независимыми от Моголов и считали их своими сюзеренами. Однако фактически возникло отдельное княжество Хайдарабат.

²² Али Мардан-хан (ум. 1657) (У. Франклин называет его Али Мирдан-хан) – военачальник и администратор при шахе Персии Аббасе I (пр. 1587–1629) и Сефи I (пр. 1629–1642), позднее – высокопоставленный чиновник в Могольской империи при Шах-Джахане (пр. 1628–1658). В качестве лучшего при Великих Моголах руководил строительством и эксплуатацией водных каналов.

²³ Сафдаржанг (1708–1754) – наваб Ауда в 1739–1754 гг.; был необычайно влиятелен при дворе в Дели в правление Мухаммад-шаха.

²⁴ Уильям Хантер (1840–1900) – член Индийской гражданской службы и вице-президент Королевского азиатского общества, лично участвовавший в сборе информации для статистических отчетов, которые в 1881 г. в сжатом виде вошли в 9 томов справочника “The Imperial Gazetteer of India”.



формация, содержащаяся в альбоме «Воспоминания об имперском Дели»²⁵. Делийский альбом, созданный во второй четверти XIX в., содержит изображения и информацию о мечети, гробнице и медресе, которые составили архитектурный комплекс образовательного учреждения, впоследствии вошедшего в историю как Делийский колледж.

Томас Меткаф «о мечети при медресе за городом Дели» писал следующее: «Построена навабом Гази-уд-дин-ханом (защитником веры), выдающимся высокопоставленным лицом во время правления Мухаммад-шаха и его преемника Ахмад-шаха» [23]. Здесь Т. Меткаф под основателем мечети подразумевает Гази-уд-дин-хана Фирозджанга II²⁶ – старшего сына Низам-ул-мулка Асаф-Джаха I²⁷, который, вероятно, построил мечеть в честь своего отца Гази-уд-дин-хана Фирозджанга I²⁸, так как далее Меткаф уточняет, что «он был отцом человека, нареченного таким же именем, который получил главную власть в государстве и впоследствии стал причиной убийства несчастного императора Аламгира II» [23]. Правление Аламгира II пришлось на период с 1754 по 1759 гг. Известно, что весьма влиятельным лицом середины XVIII в. был внук низама Хайдарабада Низам-ул-мулка Шахаб-уд-дин Гази-уд-дин Фирозджанг III, известный также как Гази-уд-дин Имад-ул-Мулк (1737–1800).

Т. Меткаф в «Делийском альбоме» описывает находящееся на территории медресе захоронение, окруженное резной ширмой из белого мрамора²⁹, –

²⁵ *Reminiscences of Imperial Delhi / The Delhie book* («Воспоминания об имперском Дели», «Делийский альбом» или «Книга Дели») – альбом, состоящий из 89 листов, содержит около 130 изображений с видами памятников времен могольского и предмогольского Дели, изображения сопровождаются рукописным текстом, написанным Томасом Теофилом Меткафом (1795–1853), служащим Ост-Индской компании и комиссаром провинции Дели в 1838–1844 гг. Альбом создан в середине XIX в. художником Мазхаром Али-ханом по заказу (1844 г.) Томаса Меткафа.

²⁶ Гази-уд-дин-хан Фирозджанг II (1709–1752) – старший сын Низам-ул-Мулка Асаф-Джаха I. Около 1739 г. падишах Мухаммад-шах повысил Гази-уд-дин-хана Фирозджанга II до должности амир-ал-умара (*amīr al-umārā* – военачальник, главнокомандующий). После смерти Асаф-Джаха I ему наследовал его сын Насирджанг, однако через несколько лет тот тоже скончался. Чтобы получить эти владения в свое распоряжение, Гази-уд-дин отправился из Дели в Декан, однако внезапно умер по дороге близ Аурангабада. Его останки были доставлены в Дели для захоронения. После его смерти пост амир-ал-умара был дарован его сыну Шахаб-уд-дину вместе с титулом Имад-ул-Мульк Гази-уд-дин Хан.

²⁷ Низам-ул-Мулк Асаф-Джах I, также Камар-уд-дин Асаф-Джах (1671–1748) – визирь империи Великих Моголов, основатель династии низамов Хайдарабада (1720–1948).

²⁸ Гази-уд-дин-хан Фирозджанг I, также известный как Мир Шахаб-уд-дин Сиддики (ок. 1649–1710), – садр-ус-судур (ответчающий за судопроизводство и религиозные вопросы) при падишахе Аурангзебе (1658–1707), субадар Гуджарата во время правления Бахадур-шаха I (1707–1712).

²⁹ Не только Т. Меткаф, но и другие европейцы, посетившие Дели в рассматриваемый период,



особый «вид искусства, присущий Дели» этого времени. Меткаф сомневается, что именно в этом месте захоронен основатель медресе Гази-уд-дин-хан Фирозджанг I³⁰, так как «он умер в Ахмедабаде, в Декане, более чем в 400 милях от Дели», однако и не исключает такой возможности, так как было бы трудно подыскать более подходящее место для захоронения.

Таким образом, наиболее вероятно, что комплекс образовательного учреждения складывался постепенно. Сначала Гази-уд-дин-ханом Фирозджангом I до 1710 г. было основано медресе; в 1710 г. на его территории появилось первое захоронение, затем к медресе добавилась мечеть, возведенная по приказу Гази-уд-дин-хана Фирозджанга II, даргах суфия Хафиза Саадуллы и могила Гази-уд-дин-хана II.

Количество студентов и востребованность учреждения

Количество студентов медресе в XVIII в. было невелико, и конфессиональный состав учащихся отличался разнородностью. Несмотря на то, что мактабы и медресе изначально предполагались для осуществления традиционного исламского образования для мусульман, в Индии обучаться в подобных заведениях могли и люди, принадлежавшие к другим религиям, что наглядно видно на примере Делийского колледжа.

У. Франклин не приводит данных о количестве студентов и преподавателей. Он только отмечает, что в 1793 г. колледж был закрыт и никем не обитаем [8, р. 436], хотя указывает, что в 1792 г. медресе было реорганизовано, и в качестве новых предметов были добавлены греческая логика и философия [26]. В целом в период с 1710 по 1824 гг. медресе Гази-уд-дина было религиозной школой.

В 1825 г. Ост-Индская Компания взяла его под контроль; тогда там насчитывалось всего 9 студентов и 1 преподаватель [27] (цит. по [4, р. 262]). Новое учреждение начало работу с коллективом, состоявшим из нескольких преподавателей индийского происхождения и англичанина в качестве директора; ежемесячный бюджет колледжа составлял 500 рупий [4, р. 262].

пишут о необычайной красоте «мраморных решеток», хотя на самом деле они сделаны из песчаника бежево-палевого оттенка.

³⁰ Гази-уд-дин-хан Фирозджанг I умер во время военной кампании под Ахмедабадом в 1710 г., но считается, что его останки были привезены в Дели и похоронены в могиле на территории медресе, которое он основал у Аджмерских ворот. Гробница обнесена ширмами из песчаника, на котором вырезан цветочный орнамент. Внутри огражденного пространства находятся три кенотафа, центральный принадлежит Гази-уд-дин-хану Фирозджангу I. См. [24, р. 40–41].



В 1827 г. в колледже насчитывалось 204 студента [28, р. 253–254]. Изначально в нем существовали классы по изучению восточных языков, но в 1828 г.³¹ было открыто английское направление. В 1828 г. количество учащихся составило 199 человек, в 1829 г. – 152 человека [28, р. 253–254]. В 1830 г. количество студентов увеличилось на 105 чел., всего – 257 [28, р. 348], а по сообщению Джона МакКаллока, в 1830 г. в колледже обучалось 287 человек [9, р. 743]. К 1831 г. количество обучающихся выросло до 300 [4, р. 262].

Главной особенностью Делийского колледжа стало преподавание европейских наук всем студентам обоих подразделений, в том числе на языке урду. Большую роль в этом сыграла деятельность основанного в 1842 г. директором колледжа Феликсом Бутросом (в должности с 1841 по 1845 гг., ум. 1864 г.) общества по переводу (Delhi Vernacular Translation Society) [29, р. 97; 30, р. 149]. Участники общества осуществили перевод с английского на урду учебников по математике, медицине, законодательству, экономике, истории, а также занимались переводами литературных текстов, причем не только с западных, но и с восточных языков [29, р. 97; 33, р. 126–128].

Немецкий писатель и путешественник Леопольд фон Орлих³² в своих заметках о путешествии по Индии приводит сведения о количестве учащихся в образовательных учреждениях, функционировавших в 1835 г. В том же году в Индии было создано еще несколько учебных заведений. В общей сложности в 1835 г. функционировало около 27 подобных заведений, которые находились под особым руководством комитета, состоявшего из европейцев и представителей из числа жителей района, в котором находилась школа. Среди действующих «семинарий» фон Орлих называет английский и восточный колледж в Дели [31, р. 260].

По сообщению Л. фон Орлиха, в восточном отделении в Дели в 1835 г. числилось 197 учащихся. Из них 61 учащийся в девяти классах обучался на арабском отделении, 80 в одиннадцати классах получали образование на персидском языке, 56 в девяти классах – на санскрите [31, р. 261].

³¹ У. Хантер пишет об открытии английского подразделения в 1829 г. [19, р. 188–189].

³² Леопольд фон Орлих (1804–1860) – прусский офицер, географ, военный писатель. В августе 1842 г. прибыл в Бомбей. В 1845 г. его путевые письма были опубликованы в виде книги (Reise in Ostindien in Briefen an A. v. Humboldt und Karl Ritter. Leipzig; 1845; 3. Aufl. 1858, 2 Bde.). «Путешествия в Индию...» были переведены на английский язык и выдержали несколько изданий, последнее в 1859 г.



Фон Орлих отметил, что «желание проходить обучение на английском языке стало весьма востребованным в результате того, что лучшие выпускники получили должности на государственной службе и у частных лиц (за один год сорок выпускников Делийского колледжа получили должности). Это привело к тому, что персидский и арабский языки были совершенно заброшены» [31, р. 268].

В 1845 году в колледже обучалось уже 460 студентов. 215 человек получали образование на восточном отделении (75 – на арабском, 109 – на персидском, 31 – на санскрите) и 245 человек – на английском отделении. Из них 299 были индусами, 146 мусульманами и 15 христианами³³.

В 1853 году количество студентов несколько снизилось и составляло всего 320 студентов. 121 человек обучался на восточном отделении (арабский – 39, персидский – 57, санскрит – 25) и 199 человек – на английском. Из них 217 были индусами, 93 мусульманами и 10 христианами [32, р. 55] (цит. по [33, р. 130]).

К 1855 г. Делийский колледж насчитывал 350 студентов, из которых 217 человек обучались на английском отделении, остальные (133 чел.) – на восточном (77 – персидский, 33 – арабский, 23 – санскрит). По конфессиональному составу они распределялись так: 243 – индусы, 97 – мусульмане, 10 – христиане [4, р. 262].

За время своей работы с начала до середины XIX в. Делийский колледж был востребован среди большого количества студентов, принадлежащих разным конфессиям. Колледж привлекал нестандартным подходом к передаче знаний, а именно преподаванием европейских предметов на доступном для слушателя языке. В течение рассматриваемого периода количество студентов неуклонно росло, причем постепенно на первый план вышло английское подразделение колледжа, что было связано в большей степени с методами финансирования.

Финансирование колледжа

Как отмечалось выше, при Поздних Моголах образовательные учреждения существовали за счет доходов с вакфов, объем которых мог быть непостоянным, а также за счет финансовых пожертвований от государства и частных спонсоров.

³³ Данные о зачислении приводятся в [32, р. 46], цит. по [33, р. 130]. Также см. [6].



После создания медресе Гази-уд-дин-хан учредил вакф для его поддержки и финансирования. Стипендии предоставлялись не только учителям, но и студентам [33, р. 122].

Хирн Гордон Рисли писал, что у школы есть надел (вакф), но она получает также помощь со стороны государства [17, р. 44]. Герберт Фэншоу отметил, что Делийский колледж заслуживает внимания как особая достопримечательность, поскольку представляет собой образец одного из немногих сохранившихся наделов (т.е. вакфов) – сродни тем, «что когда-то существовали в Европе». Этот земельный надел «включает место богослужения, могилы основателя, места для проживания и места для обучения» [10, р. 64–65].

К началу XIX в. доход от первоначального вакфа Гази-уд-дин-хана уменьшился, так же как и количество учеников, и медресе пришло в упадок [33, р. 122]. У. Хантер писал, что Делийский колледж функционировал как исключительно восточная школа. Он поддерживался добровольными взносами мусульманской знати и управлялся комитетом учредителей [19, р. 188–189]. Позднее, вследствие стесненного материального положения спонсоров и покровителей, финансирование медресе не осуществлялось [1, р. 97]. Месячное жалование преподавателей было ненадлежащим и колебалось от 3 до 9 рупий [34, р. 791]. Полноценная работа медресе возобновилась вновь в 1825 г. [1, р. 97].

В 1820-х гг. в Калькутте был создан Генеральный комитет по общественному просвещению, которому подчинялись местные комитеты в городских центрах по всей Индии, включая Дели [33, р. 121–122]. В 1820-х гг. Делийский комитет по общественному просвещению, в который вошли как британские чиновники, так и местная знать, исследовал состояние образовательных учреждений в столице Моголов. В отчете о состоянии образования среди населения Дели, представленном Дж. Х. Тейлором, отмечалось, что общественное обучение в этом районе очень нуждалось в поддержке; старые наделы (вакфы) находились в состоянии разорения и запустения; «в связи с обстоятельствами даже почтенным членам общества не хватает средств на обучение своих детей, но с другой стороны, существует много старых колледжей, которые могут быть предоставлены для этой цели» [28, р. 215–216]. Эти старые медресе и школы в основной своей массе находились в состоянии серьезного упадка, в том числе и медресе Гази-уд-дин-хана [33, р. 122].

По предложению Генерального комитета по общественному просвещению было решено учредить колледж в Дели и выплачивать ему следующие



ежемесячные суммы: из фонда образования – 600 рупий; из существующего фонда в Дели – 250 рупий; итого в месяц – 850 рупий [28, р. 215–216].

Тогда же Городской налоговый фонд (the Town Duty Fund) выделил сумму в размере 7115 рупий, которая должна была быть использована на ремонт медресе Гази-уд-дин-хана, «здания великой красоты и известности». Дж. Тейлор был назначен руководителем этого учреждения с ежемесячной зарплатой в 150 рупий, на поддержку наставников и учащихся была выделена сумма в 700 рупий. Итого – 850 рупий [там же].

В 1826 г. обучение в медресе Гази-уд-дина ограничивалось персидским и арабским языками, законами ислама и основами геометрии Евклида. В 1827 г. правительство одобрило дополнительную статью расходов на организацию занятий по английскому языку и преподаванию астрономии и математики «по европейским принципам» [28, р. 252–253; 33, р. 122, 123]. Прогресс, достигнутый в нескольких исследованиях в 1828 и 1829 гг., как утверждалось, был удовлетворительным [28, р. 252–253].

Джон МакКаллок, хотя и не приводит данных о времени основания или реорганизации колледжа, но отмечает, что «на ремонт и восстановление функций заведения правительство внесло весьма щедрые средства» [9, р. 743]. Для автора примечательным был тот факт, что Делийский колледж был разделен на восточное и английское подразделения, а такие предметы, как астрономия и математика, преподавались по европейской методике [там же]. Примерно в это же время медресе Гази-уд-дин-хана стало называться Делийским колледжем с восточным отделением (медресе), где учили арабской и персидской грамматике и литературе, и с англоязычным подразделением, где преподавались западные предметы. В обоих отделениях языком обучения был урду [33, р. 122, 123].

Финансовое положение Делийского колледжа значительно улучшилось в конце 1820-х гг., когда министр правителя Ауда наваб Иттимад-уд-доула учредил новый вакф, указав, что доход от пожертвований должен идти на поддержку традиционного восточного обучения в его родном городе, т.е. Дели [34, р. 793; 33, р. 123]. Местными властями было решено направить «ценную помощь в виде пожертвования одного лакха³⁴ и 70 000 рупий» [28, р. 347] в фонд уже существовавшего учреждения, а не организовывать новое. Местным

³⁴ Лакх (урду لاکھ) – сто тысяч.



комитетом также было предложено в «заметной части колледжа установить мраморную табличку» [там же].

Помимо суммы в 170000 рупий, предназначенных для финансирования Делийского колледжа, еще около 700 рупий «благодаря либеральности наваба ежемесячно предоставлялись для общих целей Фонда образования» [там же].

Делийский комитет общественного просвещения направил средства, полученные от наваба, на счет восточного отделения Делийского колледжа и перераспределил часть государственных средств в англоязычный отдел колледжа [33, р. 123].

Финансирование колледжа изменилось в худшую сторону после принятия «Закона об образовании на английском языке»³⁵ 1835 г. и публикации «Заметки об образовании» лорда Маколей³⁶, в которых Маколей назвал Дели центром изучения арабского языка, а Бенарес – санскрита и «брахманических учений» [35, р. 102–103]. Маколей утверждал, что «поддержка публикации книг на санскрите и арабском языке должна быть прекращена, поддержка традиционного образования должна быть сведена к финансированию медресе в Дели и индусского колледжа в Бенаресе, но больше не нужно делать выплат студентам за обучение в этих заведениях» [там же]. Сэкономленные средства предлагалось направить на финансирование преподавания западных предметов и на английском языке.

В соответствии с новой политикой в Дели был отменен ряд стипендий для учащихся. Более того, директор Делийского колледжа Дж. Тейлор использовал средства от вакфа, учрежденного навабом Иттимад-уд-доулой, для покрытия расходов в обоих подразделениях колледжа, что привело к дальнейшему сокращению поддержки восточной секции [33, р. 124].

Фон Орлих писал, что в 1837 г. расходы на одного учащегося могли сильно различаться в зависимости от города, где находилась школа. Так, в арабской школе в Калькутте расходы на учащихся в месяц составляли 15 рупий, 9 анн и 7 пайс; в санскритском колледже – 11 рупий, 2 анны и 1 пайс; в колледжах в Дели и Агре от 8 до 9 рупий; а в школах в Аллахабаде на учащегося могли выделить только 1 рупию, 8 анн в месяц [31, р. 268].

³⁵ В соответствии с ним английский язык принят как основное средство обучения в высших учебных заведениях.

³⁶ Маколей Томас Бабингтон (1800–1859) – британский государственный деятель, историк. В 1833–1838 гг. занимал видные посты в администрации Британской Индии, являлся членом Верховного совета (Council of India) при вице-короле Индии.



В 1855 г. Делийский колледж был поставлен под контроль министерства образования [19, р. 188–189]. Старый колледж достиг большой известности как образовательный институт и к тому времени выпустил много выдающихся ученых. Но во время восстания 1857–1859 гг. ценная восточная библиотека колледжа была разграблена, а здание полностью уничтожено [там же]. На несколько лет колледж прекратил свою деятельность и оставался закрытым вплоть до 1864 г. Новое учебное заведение функционировало относительно успешно, пока в 1877 г. оно не было слито с колледжем в Лахоре. Штат делийских преподавателей был снят с должностей, чтобы увеличить субсидирование высшего образования в Лахоре [19, р. 189].

Заключение

XVIII и XIX века оказались для Индии в целом и Дели в частности весьма сложным периодом. Кризис и упадок затронули все сферы жизни индийского общества, впрочем, это не означало, что произошла полная деградация. «Духовная жизнь общества не прерывалась, мыслители искали выход из кризиса, осознавали новые реалии, подвергали критическому анализу прошлое и настоящее» [36, с. 200]. Также не приходится говорить об упадке в сфере культуры и образования во времена позднего могольского Дели. В могольской столице существовало немалое количество учебных заведений, которые удовлетворяли потребностям городского населения в получении образования. Колледж продолжал свою просветительскую деятельность, несмотря на временами ненадлежащее финансирование. Выпускники и преподавательский состав колледжа внесли большой вклад в развитие культуры и общественной мысли Дели XIX в.: они основывали новые школы³⁷, писали книги и учебники, переводили произведения на урду, издавали газеты на индийских языках. Бывшее медресе Гази-уд-дина менялось и подстраивалось под современные реалии Дели, оставаясь одной из крупных достопримечательностей города и одним из самых известных и востребованных учреждений. Как и другие медресе в Индии, Делийский колледж был центром реформаторских тенденций и вольнодумия, породив в XIX в. так называемый «делийский ренессанс».

³⁷ Крупнейший мусульманский просветитель XIX в. Сайид Ахмад-хан (1817–1898) основал в 1875 г. Мусульманский англо-восточный колледж в Алигархе (нынешний Алигархский университет), взяв Делийский колледж за образец. Сайида Ахмад-хана часто ошибочно причисляют к выпускникам Делийского колледжа, возможно, из-за того, что он тесно сотрудничал с одним из преподавателей Делийского колледжа – Мауланой Имамом Бакшем Сахабом (1802–1857).



Большого разрыва между «традиционной» Индией и «колониальной модернизацией» в итоге не существовало, поскольку последние мыслители могольской эпохи и первые реформаторы жили рядом [подробнее см. 36].

Литература

1. Chenoy Shama Mitra. *Shahjahanabad. A City of Delhi, 1638–1857*. New Delhi: Munshiram Manoharlal; 2015. 244 p.
2. Krishnalal Ray. *Education in Medieval India*. Delhi: B.R. Publishing Corporation; 1984. 155 p.
3. Binode Kumar Sahay. *Education and learning under the great Mughals, 1526-1707 A.D.* Bombay: New Literature Publishing Company; 1968. 238 p.
4. Naim C.M. *Urdu Texts and Contexts: The Selected Essays*. Delhi: Orient Blackswan; 2004. 273 p.
5. Spear Percival. *Delhi. Its Monuments and History*. Third edition. New Delhi: Oxford University Press; 2008. 181 p.
6. *The College History. Zakir Husain Delhi College Official website*. [Electronic source]. Available at: <http://www.zakirhusaindelhicollege.ac.in/about-us/the-college-history/> (Accessed: 25.10.2019).
7. Sadia Dehlvi. *The Sufi Courtyard. Dargahs of Delhi*. New Dehli: HarperCollins Publishers India; 2012. 252 p.
8. Franklin W. An Account of the Present State of Delhi. *Dissertations and Miscellaneous Pieces, Relating to the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature, of Asia. By the late Sir William Jones, and others*. Vol. IV. London: Reprinted for Vernor and Hood; 1798. pp. 434–450.
9. McCulloch John Ramsay. *A Dictionary, Geographical, Statistical, and Historical, of the Various Countries, Places, and Principal Natural Objects in the World*. New York: Harper & Brothers; 1852. Vol. I. 1148 p.
10. Fanshawe H.C. *Delhi Past and Present*. London: J. Murray; 1902. 337 p.
11. The City of Delhi before the Siege. *The Illustrated London News*. 16 January; 1858. [Electronic source]. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00maplinks/colonial/delhiview1857/delhiview1857.html> (Accessed: 25.10.2019).



12. Plan of the city of Delhi. *The Illustrated London News*. 1857. [Electronic source]. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00maplinks/colonial/delhi1857/iln1857max.jpg> (Accessed: 25.10.2019).

13. *Delhi as it looked just before the Rebellion of 1857*. James Taylor, rev. A History of the Nineteenth Century. Edinburgh; 1860. [Electronic source]. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00maplinks/colonial/delhi1857/delhi1857max.jpg> (Accessed: 25.10.2019).

14. Murray John. *A handbook for travellers in India, Burma, and Ceylon*. London: J. Murray; 1906. 524 p.

15. Murray John. *A handbook for travellers in India, Burma, and Ceylon*. London: J. Murray; 1911. 530 p.

16. A map of Lutyens' projected «Imperial Delhi». *Encyclopedia Britannica*. 11th ed.; 1910–12. [Electronic source]. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00maplinks/modern/delhimaps/britannica1910.jpg> (Accessed: 25.10.2019).

17. Hearn Gordon Risley. *The Seven Cities of Delhi*. London: W. Thacker & Co.; 1906. 319 p.

18. *Views in the East comprising India, Canton, and the Shores of the Red Sea. With Historical and Descriptive Illustrations. By Captain Robert Elliot, R.N. Vol. I*. London: H. Fisher, Son, & Co. Newgate Street; 1833. 244 p.

19. Hunter W.W. *The Imperial Gazetteer of India*. Vol. IV. London: Trübner & Co; 1885. 479 p.

20. *Delhi College – An Overview*. [Electronic source]. Available at: <https://aasdcoba.weebly.com/about-delhi-college.html> (Accessed: 25.10.2019).

21. *Madarsa at Ajmeri Gate. Delhi Development Authority*. [Electronic source]. Available at https://dda.org.in/urban_heritage/madarsa_at_ajmeri_gate.htm (Accessed 25.10.2019).

22. Margrit Pernau. *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*. New Delhi: Oxford University Press; 2006. 340 p.

23. *Reminiscences of Imperial Delhi. The Delhie book. Ghazi al-Din's Mosque (top left), Madrassa of Ghazi al Din Khan (bottom left), Madrassa of Ghazi al Din (top right), Tomb of Ghazi-al Din (bottom right)*. [Electronic source]. Available at: <http://www>.



bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/addorimss/g/019addor0005475u00064vrb.html (Accessed: 25.10.2019).

24. *An Oriental Biographical Dictionary, Founded on Materials Collected by the Late Thomas William Beale, Author of the Miftah-ul-Tawarikh*. A new edition revised and enlarged by Henry George Keene. London: W.H. Allen & Co; 1894. 431 p.

25. Khan Yousuf Hussain. *Nizamul-Mulk Asaf Jah I. Founder of the Hyderabad State*. Mangalore: Basel Mission Press; 1936. 267 p.

26. *Delhi College Footprints*. [Electronic source]. Available at: <https://delhicollege.webs.com/footprints.htm> (Accessed: 25.10.2019).

27. Abdul Haq. *Marhum Dilli Kalij*. Delhi; 1945. 183 p.

28. *Great Britain. East India Company, Select Committee on the (House of Commons). I. Public. Appendix to the Report from the Select Committee of the House of Commons on the Affairs of the East-India Company, in August 1832, and Minutes of Evidence*. London: Printed by order of the Honourable Court of Directors, by J.L. Cox and Son; 1833. 916 p.

29. Minault Gail. Master Ramchandra of Delhi College: Teacher, Journalist, and Cultural Intermediary. *Annual of Urdu Studies*. 2003;18:95–104.

30. Hakala Walter N. *Negotiating Languages: Urdu, Hindi, and the Definition of Modern South Asia*. New York: Columbia University Press; 2016. 320 p.

31. *Travels in India including Sindh and the Punjab by Captain Leopold von Orlich*. Tr. By Evans Lloyd, esq. In two volumes. London: Longman, Brown, Green, and Longmans; 1845. Vol. II. 314 p.

32. Abdu'l Haq. *Marhum Dehli Kalej*. Karachi: Anjuman-e Taraqqi-e Urdu; 1962.

33. Minault Gail. Delhi College and Urdu. *Annual of Urdu Studies*. 1999;14:119–134.

34. *Delhi Gazettier*. Ed. by Prabha Chopra. Delhi: Delhi Administration; 1976. 1165 p.

35. *Indian Musalmáns: being three letters reprinted from the «Times»: with an article on the late Prince Consort and four articles on education reprinted from the «Calcutta Englishman»: with an appendix containing Lord Macaulay's minute*. London: Williams and Norgate; 1871. 105 p.



36. Ванина Е.Ю. *Идеи и общество в Индии XVI–XVIII вв.* М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература»; 1993. 229 p.

References

1. Chenoy Shama Mitra. *Shahjahanabad. A City of Delhi, 1638–1857.* New Delhi: Munshiram Manoharlal; 2015. 244 p.
2. Krishnalal Ray. *Education in Medieval India.* Delhi: B.R. Publishing Corporation; 1984. 155 p.
3. Binode Kumar Sahay. *Education and learning under the great Mughals, 1526-1707 A.D.* Bombay: New Literature Publishing Company; 1968. 238 p.
4. Naim C.M. *Urdu Texts and Contexts: The Selected Essays.* Delhi: Orient Blackswan; 2004. 273 p.
5. Spear Percival. *Delhi. Its Monuments and History.* Third edition. New Delhi: Oxford University Press; 2008. 181 p.
6. *The College History. Zakir Husain Delhi College Official website.* [Electronic source]. Available at: <http://www.zakirhusaindelhicollege.ac.in/about-us/the-college-history/> (Accessed: 25.10.2019).
7. Sadia Dehlvi. *The Sufi Courtyard. Dargahs of Delhi.* New Dehli: HarperCollins Publishers India; 2012. 252 p.
8. Franklin W. *An Account of the Present State of Delhi. Dissertations and Miscellaneous Pieces, Relating to the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literature, of Asia. By the late Sir William Jones, and others.* Vol. IV. London: Reprinted for Vernor and Hood; 1798, pp. 434–450.
9. McCulloch John Ramsay. *A Dictionary, Geographical, Statistical, and Historical, of the Various Countries, Places, and Principal Natural Objects in the World.* New York: Harper & Brothers; 1852. Vol. I. 1148 p.
10. Fanshawe H.C. *Delhi Past and Present.* London: J. Murray; 1902. 337 p.
11. The City of Delhi before the Siege. *The Illustrated London News.* 16 January; 1858. [Electronic source]. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealc/pritchett/00maplinks/colonial/delhiview1857/delhiview1857.html> (Accessed: 25.10.2019).



12. Plan of the city of Delhi. *The Illustrated London News*; 1857. [Electronic source]. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00maplinks/colonial/delhi1857/iln1857max.jpg> (Accessed: 25.10.2019).

13. *Delhi as it looked just before the Rebellion of 1857*. James Taylor, rev. A History of the Nineteenth Century. Edinburgh; 1860. [Electronic source]. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00maplinks/colonial/delhi1857/delhi1857max.jpg> (Accessed: 25.10.2019).

14. Murray John. *A handbook for travellers in India, Burma, and Ceylon*. London: J. Murray; 1906. 524 p.

15. Murray John. *A handbook for travellers in India, Burma, and Ceylon*. London: J. Murray; 1911. 530 p.

16. A map of Lutyens' projected «Imperial Delhi». *Encyclopedia Britannica*. 11th ed.; 1910-12. [Electronic source]. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00maplinks/modern/delhimaps/britannica1910.jpg> (Accessed: 25.10.2019).

17. Hearn Gordon Risley. *The Seven Cities of Delhi*. W. London: Thacker & Co.; 1906. 319 p.

18. *Views in the East comprising India, Canton, and the Shores of the Red Sea. With Historical and Descriptive Illustrations*. By Captain Robert Elliot, R.N. Vol. I. London: H. Fisher, Son, & Co. Newgate Street; 1833. 244 p.

19. Hunter W.W. *The Imperial Gazetteer of India*. Vol. IV. London: Trübner & Co; 1885. 479 p.

20. *Delhi College – An Overview*. [Electronic source]. Available at: <https://aasdcoaba.weebly.com/about-delhi-college.html> (Accessed: 25.10.2019).

21. *Madarsa at Ajmeri Gate*. *Delhi Development Authority*. [Electronic source]. Available at: https://dda.org.in/urban_heritage/madarsa_at_ajmeri_gate.htm (Accessed 25.10.2019).

22. Margrit Pernau. *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*. New Delhi: Oxford University Press; 2006. 340 p.

23. *Reminiscences of Imperial Delhi / The Delhie book*. *Ghazi al-Din's Mosque (top left), Madrassa of Ghazi al Din Khan (bottom left), Madrassa of Ghazi al Din (top right), Tomb of Ghazi-al Din (bottom right)*. [Electronic source]. Available at: <http://www>.



bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/addorimss/g/019addor0005475u00064vrb.html (Accessed: 25.10.2019).

24. *An Oriental Biographical Dictionary, Founded on Materials Collected by the Late Thomas William Beale, Author of the Miftah-ul-Tawarikh. A new edition revised and enlarged by Henry George Keene.* London: W.H. Allen & Co; 1894. 431 p.

25. Khan Yousuf Hussain. *Nizamul-Mulk AsafJah I. Founder of the Hyderabad State.* Mangalore: Basel Mission Press; 1936. 267 p.

26. *Delhi College Footprints.* [Electronic source]. Available at: <https://delhicollege.webs.com/footprints.htm> (Accessed: 25.10.2019).

27. Abdul Haq. *Marhum Dilli Kalij.* Delhi; 1945. 183 p. (In Urdu)

28. *Great Britain. East India Company, Select Committee on the (House of Commons). I. Public. Appendix to the Report from the Select Committee of the House of Commons on the Affairs of the East-India Company, in August 1832, and Minutes of Evidence.* London: Printed by order of the Honourable Court of Directors, by J.L. Cox and Son; 1833. 916 p.

29. Minault Gail. Master Ramchandra of Delhi College: Teacher, Journalist, and Cultural Intermediary. *Annual of Urdu Studies.* 2003;18:95–104.

30. Hakala Walter N. *Negotiating Languages: Urdu, Hindi, and the Definition of Modern South Asia.* New York: Columbia University Press; 2016. 320 p.

31. *Travels in India including Sindh and the Punjab by Captain Leopold von Orlich.* Tr. By Evans Lloyd, esq. in two volumes. London: Longman, Brown, Green, and Longmans; 1845. Vol. II. 314 p.

32. Abdu'l Haq. *Marhum Dehli Kalej.* Karachi: Anjuman-e Taraqqi-e Urdu; 1962. (In Urdu)

33. Minault Gail. Delhi College and Urdu. *Annual of Urdu Studies.* 1999;14:119–134.

34. *Delhi Gazettier.* Ed. by Prabha Chopra. Delhi: Delhi Administration; 1976. 1165 p.

35. *Indian Musalmáns: being three letters reprinted from the «Times»: with an article on the late Prince Consort and four articles on education reprinted from the «Calcutta Englishman»: with an appendix containing Lord Macaulay's minute.* London: Williams and Norgate; 1871. 105 p.



36. Vanina Ye. Yu. *Idei i obshchestvo v Indii XVI–XVIII vv.* [Ideas and Society in India, between the 16th and 18th Centuries]. Moscow: Nauka. Izdatelskaya firma «Vostochnaya literatura»; 1993. 229 p. (In Russian)

Информация об авторе

Козлова Александра Алексеевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Alexandra A. Kozlova, Cand. Sci. (History), Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 05 декабря 2019
Одобрена рецензентами: 03 апреля 2020
Принята к публикации: 17 мая 2020

Article info

Received: December 05, 2019
Reviewed: April 03, 2020
Accepted: May 17, 2020



Патриотические обращения руководителей советских мусульман к единоверцам в годы Великой Отечественной войны

Д.В. Мухетдинов^{1, 2a}, В.А. Ахмадуллин^{1b}, Ж.В. Ахмадуллина^{1c}

¹Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация

²Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4441-2384>, e-mail: slavaah@yandex.ru

^cORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0092-7511>, e-mail: lintuvvvv@mail.ru

Резюме: Годы Великой Отечественной войны стали временем сплочения народов СССР, и немалую роль в этом сыграли главы религиозных объединений. В статье анализируются малоизвестные факты патриотической деятельности лидеров мусульман СССР. В силу негативного отношения советского руководства к исламу многие события, происходящие в Советском государстве касательно мусульман, длительное время не подлежали широкой огласке. Сегодня, когда многие архивные документы «рассекречены», у исследователей появилась возможность их проанализировать. Авторы статьи на основе исторических фактов и обнаруженных (ранее засекреченных) документов, часть из которых нашла отражение в малоизвестной или в новейшей литературе, показывают, что лидеры советских мусульман с первых дней Великой Отечественной войны заняли патриотическую позицию, сплачивали советских граждан и показывали истинные цели агрессоров.

Ключевые слова: Великая Отечественная война; муфтий Г.З. Расулев; патриотические обращения; муфтий И. Бабахан; Совет по делам религиозных культов

Для цитирования: Мухетдинов Д.В., Ахмадуллин В.А., Ахмадуллина Ж.В. Патриотические обращения руководителей советских мусульман к единоверцам в годы Великой Отечественной войны. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):307-329 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-307-329



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Patriotic appeals of Soviet Muslim leaders to their coreligionists during the Great Patriotic War

D.V. Mukhetdinov^{1, 2a}, V.A. Akhmadullin^{1b}, Z.V. Akhmadullina^{1c}

¹Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation

²Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4441-2384>, e-mail: slavaah@yandex.ru

^cORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0092-7511>, e-mail: lintuvvv@mail.ru

Abstract: The years of the Great Patriotic War became the time of the USSR peoples rallying against the aggressors, where the heads of religious associations played a significant role. The article analyzes little-known facts of the patriotic activities of Muslim leaders of the USSR. Due to the fact that the USSR government had been negative to Islam for a long time, many events concerning the relations between the Soviet state and Muslims were not widely publicized, and many documents had been kept secret for long periods. Therefore, when arrays of these documents were declassified, researchers got the opportunity to detect and analyze them. Such facts and documents were of great importance for our article. We also found out that some of them were described thoroughly in a little-known modern literature of the latest times. The authors of the article show that the leaders of Soviet Muslims were fully patriotic from the first days of the Great Patriotic War. The leaders of Soviet Muslims rallied Soviet citizens and revealed the true goals of the aggressors.

Keywords: the Great Patriotic War; mufti G.Z. Rasulev; patriotic appeals; mufti I. Babakhan; Council of Religious Affairs

For citation: Mukhetdinov D.V., Akhmadullin V.A., Akhmadullina Z.V. Patriotic appeals of soviet Muslim leaders to their coreligionists during the Great Patriotic War. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):307-329 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-307-329

Введение

С началом Великой Отечественной войны жизнь советского общества изменилась коренным образом. Одним из важнейших аспектов перемен стало изменение качества государственно-конфессиональных отношений. Угроза уничтожения Германией и её союзниками Советского государства и значительного количества его населения заставили руководителей СССР искать ресурсы для сплочения граждан, в том числе через опору на авторитет религиозных лидеров, многие из которых, несмотря на негативный опыт государ-



ственно-конфессиональных отношений в предвоенное время, заняли патриотическую позицию.

Например, местоблюститель патриаршего престола митрополит Московский и Коломенский Сергей (Страгородский) 22 июня 1941 года, призывая православных соотечественников к борьбе с захватчиками, заявил: «Тут есть дело рабочим, крестьянам, ученым, женщинам и мужчинам, юношам и старикам» [1, с. 38–40].

Патриотические инициативы духовных лидеров мусульман Советского Союза

До последнего времени господствовал миф о том, что председатель Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ, г. Уфа) муфтий Г.З. Расулев и ряд видных мулл призывали мусульман СССР к священной борьбе с захватчиками только через 11 месяцев после начала войны, а именно 15 мая 1942 года. Но в Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) хранится русский текст обращения муфтия Г.З. Расулева «Ко всем приходам мусульман», датированный 2 сентября 1941 г. (перевод с татарского языка). На основе догматики ислама председатель ЦДУМ призвал правоверных соотечественников к борьбе против вероломного противника. Изучение этого обращения показало, что существуют два варианта перевода этого документа, которые имеют некоторые различия¹.

В ходе поиска более ранних обращений лидеров советских мусульман к единоверцам с целью их сплочения для борьбы с захватчиками нам удалось обнаружить свидетельства, которые показывают, что с первых дней Великой Отечественной войны муфтий Г.З. Расулев и многие другие руководители мусульман СССР призывали единоверцев приложить все силы для уничтожения агрессоров. Председатель Совета по делам религиозных культов при СНК СССР (СДРК, этот орган был создан в 1944 году) И.В. Полянский (одновременно заместитель начальника отдела «О» (Оперативная работа среди духовенства) МГБ СССР, полковник госбезопасности) докладывал 10 января и 5 апреля 1946 года руководству СССР о том, что муфтий Г.З. Расулев и духовный лидер мусульман Средней Азии и Казахстана И. Бабахан с первых дней войны обращались с соответствующими призывами к мусульманам и

¹ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ) Ф. 89. Оп. 12. Д. 10. Л. 13–15. См.: Приложение 1.



возглавили патриотическое движение мусульман своих регионов. Кроме того, И.В. Полянский отметил патриотические обращения учредительных съездов Духовного управления мусульман Закавказья (25–28 мая 1944 года, Баку) и Духовного управления мусульман Северного Кавказа (20–23 июня 1944 года, Буйнакск (Дагестанская АССР)). Председатель СДРК также писал, что в соответствии с принятыми уставами духовные управления мусульман воспитывают своих верующих в духе беспредельной любви и преданности Родине, в годы Великой Отечественной войны мусульманское духовенство и верующие, в своей основной массе, активно участвовали в патриотической работе².

К сожалению, И.В. Полянский не назвал точных дат первых патриотических обращений лидеров советских мусульман. С нашей точки зрения, значительный вклад в разрешение этой проблемы сделал в 1943 году Стэнли Джордж Эванс. Он частично цитирует английские переводы трёх обращений муфтия Г.З. Расулева от 18 июля, 7 августа и 2 сентября 1941 года, не указывая, однако, источников этих переводов [2, р. 158–159]. Анализ обращения муфтия Г.З. Расулева от 18 июля показывает, что С.Дж. Эванс опубликовал всего три предложения, при этом между вторым и последним существует многоочие, которое, по нашему мнению, стоит на месте фрагмента текста, с которым, возможно, не справился переводчик.

Анализ публикуемого С.Дж. Эвансом обращения от 2 сентября 1941 года показывает, что его текст несколько отличается от двух вариантов обращения, которые хранятся в РГАСПИ и даны в приложении №1.

О призыве муфтия Г.З. Расулева к единоверцам от 18 июля 1941 года упоминают и другие зарубежные исследователи. Они также ссылаются на С.Дж. Эванса [3, р. 426; 4, р. 103].

Патриотический подъём советских мусульман в первые дни войны был зафиксирован во многих регионах СССР. В первую же пятницу (27 июня) после начала Великой Отечественной войны правоверные Узбекистана в Ташкенте, Самарканде, Бухаре и в некоторых других городах самоорганизовались для пятничного намаза возле мечетей, в том числе закрытых Советским государством. В ходе этих собраний были прочитаны хутбы и молитвы «во здравие и победы падишаха страны» (падишахом, естественно, был назван Сталин) и об уничтожении агрессоров. Многочисленные оценки партийно-

² Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34. Л. 13–14, 44.



советского аппарата, в том числе органов безопасности, склонялись к положительной оценке этих акций [5, с. 323–324].

Патриотическая деятельность лидеров советских мусульман была замечена Г. Саксиным, который работал в Народном комиссариате иностранных дел и одновременно был заведующим отделом международной жизни Совинформбюро. 13 сентября 1941 г. он доложил народному комиссару иностранных дел В.М. Молотову и начальнику Совинформбюро А.С. Щербакову о массированном ведении гитлеровцами и итальянцами радиопропаганды с целью завоевания симпатий советских мусульман и противопоставления Советскому государству. В качестве ответной меры он предложил несколько мероприятий. Во-первых, проведение радиомитинга советских мусульман. Во-вторых, и это самое главное с нашей точки зрения, Г. Саксин представил два обращения муфтия Г.З. Расулева и обращение лидеров мусульман Азербайджана к мусульманам всего мира. Эти документы представляют собой патриотические призывы содействовать победе над агрессорами всеми средствами, которые могли использовать мусульмане: от прямого участия в боях до молитвы за победу над фашистами и их сателлитами. Г. Саксин также предложил довести эти призывы до зарубежных мусульман через каналы Министерства информации Великобритании³.

Два недатированных перевода обращений муфтия Г.З. Расулева были опубликованы одним из авторов статьи в 2015 г. [6, с. 136–138]. Датировка этих документов принадлежит старшему научному сотруднику Отдела восточных рукописей Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, кандидату филологических наук Рамилю Махмутовичу Булгакову. Документ на с. 136 указанного издания⁴ он определил как выполненный с татарского оригинала, датированного 7 августа 1941 г. на основании упоминания в нем «военного соглашения Советского Правительства с английским правительством», то есть «Соглашения о совместных действиях Правительства Союза ССР и Правительства Его Величества в Соединенном Королевстве в войне против Германии», подписанного в Москве Народным Комиссаром Иностранных дел В.М. Молотовым и Чрезвычайным и Полномочным Послом Его Величества в СССР Стаффордом Крипп-

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 35. Л. 75–81, 83. Документы были высланы по двум адресам: наркому иностранных дел В.М. Молотову и начальнику Совинформбюро А.С. Щербакову. Дата регистрации на документах – 8 сентября 1941 г.

⁴ См.: Приложение 3.2.



сом 12 июля 1941 г. [7, с. 116]. Что же касается документа на с. 137–138⁵, то его атрибуцию он провел по датированному 23 [следовало бы написать 24] джумада-л-ахир 1320 года Хиджры, что соответствует дате 18 июля 1941 григорианского года, татарскому арабоалфавитному оригиналу, обнаруженному в конце февраля 2020 г. в Уфе в Национальном архиве Республики Башкортостан сотрудником того же института – заведующим отделом истории и истории культуры Башкортостана, кандидатом исторических наук Марсилом Нурулловичем Фархшатовым. В настоящее время наши уфимские коллеги готовят публикацию, посвященную этому важнейшему открытию, которое даст новый импульс исследованиям вклада религиозных объединений и их лидеров в Победу советского народа над гитлеровской Германией и её сателлитами.

Почему эти документы были неизвестны широкому кругу исследователей и простых граждан СССР? По нашему мнению, руководители Советского аппарата (в своем подавляющем большинстве) почти до последних дней существования СССР видели в религиозных лидерах своих прямых конкурентов в плане влияния на устроения людей. Начало войны настолько сильно ударило по сознанию многих чиновников, что они просто не знали, как отработать эти документы и не пострадать от своей инициативы. Поэтому подобного рода документы и были спрятаны в архивах и не доведены до мусульман Советского Союза.

Иначе сложилась ситуация с обращением лидеров советских мусульман, которое было принято 15–17 мая 1942 года Уфе во время проведения расширенного совещания исламских руководителей. В архивных документах оно ещё называется Меджлис-гулями; Гулями; расширенное совещание исламских учёных; совет учёных. По своей сути этот документ полностью совпадает с призывами муфтия Г.З. Расулева от 18 июля, 7 августа и 2 сентября 1941 года. Но в этот раз документу придали публичный характер, разместив его в газете «Труд» и распространив через структуру ЦДУМ⁶.

Боле того, благодаря взаимодействию руководства НКВД с ЦК ВКП(б), осенью 1942 года обращение было издано на языках советских народов, традиционно исповедующих ислам, и активно распространялось⁷.

⁵ См.: Приложение 3.1.

⁶ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 4. Л. 109.

⁷ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 106. Л. 78–108 об.



С нашей точки зрения, руководство СССР восприняло патриотическую деятельность авторитетных лидеров мусульман СССР в качестве твёрдой позиции подавляющего большинства советских мусульман, опора на которую позволит сокрушить агрессора. Именно поэтому обращению придали столь публичный характер. К тому же необходимо было показать союзникам, что процесс укрепления свободы совести имеет динамичный характер и снимает ненужные вопросы к руководству СССР в плане выполнения условий по поставкам в рамках ленд-лиза. Ведь в самом начале Великой Отечественной войны часть граждан США, в лице некоторых христианских общин, убеждали президента отказаться от какой-либо помощи СССР [8, с. 362].

В октябре 1941 года СССР получил от США для покупки оружия и необходимых материалов заём в 1 млрд долларов [9, с. 8]. Советское государство было вынуждено смягчить религиозную политику в связи с необходимостью подписания «Декларации 26 государств», упорно продвигаемой руководством США, в качестве условия создания антигитлеровской коалиции [10, с. 20–21]. Этот документ более известен как «Декларация Объединённых Наций». В её тексте есть слова: «...будучи убеждены, что полная победа над их врагами необходима для ... религиозной свободы...»⁸. Поэтому СССР должен был соблюдать Декларацию хотя бы формально.

Благодаря патриотической деятельности мусульман Средней Азии и Казахстана, а также пониманию руководством СССР необходимости организационного сплочения мусульман региона, Президиум Верховного Совета СССР разрешил провести в Ташкенте учредительный съезд Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ), для чего и был разрешён съезд мусульман республик Средней Азии и Казахстана⁹.

В день открытия I съезда САДУМ, 17 октября 1943 года, десять авторитетных мусульманских деятелей во главе с организатором форума И. Бабаханом отправили И.В. Сталину телеграмму, в которой перечислили патриотические инициативы мусульман в годы войны и заверили первое лицо Советского государства в неуклонном продолжении этой линии¹⁰.

В материалах I съезда САДУМ была отмечена работа, проделанная мусульманским духовенством СССР: объявление джихада агрессорам; при-

⁸ Декларации 26 государств. Красная звезда. 1942. 3 января.

⁹ ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 33.

¹⁰ Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ) Ф. 3. Оп. 60. Д. 32. Л. 17–19; ГАРФ. Ф. Р–6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 34–36.



звымы к верующим защищать Родину на фронте и в тылу; проведение многочисленных намазов о победе и здоровье руководителей СССР; сборы средств на постройку боевой техники и подарки воинам; принятие фетвы о защите Родины и т.д. Это стало свидетельством совпадения интересов мусульман Советского Союза, руководства СССР и всех народов Советского государства. Съезд САДУМ принял ряд патриотических инициатив: размножить доклад И. Бабахана на съезде «О патриотической работе среди мусульман в период Отечественной войны»; признать фетву «Защита Родины от чужеземного врага является священным религиозным долгом всех верующих мусульман, как этого требует от нас священный Коран и Хадисы Магоммеда» и патриотическое обращение съезда к мусульманам¹¹.

Народный комиссар государственной безопасности СССР В.Н. Меркулов 21 октября 1943 года доложил председателю Государственного комитета обороны И.В. Сталину о принятых на съезде САДУМ патриотических инициативах и патриотических приветственных речах Г.З. Расулева и имама московской мечети Х.Ф. Насрутдинова¹².

В 1944 году произошло заметное улучшение государственно-мусульманских отношений. В дополнение к ЦДУМ и САДУМ руководство страны приняло решение о создании ещё двух духовных управлений. В Баку 25-28 мая 1944 года состоялся съезд мусульман Закавказья, на котором было создано Духовное управление мусульман Закавказья – ДУМЗАК – и принят устав управления. Избранные на съезде председатель ДУМЗАК шейх-уль-ислам Али-заде Ахунд-Ага (шиит) и его заместитель муфтий-эфенди-заде Ибрагим Эфенди (суннит), а также члены правления ДУМЗАК: по Азербайджану – казый Пишнамаз-заде Ахунд Фараджулла, казый Ахундов Абдул Рагим, казый Магомедов Рамазан эфенди; по Грузии – казый Беридзе Расим Сулейман-оглы и казый Шакиров Молла Надиршах Уста Дарвиш-оглы; по Армении – казый Байрамов Мирза Аликпер и Магерламов шейх Алескеров Аббас-оглы – подписали патриотическое обращение к мусульманам СССР о напряжении всех сил для победы над врагом. Этот документ был разослан с помощью МИД СССР в зарубежные государства в виде брошюры на азербайджанском, турецком, персидском языках; в декабре 1944 года готовилась бро-

¹¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 39–41, 47, 48–49.

¹² РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 88–91.



шюра на арабском¹³. Президиум съезда 26 мая 1944 года отправил телеграмму на имя И.В. Сталина, в которой извещал о проведении мероприятия и заверял лидера СССР в широкой поддержке мусульманами любой деятельности руководства государства по разгрому врага¹⁴.

Председателю Государственного комитета обороны И.В. Сталину 29 июня 1944 года доложили подробности съезда мусульман Северного Кавказа, прошедшего 20–23 июня 1944 года в Буйнакске (Дагестанская АССР). На съезде обсуждались такие важнейшие вопросы, как организация ДУМСК и стоявшие перед ним задачи, патриотическая работа среди мусульман. По всем вопросам съезд принял соответствующие резолюции, а перед закрытием утверждено патриотическое обращение ко всем мусульманам. В ходе работы съезда были одобрены тексты приветственных телеграмм на имя И.В. Сталина, М.И. Калинина и председателей Президиумов Верховных Советов Дагестанской, Кабардинской и Северо-Осетинской АССР¹⁵.

Руководство Народного комиссариата государственной безопасности 15 июля 1944 года проинформировало ЦК ВКП(б), что 23 июня 1944 года съезд мусульман в Буйнакске принял патриотическое обращение к мусульманам, и предложило распространить этот документ тиражом 5 тыс. экземпляров на одиннадцати языках региона – аварском, кумыкском, даргинском, лезгинском, лакском, табасаранском, кабардинском, осетинском, адыгейском, черкесском и ногайском – вместе с опубликованным в центральных газетах приветственным словом И.В. Сталина к съезду¹⁶. Обращения съезда, как и обращения ЦДУМ, САДУМ и ДУМЗАК, были проникнуты духом патриотизма и традиционных мусульманских ценностей.

И.В. Полянский 12 февраля 1945 года доложил секретарю ЦК ВКП(б) Г.М. Маленкову об инициативе Всесоюзного общества культурной связи с заграницей (ВОКС) послать в зарубежные страны «Сборник материалов съезда представителей мусульманского духовенства и верующих Северного Кавказа». С нашей точки зрения, И.В. Полянский предпринял для реализации идеи тонко рассчитанный шаг, он перечислил блоки брошюры: обращения съезда

¹³ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 66–66 об.; Д. 12. Л. 157; Д. 38. Л. 98; Д. 222. Л. 57–69; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 261. Л. 27–33.

¹⁴ РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 32. Л. 47–47 об.

¹⁵ Там же. Д. 18. Л. 92–94.

¹⁶ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 261. Л. 47–50.



к мусульманам о злодеяниях гитлеровцев, приветственные телеграммы съезда И.В. Сталину и М.И. Калинин и т.д.¹⁷.

Таким образом, годы Великой Отечественной войны стали временем возрождения ислама и его институтов, прекращения государственной политики воинствующего атеизма, исчезновения из средств массовой информации и официальных документов призывов покончить с религией. Закончил своё деятельное существование Союз воинствующих безбожников. Великая Отечественная война, внутренние и внешние факторы и обстоятельства стали решающим условием изменения отношения руководства СССР к мусульманам своей страны.

По мнению авторов, можно выделить главные причины изменения советских государственно-мусульманских отношений в годы Великой Отечественной войны: а) патриотическая позиция уммы; б) необходимость считаться с требованиями союзников по улучшению государственно-конфессиональных отношений; в) политическая воля И.В. Сталина; г) попытки гитлеровцев использовать мусульман на своей стороне.

Анализ фактов политики СССР в области государственно-мусульманских отношений, позволяет делать вывод, что она была напрямую подвержена влиянию многих сил, имевших как внутренний, так и внешний характер. В любом случае, подавляющее большинство мусульман СССР, несмотря на антирелигиозную довоенную политику, показали себя с самой лучшей стороны и в единстве с другими верующими и атеистами проявили массовый героизм, сломили врага и вошли в Берлин. Среди водрузивших знамя над рейхстагом и оставившим победные надписи на его стенах было значительное количество советских мусульман. По нашему мнению, многие из них хорошо знали призывы своих духовных лидеров и с честью их выполнили.

Заключение

Исследование проблемы государственно-мусульманских отношений в период войны позволило вынести уроки, актуальные для современности.

Урок первый: необходимо более тесное сотрудничество государства с религиозными, в том числе мусульманскими, организациями. Объединение усилий верующих и атеистов произошло на основе жертвенной любви к Отечеству в годы Великой Отечественной войны. Государство и умма имели

¹⁷ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 20. Л. 76; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 2.



общую беду и общую надежду, общую скорбь и общую радость Победы. Поэтому важно сегодня сохранять и разумно приумножать это единство ради будущего России.

Урок второй: необходимо постоянно и всесторонне учитывать религиозные особенности в процессе государственного строительства. Значение этого урока для России после воссоединения Крыма в 2014 году и приращения в связи с этим мусульманского населения сегодня только возрастает. С учётом событий на Ближнем и Среднем Востоке за последние годы это становится особенно актуальным.

Урок третий: полная бесперспективность попыток борьбы с исламом как с вероучением и повседневной жизненной практикой миллионов наших сограждан. Государство должно не бороться с мусульманами, а привлекать их на свою сторону, что только усиливает его. Успешное развитие государства невозможно без прогресса в такой тонкой сфере, как государственно-конфессиональные отношения. Необходима концептуальная разработка стратегических и тактических способов решения проблем, связанных с этими отношениями.

Урок четвёртый касается важности глубокого понимания масштабности исламского фактора. Мир ислама велик не только по своему культурному воздействию, но и по географическим масштабам и колоссальному экономическому потенциалу. Из этого необходимо сделать следующий вывод: два последних обстоятельства создают поле общих интересов с мусульманскими странами, что является дополнительным аргументом в пользу сотрудничества с ними России. Инициативы ряда стран Запада в 2014 году, направленные против Российской Федерации, наглядно показали, что России необходимо усиленное сближение и взаимодействие с Востоком и Латинской Америкой.

В условиях непрекращающегося давления на Россию со стороны Запада совершенствование законодательной базы, с учётом национальных традиций и обычаев, связанных с религией, поможет нашему государству выстоять и сохранить народам России свою самобытность на основе ценностей, проверенных веками.



Два варианта обращения председателя ЦДУМ

Г.З. Расулева от 2 сентября 1941 года¹⁸

Центр религиозников мусульман обращается к Вам объяснить наше воззвание всем верующим мусульманам и просит сообщать о результатах в центральное духовное управление мусульманам гор. Уфы.

Подпись: Расулев Габдрахман, 2 сентября 1941 года за № 428.

Ко всем приходам мусульман.

Дорогие братья мусульмане !

Всем известно – хитрый, беспощадный, неуемный враг начал войну без объявления на нашу дорогую родину, даже человечество не помнит такого издевательства. Родина терпит, в настоящее время наши друзья, наши братья погибают на фронте, их жены и дети остаются сиротами. В этом виноваты они, которые воюют с нами. С нападением на нашу родину, родные сестры и дети оказываются на несчастье, поэтому духовное собрание просит Вас защищать нашу родину во имя религии и также Вы просите всех родных мусульман к защите родины. В мечетях и частных домах молельных, надо просить бога, чтобы он помог победить Красной Армией врага.

Дорогие мусульмане !

Известно, это война, война за родину, поэтому на фронте и в тылу мусульмане с точки зрения религии обязаны бороться до уничтожения врага. Коран говорит: " Убивайте с именем бога не отступая перед врагом, бог отступающих не любит. Вы поступайте так, как они поступали с вами, как выгнали вас из родных городов и сел. Мучение хуже смерти. Враг нам может и уничтожить его простит бог. Вы не чувствуете себя слабыми. Если вас сотня то вы победите две сотни. Если вас тысяча, победите две тысячи по милости божей. Бог помогает тем, которые настойчивы в своей борьбе. Вы воюйте с теми, которые с вами воюют, а сами не объявляют войну. Мирным объявить войну бог это не любит, где-то с ними воюют, их где печале беспощадно уничтожайте, откуда вас выгнали, а вы оттуда их выгоняйте. Беспощадно их хуже войн, т.е. издевательство врага над женщинами и

¹⁸ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 12. Д. 10. Л. 13–14, 15.



Мухетдинов Д.В., Ахмадуллин В.А., Ахмадуллина Ж.В.
Патриотические обращения руководителей советских мусульман к единоверцам в
годы Великой Отечественной войны

- 2 -

детьми. Пророк Магмет говорит: " Любовь к родине - честь религии ".

Принимая во внимание слова бога и пророка не оказывая слабости в
борьбе героически бороться настойчиво до окончательной победы.

С приветом. Муфти центральное духовное управление мусульман.

г.р.Уфа, Тураевская улица, дом № 50.

Перевел УСМАНОВ Латфулла Камалетдинович.

/ Сообщение Мердевского Республиканского Совета ССБ

от 10/1-1942 года/.



Центр религиозников мусульман обращается к Вам об "яснить наше воззвание всем верующим мусульманам и просит сообщить о результатах в центрального духовного управления мусульманам г. Уфа.

Подпись: Расюев Габдрахман. 2 сентября 1941 г.
за № 428.

Ко всем приходам мусульман.

Дорогие братья мусульмане!

Всем известно - хитры, беспощадны, неутомимы враг начал войну без объявления на нашу дорогую родину, даже человечество не помнит такого издевательств а. Родина терпит в настоящее время наши друзья, наши братья погибают на фронте, их жены и дети остаются сиротами. В этом виноваты они, которые воюют с нами. С нападением на нашу родину, родные сестры и дети обрекаются на несчастье, поэтому духовное собрание просит Вас защищать нашу родину во имя религии и также Вы просите всех родных мусульман к защите родины. В мечетях и частных домах молельных, надо просить бога, чтобы он помог победить Красной Армии врага.

Дорогие мусульмане!

Известно, это война, война за родину, поэтому на фронте и в тылу мусульмане с точки зрения религии обязаны бороться до уничтожения врага. Коран говорит: "Убивайте с именем бога не отступая перед врагом, бог отступающих не любит. Вы поступайте так, как они поступали с вами, как выгоняли вас из родных городов и сел. Мценде хуже смерти. Враг нам мстит и уничтожение его простит бог. Вы не чувствуете себя слабым. Если Вас сотня, то вы победите две сотни. Если вас тысяча, победите две тысячи по милости божьей. Бог помогает тем, которые настойчивы в своей борьбе. Вы воюете с теми, которые с вами воюют, а сами не объявляют войну. Мирным объявить войну бог это не любит, которые с нами воюют, их где понало беспощадно уничтожайте откуда вас выгнали, а вы оттуда их выгоняйте. Беспокойство их хуже войны, т.е. издевательство врага над женщинами и детьми. Пророк маркет говорит: "Любовь к родине - честь религии.

Принимая во внимание слова бога и пророка не оказывая слабости в борьбе героически бороться настойчиво до окончательно победы.

С приветом. Муфти центрального духовенство управления мусульман. г. Уфа, Тураевская улица, дом № 50.

Перевел Усманов Летфулла Камалетдинович.



Английский текст обращений председателя Центрального духовного управления мусульман муфтия Г.З. Расулева к мусульман от 18 июля, 7 августа и 2 сентября 1941 года и наш перевод их на русский язык¹⁹

I. Appeal to Soviet Moslems on July 18th, I. Обращение к советским мусульманам 1941 by the Central Moslem Ecclesiastical Board of the U.S.S.R. in the Tartar language 18 июля 1941 года Центрального мусульманского духовного собрания²¹ в СССР на татарском языке.

«The Fascists have drenched our peaceful fields in blood. They slaughter innocent women, old men and children. Hitler is out to destroy learning and culture, to establish the Reich of barbarism and to exterminate the Moslem faith. The Central Moslem Ecclesiastical Board calls upon all the faithful to rise up in defense of their native land, to pray in the mosques for the victory of the Red Army and to give their blessing to their sons, fighting in a just cause.... Love thy country, for such is the duty of the faithful»²⁰

«Фашисты погрузили наши мирные поля в кровь. Они совершают массовые убийства невинных женщин, стариков и детей. Гитлер стремится уничтожить образование и культуру, установить рейх варварства и истребить мусульманскую веру. Центральный Мусульманский Духовный Совет призывает всех верующих встать на защиту своей Родины, молиться в мечетях за победу Красной Армии и благословить своих сыновей, борющихся за справедливое дело... Люби свою страну, ибо таков долг верующего».

3. Call by Central Council of Moslem Mosques in U.S.S.R. to Mohammedans throughout the world, August 7th, 1941. 3. Обращение Центрального Совета мусульманских мечетей²² в СССР к мусульманам всего мира, 7 августа 1941 года²³.

¹⁹ Evans S. *The Churches in the U.S.S.R.* London: Cobbett Publishing Co. Ltd.; 1943. P. 158–159.

²⁰ По мнению Р.М. Булгакова, изучавшего этот документ, татарский оригинал обращения самым серьёзным образом отличается от фрагмента, опубликованного С. Эвансом.

²¹ Очевидно, что англоязычный переводчик не знал мусульманских реалий в СССР, поэтому искажил название Центрального духовного управления мусульман.

²² Имеется в виду Центральное духовное управление мусульман.

²³ Документ, опубликованный нами, также отличается от текста, опубликованного С. Эвансом.



«The Islamic peoples and the people of other faiths in the Soviet Union have risen as one man to resist the German Fascist invaders and their evil forces which, while destroying what the Moslems have built, at the same time argue that they are protecting them in other parts of the world. These Islamic masses have arisen and their hearts are filled with humanism (which is part of the Islamic religion) in answer to the call to fight of the Central Council of the Moslem Religious Centres in the U.S.S.R. And they are convinced that the Fascist German invaders will inevitably be driven out and crushed. To this call not only Moslems and other peoples of the U.S.S.R. have responded, but also other nations which suffer under the yoke of Fascist Germany as well as the Moslems of the Slavic and Polish States who have assured us that they will fight side by side with us.

The Islamic civilization which is to be found all over the world is today menaced with destruction by the German Fascist bands unless the Moslems of the world stand up to it and fight. And it is the will of the all-merciful God that the aggressors shall be driven out. Peace unto ye and God's mercy in the name of our Islamic brotherhood.»²⁴

«Мусульмане и другие верующие граждане Советского Союза встали все как один человек, чтобы противостоять немецко-фашистским захватчикам и их дьявольским войскам, которые, разрушая то, что построили мусульмане, в то же время утверждают, что они защищают мусульман в других частях мира. Эти исламские массы поднялись, и их сердца наполнились гуманизмом (который является частью исламской религии) в ответ на призыв к борьбе Центрального совета мусульманских религиозных центров в СССР²⁵, и они убеждены, что немецко-фашистские захватчики неизбежно будут изгнаны и раздавлены. На этот призыв откликнулись не только мусульмане и другие народы СССР, но и другие народы, которые страдают под гнетом фашистской Германии, а также мусульмане славянских и польских государств, которые заверили нас, что будут сражаться бок о бок с нами.

Исламская цивилизация, которую можно найти во всем мире, сегодня находится под угрозой уничтожения немецко-фашистскими бандами, если мусульмане всего мира не будут противостоять им и сражаться. И это воля всемилостивого Бога, что агрессоры будут изгнаны. Мир вам и Божья милость во имя нашего исламского братства».

²⁴ Татарский оригинал этого документа до сих пор не обнаружен. «Подлинник на араб. яз. в Н[ародном]К[омиссариате]И[ностранных]Д[ел]» сообщает надпись на его верхнем поле (см. Приложение 3.2). При таком положении дела мы лишены возможности судить о том, который из этих так непохожих переводов – русский или английский – ближе к нему.

²⁵ Имеется в виду Центральное духовное управление мусульман.



Мухетдинов Д.В., Ахмадуллин В.А., Ахмадуллина Ж.В.
Патриотические обращения руководителей советских мусульман к единоверцам в
годы Великой Отечественной войны

2. Appeal to Moslems of the U.S.S.R. by Mufti Abdul Rahman Rassulayev, Head of the Central Ecclesiastical Board, on September 2nd, 1941:

«Everyone knows that a cunning, ruthless and implacable enemy has started hostilities on our beloved country without declaration of war. Never has humanity known such outrages as those which our native land is now suffering.

To-day our friends and brothers are perishing at the front, their wives are being widowed and their children orphaned. For this, these who are warring against us are responsible. With the invasion of our country, our kindred, our sisters and children are being plunged into misfortune.

Therefore the Ecclesiastical Assembly calls upon you to defend our country in the name of religion and to appeal to all our brother Moslems to do the same. In mosques and in private prayers pray to God to help defeat the enemy of the Red Army.»²⁶

2. Обращение главы Центрального Духовного Совета к мусульманам СССР Муфтия Абдула Рахмана Рассулаева²⁷ от 2 сентября 1941 года:

«Всем известно, что хитрый, беспощадный и непримиримый враг начал военные действия против нашей любимой страны без объявления войны. Никогда человечество не знало таких злодеяний, как те, от которых сейчас страдает наша родная земля».

Сегодня наши друзья и братья гибнут на фронте, их жены становятся вдовами, а их дети – сиротами. За это несут ответственность те, кто воюет против нас. С вторжением в нашу страну наши родные, наши сестры и дети попадают в беду.

Поэтому Духовное Собрание призывает вас защищать нашу страну во имя религии и призывать всех наших братьев-мусульман поступать так же. В мечетях и в уединенных молитвах молитесь Богу, чтобы помочь победить врага Красной Армии».

²⁶ Этот перевод более или менее соответствует первому абзацу русского перевода обоих вариантов в Приложении 1.

²⁷ Габдрахман Зайнуллович Расулев.



1. Обращение муфтия Г.З. Расулева от 18 июля 1941 года²⁸

Третье *Подлинник на арабском языке* *77*

ВСЕМ МУСУЛЬМАНАМ, МУСУЛЬМАНСКИМ ПРИХОДАМ
ПОДВЕДОМСТВЕННЫМ АДДУМ.

Во имя бога, милостивого, милосердного!
Вам мир и милостивое благославление!

Дорогие братья мусульмане.

Все Вам уже известно, что коварный враг без объявления войны разбойничье напал на нашу родину и тем совершил неслыханное в истории человечества вероломство и подлость.

Он является виновником всех бедствий, постигших нашу страну, виновником того, что многие наши братья и близкие нам люди погибли в боях - остаются сиротами их дети и жены.

Верующие мусульмане!

Центральное духовное управление мусульман призывает Вас встать на защиту отечества от подлого врага, который угрожает разорением и несет несчастье всем мусульманам, религии и нашим детям, братьям, сестрам, поднимите свой голос против врага-варвара, призывайте всех мусульман во имя бога, во имя нашего отечества, во имя религии ислама - обрушиться на врага и уничтожить его.

Проводите молитвенные богослужения в молитвенных домах и мечетях, посвящая победу нашей армии над врагом.

Верующие мусульмане, помните о том, что эта война является войной за отечество и долг каждого мусульманина личным участием оказывать всевозможную практическую помощь, как на фронте, так и в тылу - для победы над врагом, несущим разорение и нищету мусуль-

²⁸ РГАСПИ. Ф.17. Оп. 125. Д. 35. Л. 77-78.



78

2.

манскому народу.

В священной книге "КОРАН", посланной мусульманам великим и всемогущим аллахом, - говорится:

"Сражайтесь с теми, которые сражаются с Вами, убивайте их, где ни застигните их, изгоняйте их откуда они Вас изгнали, искушение губительнее убийства." /Глава II-я стихи 186, 187, 188/.

Далее священный "КОРАН" говорит:

"Будьте стойкими в битвах с врагом, сто человек стойких победят двести, бог всегда вместе со стойкими в битвах." /Глава 8-я стих 67/.

"Будьте неутомимыми, не зовите их к примерению, вы будете выше их, с вами бог и он не оставит без награды, ваши подвиги за защиту родины." /Глава 47, ст. 37/.

Великий пророк Могамет в своих учениях также говорит:

"Любовь к родине, защита родины от врагов, несущих бесконечные и тяжелые бедствия для народов, уничтожающих культуру - священный долг каждого мусульманина".

Выполняя эти указания аллаха, приведенные в священной книге "КОРАН" - все мусульмане вместе со всеми народами нашей родины должны отдать все силы на борьбу с врагом до полного его уничтожения, быть мужественными и стойкими в битвах.

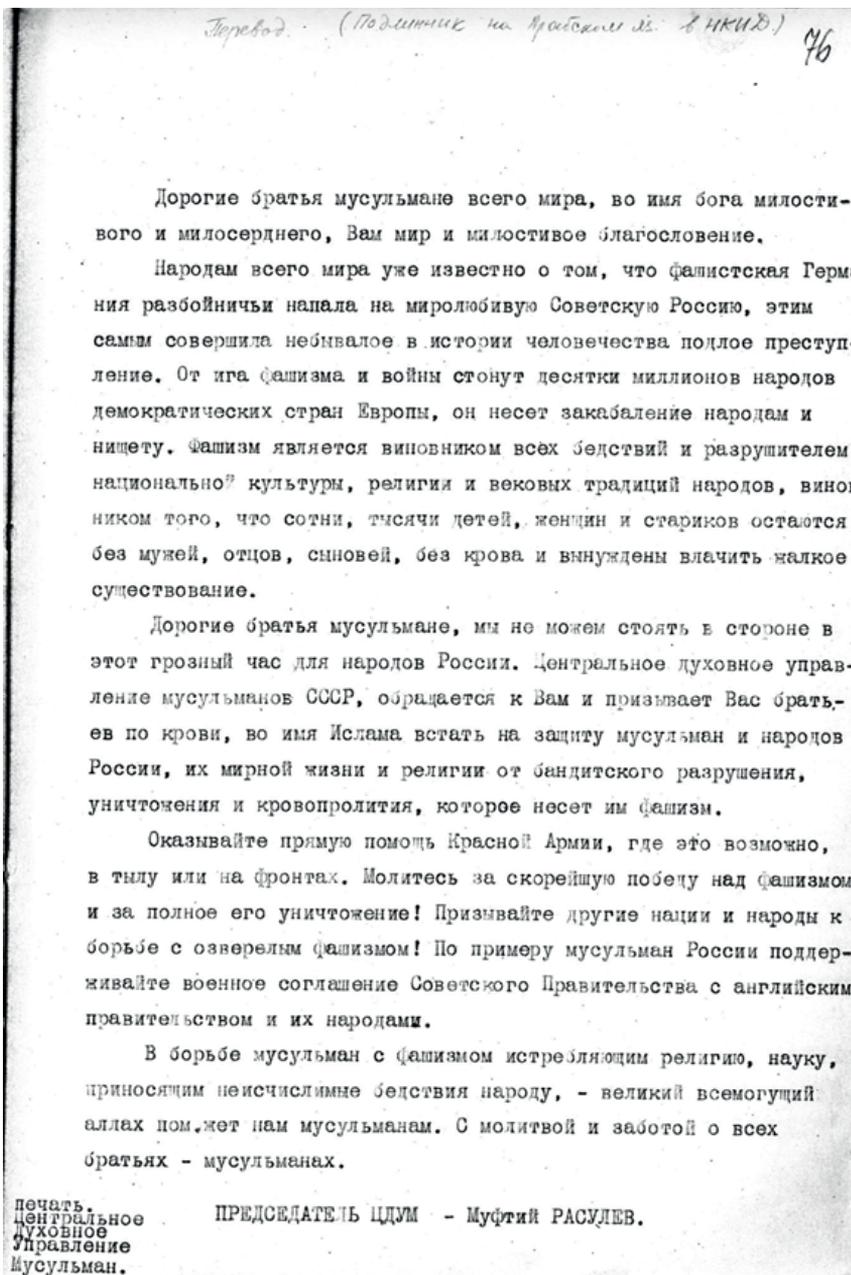
С молитвой и заботой о Вас

Председатель - муфтий ЦДУМ - РАСУЛЕВ.

печать.
Центральное
Духовное
Управление
Мусульман.



2. Обращение муфтия Г.З. Расулева от 7 августа 1941 года²⁹



²⁹ РГАСПИ. Ф.17. Оп. 125. Д. 35. Л. 76.



Литература

1. *Русская Православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: сборник документов*. Сост.: О.Ю. Васильева, И.И. Кудрявцев, Л.А. Лыкова. М.: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории; 2009. 765 с.
2. Evans S. *The Churches in the U.S.S.R.* London: Cobbett Publishing Co. Ltd.; 1943. 160 p.
3. Kolarz W. *Religion in the Soviet Union*. London: «Macmillan & CO LTD», New York: «St. Martin's press»; 1961. 518 p.
4. Ro'i Y. *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. London: Hurst & Company; 2000. 764 p.
5. *Россия – Средняя Азия: Политика и ислам в конце XVIII – начале XXI века*. М.: Издательство Московского университета; 2013. 480 с.
6. Ахмадуллин В.А. *Патриотическая деятельность духовных управлений мусульман в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.): монография*. М.: Издательский «Исламская книга»; 2015. 332 с.
7. *Внешняя политика Советского Союза в период Отечественной войны: Документы и материалы*. Редактор-составитель С. Майоров. Т. 1: 22 июня 1941 г. – 31 декабря 1943 г. М.: ОГИЗ Государственное издательство политической литературы; 1944. 684 с.
8. Поповский М. *Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга*. Париж: YMCA-press; 1979. 513 с.
9. *Переписка Председателя Совета Министров СССР с президентами США и премьер-министрами Великобритании во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.* В 2 томах. 2-е изд. Т. 2. М., 1976. 472 с.
10. Шервуд Р. *Рузвельт и Гопкинс глазами очевидца*. Пер. с англ. В 2 т. Т. 2. М.: Иностран. лит.; 1958. 679 с.

References

1. *Russkaya Pravoslavnaya tserkov v gody Velikoy Otechestvennoy voyny 1941–1945 gg.: sbornik dokumentov* [Russian Orthodox Church during the Great Patriotic War of 1941-1945: a collection of documents]. Comp. by O.YU. Vasilyeva, I.I. Kudryavtsev, L.A. Lykova. Moscow: Izdatelstvo Krutitskogo podvorya, Obshchestvo lyubiteley tserkovnoy istorii; 2009. 765 p. (In Russian)



2. Evans S. *The Churches in the U.S.S.R.* London: Cobbett Publishing Co. Ltd., 1943. 160 p.
3. Kolarz W. *Religion in the Soviet Union.* London: «Macmillan & CO LTD», New York: St. Martin's press; 1961. 518 p.
4. Roi Y. *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev.* London: Hurst & Company; 2000. 764 p.
5. *Rossiya – Srednyaya Aziya: Politika i islam v kontse XVIII – nachale XXI veka* [Russia – Middle Asia: Politics and Islam in the late XVIII – early XXI centuries]. Moscow: Izdatelstvo Moskovskogo universiteta; 2013. 480 p. (In Russian)
6. Akhmadullin V.A. *Patrioticheskaia deiatelnost dukhovnykh upravlenii musulman v gody Velikoi Otechestvennoi voyny (1941–1945 gg.): monografiia.* [Patriotic activity of Muslim Spiritual Administrations during the Great Patriotic War (1941–1945): monograph]. Moscow: Izdatelskiy «Islamskaya kniga»; 2015. 332 p. (In Russian)
7. *Vneshnyaya politika Sovetskogo Soyuza v period Otechestvennoy voyny: Dokumenty i materialy* [Foreign policy of the USSR during the Great Patriotic war]. Edited by S. Mayorov. Vol. 1: June 22, 1941 – December 31, 1943. Moscow: ASBMP State publishing house of political literature; 1944. 684 p. (In Russian)
8. Popovskiy M. *Zhizn i zhitie Voyno-Yasenetskogo, arkhiepiskopa i khirurga* [The life and life story of an archbishop and surgeon Voyno-Yasenetsky]. Paris: YMCA-press; 1979. 513 p. (In Russian)
9. *Perepiska Predsedatelya Soveta Ministrov SSSR s prezidentami SShA i premer-ministrami Velikobritanii vo vremya Velikoy Otechestvennoy voyny 1941–1945 gg.* [The USSR Council of Ministers Chairman correspondence with the Presidents of the USA and the Prime Ministers of Great Britain during the Great Patriotic War of 1941-1945]. 2nded. 2 Vols. Vol. 2. Moscow, 1976. 472 p. (In Russian)
10. Shervud R. *Ruzvelt i Gopkins glazami ochevidtza* [Roosevelt and Hopkins in the eyes of an eyewitness]. per. s angl. 2 Vols. Vol. 2. Moscow: Inostrannaya literatura Publ.; 1958. 679 p. (In Russian)



Мухетдинов Д.В., Ахмадуллин В.А., Ахмадуллина Ж.В.
Патриотические обращения руководителей советских мусульман к единоверцам в
годы Великой Отечественной войны

Информация об авторе

Мухетдинов Дамир Ваисович, кандидат политических наук, ректор Московского исламского института, директор Центра исламских исследований Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Москва, Российская Федерация.

Ахмадуллин Вячеслав Абдулович, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Московского исламского института, г. Москва, Российская Федерация.

Ахмадуллина Жанна Вячеславовна, научный сотрудник Московского исламского института, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Damir V. Mukhetdinov, Cand. Sci. (Politics), the rector of Moscow Islamic Institute; Professor, the Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University, Moscow, the Russian Federation.

Vyacheslav A. Akhmadullin, Cand. Sci. (History), assistant professor, Senior Research Associate of Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation.

Zhanna V. Akhmadullina, Research Associate of Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 29 января 2020
Одобрена рецензентами: 01 апреля 2020
Принята к публикации: 25 мая 2020

Article info

Received: January 29, 2020
Reviewed: April 01, 2020
Accepted: May 25, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-2-330-348
УДК 2.29.297

Original paper
Оригинальная статья

«Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева

М.А. Сафаров^{1а}, Э.М. Сеитов^{2б}

¹Институт экономики и управления в промышленности, г. Москва, Российская Федерация

²Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, г. Москва,
Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3009-4055>, e-mail: safarov84@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1743-1352>, e-mail: telcorp@list.ru

Резюме: Изучение государственно-религиозных отношений в СССР, а также повседневной жизни верующих требует использования новых источников. Публикуемые впервые фрагменты отчета этнографа Г.П. Снесарева, посвященные бытованию ислама среди касимовских татар, позволяют зафиксировать ситуацию переломного момента. Отчет, датированный концом 1943 года, демонстрирует реальную картину отражения на местах нового курса советского руководства по отношению к религии. Детально собранные Г.П. Снесаревым сведения о распространении обрядовых практик, процессах секуляризации, «жизни без мечети», статусе женщин и др. существенно расширяют знания в области социальной истории, положения ислама в СССР.

Ключевые слова: ислам; мечеть; татары; Касимов; молитва; Коран; обряды; антирелигиозная работа; колхоз

Для цитирования: Сафаров М.А., Сеитов Э.М. «Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):330-348 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-330-348



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Сафаров М.А., Сеитов Э.М.

«Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева

«If the mosques open, who will visit them?»: Kasimov Tatars religious life in 1943 on the basis of the data by G.P. Snesev

M.A. Safarov^{1a}, E.M. Seitov^{2b}

¹*Institute of Economy and Management in Industry, Moscow, the Russian Federation*

²*Russian Academy of Sciences N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3009-4055>, e-mail: safarov84@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1743-1352>, e-mail: telcorp@list.ru

Abstract: Studying the everyday life of the religious and understanding the relations between the USSR government and the religion requires insertion of new sources of information. Fragments of the materials by G.P. Snesev devoted to the existence of Islam among Kasimov Tatars first published in this paper makes it possible to find out the key junctures in the history of the religion. Dated by the end of 1943 this report demonstrates the realities of the new Soviet policy towards the religion. Detailed information about the spreading of ritual practices, about the processes of secularization, describing the «life without a mosque» and the status of women of the period expands our knowledge of the social history and the situation with Islam in the USSR.

Keyword: Islam; mosque; Tatar; Kasimov town; pray; Qur'an; ceremonies; anti-religious work; kolkhoz

For citation: Safarov M.A, Seitov E.M. «If the mosques open, who will visit them?»: Kasimov Tatars religious life in 1943 on the basis of the data by G.P. Snesev. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2): 330-348 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-330-348

Введение

Публикуемый архивный источник 1943 года под названием «Отчет о командировке в Касимовский район Рязанской области с целью ознакомления с религиозными настроениями населения и деятельностью религиозных организаций» составлен Глебом Павловичем Снесаревым (1910–1989). Автор отчета – на тот момент научный сотрудник и заведующий отделом ислама Центрального музея истории религии и атеизма, находившегося в ведении Союза воинствующих безбожников и расположенного в Москве.

Имя Г.П. Снесарева хорошо известно всем исследователям этнографии народов Средней Азии. Его научная деятельность, включающая многочисленные статьи и ряд монографий, преимущественно концентрировалась вокруг



изучения религиозных культов населения Хорезма [1, 2]. Во многом благодаря Снесареву были заложены представления об особенностях «народного ислама» у узбеков, впоследствии детально разработанные В.Н. Басиловым [3, 4]. Знание мусульманской догматики и особенно обрядности, специфики повседневной религиозной жизни тюркоязычных мусульман, почерпнутые в ходе продуктивной деятельности в Центральном Государственном музее УзССР (Самарканд) в начале 1930-х гг., участие в экспедициях позволили Глебу Снесареву быстро выдвинуться на общесоюзном уровне в качестве видного специалиста по этнографии ислама. Очевидно, что он проявлял интерес не только к академической, но и к партийно-пропагандистской деятельности, особенно учитывая тесную взаимосвязь фиксации «религиозных пережитков» с текущей антирелигиозной работой. Публикуемый отчет придал импульс дальнейшей карьере молодого этнографа, вскоре вступившего в ВКП (б), а с 1945 года служившего в органах МГБ. Впрочем, в 1952 году Снесарев был уволен из МГБ и перешел на работу в Институт этнографии АН СССР.

Характеристика источника

Отмеченные факты биографии автора отчета тесно взаимосвязаны с характером самого источника – его глубиной и тщательностью, демонстрацией научного опыта еще молодого ученого. В то же время ощущается откровенность оценок, позволительная лишь узкому кругу ответственных работников, умение лаконично изложить «оперативную информацию». Именно год создания отчета (1943) придает источнику наибольшую ценность. Приехав в Касимовский район поздней осенью 1943 года, Г.П. Снесарев застал переломный момент смены курса советской политики по отношению к верующим. 4 сентября 1943 года в Кремле состоялась историческая встреча Сталина с высшими иерархами Московской патриархии, положившая начало строго контролируемой легализации церковной жизни. Вскоре данные процессы будут характерны и для политики в отношении ислама. Причины смены курса активно изучаются в историографии (О.Ю. Васильева, М.В. Шкаровский, Д.В. Поспеловский), их анализ выходит за рамки нашей публикации, однако в самом источнике зафиксирована любопытная деталь: мнение верующих о желании советского руководства заручиться поддержкой союзников по антигитлеровской коалиции (отход от крайних форм гонений на верующих именно в 1943 году Д.Н. Поспеловский увязывал с условиями, поставленными со-



Сафаров М.А., Сеитов Э.М.

«Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева

юзниками по открытию Второго фронта). Подобных отсылок к глобальным событиям хода войны в оценках и репликах рязанских колхозников довольно много. Весьма откровенно Снесарев пишет и о растерянности партийно-пропагандистских работников Касимовского района перед «новым курсом», фактическом развале антирелигиозной агитации. Впрочем, убедиться в кризисном состоянии деятельности Союза воинствующих безбожников Снесарев мог не только в реалиях провинции, но и в Москве, где активная работа была свернута уже с началом войны.

Впервые упоминание об этом уникальном документе было найдено нами в статье историка советской этнографии С.С. Алымова [5, с. 69–88]. Поиск в личном (пока не обработанном, без описи) фонде Снесарева в архиве ИЭА РАН позволил обнаружить этот ранее не опубликованный источник. Структурно он состоит из пяти частей (общий объем – 30 л.) и содержит подробный анализ состояния религиозной жизни православных, сектантов-пашковцев и мусульман. Не проходит мимо проницательного Снесарева и возникшее в начале войны в ряде русских деревень близ Касимова движение поклонников спиритизма.

Исламу посвящена четвертая часть отчета. Здесь стоит отметить упоминание Снесаревым его первой поездки в Касимов, состоявшейся в 1928 году, когда он застал быт старой татарской деревни, еще не испытавшей коллективизации, массового исхода и выселения местных зажиточных татар. Снесарев хорошо знаком с особенностями истории касимовских татар, их былой приверженностью к торговле, отходничеству, раннему (по сравнению с другими группами татар) взаимодействию с русскими. Отмечая характерные для касимовских татар ассимиляционные процессы и секуляризацию (в том числе упоминая о репрессиях по отношению активной религиозной прослойки в ходе коллективизации), он указывает и на все еще стойкое бытование похоронных обрядов, стремление татар сохранить сакральные места (кладбища) в их этноконфессиональной целостности, а также – на заметную отчужденность старшего поколения татар от русских. Видно и его недоверие к «официальным» сведениям, предоставляемым информантами, желание перепроверить и расширить полевой материал, определенный барьер, невозможность полностью проникнуть в мир пусть и разоренной, но настороженной деревни. Это особенно проявляется именно в «мусульманской» части отчета. К примеру, Снесареву так и не удалось полностью выявить деятельность местных



мулл закрытых мечетей (здесь необходимо пояснить, что активно обсуждаемый в отчете возможный процесс возобновления мечетей в Касимове и татарских деревнях района так и не состоялся).

На наш взгляд, отчет не отражает полной картины жизни татарского населения ввиду статуса Снесарева среди местных жителей как человека «присланного из Москвы». Это проявляется в сведениях, когда Снесарев передаёт положение дел со слов информантов, не видя и не фиксируя многое из обрядовой сферы, которая для него была в значительной мере скрыта. Остается только догадываться, какие из полученных сведений, приведенных в отчете, имели место быть, а какие – лишь попытка информантов оградить себя от вмешательства государства, обезопасить и т. д.

Не стоит упускать из внимания и постулируемые в отчете взгляды самого Г.П. Снесарева в отношении религии, во многом обусловленные эпохой активного построения нового общества, в котором не было место для такого явления, как религия.

В целом через весь отчет, несмотря на его бодрый тон, проявляется трагедия русской и татарской деревни, прошедшей коллективизацию и вступившей в полосу новых испытаний времен войны.

Вывод: Интерес крупных русских ученых-востоковедов к Касимову и касимовским татарам, их поездки, сбор и анализ материала – давняя традиция. Среди наиболее известных публикаций – работы Б.А. Куфтина [6], Е.Д. Поливанова [7], В.А. Гордлевского [8]. Духовная и материальная культура касимовских татар, их многовековая жизнь среди русского населения, город среди мещерских лесов, наполненный памятниками мусульманской и православной старины, неизменно интересовали ученых. Отчет Г.П. Снесарева при всех его прикладных задачах – в череде этих работ.

Кроме того, источник фиксирует бытование ислама у одной из групп татар после завершения наиболее активной фазы антирелигиозной кампании и перед утверждением института уполномоченных Совета по делам религиозных культов, в чью компетенцию начали входить именно мусульмане. Отчет Снесарева, посвященный локальным сведениям, тем не менее позволяет увидеть многие универсальные тенденции повседневной религиозности в СССР 1940-х гг.

Данная публикация полностью включает в себя раздел отчета, посвященный исламу, а также фрагменты о жизни татар-мусульман Касимовского района из других частей источника. Авторская орфография документа сохранена.



Сафаров М.А., Сеитов Э.М.

«Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева

Отчет о командировке в Касимовский район Рязанской области с целью ознакомления с религиозными настроениями населения и деятельностью религиозных организаций

В Касимовском районе Рязанской области население по своему вероисповеданию распадается на две основные группы: православных и мусульман. В некоторых местах района довольно много сектантства и старообрядцев.

Православие и прежде и теперь стоит на первом месте по количеству верующих. В самом Касимове, сравнительно небольшом городке (16. 000 жителей – дореволюционные цифры), имелось в прошлом 13 церквей и 1 женский Казанский монастырь. О количестве церквей по уезду можно судить лишь по цифрам сельских приходов, которых насчитывалось до 50-ти.

Мечетей в городе было две. Данных по количеству мечетей по уезду нет, но о нем можно судить хотя бы потому, что в четырех больших татарских деревнях (Торбаево, Болотце, Подлипки и Царицыно), расположенных одна от другой в среднем на расстоянии трех километров, в каждой имелось по мечети. Всего насчитывалось в прошлом 27 татарских селений.

Ислам в Касимовском царстве, образованном в XIV веке в качестве буферного государства против Казанского ханства, и позднее в Касимовском уезде, не подвергался такому притеснению, как это было в других мусульманских районах царской России. Миссионеры в Касимовском уезде не развивали такой бурной деятельности, как например, на Поволжье. Очевидно с этим, а также с длительным мирным соседством с православным населением, можно объяснить отсутствие среди касимовских татар в прошлом резкого мусульманского фанатизма. Это сказывается и в наши дни – татарское население и ранее (отмечалось во время моего пребывания здесь в 1928 году) и теперь сравнительно равнодушно относится к вопросам ислама.

На тему последних событий (избрание патриарха и др.) среди верующих идут весьма оживленные толки, самого разнообразного характера. Некоторые из них достигают крайнего предела нелепости. Одним из обычных мотивов подобных толков является, по словам тов. Лобзоевой, утверждение, что «как только священство взялось за дело, сразу на фронтах начались наши победы». Много, конечно, разговоров и о «нажиме» со стороны союзников. Очень резко реагируют на последние церковные события сектанты, о чем речь будет ниже. Характерные вопросы задаются музейным сотрудником, работа-



ющим в помещении бывшей мечети: «Разве наш музей не закрывается? Ведь церкви снова начинают действовать» и т. д. Встречаются, по словам тов. Жуковской, и нелепые утверждения, что руководители партии вернулись к вере в бога. Агитаторам задается много вопросов о связи с приемом духовенства тов. Сталиным, избранием патриарха, созданием синода. Среди татарского населения, как отмечает педагог Шолохова, заметно было большое недоумение: «Как же так, говорили женщины, привыкли – бога нет, бога нет, а тут сразу и духовенство стали принимать в Кремле». Верующие старушки, по словам Шолоховой, торжествуют. «Сознались, наконец, что бог есть; как началась война, так к богу и вернулись». Недоумение перед последними церковными событиями характерно для многих слоев населения и есть основание предполагать, что разъяснительная работа здесь стоит не на должной высоте. «Мы сами ничего не понимаем в том, что происходит», сознались педагоги Болотцинской школы, «как же нам отвечать на вопросы, которые задают».

Ислам имеет в районе значительно меньший удельный вес и среди татарского населения не чувствуется даже того относительного оживления, которое можно заметить в среде православных верующих. В районе нет ни одной действующей мечети [подчеркнуто авт.] и мне не встречались указания на то, что мусульмане собираются нелегально в частных домах. Мало того, даже о разговорах по поводу открытия мечети по примеру православных церквей свидетельств чрезвычайно мало. Правда, о подобном равнодушии татар к вопросам культа слышишь главным образом от работников районного центра, которые имеют довольно смутные представления о религиозной жизни на местах. Те лица, которые стоят ближе к населению говорят об ином. Так председатель Торбаевского сельсовета тов. Буйрашева утверждает, что если будет дано разрешение открыть мечеть, верующие с радостью пойдут на встречу, отремонтируют и оборудуют её, выделяют хлеб с трудодней и т. д. Она и верующая Найма Муратова отмечают, что среди татар начались разговоры об открытии мечетей, «хотя бы одной на четыре деревни сельсовета», сейчас же после открытия Никольской церкви в Касимове. О том, что поговаривают об открытии мечетей я слышал и от колхозницы Сарвар Ушаковой и от секретаря партийной организации тов. Токкузиной и от других лиц. Правда нельзя сказать, что подобные разговоры происходят открыто и затрагивают значительную



Сафаров М.А., Сеитов Э.М.

«Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева

группу населения. Все лица, с которыми приходилось беседовать, сходятся на том, что здесь инициатива исходит исключительно от стариков и старух.

От ряда лиц я слышал, что верующие мусульмане часто задают следующий вопрос: «Если откроются мечети, то кто же будет их посещать»? [подчеркнуто авт.] Вопрос на первый взгляд может показаться странным, если принять во внимание, что мечеть в религиозной жизни мусульман всегда играла огромную роль. Но специфические особенности ислама объясняют в чем тут дело.

Прежде всего, согласно шариату женщина не имеет права посещать мечеть, она всегда молилась дома. Попытки выяснить, не существовали ли за последние десятилетия отклонения от этого правила («прогрессистские» влияния) дали отрицательный ответ. Сейчас, когда основное население деревень женщины и молодежь мечеть действительно может оказаться пустующей. Правда есть намеки на то, что в кругах верующих (свидетельство Наймы Муратовой) происходят весьма любопытные дискуссии по этому вопросу и подыскиваются оправдания разрешению женщинам посещать мечеть. Это уже обо многом говорит. Некоторые лица даже откопали в коране место, где сказано, что могут быть в истории мусульманской общины такие времена, когда в зависимости от обстоятельств женщинам может быть разрешен свободный доступ в мечети.

Многое объясняет и то обстоятельство, что среди касимовских татар, и это единогласно подтверждают многие лица, религиозные традиции поддерживались именно женщинами, а не мужчинами: широко развитое среди касимовских татар отходничество (содержатели буфетов, официанты и т. д.), долговременное пребывание мужчин среди русского населения наложило в прошлом известный отпечаток на религиозные настроения мужской части населения. Еще во время выезда в Касимовском районе в 1928 году мне бросилось в глаза сравнительное равнодушие к вопросам религии. Уже тогда мечеть в Касимовском районе не имела такого значения, какое она имела где-нибудь в Средней Азии и других местах.

Далее – 1929 и 1930 гг. – года коллективизации – связаны с известной убылью татарского населения, так как значительная прослойка среди татар была раскулачена (процент зажиточных и связанных с торговлей, буфетами, ресторанами ранее был очень велик); многие татары сами ликвидировали свои хозяйства и переселились, что было подготовлено их исконной склонностью ко всяким отхожим промыслам. По-видимому, значительно поредела



имена та часть татарского населения, где религиозные традиции, хотя бы в форме «привычного ислама», были наиболее живучи.

Во всяком случае, по словам тов. Токкузиной в период, следующий за годами коллективизации, мечети уже пустовали. В эти то годы и происходило закрытие мечетей и использование их под хозяйственные и культурные надобности (деревня Болотце – склад, Подлипки – склад, Торбаево – сельмаг, Царицыно – клуб¹). Даже старики, как говорит Токкузина, давали согласие на закрытие мечетей, прося лишь не снимать со шпилей куполов религиозной эмблемы – полумесяца. От этих свидетельств отличается сообщение тов. Лобзоевой, которая отмечает, что «татары очень болезненно переживали закрытие мечетей, а сейчас о них и не вспоминают».

Таким образом, можно с определенностью сказать, что если и идут разговоры об открытии мечетей, то инициатива исходит целиком от верующих стариков и старух. В связи с подобными разговорами перед председателем сельсовета тов. Буйрашевой встал вопрос как сельсовет должен реагировать на возможное ходатайство верующих. В частной беседе с тов. Буйрашевой я рекомендовал ей учесть все обстоятельства – численность верующих, их состав, состояние зданий мечетей, а также и то, на мой взгляд серьезное обстоятельство, что, как говорит сама тов. Буйрашева, не исключена возможность нежелательных разговоров о том, что «вот русским разрешили открыть церковь, а татарам не позволяют» и т. п.

Если мусульманский культ, связанный с посещением мечетей, в районе не дает себя знать, то это не означает, что среди верующих религиозная жизнь замерла совсем. Мое пребывание в татарских деревнях совпало с последней неделей уразы и я, живя в домах верующих, мог наблюдать, какими интересами живут они в эти столь важные для каждого мусульманина дни религиозного календаря.

Ураза (пост) соблюдается главным образом стариками и старухами. Я не слышал ни об одном факте говения среди молодежи. И тов. Шолохова, и тов. Токкузина, и учителя Болотцинской школы, так же как и педагоги города Касимова, утверждают, что учащиеся татары уразы не соблюдают. Самое большое, чем они отмечают праздничные дни это одежда понаряднее и разговорами о специальных кушаньях, которые по традиции приготавливаются

¹ Кстати, как с некоторой тревогой заметила тов. Буйрашева, закрытие этих мечетей в свое время не было оформлено [примечание Г.П. Снесарева].



Сафаров М.А., Сеитов Э.М.

«Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева

в дни праздников в каждом татарском доме. Молодежь постарше отмечает праздник приемом гостей, угощением, при этом как свидетельствуют очень многие лица, и парни и девушки-татарки много пьют вина и водки – явление, резко порицаемое исламом – за что подвергаются нападкам со стороны верующих стариков и старух.

Тов. Шолохова отмечает, что если уразу взрослые и соблюдают, то приписываемая в эти дни пятикратная [подчеркнуто авт.] молитва совершается не всеми говеющими. «Все время работаешь на полях, весь в грязи, а нечистым становиться на молитву все равно грешно», рассуждают колхозницы. Это уже специфическое для последнего времени отклонение от правил мусульманской религии. Есть случаи, по словам той же Шолоховой, когда верующая мусульманка по тем или иным обстоятельствам, не соблюдая уразы, нанимает за себя постороннего человека, оплачивая это мукой или другими продуктами.

В праздник Курбан-Байрам традиционное жертвоприношение не совершается верующими уже в течение 10–12 лет. Здесь, по словам тов. Буйрашевой, сказалось запрещение этого обряда властями, строго проводимое все последние годы. Для последнего времени характерны рассуждения верующих по данному вопросу: «Животное важнее для моего хозяйства, чем для праздничного жертвоприношения». Лишь тов. Шолохова сообщила мне об единичном случае жертвоприношения – верующая старуха в прошлом году зарезала в Курбан-Байрам козу и мясо раздала бедным.

Запрет употреблять в пищу мясо свиньи соблюдается гораздо строже, хотя к молодежи опять-таки не относится. Свиней в татарских деревнях не разводят до сих пор. Объяснение по этому поводу тов. Токкузиной – «не умеют за ними ухаживать» – явно недостаточно. Несомненно, что старые религиозные традиции дают о себе знать. Были отдельные попытки заняться этим видом животноводства; так секретарь сельсовета Токкузин завел свиней, но жена наотрез отказалась за ними ухаживать. В деревне Подлипки (сообщение Шолоховой) свиньи были у колхозников, эвакуированных из Смоленской области, но их приходилось держать взаперти, так как «ребятишки забрасывали их камнями». Тов. Шолоховой приходилось выдерживать целую войну со своими квартирными хозяйками-татарками, когда она в шутку пообещала купить свинины. «Меняй тогда квартиру», – заявила первая; «Держи тогда отдельную посуду», – решила вторая. Несколько лет тому назад, по словам



старухи Дажадаевой, в Торбаево завели свинарник, но это дело не привелось, свиней продали и на деньги купили овец и коров.

Очень мало осталось от старых религиозных обрядов при свадьбах, рождении и воспитании детей, похоронах и т. д. Браки по религиозным обычаям отрицаются почти всеми лицами. Лишь тов. тов. Буйрашева и Муратова говорят, что «никах (религиозное бракосочетание) производится чрезвычайно редко и скрытно». По их словам, обычай давать калын (выкуп за невесту) прекратил свое существование со времен революции. Правда, как показали дальнейшие распросы, кое-какие следы этого обычая еще сохранились: невеста представляет жениху своего рода смету, куда входят продукты на трехдневное пиршество, платья и туфли, шали и т. д. Но сейчас, если жених не в состоянии всего этого выполнить, брак все равно совершается. Талак – развод по шариату – по словам старух вообще всегда был редким явлением у касимовских татар, так же, как и многоженство и ранние браки. Ничего, конечно, не осталось от обычая закрывать лицо, который у касимовских татар никогда не был особенно распространен. Все лица категорически отрицают наличие обряда суннат (обрезание мальчика). Некоторые объясняют это тем, что нет специалистов для его совершения. Детям, по словам Токкузиной, дают исключительно революционные имена (Жим, Роза и т. д.), но это утверждение при проверке оказалось тенденциозным – почти все ребята носят старые мусульманские имена (Жимал, Рауза и т. д.).

Вера в магическую силу амулетов (местное название петеу) еще живет в сознании верующих. Носят петеу, по словам Шолоховой, главным образом грудные дети и дошкольники. Петеу делают сами матери детей или грамотные по-арабски старухи (хозяйка Шолоховой²). Весьма любопытно сообщение Найли Байбековой, комсорга, эвакуированной из Ленинграда студентки. По её словам среди татар петеу стали изготавливать особенно часто с началом войны. Когда она сама уезжала на оборонительные работы, её мать сделала петеу и надела на неё «на всякий случай».

Более чем в других обычаях ислам сохранился в похоронных обрядах. Кладбища, при отсутствии мечетей, по-видимому, сделались единственным и популярным местом культа. Деревья на кладбищах до сих пор почитаются как священные. Рубить их – грех. Когда в Подлипках еще до войны председатель

² Она же лечит детей заговорами – шепчет над маслом, которое приносят ей матери больных детей, различные молитвы; этим маслом мажут больные места [примечание Г.П. Снесарева].



Сафаров М.А., Сеитов Э.М.

«Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева

колхоза разрешил снимать на дрова березы, растущие на кладбище, это встретило резкое недовольство верующих: «Что-нибудь случится». И болезнь этого председателя верующие объяснили «божьем наказанием». В похоронных обрядах также имеется отступление от правил шариата – молодые женщины ходят на похороны. Тов. Токкузина объясняет это тем, что «мужчин нет, нести покойника некому». На кладбищах по покойнику читают коран специальные лица, о которых речь будет ниже. Читают по покойнику и на дому умершего. По умершим детям тоже читают по желанию родителей. Похоронные принадлежности в деревнях имеются, и кафан (саван) и табут (носилки), но так как мечетей нет, то табут и стол для омовения покойника стоят обычно в пожарном сарае (ранее находились в овчарне). И сейчас еще ковер или платок, которым покрывается покойник, отдают по старому обычаю мулле или лицу, его замещающему.

Очень труден для выяснения вопрос о том, каким образом организовано окормляется религиозная жизнь верующих, существует ли лицо или группа лиц, руководящая мусульманским культом. Большинство официальных лиц отрицают, что подобные руководители имеются в районе. Тов. Буйрашева заявила, что если и открыть мечети, то служить будет некому – мулл нет. Но и она, и Муратова после дальнейшего уточнения вынуждены были согласиться, что служителей культа дает Касимов и называли даже имена бывшего муллы, служащего сторожем на Касимовском кладбище, и еще двух-трех бывших служителей культа. В деревнях Подлипки и Торбаево живут бывшие азанчи – в Торбаево слепой Закир-мулла, в Подлипках Абдулла, которые ходят читать коран в дома верующих по приглашению. Хорошо грамотные по-арабски лица весьма скептически отзываются о них, говоря, что «читают они коран с ошибками». Но беседы с другими лицами, главным образом с верующими, позволяют догадываться, что какая-то организационная связь между мусульманами деревень имеется и, по-видимому, руководство осуществляется касимовским муллой. Мне пришлось слышать разговоры среди верующих, что «кажется, касимовский мулла уже установил размер праздничного фитра до 15 рублей³. У нас его решили отдать слепому Закиру». Из тех же разговоров стало ясно, что кто-то хлопочет о возможности получить помещение для общей молитвы в день праздника Рамазан. «Мне предложили дать свою избу для праздничной службы, я не против», – рассказывала мне верующая Мири-

³ Фитр – обязательная в дни конца уразы милостыня [примечание Г.П. Снесарева].



ам Абузова. О том, что верующие мусульмане собираются снять помещение для общего богослужения, слышал я и из других источников (деревня Болотце). По-видимому, между Касимовым и татарскими деревнями существует в этих вопросах постоянное общение. По словам Шолоховой, «жена бывшего муллы сейчас, в предпраздничные дни, ходит по деревням. Сама она из Подлипков, после с мужем уехала в Касимов». Более точных данных по этому вопросу получить не удалось. Тем более трудно составить себе представление о том – имеется ли какая-либо связь у касимовских мусульман с ЦДУМом⁴.

Особняком хочется отметить одно обстоятельство, которое всплывает при разговорах с верующими. Это – отношение их к молодежи. Вопрос взаимоотношения русской и татарской молодежи, а также вопросы нравственности – самые слабые струнки в психологии верующих мусульман. Пожалуй, больше, чем в других вопросах, здесь сохранилось влияние ислама. Верующие мусульмане, преимущественно люди пожилого возраста, как-то болезненно переживают то, что в среде молодежи стерлась национальная грань, которую во все времена так ревностно защищала мусульманская религия. Русская и татарская молодежь живет в одних и тех же деревнях, вместе работает, вместе отдыхает. Девушки-татарки поют русские частушки, гуляют с русскими парнями. Татары женятся на русских. Председатель колхоза т. Комаров приводил мне мнение двух татар – инвалидов Отечественной войны – собиравшихся жениться на русских девушках. По их словам, «русские лучше приспособлены к работе. Русская женщина – лучшая помощница мужчины». Между прочим, мать одного из них резко протестует против предполагаемого брака. Такое же недовольство я подмечал и в высказываниях ряда верующих. Тов. Комаров говорит, что «верующие татары с некоторым пренебрежением относятся к русским». В этом – остаток старых мусульманских традиций. «Все смешалось, превратилось в кашу – и русские, и татары. Как можно это допускать, ведь у русских свой закон, у татар – свой», – рассуждает Мириам Абузова, еще не старая верующая колхозница. Шолохова из Подлипков говорила мне, что верующие татары решительно отказываются хоронить русских на своем кладбище, и покойника приходится увозить в другие деревни. «Пятимесячного ребенка еще кое-как с края похоронили; ему сделали скидку: некрещенный – безгрешный». Она же говорила, что верующие ругались, когда русские, работавшие тут же на поле, пошли взглянуть на мусульманские похороны («оскверняют»).

⁴ Центральное Духовное управление мусульман в Уфе.



Сафаров М.А., Сеитов Э.М.

«Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева

По ее же словам, «старухи очень осуждают тех татарок, которые вышли замуж за русских. Знаю одну женщину, она очень беспокоится, что дочь ее живет среди русских – как бы не вышла замуж». Интересно, что подобное противопоставление верующие проводят и в вопросах религии. По словам Токкузиной, она слышала от грамотных лиц рассуждения о том, что «мы вспоминаем Мухаммеда, потому что он был историческое лицо, а у русских Христос никогда не существовал». И еще до 1929 года, как говорит Токкузина, с удивлением смотрели, когда русская и татарская молодежь пела и танцевала вместе. Сейчас это стало обычным явлением, к этому привыкли, и только в сознании верующих старые традиции сохраняются в виде подобного пережитка.

Все источники отмечают, что татарская молодежь совершенно равнодушна к вопросам религии. Я бы сказал, что в этом она опередила молодежь русскую. И это становится понятно, если вспомнить одну специфическую сторону мусульманской религии. Не только догматика, но и обрядность ислама целиком связана с кораном. Богослужение в мечети, ежедневный намаз, праздники, свадебные и похоронные обряды – все это основано на знании корана, на умении его читать. [подчеркнуто авт.] Фактически тому, кто не знает аятов (молитв) на арабском языке в мечети делать нечего, так как в противоположность православию мусульманин на родном языке молиться не может. Что остается мусульманину без корана? Чисто внешнее соблюдение обрядов, без понимания их смысла. Переводы корана на другие языки строго запрещены исламом.

В вопросах преодоления ислама огромную роль играет фактор времени: с каждым годом уменьшается число лиц, владеющих языком корана, знающих молитвы, предания и т. д. Растет молодежь, чуждая всему этому. Если в православной церкви с ее пышной обрядностью мальчик или девочка еще с интересом смотрит на иконы, свечи, убранство церкви, облачения, то в мечети, где нет ничего подобного, даже внешнее любопытство не может быть удовлетворено. И если среди «мусульманской» молодежи еще живут какие-то религиозные традиции, то они целиком поддерживаются устными наставлениями, рассказами и т. д. А им наша школа противопоставляет писанное мировоззрение, крепко остающееся в головах детей. Становятся понятными те недоуменные вопросы, которые слышны в татарской среде: «как мы будем ходить в мечеть, если не умеем молиться? Кто будет нами руководить во время богослужения?» и т. д.



Самостоятельный труд нашей работницы, колхозницы, сознание того, что она является хозяйкой своей судьбы, что она надеяться может только на свои силы, а не какого-то «небесного кормильца», играет огромную роль в процессе отхода от религиозных традиций и особенно характерны для условий военного времени. «От бога отвыкли», – приводила мне тов. Королева слова многих колхозниц. Она же рассказывает, что колхозницы не ездят в касимовскую церковь. «Молись, где хочешь и когда хочешь, а днем нам не до этого, днем мы работаем», – говорят они. Эти настроения особенно характерны для населения тех деревень, тех колхозов, где работа построена крепко, люди сработались, результаты труда богатые. В зажиточном колхозе деревни Дмитриево, по словам тов. Головановой, никогда не наблюдалось случаев самовольного ухода с работы в дни праздников. То же отмечает председатель богатого колхоза тов. Кленов. «Мы на своем труде сами преобразились», говорят колхозницы татарской деревни Торбаево (сообщение Токкузиной).

Этот процесс отхода женщин от старых традиций тем резче, чем больше разница между нынешнем производительным трудом и прежней жизнью за спиной мужа, отца, брата. В первую очередь этот относится к женщине татарке. По всем полученным данным татарке пришлось испытать в этом отношении большой перелом. Даже в довоенные годы, уж не говоря о времени, предшествовавшем коллективизации, татарка принимала весьма слабое участие в полевых работах. На этом единогласно сходятся все источники. Председатель колхоза тов. Комаров говорит, что до войны в татарских деревнях приглашали лиц со стороны на полевые работы, женщин татарок в полях было мало, а теперь бывшие домашние хозяйки удивляются, «как это мы сами управляемся, без посторонней помощи». Правда есть еще трудность; тов. Комаров говорит о том, что ручные работы (молотьба цепом, косьба) еще с трудом дается женщине татарке. Но лиц, овладевающих техникой сельского хозяйства, среди них становится все больше. И все чаще, по словам Шолоховой, слышно от колхозниц татарок слова: «Молиться? А кто за меня работать будет!». Полушутя, полусерьезно, колхозница Сарвар Ушакова задает мне вопрос: «Ну, откроют мечеть. Скажут, идите. А как мы молиться то будем – все позабыли». Некоторые рассуждения татарок колхозниц, откликающихся на последние церковные события, весьма любопытны: «Разве Сталин нас будет



Сафаров М.А., Сеитов Э.М.

«Если откроются мечети, то кто же их будет посещать?»: Религиозная жизнь касимовских татар в 1943 году по данным отчета Г.П. Снесарева

заставлять ходить в мечети. Мы стали сознательнее. Разве ты пойдешь в мечеть или поведешь своего ребенка?» (Сообщение Токкузиной). Старуха Забида Дажадаева 70-ти лет говорит: «Вот я с 1917 года лишилась мужа. Осталась с кучей детей. Как я могла молиться, справлять религиозные обряды, когда в моих мыслях была лишь работа, работа не покладая рук». Кстати Дажадаева в прошлом один из организаторов колхоза, агитаторша-активистка. Когда я уходил из деревни Торбаево в Касимов, мне встретила одна пожилая колхозница. Цель моего приезда она знала и спросила о результатах работы. Затем молча протянула вперед свои руки, показала. «Вот видишь? Вот это – наш бог. Так и скажи в Москве Сталину».

Вопросами изучения религиозных настроений и деятельности религиозных организаций в районе никто не занимается и интереса к ним со стороны местных организаций не чувствуется. Районный Совет СВБ⁵ давно уже прекратил свое существование. Низовых ячеек нет. Бывший председатель Райсовета СВБ тов. Мартишкин от антирелигиозной работы отошел совершенно. Из старых активисток мне назвали в Райкоме только товарищей Шустову и Левинец – педагогов-химиков, в свое время выступавших с антирелигиозными лекциями. В настоящее время доклады по тематике ЦС СВБ не читаются. Но вопросы, затрагиваемые ею, включаются в ряд тем отдела Пропаганды Райкома. Так, например, вопросы свободы совести входят в тему «Конституция СССР» и т. д. Тематика докладов ЦС передана в отдел Пропаганды Райкома, откуда должен в скором времени поступить запрос о высылке методразработок. Среди лекций, намеченных РАЙОНО, имеются на естественнонаучные темы. Например «Происхождение вселенной», «Происхождение человека», «Теория Дарвина».

Мною дана консультация о характере необходимой работы работникам Отдела Пропаганды Райкома, ГОРОНО, краеведческого музея; кроме того во время выездов в сельсоветы проведена беседа с работниками сельсоветов, колхозов и педагогами школ.

В силу того, что в районе, а по-видимому, и в области, нет никого, кто бы мог организовать работу по изучению религиозных настроений среди населения и у кого бы мог концентрироваться собираемый материал, я рекомендовал работникам Отдела Пропаганды Райкома непосредственно сноситься по этим вопросам с Центральным Советом СВБ. Одновременно, для того, чтобы наша связь с районом не порвалась, и можно было быть постоянно в курсе

⁵ Союз воинствующих безбожников.



событий, интересующих ЦС СВЕ, мною был сделан опыт по созданию сети корреспондентов, пока довольно ограниченной; с рядом лиц проведены индивидуальные разъяснительные беседы о задачах данной работы, взяты и оставлены адреса. В число данных лиц входят главным образом педагоги и работники сельсоветов и колхозов:

1. Шолохова – педагог школы, деревня Подлипки.
2. Жуковская – педагог школы деревни Болотце.
3. Голованова –»«–
4. Грибкова –»«–
5. Кленов – председатель колхоза, деревня Василево Первинского сельсовета, старый краевед.
6. Тумаков – директор краеведческого музея.

Литература

1. Снесарев Г.П. *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма*. М.: Издательство «Наука»; 1969. 336 с.
2. Снесарев Г.П. *Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии*. М.: Издательство «Наука»; 1983. 216 с.
3. Басилов В.Н. *Избранники духов. Шаманство как явление в истории религии*. М.: Политиздат; 1984. 207 с.
4. Басилов В.Н. *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана*. М.: Наука; 1992. 324 с.
5. Алымов С.С. Г.П. Снесарев и полевое изучение «религиозно-бытовых пережитков». *Этнографическое обозрение*. 2013;6:69–88.
6. Куфтин Б.А. Татары касимовские и татары-мишари ЦПО. К вопросу выяснения областных типов и составляющих элементов волго-татарской этнической культуры (Этнические наименования и элементы жилища). *Культура и быт населения ЦПО. Протоколы совещания*. Протокол №8. М.: Тип. ПТО МОНО при 1-м Моск. ин-те глухонемых; 1929. С. 135–149.
7. Поливанов Е.Д. Фонетические особенности касимовского диалекта. *Серия турецких языков*. Вып. I. М.: Институт востоковедения в Москве; 1923. 20 с.
8. Гордлевский В.А. Элементы культуры у касимовских татар: (из поездки в Касимовский уезд). *Труды Общества исследователей Рязанского края*. Вып. X. Рязань: Издание Общества исследователей Рязанского края; 1927. 36 с.



References

1. Snesarev G.P. *Relikty domusulmanskih verovaniyi i obriyaov u uzbekov Horezma* [Relics of pre-Islamic beliefs and rites of Khorezm Uzbeks]. Moscow: Izdatelstvo «Nauka»; 1969. 336 p. (In Russian)
2. Snesarev G.P. *Horezmiyskie legendy kak istochnik po istorii religioznyh kultov Srednej Azii* [Khorezm legends as a source of the history of religious cults in Central Asia]. Moscow: Izdatelstvo «Nauka»; 1983. 216 p. (In Russian)
3. Basilov V.N. *Izbranniki duhov. Shamanstvo kak yavlenie v istorii religii* [Chosen by the Spirits. Shamanism as a phenomenon in the history of religion]. Moscow: Politizdat; 1984. 207 p. (In Russian)
4. Basilov V.N. *Shamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazahstana* [Shamanism among the peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka; 1992. 324 p. (In Russian)
5. Alymov S.S. G.P. Snesarev i polevoe izuchenie «religiozno-bytovykh perezhitkov» [G.P. Snesarev and the field study of «religious and household vestiges»]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2013;6:69–88. (In Russian)
6. Kuftin B.A. *Tatary kasimovskie i tatary-mishari CPO. K voprosu viyasneniya oblastnykh tipov i sostavlyajushhih elementov volgo-tatarskoj etnicheskoj kul'tury (Etnicheskie naimenovaniya i elementy zhilishha)* [Kasimov Tatars and Mishar Tatars of the Central Industrial Region. On the issue of elucidating the regional types and constituent elements of the Volgo-Tatar ethnic culture (Ethnic names and elements of the inhabitation)]. *Kul'tura i byt naseleniya CPO. Protokoly soveshhanija*. [Culture and life of the population of the Central Industrial Region. The protocol of the meeting]. Protokol №8. Moscow: Tip. PTO MONO pri 1-m Mosk. in-te gluhonemih; 1929, pp. 135–149. (In Russian)
7. Polivanov E.D. *Foneticheskie osobennosti kasimovskogo dialekta* [Phonetic features of Kasimov dialect]. *Seriya tureckih jazykov* [Turkish Series]. Is. I. Moscow: Institut vostokovedeniya v Moskve; 1923. 20 p. (In Russian)
8. Gordlevskij V.A. *Elementy kul'tury u kasimovskih tatar: (iz poezdki v Kasimovskij uezd)* [Elements of culture of Kasimov Tatars. (on a trip to Kasimov region)]. *Trudy Obshhestva issledovateley Rjazanskogo kraja* [Proceedings of the Society of Ryazan region Researchers]. Is. X, Ryazan: Izdanie Obshhestva issledovateley Rjazanskogo kraja; 1927. 37 p. (In Russian)



Информация об авторе

Сафаров Марат Абясович, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Института экономики и управления в промышленности, г. Москва, Российская Федерация.

Эрик Мусаевич Сеитов, аспирант сектора Средней Азии и Казахстана Института этнографии и антропологии им. Миклуха-Маклая, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Marat A. Safarov, Cand. Sci. (Pedagogics), Associate Professor of the Department of Humanities and socio-economic disciplines of Institute of Economy and Management in Industry, Moscow, the Russian Federation.

Eric M. Seitov, Ph. D. (History) applicant of the sector of Central Asia and Kazakhstan, Institute of Ethnography and anthropology after Miklouho-Maclay, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01 апреля 2020

Одобрена рецензентами: 25 мая 2020

Принята к публикации: 13 июня 2020

Article info

Received: April 01, 2020

Reviewed: May 25, 2020

Accepted: June 13, 2020



Исламское право в новейшее время

Р.К. Адыгамов^{1а}

¹Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0448-0107>, e-mail: abu_muhammad@mail.ru

Резюме: Данная статья посвящена проблеме развития исламского права в новейшее время. Экономическое и политическое отставание мусульманских стран, а особенно падение Османской империи, обострило кризис мусульманской общественной мысли, что привело к путям поиска выхода из сложившейся ситуации, а движение возрождения подтолкнуло богословов-правоведов к поиску вариантов формализации и популяризации исламского права среди мусульман. В рамках проблемы рассматриваются причины, повлиявшие на процесс возрождения исламского права, а также результаты этого процесса. Под влиянием экономических, социально-политических событий в исламском мире начались процессы модернизации системы образования, переоценки исламского правового наследия. Все это послужило толчком к созданию научно-исследовательских центров, проведению конференций и недель, посвященных проблемам исламского права.

Ключевые слова: исламское право; фикх; шариат; модернизация; система исламского образования; исламская конференция; исламская энциклопедия

Для цитирования: Адыгамов Р.К. Исламское право в новейшее время. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):349-362 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-349-362



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Islamic law in modern times

R.K. Adygamov^{1a}

¹*Institute of History after Sh. Marjani of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0448-0107>, e-mail: abu_muhammad@mail.ru

Abstract: This article is devoted to the problem of Islamic law development in modern times. Economic and political backwardness of Muslim countries and especially the fall of the Ottoman Empire exacerbated the crisis of Muslim social thought. It led to searching the ways out of the current situation. Moreover, the revival movement encouraged theologian lawyers to search the ways of formalizing and popularizing Islamic law among Muslims. Within the framework of the problem, we consider the reasons that influenced the process of Islamic Law revival, as well as the results of this process. Economic, social and political events in the Islamic world triggered the processes of the education system modernization, led to the reevaluation of Islamic Legal Heritage. All these transformations caused the creation of research centres and number of conferences and weeks devoted to the problems of Islamic law came in response to all the changes.

Keywords: Islamic law; fiqh; Sharia; modernization; Islamic education system; Islamic conference; Islamic encyclopedia

For citation: Adygamov R.K. 'Islamic law in modern times. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):349-362 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-349-362

Введение

Развитие исламского права в современный период, характерными чертами которого являются усиление тенденций исламизации и частичный возврат правовых систем некоторых исламских государств к традиционным истокам, охватывает исторический период, начиная со второй четверти XX в. до наших дней.

Основными предпосылками развития исламского права в новейшее время явились события, произошедшие ранее и вызвавшие в исламском мире не только социально-политический кризис, но и кризис богословской мысли.

Событием, оказавшим наибольшее влияние на переосмысление богословами своего наследия, явилась колонизация мусульманских стран, в результате которой исламское право (*шариат*)¹ начало либо полностью, либо

¹ Термин «шариат» («путь») подразумевает комплекс религиозных предписаний, определяющих убеждения, действия, религиозную совесть и нравственные ценности мусульман. Хотя данный термин значительно шире, чем «исламское право» или «фиqh», однако допускается его использование в этом смысле тоже.



частично выводиться из практической сферы и заменяться светским законом. В 1860 году это произошло в Индии, в 1899 – в Судане, в 1918 году – в Ираке, в 1914 году – в Тунисе, в 1874 году – в Марокко и Алжире, в Османской империи в 1924 г.² и т.д. [1, с. 360].

Другим историческим событием для исламского мира было падение Османской империи и приход к власти Ататюрка. Для мусульман Османская империя олицетворяла собой исламский халифат, установленный после смерти пророка Мухаммада, единое теократическое государство, объединявшее мусульман различных национальностей и регионов, где в основе законодательства лежало исламское право (*фикх*)³.

Под влиянием всего упомянутого в различных регионах исламского мира начинает формироваться движение *ислах* (исправление, реформа), ратующее за обновление и возрождение исламской уммы. В основу этого движения легла идея об отказе от таклида (следование за мнением богослова), косности мысли и открытии врат *иджтихада* (правотворчества). Однако не многие из последователей этого движения достигли значимого результата и дошли до своего логического завершения.

Несмотря на это, *ислах* оказал существенное влияние на процесс исламизации, который проявляется в попытке приведения законодательства в соответствие с классическими принципами и нормами исламского права. Влияние классического исламского права наиболее ощутимо на правовую идеологию, правовую культуру, правовое сознание и правовой менталитет граждан этих государств [2, с. 107].

Несмотря на это, идея о шариате, как о единственно верной правовой системе, продолжала будоражить умы богословов и религиозной части интеллигенции. Практическую реализацию эта идея нашла в реформе системы образования, попытках кодификации положений шариата, создании таких научно-популярных трудов, как энциклопедии и словари терминов, попытках реализации идеи коллективного *иджтихада*.

² Хотя, по мнению некоторых исследователей, в Османской империи эти процессы начались раньше, чем в остальных странах, однако внедрение новых норм осуществлялось через призму богословия и приводилось в соответствие с требованиями шариата.

³ Термин «фикх» («понимание, знание») подразумевает мусульманскую доктрину о правилах поведения (юриспруденция) и комплекс общественных норм, также является и названием науки, изучающей эти правила.



Реформа системы образования

Как известно, учебные заведения и университеты появились в исламском мире значительно раньше того периода, о котором мы говорим. Однако образовательный процесс, дисциплины и учебные пособия могли не меняться столетиями. В новых условиях университеты, помимо религиозных направлений, начали внедрять в программу и светские специальности, в результате чего религиозные направления оформились в отдельные факультеты. Была введена европейская трехступенчатая система высшего образования, включавшая в себя бакалавриат, магистратуру и докторантуру. Одними из первых реформы коснулись университета ал-Азхар. Позднее в 1923 году в университете Дамаска был создан факультет права, в программах которого проблемы шариата раскрывались лишь частично, полностью отдельный факультет был создан в 1945 году [1, с. 363]. В Багдаде в 1958 году был создан государственный университет, до этого с 1946 года отдельно существовал факультет шариата. В 1961 году факультет был введен в состав университета. Точно так же произошло и в Иордании: университет был создан в 1962 году, шариатский факультет – в 1964 году, а в состав университета он вошел только в 1971 году [1, с. 364]. За ними последовали открытия факультетов шариата в Кувейте в 1967 году, Судане (в университете Умм Дарман) в 1965 году; в Саудовской Аравии было открыто три факультета при университете имама Мухаммада бин Сауда, университете Умм ал-Кура и университете Медины [1, с. 365].

Создание факультетов помогло не только сохранить исламское богословское наследие, но также и вывести его на новый научный уровень. Благодаря деятельности этих факультетов появились научные журналы, например, журнал Кувейтского университета, энциклопедии и т.д. Кроме этого, упомянутые факультеты помогли подготовить не только научные и педагогические кадры, способные преподавать и вести научные изыскания в области исламского права, но также и государственных деятелей, судей, членов парламентов.

Кодификация законов шариата

Еще одним практическим шагом, повлиявшим на сохранение и развитие исламского права, стала кодификация положений шариата. В исламской историографии права выделяются официальные и не официальные попытки кодификации.



Что касается официальной кодификации законов шариата, то она позволила их систематизировать и составить гражданский кодекс, имевший богословско-правовую основу. Процесс кодификации начался раньше рамок рассматриваемого периода и был связан с составлением текста «ал-Маджаллы»⁴ [1, с. 368].

К неофициальной кодификации относятся попытки кодификации, предпринятые такими богословами, как Мухаммад Кадри Баша (1886–1951)⁵, Мухаммад Мухаммад ‘Амир⁶ и Ахмад ибн ‘Абдаллах ал-Кари ал-Макки (ум. 1940)⁷. Мухаммад Кадри Баша оформил свой труд в трех томах: гражданские взаимоотношения (941 статья), гражданские состояния (647 статей) и деятельность *вакфов*⁸ (646 статей), в основы которых легло ханафитское право. Труд Мухаммада Мухаммада ‘Амира состоял из четырех частей: судопроизводство, семейное право и гражданское состояние, гражданские взаимоотношения и пожертвования (*вакфы*), наследственное право, общее количество статей составило 928, в основу которых легли положения маликитской школы. И наконец, Ахмад ибн Абдаллах ал-Кари ал-Макки, сборник которого состоял из двадцати одной книги, включающих 2382 статьи, в основу которых легло ханбалитское право [1, с. 374–376].

Несмотря на то, что неофициальная кодификация носила больше теоретический характер, однако позднее она нашла прикладное применение. На основе трудов Мухаммада Кадри Баши были подготовлены тексты гражданского кодекса таких стран как Египет, Сирия, Кувейт и др.

Энциклопедии и справочники

Еще одним шагом в развитии исламского права является создание энциклопедий, справочников и специализированных словарей. Среди них можно

⁴ Маджалла представляет собой юридический документ, в котором предпринята крупнейшая попытка кодификации норм исламского права. Данный свод законоположений был принят Османской империей 1869–1877 гг., а работа над текстом, его совершенствование продолжалось еще до 1903 г. При его составлении были систематизированы наиболее важные правила фикха. Маджалла применялась в большинстве арабских стран, входивших в состав Османской империи. Данный документ регулировал вопросы правоспособности, но не затрагивал семейные отношения, продолжали регулироваться положениями основных мазхабов.

⁵ Мухаммад Кадри Баша (1821–1886) – египетский факих, правовед, судья турецкого происхождения.

⁶ Мухаммад ибн Мухаммад ибн ‘Амир (ум. 1961 г.) – факих, правовед из Бенгази.

⁷ Ахмад ибн ‘Абдуллах ал-Кари ал-Макки (1891–1940) – факих, правовед, судья из Тахамы (Королевство Саудовская Аравия).

⁸ Движимое и недвижимое имущество, переданное либо завещанное на благотворительные и религиозные нужды, а также организации, управляющие этим имуществом.



отметить энциклопедии шариатского факультета Дамасского университета, Каирского высшего совета по делам религии [3], Каирской академии исламских исследований, министерства вакфов и исламских дел Кувейта [4]. Последний проект является наиболее масштабным. Он был начат в 1968 году и продолжается по настоящее время. Статьи энциклопедии составлены в алфавитном порядке, каждый вопрос рассматривается с точки зрения четырех мазхабов, в рамках статьи излагается аргументация, приводятся ссылки на основные источники ислама и известные труды по исламскому праву (*фикх*), а также разъясняются сложные термины, связанные с проблематикой шариата. На данный момент подготовлено сорок пять томов энциклопедии.

Необходимость составления упомянутых энциклопедий была связана с тем, что за всю историю развития исламского права было подготовлено множество различных классических трудов, содержание которых было недоступно верующим, не являющимся специалистами в данной области наук. Им сложно найти то или иное законоположение шариата, связанное с частным вопросом. Но даже в том случае, если обыватель и найдет ответ на поставленный вопрос, сохранится терминологический барьер, препятствующий пониманию текста. А кроме того, богословско-правовые книги зачастую имеют различную, несистемную структуру, далекую от современного понимания структурирования текста на главы, разделы и параграфы.

Что же касается справочников и специализированных словарей, то наиболее известные из них справочные словари к книге «ал-Мухалла»⁹ Ибн Хазма¹⁰, составителем которого является Мухаммад ал-Мунтасир ал-Каттани¹¹. Словарь был издан в 1966 году под названием «Му‘джам ибн Хазм аз-Захири» [5]. Такие же словари есть к известному ханафитскому труду Хашийа

⁹ Полное название «ал-Мухалла би-л-асар шарх ал-муджалла би-л-ихтисар» («Украшенный преданиями комментарий явного с сокращениями») известный труд средневекового богослова захиритской школы Ибн Хазма (ум. 1064), посвященный вопросам фикха. При жизни автор не успел завершить данный труд, который был дописан его сыном.

¹⁰ Абу Мухаммад ‘Али ибн Ахмад (994–1064) – андалусский теолог, полемист и факих, представитель захиритского мазхаба, поэт и историк. Родился в Кордове в семье визиря халифа ал-Мансура. Принимал участие в политической жизни, поддерживал Омейядов в их борьбе с берберами, занимал пост визиря при ‘Абд ар-Рахмане ал-Мустазахире (1023 г.) и Хишаме ал-М’утадде (1027 г.). Когда берберская партия брала верх, Ибн Хазм подвергался заключению и ссылке. В конце 20-х годов Ибн Хазм сошел с политической арены. Опасаясь преследований, господствовавших в те времена в аль-Андалусе маликитов, он переселяется в 1029 году на остров Майорку. С 1047 года жил в своем родном поместье на юго-западе страны, где и умер.

¹¹ Мухаммад ал-Мунасир биллах ибн Мухаммад аз-Замзами ал-Каттани ал-Идриси ал-Хасани (1914–1999) – потомственный марокканский богослов, хадисовед.



Ибн 'Абидина¹², а также к книгам «Джам' ал-джавами»¹³, «Джавахир ал-иклил шарх мухтасар халил»¹⁴, «Фатх ал-кадир»¹⁵ и другие [1, с. 391–403].

Коллективный *иджтихад*

И наконец, отличительная черта современного периода развития исламского права – коллективный *иджтихад*. Коллективный *иджтихад* стал возможен и актуален в силу следующих причин: во-первых, появление скоростных видов транспорта, дающих возможность легко собирать известнейших богословов в одном месте, во-вторых, совершенствование средств связи и возможность использования современных электронных устройств для обмена информацией между богословами, в-третьих, миграция мусульман в Европу, Америку, поставившая перед мусульманами новые проблемы интеграции в западный социум. Реализация коллективного *иджтихада* проходила посредством создания исследовательских центров, проведения различных международных конференций и создания богословских совещательных органов.

В качестве наиболее значимых из них можно отметить Исламский исследовательский центр университета ал-Азхар [6]. Его учредителем является сам университет. Исследовательский центр ведет свою работу с 1961 года. При центре создано четыре комиссии, каждая из которых специализируется в той или иной области богословия: комиссия Корана и сунны, комиссия исследований по фикху, комиссия по исламскому наследию и комиссия по гуманитарным исследованиям. В работе центра принимают участие многие известные богословы с мировым именем. Центр ежегодно проводит заседания, на которых заслушиваются доклады о богословских изысканиях его членов. В дополнение к научно-богословским исследованиям комиссия по вопросам фикха также занимается вопросами кодификации исламского права в соот-

¹² Мухаммад Амин ибн 'Умар ад-Димашки, более известный как Ибн 'Абидин (1784–1836) – известный ханафитский богослов, один из самых выдающихся мусульманских правоведов (факихов) Османской империи. Автор более 50 трудов по фикху, тафсиру, опровержению сект и течений. Его самая известная работа «Радд аль-Мухтар аля ад-Дурр аль-Мухтар» («Избранный ответ на избранные жемчужины») до сих пор считается лучшей книгой по ханафитскому мазхабу.

¹³ Полное название «Джам' ал-джавами' фи усул ал-фикх» («Сборник сборников по основам права»). Книга принадлежит перу Таджуддина Абу Насра Абд ал-Ваххаба ибн Такий ад-Дина ас-Субки (1327–1370) – известного правоведа шафиитского мазхаба.

¹⁴ Автор Салих бин 'Абд ас-Сами' ал-Азхари (ум. 1917 г.).

¹⁵ Известная книга по ханафитскому праву, автор Мухаммад ибн 'Абд ал-Вахид ас-Сиваси ас-Сакандари Камал ад-Дин ибн ал-Хумам (1388 – 1459), Александрия, Египет.



ветствии с известными мазхабами, а также решением новых вопросов, актуальных для мусульман [1, с. 437–438].

Следующим совещательным богословским органом является Исследовательский центр по вопросам фикха в Мекке при Всемирной исламской лиге [7]. Учредителем данного центра является Всемирная исламская организация, центр учрежден в 1978 году. Деятельность центра больше ориентирована на решение вопросов исламского права, актуальных для мусульман различных регионов. В работе центра также принимают участие богословы из разных регионов исламского мира, однако, так как многие вопросы носят междисциплинарный характер, то к работе центра привлечены специалисты по экономике, юриспруденции, медицине и многие другие. Среди проблем, которые изучает центр, есть вопросы, посвященные банковской деятельности, лотереи, различным видам страхования, особенностям современной экономической деятельности в соответствии с требованиями ислама. Также центр занимается подготовкой специализированных словарей терминов, изучением современного наследия по фикху, популяризацией богословского наследия, подготовкой молодых специалистов по вопросам фикха и их стимулированием к *иджтихаду*, изданием журнала центра. Исполнительный комитет данного центра представлен председателем Всемирной исламской лиги и рядом комитетов, среди которых: комитет по терминологии фикха, комитет богословского наследия по фикху, комитет по научным исследованиям (задачами которого являются как сами исследования, так и призыв к научно-исследовательской деятельности), редакционный комитет, комитет современных исследований и наградной комитет [1, с. 438–441].

Еще одна организация, Центр исламского права в Джидде, была учреждена 1–2 января 1981 года Организацией исламская конференция [8] по результатам ее очередного заседания. Перед центром были поставлены две основные задачи: обеспечение идеологического и практического единства мусульманской уммы за счет внедрения законов шариата в жизнь, а также призыв к мусульманской умме вернуться к вероучению, изучить современные и актуальные для мусульман проблемы и найти их решение. Центр занимается поиском оптимальных, облегченных решений по вопросам фикха, их популяризацией, призывом к отказу от законов, изобретенных человеком, в пользу законов шариата [1, с. 441–442].



Следующая организация – Международный союз мусульманских ученых, представляет собой международную исламскую неправительственную организацию, учрежденную в 2004 году в Лондоне (штаб-квартира в Дохе (Катар)). Генеральным секретарем организации является иракский богослов ‘Али Карадаги, а президентом – марокканский богослов Ахмад ар-Райсуни. Филиалы организации расположены в более чем семидесяти странах Азии, Африки, Европы, Северной и Южной Америки. Организация преследует такие цели как сохранение исламской идентичности уммы, распространение идей умеренности и борьба с радикализмом, объединение интеллектуально-го потенциала мусульманских богословов в решении наиболее значимых для уммы вопросов, решение проблем мусульманских меньшинств в различных регионах мира, пропаганда мира, добрососедства, сохранение семейных ценностей [9].

Миграционные процессы во второй половине XX – начале XXI в. привели к значительному росту численности мусульман в Европе и Северной Америке, что стало причиной создания соответствующих богословских организаций. К таковым можно отнести Европейский совет по фетвам и исследованиям и Совет фикха Северной Америки.

Европейский совет по фетвам и исследованиям был учрежден в 29–30 марта 1997 г. в Лондоне Федерацией исламских организаций в Европе. Штаб-квартира на данный момент находится в Дублине. Президентом организации является египетский богослов Юсуф ал-Кардави, а генеральным секретарем – Хусейн Мухаммад Халава. ЕСФИ ставит перед собой целью подготовку фетв в соответствии с потребностями мусульман Европы. В основе своей деятельности он учитывает положения всех школ суннитского права, а также такие правовые принципы как цели шариата, обеспечение общественного блага, соблюдение требований обычаев и предотвращение вреда в попытке вывести фетву. Данная методика изобретена специально для решения ситуаций, в которых сложно отдать предпочтение строгой интерпретации того или иного мазхаба. В ее основе лежит доктрина «ад-дарура» («необходимость»), позволяющая найти допустимое разрешение для традиционно запрещенных деяний [10].

Совет фикха Северной Америки берет свое начало от Комитета по религиозным вопросам тогдашней Ассоциации мусульманских студентов Соединенных Штатов и Канады, созданной в начале 1960-х гг. На базе этой ас-



социации в 1980 году было создано Исламское общество Северной Америки, а Комитет по религиозным вопросам превратился в Совет фикха Северной Америки. Миссия комитета заключается в предоставлении мусульманам Северной Америки рекомендаций по всем вопросам, связанным с шариатом, путем ответа на их вопросы, написания исследовательских документов и проведения конференций/семинаров, связанных с исламскими правовыми принципами в Северной Америке. Кроме того, Совет предоставляет важную информацию для широкой общественности Северной Америки по различным вопросам ислама. Председателем совета является доктор Музаммил Сиддики, его заместителем – Зайнаб Алвани, а исполнительным директором – Зулфикар ‘Али Шан [11].

В деятельности всех упомянутых центров принимают участие наиболее известные богословы исламского мира. В рамках деятельности центров выносятся богословские заключения по проблемам исламского права, освещенным в классической богословской литературе, однако нуждающимся в пересмотре в связи с новыми экономическими и социально-политическими условиями. Помимо них, центры также исследуют современные вопросы, актуальные для мусульман различных регионов земного шара, в поисках богословского заключения соответствующего той или иной ситуации или явлению.

Что касается конференций, то наиболее важной из них стала конференция «III Международный конгресс сравнительного правоведения» в Гааге в 1937 году, в работе которой принял участие известный богослов Махмуд Шалтут (1893–1963), сорок третий шейх ал-Азхара. Она была посвящена вопросам уголовного и гражданского права в исламском законоведении, а также взаимоотношениям между шариатом и романо-германским правом. По итогам конференции исламское право было признано не только самостоятельной правовой системой, но и одной из основ современной правовой системы.

Международная экономическая конференция в Мекке была проведена 21–26 февраля 1976 года. Инициатором конференции был университет имени короля ‘Абд ал-‘Азиза, а организатором – факультет экономики данного университета. В работе конференции приняли участие знатоки исламской мысли и экономики и было представлено большинство исламских университетов мира, присутствовали также делегаты из Европы и США. Во время конференции обсуждались различные проблемы экономики с точки зрения шариата. По итогам конференции при университете был создан Международ-



ный исламский центр экономических исследований, а также было принято решение провести вторую конференцию по исламской экономике в 1982 г. в Исламабаде на тему «Развитие, инвестиции и распределение материальных благ в Исламе».

Первая исламская конференция по мусульманском праву (*фикх*) в Эр-Рияде состоялась 24 октября 1976 года. Организатором конференции был университет имама Мухаммада ибн Са'уда. В работе конференции приняли участие 124 богослова-факиха, правоведа и судьи из 26 стран мира и было заслушано 60 докладов. В рамках конференции обсуждались проблемы *иджтихада*, применения уголовных норм *шариата*, исламской судебной системы, особенности применения норм *шариата* на практике, нападок на исламскую правовую мысль, особенностей исламской экономической системы.

Также следует отметить и недели исламского права (*фикх*), проведенные в различных регионах мира. Первая такая неделя была проведена в Париже в 1951 году, вторая – в Дамаске в 1961 году, третья – в Каире в 1967 году, четвертая – в Тунисе 1974 году, пятая – в КСА в 1977 году [1, с. 445–455].

Заключение

Таким образом, мы видим, что исламское право не теряет своей актуальности. Но новые вызовы времени ставят перед богословами проблемы, с которыми исламская умма еще не сталкивалась. Часть этих вопросов связана с особенностями поклонений в новых условиях, как, например, совершение молитвы в самолете, космической станции, использование тех или иных видов лекарств во время поста. Другая часть вопросов связана с экономическими взаимоотношениями и рассматривает, в частности, особенности исламского страхования, лизинга, ипотеки. Кроме них, богословы также уделили внимание таким понятиям, как клонирование, эвтаназия и многим другим. Одними из последних являются ряд фетв относительно карантинных мероприятий, связанных с вирусом COVID-19 [12]. Для решения этих проблем правительства мусульманских стран, общественные и научные организации обращаются к новым методам работы, инициируют круглые столы, конференции, принимают активное участие в различных богословских советах.

В рамках этого процесса идет постоянная модернизация системы образования, создаются научно-исследовательские центры, некоторыми осуществляется попытка переоценки исламского правового наследия. Для ре-



шения современных актуальных вопросов исламского права проводятся конференции и недели исламского права (*фикх*). В последние годы в этих процессах все более активное участие принимают и мусульмане России, внося свой посильный вклад в принятии богословских решений в ответ на вызовы современности.

Литература

1. Ал-Бадави Ю. *Мадхал ал-фикх ал-ислами ва усулуху*. Оман: Дар хамид; 2007. 477 с.
2. Хашматулла Б. *Эволюция исламского права: Теоретико-компаративистское исследование: дис. ... доктора юридических наук*. Одесса, 2006. 410 с.
3. *Ал-Маусу‘а ал-фикхиййа*. Кувейт: Визарат ал-аукаф ва аш-шу‘ун ал-исламиййа; 1983. в 45 т.
4. *Ал-Мусу‘а ал-исламиййа ал-‘амма*. Каир, 2003. 1488 с.
5. Ал-Каттани М. *Му‘джам фикх Ибн Хазм аз-Захири*. Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа; 2009. 864 с.
6. *Исламский исследовательский центр университета ал-Азхар*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.azhar.eg/magmaa> (дата обращения: 29.01.18).
7. *Исследовательский центр по вопросам фикха в священной Мекке при Всемирной исламской организации*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ar.themwl.org/> (дата обращения: 29.01.18).
8. *Международный союз мусульманских ученых*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=8150> (дата обращения: 11.05.2020).
9. *Центр исламского права в Джидде*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iifa-aifi.org/> (дата обращения: 29.01.18).
10. *Европейский совет по фетвам и исследованиям*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.e-cfr.org/> (дата обращения: 11.05.2020).
11. *Совет фикха Северной Америки*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://fiqhscouncil.org/> (дата обращения: 11.05.2020).
12. *Новые фетвы*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.e-cfr.org/blog/category/الفتاوى/> (дата обращения: 11.05.2020).



References

1. Al-Badavi Ju. *Madhal al-fikh al-islami va usuluhu* [Introduction to Islamic Law and its foundations]. Oman: Dar hamid; 2007. 477 p. (In Arabic)
2. Hashmatulla B. *Jevoljucija islamskogo prava: Teoretiko-komparativistskoe issledovanie: dis... doktora juridicheskikh nauk* [Evolution of Islamic Law: Comparative-theoretical research: dissertation on a Doctor of Sciences in Jurisprudence]. Odessa, 2006. 410 p. (In Russian)
3. *Al-Mausu'a al-fikhijja* [The encyclopedia of Fiqh]. Kuvejt: Vizarat al-aukaf va ash-shu'un al-islamijja; 1983. Vols 45. (In Arabic)
4. *Al-Musu'a al-islamiya al-'amma* [General Islamic Encyclopedia]. Kair, 2003. 1488 p. (In Arabic)
5. Al-Kattani M. *Mu'dzham fikh Ibn Hazm az-Zahiri* [Legal dictionary of Ibn Hazm al-Zahiri]. Dar al-Kutub al-'Ilmija; 2009. 864 p. (In Arabic)
6. *Islamskij issledovatel'skij centra universiteta al-Azhar* [Islamic Research Centre of al-Azhar University]. [Electronic source]. Available at: <http://www.azhar.eg/magmaa> (Accessed: 29.01.18). (in Arabic)
7. *Issledovatel'skij centr po voprosam fikha v svjashhennoj Mekke pri Vsemirnoj islamskoj organizacii* [Research Centre on Issues of Fiqh in Holy Mecca at the World Islamic Organization]. [Electronic source]. Available at: <http://ar.themwl.org/> (Accessed: 29.01.18). (In Arabic)
8. *Centr islamskogo prava v Dzhidde* [Centre of Islamic Law in Jeddah]. [Electronic source]. Available at: <http://www.iifa-aifi.org/> (Accessed: 29.01.18). (in Arabic)
9. *Mezhdunarodnyj soyuz musul'manskih uchenyh* [International Union of Muslim Scholars]. [Electronic source]. Available at: <http://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=8150> (Accessed: 11.05.2020). (In Arabic)
10. *Evropejskij sovet po fetvam i issledovaniyam* [European Council for Fatwas and Research]. [Electronic source]. Available at: <https://www.e-cfr.org/> (Accessed: 11.05.2020). (In Arabic)
11. *Sovet fikhha Severnoj Ameriki* [Fiqh Council of North America]. [Electronic source]. Available at: <http://fiqh-council.org/> (Accessed: 11.05.2020). (In English)
12. *Novye fetvy* [New fatwas]. [Electronic source]. Available at: <https://www.e-cfr.org/blog/category/الفتاوى/> (Accessed: 11.05.2020). (In Arabic)



Информация об авторе

Адыгамов Рамиль Камирович, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Отдела истории религий и общественной мысли Института истории АН РТ им. Ш. Марджани, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Ramil K. Adygamov, Cand. Sci. (History), Associated professor, Senior Research Associate in the Department of the History of Religions and Social Thought, Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 16 марта 2020

Одобрена рецензентами: 09 мая 2020

Принята к публикации: 03 июня 2020

Article info

Received: March 16, 2020

Reviewed: May 09, 2020

Accepted: June 03, 2020

ТЕОЛОГИЯ

THEOLOGY



- 
- ◆ Введение Замахшари (ум. 1144) к его комментарию к Корану «ал-Кашшаф»
 - ◆ Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии
 - ◆ О развитии терминологической базы современных теологических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в России
 - ◆ Мусульманские богословы о Ибн аль-Хумаме и его избранных решениях в области права (На арабск. яз.)



Фролов Д.В.
Введение Замахшари (ум. 1144) к его комментарий к Корану «ал-Кашшаф»

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-2-365-377
УДК 297.18

Translations
Переводы

Введение Замахшари (ум. 1144) к его комментарий к Корану «ал-Кашшаф»

Д.В. Фролов^{1а}

¹Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5985-6733>, e-mail: arabkaf07@mail.ru

Резюме: Настоящая публикация представляет собой комментированный перевод Введения к тафсиру Корана «ал-Кашшаф», автором которого является последний крупный представитель му‘тазилитской школы Джар Аллах аз-Замахшари (1075–1144). В нем богослов говорит о двух уровнях понимания Священного Писания, называет риторику главной наукой, необходимой для познания его сокровенных истин, а также раскрывает основные мотивы написания комментария. В предисловии к переводу описываются отличительные особенности экзегетической методологии Замахшари и приводится анализ Введения.

Ключевые слова: Замахшари; «ал-Кашшаф»; кораническая экзегетика (*тафсир*); корановедение

Для цитирования: Фролов Д.В. Введение Замахшари (ум. 1144) к его комментарий к Корану «ал-Кашшаф». *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):365-377 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-365-377



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Introduction by Zamakhshari (d. 1144) to his commentary of the Qur'an «al-Kashshaf»

D.V. Frolov^{1a}

¹Moscow State University, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5985-6733>, e-mail: arabkaf07@mail.ru

Abstract: The publication is presented in a form of a commented translation of the Introduction to the Tafsir of the Qur'an «al-Kashshaf», authored by the last major representative of the mu'tazilite school, Jar Allah az-Zamakhshari (1075-1144). In this book the theologian describes two levels of understanding of the Holy Scripture. He names Rhetoric as the main science that is necessary for revealing all the secret truths, and also displays the main motives of his commentary writing. The Preface to the translation describes the distinctive features of Zamakhshari's exegetical method and gives an analysis of the Introduction.

Keywords: Zamakhshari; al-Kashshaf; Qur'anic exegesis (*tafsir*); Qur'anic studies

For citation: Frolov D.V. Introduction by Zamakhshari (d. 1144) to his commentary of the Qur'an «al-Kashshaf». *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):365-377 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-365-377

Предисловие к переводу

Джар Аллах Абу-л-Касим Махмуд ибн 'Умар аз-Замахшари (1075-1144), прозванный «гордостью Хорезма», оставил яркий след в истории мусульманской науки. Это был человек разносторонних интересов.

Как богослов он принадлежал к школе му'тазилитов. Многие называют его последним крупным представителем этой школы, доминировавшей в XI-XII веках в Хорезме.

Как филолог Замахшари занимался грамматикой, риторикой и стихосложением. Его грамматический трактат «ал-Муфассал» был и до сих пор остается в числе самых известных и самых востребованных книг по арабской грамматике. Его труды «Асас ал-балага» (Основа красноречия) и «Ал-Кистас ал-мустахим фи 'илм ал-'аруд» (Правильные весы в науке стихосложения) также были весьма популярны.

Однако наибольшую славу ему принес его тафсир «ал-Кашшаф»¹, который входит в пятерку самых распространенных классических комментариев

¹ Полное название – «Раскрывающий истины ниспослания и источники суждений об аспектах истолкования» (*al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq at-tanzil wa-'uyūn al-aqāwīl fī wujūh at-ta'wīl*).



к Корану и стоит в одном ряду с трудами Табари и Ибн Касира. Возникает вопрос, как получилось, что комментарий, написанный ученым, придерживавшимся доктрины му'тазилитизма, мог стать и оставаться до сих пор столь популярным? Ведь среди суннитов, которые составляли и составляют большинство населения исламского мира, му'тазилитское учение считалось ересью.

Ответ лежит не в богословских, а в филологических занятиях Замахшари. В отличие от других признанных мэтров мусульманкой экзегетики, он не историк, как Табари и Ибн Касир, не философ, как Фахр ад-Дин ар-Рази, не правовед, как Куртуби и Ибн 'Араби. Он лингвист и риторик, а как комментатор – прежде всего второе. Пожалуй, никто, как он, не чувствует текст Писания ислама. Именно текст, его стилистику, его композицию, а не обстоятельство ниспослания тех или иных фрагментов или какие-то иные внешние по отношению к собственно тексту факторы. Он улавливает тончайшие оттенки выражаемого смысла, по-особому ощущает связность фраз и мыслей. Постоянные вопросы, которые он задает в своем комментарии: «Почему это сказано после таких-то аятов?» или «Почему это сказано так, хотя обычно говорят по-иному?» и т.д. Ответы на эти вопросы, всегда точные, иногда парадоксальные, которые приближают читателя к проникновению в глубинный смысл текста Писания, и обеспечили тафсиру Замахшари место среди самых известных, самых читаемых и почитаемых комментариев к Корану. Причем, скорее, вопреки, а не благодаря его богословским пристрастиям.

Однако именно приверженность учению му'тазилитов оказалась тем стимулом, который вызвал интерес Замахшари к стилю и литературным достоинствам Писания. Му'тазилиты, как известно, были принципиальными сторонниками тезиса о сотворенности Корана. Собственно говоря, они его и выдвинули, полагая, что вера в безначальность, несотворенность Корана есть нарушение принципа единобожия. Однако массы верующих, равно как и ученые традиционалисты, восприняли это утверждение как умаление достоинства Писания ислама. Чтобы выправить ситуацию, му'тазилиты занялись разработкой учения о чудесности, неподражаемости (*i'jāz*) Корана. Коран сотворен, но он есть неповторимое чудо². Так можно кратко выразить связку двух тезисов в учении му'тазилитизма.

² Корни веры в чудесность, неподражаемость Корана лежат, в отличие от вопроса о его сотворенности или несотворенности, в самом Писании ислама (См.: [1, с. 15–40]).



Среди известных фигур, первыми занявшихся вопросом о неподражаемости Корана, были один из шейхов этой богословской школы ан-Наззам (ум. 845) и его ученик, знаменитый литератор ал-Джахиз (ум. 868), также му'тазилит по убеждениям, автор книги «Назм ал-Кур'ан» (Строй или Слог Корана). Они положили начало науке о неподражаемости, однако первое обоснование того, почему Коран неподражаем, принадлежащее ан-Наззаму, не было принято коллегами. Ан-Наззам утверждал, что Коран – неповторимое чудо потому, что Аллах оградил его от попыток соперничества, лишив людей не только возможностей, но даже и желания соперничать с Божественным словом. Теорию «недопущения» (*sirfa*), выдвинутую ан-Наззамом, далее опровергали практически все, кто занимался данной дисциплиной. Они усматривали в ней имплицитное допущение того, что в самом Коране нет ничего чудесного и неповторимого, раз его надо ограждать. В дальнейшем основания чудесности Корана искали уже в самом тексте, а не в ограде, вокруг него. Мы не будем здесь пересказывать детали этих поисков, тем более что их прекрасно изложил Суйути в уже процитированной главе «Совершенства». Ограничимся лишь одним замечанием. В конечном итоге мусульманская наука пришла к выводу, что суть чудесности Корана – это его слог и стиль. Этот вывод привел к возникновению риторики как инструмента анализа стилистики текста, а возникшая наука была применена к Писанию ислама, став очень важной частью мусульманского корановедения.

Дальнейшие вехи таковы. Итоговое и самое главное сочинение о неподражаемости Корана было написано богословом аш'аритской школы, пришедшей на смену му'тазилитам, знаменитым Абу Бакром ал-Бакиллани (ум. 1013). На этом прочном теоретическом основании возникла риторическая наука, которую создал 'Абд ал-Кахир ал-Джурджани (ум. 1078), грамматист по образованию. Созданный инструмент для анализа стиля был применен к изучению текста Корана, причем одним из первых и самых известных в этом деле оказался именно Замахшари, тоже грамматист, но также и риторик, воспринявший науку Джурджани.

Обратимся теперь к Введению, предварив перевод несколькими замечаниями.

Структура Введения такова:

- [Предисловие – Хутба];
- [Два уровня науки толкования];



- [Главная наука для раскрытия сокровенных истин – риторика];
- [Повод для написания комментария].

В предисловии, практически обязательном для любого мусульманского сочинения, структура которого определяется славословием Аллаху и Его посланнику, авторы обычно предваряют какие-то важные для этого сочинения темы.

Так вот, Замахшари начинает хутбу тем, что говорит о композиционной стройности и завершенности текста Писания, несмотря на то, что ниспосылался он вразбивку, а также о наличии в нем четкой структуры, прочерченной делением на суры и айаты, заявляя тем самым о своем интересе к изучению строя текста. Кроме того, он упоминает о наличии в Коране двух частей: бесспорного (*muḥkam*) и неочевидного (*mutashābih*), как бы предваряя разговор о двух уровнях понимания текста, следующий далее³.

Затем, упомянув единство Всевышнего, который один вечен, Замахшари, совершенно в духе учения му'тазилитов, переходит к сотворенности Корана, а далее – к его чудесности и неподражаемости, уделив большое внимание теории «вызова». Эта теория строится на коранических текстах, где говорится о том, что язычникам-арабам был брошен вызов попытаться превзойти Коран, но никто даже не попытался сделать это⁴.

Можно сказать, что уже в хутбе Замахшари совершенно осознанно заявляет как о своих богословских взглядах, так и о центре своих интересов в изучении Корана.

В следующем разделе он говорит о том, что в любой науке, в том числе и в науке тафсира, есть два уровня, один – доступный всем, и другой – куда могут проникнуть лишь самые избранные. Именно там находятся «тонкости смыслов, бросающие вызов умам, таинственные секреты, скрывающиеся за завесами, ... хранилища тайн, до которых трудно добраться». Этот уровень глубинного, а не поверхностного смысла Писания ислама и интересует Замахшари прежде всего: «Эту науку не исчерпать, и к ней устремляют взоры все знающие люди». В этом контексте он упоминает книгу ал-Джахиза, о которой мы говорили выше, как бы снова заявляя свою богословскую позицию.

В третьем разделе Введения он утверждает, что ключом к этим тайнам Писания является наука риторика, и именно поэтому она – главная наука для

³ Подробнее об этих двух категориях применительно к кораническому тексту см.: [2, с. 26–63].

⁴ О теории «вызова» и соответствующих айатах см.: [1, с. 16–20].



толкователя. Только глубоко изучив эту науку, комментатор «станет рыцарем науки о выражении, одним из первых среди хранителей Писания, оставшись при этом верным своей природе, наделенным острым чутьем, бдительным душой, могущим замечать тончайшие нюансы, самые скрытые символы». Тогда он будет «мастером в искусстве мысли и слова, понимающим, как складывается и строится речь, как достигается порядок и гармония в ней».

В последнем разделе Введения, где Замахшари рассказывает, почему и как он решил написать комментарий, он опять четко заявляет свою «партийную» принадлежность. В тексте прямо говорится, что написал он тафсир по просьбе своих единомышленников и для них.

Как мы видим, это предисловие, очень выстроенное и очень индивидуальное, ясно показывает нам, кем является комментатор и какую цель он перед собою ставит. Предоставим слово Замахшари.

Замахшари. Введение к комментарию «ал-Кашшаф».

*Перевод с арабского*⁵

[Предисловие – Хутба]⁶

Слава Аллаху, который ниспослал Коран как речь стройную, упорядоченную (*mu'allaf munazzam*), низведенную в разбивку (*munajjam*) по мере надобности. Он открыл Коран славословием (*tahmīd*)⁷, а завершил его взыва-

⁵ Для перевода были использованы издание (Каир, б.г.) под редакцией и с примечаниями Йусуфа ал-Хаммады, а также электронная версия издания (Бейрут, 1407 г.х.). Текст переведен с незначительными сокращениями.

⁶ Это стандартное предисловие (*хутба*), характерное для большинства мусульманских книг. Оно состоит из двух частей: славословия Аллаху и благословения пророку Его и его ближайшему окружению. В переводе начало каждой части мы выделили жирным шрифтом для удобства читателя. Длина и содержание хутбы могут варьироваться довольно значительно. Как правило, темы, затрагиваемые в хутбе, затрагивают и предвзвешивают тот предмет, которому посвящена книга. В данном случае в первую часть, славословие Аллаху, встроена общая характеристика Корана, где выделяются две темы: а) сотворенность Корана, ибо только Аллах вечен и не имеет начала, и б) его чудесность, неподражаемость. В му'тазилитской доктрине, которую разделял Замахшари, эти два тезиса – сотворенность и неподражаемость – часто стоят рядом, и второй тезис как бы уравнивает первый, вызывавший на протяжении веков много споров и возражений. Отметим еще два момента: Замахшари прямо говорит о том, что коранический свод имеет выстроенную композицию, а также что текст Корана делится на две части: бесспорное и неочевидное. Эти два момента имеют важное значение именно для теории и практики тафсира.

⁷ Имеется в виду начальная сура Корана. Замахшари как ханафит исходит из того, что первым аятом «Фатихи» является «Слава Аллаху, Господу миров», а формула «Во имя Аллаха Милостивого Милосердного» является только надписанием, как и в остальных сурах.



нием к помощи (*isti'ādha*)⁸. Он выделил в откровении две части: неочевидное (*mutashābih*) и бесспорное (*muhkam*)⁹, и разделил (*faṣṣala*) Коран на суры, а суры – на айаты, выделив их разделениями (*fuṣūl*) и концовками (*ghāyāt*).

Все это мог сделать только Тот, у Кого атрибуты Начинателя и Созидателя (*mubtadi' mubtadi'*), черты Зачинателя и Изобретателя (*munshi' mukhtari'*). Достохвален Тот, кто оставил себе первенство и вечность. Все же остальное помимо Него – новосоздано после того, как его не было.

Он положил начало (*ansha'a*) Корану¹⁰, книге, в которой блеск изъяснения и неопровержимость доводов, книге живой, говорящей, полной ясных знамений и доказательств. Он воздвиг ее «**арабским Кораном без всякой кривизны**» (39:28), сделав ключом к пользе для дел веры и мира и подтверждением истинности небесных книг, бывших до него.

Он явил Коран неподражаемым чудом (*mu'jizān*), которое останется вечно, когда все прочие чудеса будут стерты временем, которое распространится в мире среди прочих книг на всех языках и во всех краях.

Он заткнул Кораном рты чистокровным арабам, которые были вызваны на соперничество с ним, заставил замолкнуть тех искусных ораторов, кому был брошен вызов. Ни один из обладателей чистого языка не произвел ничего, что могло бы сравняться с Кораном или просто быть поставленным с ним рядом. Ни один красноречивый оратор не смог подняться до уровня даже самой короткой суры, хотя этих краснобаев было больше, чем камешков гальки, они были многочисленней, чем песчинки в пустыне. Не выиграл в них азарт крови (*'aṣabiyya*) при том, что они были известны своим пристрастием к полемике и соперничеству, которым они готовы бывали отдать все силы особенно, когда речь шла о серьезных делах или когда они видели, что нечто идет вразрез с их намерениями. Стоило кому-то сочинить восхваление, как тут же

⁸ Имеются в виду две последние суры Корана, «Рассвет» и «Люди», которые начинаются одинаково: «Скажи: Прибегаю (*a'ūdhu*) к Господу...». Фактически Замахшари исходит из того, что коранический текст имеет композиционную рамку, обрамлен молитвами. Похожую точку зрения мы высказывали в статье: [3].

⁹ Это одно из основополагающих положений подхода к интерпретации Писания. Его источник – аят 3:7: «**Он – тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть айаты бесспорные, которые – мать книги, и другие, неочевидные...**». Примечательно, что в своем тексте Замахшари меняет порядок категорий, выдвигая вперед неочевидное.

¹⁰ Замахшари, как му'тазилит, сразу в начале введения говорит о сотворенности Корана, а вслед за этим начинает излагать учение о его чудесности, неподражаемости.



появлялись другие восхваления. Стоило кому-то воспеть героические деяния, как сразу начинали звучать другие героические оды¹¹.

Он сначала лишил противников аргументов, а потом не дал им успеха в противостоянии мечом. Они было попытались прибегнуть к одному мечу, но меч, если его не заострили аргументы, всего лишь игрушка, пустая забава. Отказались же они полемизировать аргументами, потому что знали, что море, когда разольется, поглотит другие водоемы (*kawākib*), что солнце, когда засияет, погасит свет звезд (*kawākib*)¹².

Благословение (*salāt*) лучшему из тех, кому было дано откровение, возлюбленному Аллахом, Абу-л-Касиму Мухаммаду ибн 'Абдаллаху ибн 'Абд ал-Мутталибу ибн Хашиму, знамени, воздвигнутому среди бану Лу'айй, ветви, возвышающейся над 'Абд Манаф ибн Кусайй, наделенному непогрешимостью (*'iṣma*)¹³, подкрепленному мудростью, лучшему из лучших, отмеченному в Торе и Евангелии¹⁴, а также роду его чистому, преемникам его – халифам, бывшим ему тестями и зятьями¹⁵, и всем мухаджирам и ансарам¹⁶.

[Два уровня науки толкования]

Знай, что остов всякой науки и костяк всякого искусства составляют ряды ученых примерно одного порядка, когда шаги творцов в них – близкие или одинаковые. Если какой-то ученый опередит другого ученого, то лишь на

¹¹ Замахшари, как му'тазилит, особый акцент делает на учении шейха его богословской школы ан-Наззама (ум. 845), одного из основоположников науки о неподражаемости Корана. Ан-Наззам утверждал, что неподражаемость покоится на «недопущении» (*ṣirfa*), что Аллах отвратил (*ṣarafā*) от соперничества с Кораном, заворожив их. Большинство ученых полемизировало с этим тезисом, полагая, что неподражаемость должна быть в самом тексте, а не в каком-то внешнем обстоятельстве, подробнее см.: [1, с. 15–40].

¹² Здесь игра слов. Одно и то же слово – *kawākib* – употреблено в двух разных значениях, редком и общераспространенном.

¹³ Термин *'iṣma* «непогрешимость, или безгрешность» в суннитской доктрине относили к пророкам и, прежде всего, к Мухаммаду, а в шиитском (имамитском) учении – также и к имамам. Все ли пророки обладают этим статусом и кто именно – было предметом дискуссий, подробнее см.: [4].

¹⁴ Речь идет о предсказаниях появления Мухаммада или его описаниях, которые, согласно мусульманским богословам, были в предыдущих писаниях.

¹⁵ Из четырех праведных халифов двое – Абу Бакр и 'Умар – были тестями Мухаммада, а двое – 'Усман и 'Али – зятьями.

¹⁶ Два основных разряда сподвижников Мухаммада. Мухаджиры – это мекканцы, совершившие хиджру (переезд из Мекки в Медину) вместе с Пророком, а ансары – это мединцы, принявшие ислам и принявшие Мухаммада вместе с мухаджирами. Концовка хутбы показывает, что Замахшари, сам суннит, занимал взвешенную позицию в спорах шиитов и суннитов, поскольку рядом с Мухаммадом упомянуты как чистый род его (ведущий свое начало от 'Али и Фатимы), так и сподвижники Пророка. Крайние шииты упоминают обычно только чистый род Мухаммада, а крайние сунниты – только сподвижников (в число которых по умолчанию входит и 'Али).



несколько шагов, если один мастер того или иного ремесла и вырвется вперед по отношению к другому, то только на небольшое расстояние.

Однако есть то, в чем действительно разнятся ранги, где бывает опережение и соперничество, превосходство и мастерство, где, с одной стороны, дело доходит до глубочайших заблуждений, а с другой – где можно подняться до уровня, когда одного считают за тысячу. Это те красоты мысли и ума, которые есть в науках и искусствах, те тонкости смыслов, бросающие вызов умам, таинственные секреты, скрывающиеся за завесами, все то, во что могут проникнуть из числа избранных (*khāṣṣa*) лишь единицы, самые избранные. Прочие же слепы и не могут постичь суть. Они пленники следования принятой традиции (*taqlid*), не могущие освободить свой ум и дать ему волю.

Из того, что будоражит умы и завораживает чувствительные сердца, – редкие мысли, нуждающиеся в тонком подходе, хранилища тайн, до которых трудно добраться, – больше всего содержится в науке толкования (*tafsira*). Эту науку не исчерпать, и к ней устремляют взоры все знающие люди, как упоминал ал-Джахиз в книге «Назм ал-Куран» (Строй Корана)¹⁷.

[Главная наука для раскрытия сокровенных истин – риторика]

Однако ни законовед (*faqih*), даже если он выделился среди своих коллег в знании богословско-правовых заключений (*fatāwā*) и заповедей (*aḥkām*), ни богослов (*mutakallim*), даже если он превзошел всех обитателей этого мира в искусстве богословия, ни знаток историй и преданий (*qīṣaṣ wa-akhbār*), даже если у него память сильнее, чем у Ибн ал-Киррийи¹⁸, ни проповедник (*wā'iz*), даже если он превзошел в поучениях ал-Хасана ал-Басри¹⁹, ни грамматист (*naḥwīyū*), даже если он разбирается в грамматике лучше Сибавайхи²⁰, ни лексикограф (*luḡhawīyū*), даже если он досконально изучил все

¹⁷ Абу 'Усман – Амр ибн Бахр ал-Джахиз (780-869), знаменитый литератор-энциклопедист, один из столпов литературы адаба, ученик известного му'тазилита ан-Наззама. Ал-Джахиз и его учитель ан-Наззам первыми начали разрабатывать учение о неподражаемости Корана. Книга ал-Джахиза «Назм ал-Куран» (Строй Корана) считалась утраченной, но, насколько нам известно, была издана в 1995 году. Однако она осталась для нас недоступной.

¹⁸ Ибн ал-Киррийя (вар. Кирийя) – чистокровный араб, который прославился своим красноречием и памятью. Его имя вошло в поговорки «Такой-то красноречивей, чем Ибн ал-Киррийя», «У такого-то память крепче, чем у Ибн ал-Киррийи».

¹⁹ Ал-Хасан ибн Йасар ал-Басри (642-728), отец которого был вольноотпущенником Зайда ибн Сабита, знаменитый хадисовед, чтец и комментатор Корана, богослов и аскет.

²⁰ Сибавайхи (ум. 796), выдающийся арабский языковед, трактат которого «Китаб» лег в основание арабской грамматической науки. См. русский перевод вводного раздела книги: [5].



языки и говоры (*lughāt*), ни один из них не сможет пойти по этой дороге, и не откроются ему там истинные знания, если он не овладел двумя науками, специально предназначенными для Корана: наукой о значениях (*'ilm al-ma'ānī*) и наукой об изъяснении (*'ilm al-bayān*)²¹. Он должен потратить время на изучение их, просидеть часы, чтобы освоить все грани их метода и изучить все их положения ради того, чтобы подойти к познанию этого свидетельства Аллаха (*ḥujjat allāh*), к постижению чуда (*mu'jiza*), дарованного посланнику Аллаха. Но сначала он должен взять кое-что от каждой науки, соединяя два метода: исследование (*tahqīq*) и запоминание (*ḥifẓ*). Он должен много читать и неоднократно повторять выученное. Тогда потраченное время вернется к нему, и он станет рыцарем науки о выражении (*i'rāb*)²², одним из первых среди хранителей Писания, оставшись при этом верным своей природе, наделенным острым чутьем, бдительным душой, могущим замечать тончайшие нюансы, самые скрытые символы. Он станет гибким и чутким, а не закостелым сухарем. Он овладеет всеми приемами и способами стихов и прозы, станет мастеров в искусстве мысли и слова, понимающим, как складывается и строится речь, как достигается порядок и гармония в ней, как не споткнуться, не запнуться и не поскользнуться в речах.

[Повод для написания комментария]

Мои братья по вере из числа достойнейших представителей слоя тех, кто спасется, сторонников справедливости (*afādil al-fi'a an-nājiya al-'adliyya*)²³, соединяющие в себе науку арабского языка и науку оснований веры (*al-uṣūl ad-dīniyya*), нередко обращались ко мне с просьбой дать толкование какого-то айата. Каждый раз я приоткрывал завесу над некоторыми истинами. И я заметил, что они восторгались и удивлялись, выражая желание увидеть сочинение, заключающее в себе часть этого. В конце концов, они все вместе сдела-

²¹ Замахшари имеет в виду науку риторики (*'ilm al-balāgha*), которую создал 'Абд ал-Кахир ал-Джурджани (ум. 1078). Эта наука выросла из учения о неподражаемости Корана как инструмент изучения стиля и слога Писания ислама. Риторика имеет трехчастную структуру, она состоит из трех наук, из которых Замахшари упоминает две главных.

²² Здесь это слово, насколько можно судить, употреблено не в узком, терминологическом смысле (словоизменение), а в изначальном, общеязыковом его значении.

²³ Замахшари имеет в виду му'тазилитов, которые себя назвали «людьми справедливости и единобожия» (*ahl al-'adl wa-t-tawhīd*). В противопоставление точке зрения представителей суннитского правоверия, которые считали му'тазилитов еретиками, Замахшари прямо заявляет, что это течение в исламе будет в числе тех, кто спасется, намекая на известного хадис. Можно сказать, что автор говорит, что его тафсир написан с му'тазилитских позиций.



ли мне предложение продиктовать им книгу «Раскрытие истин ниспослания и источников суждений об аспектах истолкования» (*al-Kashf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh at-ta’wīl*). Я извинился и отклонил предложение, но они отказались принять отказ и продолжали настаивать, прибегнув к помощи великих мужей веры и ученых, сторонников справедливости и единобожия (*al-‘adl wa-t-tawhīd*). Я знал, что ответить на их просьбу – моя обязанность, ибо приступить к такому делу – подобно религиозному долгу. Причиной же моего отказа было то, что я видел вокруг себя – время упадка, когда люди слабосильны и все их помыслы ограничиваются самыми ничтожными потребностями этого мира. Разве могут они дотянуться до уровня речей, основанных на науках о значениях и об изъяснении.

Я продиктовал им раздел о зачинах (*fawātih*) сур и кое-что об истинах суры «Корова» (№2). Это было очень упрощенное изложение, построенное на вопросах и ответах, со многими примечаниями и пояснениями. Я пытался дать им ощутить все богатство тонкостей этой науки, чтобы у них был маяк, по которому они могли бы определять путь, и пример, которому они могли бы следовать.

Когда же окрепло у меня намерение оказаться по соседству с домом Аллаха, побыть в Его святилище (*ḥaram*), я направился в сторону Мекки. И в каждом селении, через которые пролегал мой путь, я находил тех его обитателей, к которым все обращались, а таких совсем немного. И я обнаружил, что они жаждали заполучить надиктованное, познакомиться с ним и переписать для себя. То, что я увидел, очень тронуло меня и подвигло на то, чтобы начать работу. А в Мекке я повстречал благородного имама чести рода посланника Аллаха эмира Абу-л-Хасана ‘Али ибн Хамзу ибн Ваххаса, да продлит Аллах его славу, который утверждает славу науки среди потомков ал-Хасана²⁴, и узнал, что он собирался отправиться ко мне в Хорезм с той же самой целью. Я сказал: «Для извинений больше нет оправданий» и решил начать комментарий.

Я прошу Аллаха, чтобы все мои труды над ним стали моим путем к спасению и чтобы его свет освещал мне переход через мост (*ṣirāt*) передо мной и справа от меня. Да благословен Тот, к Кому обращают просьбы.

²⁴ Речь идет об одном из потомков ‘Али по линии его сына ал-Хасана, современнике Замахшари.



Литература

1. Джалал ад-Дин ас-Суйути. *Совершенство в коранических науках. Выпуск 5: Учение о неподражаемости и достоинствах Корана*. Под общей ред. Д.В. Фролова. М.: Муравей; 2006. 192 с.

2. Джалал ад-Дин ас-Суйути. *Совершенство в коранических науках. Выпуск 4: Учение о понимании смыслов Корана*. Под общей ред. Д.В. Фролова. М.: Восток – Запад; 2005. 320 с.

3. Frolov D.V. The Role of Prayers in the Composition of the Qur'ān. *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies. Proceedings of the 24th Congress UEAI*. Leuven: Peeters; 2013. pp. 83–90.

4. Tyan E. 'Isma. *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. IV. Leiden: E.J. Brill; 1997. pp. 182–184.

5. Абу Бишр 'Амр Сибавайхи. *Китаб. Введение (главы 1–7). Перевод и комментарии*. М.: Издательский дом ВКН; 2018. 144 с.

References

1. Djalal ad-Din as-Suyuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. Vyp. 5: Uchenie o nepodrazhaemosti i dostoinstvakh Korana* [The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'an. Vol. 5. The doctrine of the inimitability and the virtues of the Qur'an]. D.V. Frolov (ed.). Moscow: Muravey; 2005. 192 p. (In Russian)

2. Dzhahal ad-Din as-Sujuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. Vyp. 4: Uchenie o ponimanii smislov Korana* [The Perfect Guide to the Sciences of the Quran. Vol. 4. The doctrine of understanding of the meanings of the Qur'an]. D.V. Frolov (ed.). Moscow: Vostok-Zapad; 2005. 320 p. (In Russian)

3. Frolov D.V. The Role of Prayers in the Composition of the Qur'ān. *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies. Proceedings of the 24th Congress UEAI*. Leuven: Peeters; 2013, pp. 83–90.

4. Tyan E. 'Isma. *The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Vol. IV. Leiden: E.J. Brill; 1997, pp. 182–184.

5. Abu Bishr 'Amr Sibavaikhi. *Kitab. Vvedenie (glavy 1–7). Perevod i kommentarii*. [Kitab. Introduction (chapters 1-7). Translation and comments.] Moscow: Izdatel'skii dom VKN; 2018. 144 p. (In Russian)



Фролов Д.В.
Введение Замахшари (ум. 1144) к его комментарию к Корану «ал-Кашшаф»

Информация об авторе

Фролов Дмитрий Владимирович, член-корреспондент РАН, доктор филологических наук, профессор, ведущий кафедрой арабской филологии ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Dmitry V. Frolov, corresponding member of Russian Academy of Sciences, Doctor of Philology, Full Professor, Head of the Department of Arabic Philology of the Institute of Asian and African Studies of Moscow State University, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 13 марта 2020
Одобрена рецензентами: 15 мая 2020
Принята к публикации: 01 июня 2020

Article info

Received: March 13, 2020
Reviewed: May 15, 2020
Accepted: June 01, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400

УДК 140.8:2+297.1

Original paper

Оригинальная статья

Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{2б}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

²Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

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

Резюме: Статья служит введением к переводу книги «Несостоятельность Несостоятельности» (Тахафут ат-Тахафут) философа-перипатетика Ибн-Рушда (Аверроэса, 1126–1198), написанной в ответ на сочинение теолога-ашарита аль-Газали (1058–1111) «Несостоятельность учений философов» (Тахафут аль-фалсафа). Освещаются мотивы газалийской атаки на мусульманский перипатетизм (фалсафа) и её влияние на судьбу этой школы в мусульманском мире. Дается общее представление о фалсафской картине мира, на фоне которой развёртывается дискуссия по первому из трёх главных пунктов газалийской критики – тезису об извечности мира. Отмечается связь книги Ибн-Рушда с его более ранними теолого-полемическими трактатами – «О соотношении философии и религии» и «О методах обоснования принципов вероучения».

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; аль-Газали; Ибн-Рушд; извечность мира; калам; трактат аль-Газали «Несостоятельность учений философов»; трактат Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности»; темпорализм; фалсафа; этернализм

Для цитирования: Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378-400 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



On Averroes' response to al-Ghazali's critique of philosophy

T. Ibrahim^{1a}, N.V. Efremova^{2b}

¹*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

²*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

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

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

Abstract: The article serves as an introduction to the translation of the book «The Incoherence of the Incoherence» (Tahafut at-Tahafut) by the peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198), written in response to the work of the theologian-asharite al-Ghazali (1058–1111) «The Incoherence of the Philosophers» (Tahafut al-Falasifa). The paper highlights the motives of al-Ghazali's attack on Muslim peripatetism (Falsafa) and its influence on the fate of this school in the Muslim world. The research describes the basic understanding of the Falsafa picture of the world that comes as a framework for the discussions unfolding the first of the three main points of al-Ghazali's criticism, which is the thesis of the world eternity. The connection between Ibn Rushd's book and his earlier theological and polemical treatises as «On the Correlation between Philosophy and Religion» and «On the Methods of Proof for the Principles of Creed» is shown.

Keywords: asharites; Averroes; eternalism; Falsafa; al-Ghazali; Ibn Rushd; the Incoherence of the Incoherence; the Incoherence of the Philosophers; Kalam; temporalism

For citation: Ibrahim T., Efremova N.V. On Averroes' response to al-Ghazali's critique of philosophy. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378-400 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400

I

Вместе с трактатами «О соотношении философии и религии» (1178 г.) и «О методах обоснования принципов вероучения» (1179 г.) настоящее сочинение Ибн-Рушда¹, написанное ок. 1080 г., составляет своего рода трилогию, призванную легитимизировать философский дискурс и защищать фальсафу от нападок мутакаллимов (приверженцев калама, рациональной теологии). В первую очередь речь идёт о представителях ашаритской школы, от имени которых преимущественно и выступает автор полемической книги «Несосто-

¹ О его творчестве см.: [1, рубрика 2]. Перевод первого трактата вместе с «Приложением/дополнением к вопросу об извечной воле» был дан в составленной нами антологии «Мусульманская философия» (см.: [2]; [3]), перевод второго – в журнале «Minbar. Islamic Studies» (№ 3 и 4 за 2018 г.; 1, 2 и 4 за 2019 г.).

тельность учений философов» Абу-Хамид аль-Газали (1058–1111) – один из крупнейших и авторитетнейших мыслителей ислама.

Означенная книга, написанная аль-Газали ещё до его перехода на позиции мистиков-суфиев (ок. 1095 г.), примечательна тем, что она явилась первой работой с позиций мутакаллимов, в которой содержится обстоятельная критика фальсафы, притом изложенная на её же логико-философском языке². Вопрос о мотивах этой критики и особенно о её последствиях для дальнейшей судьбы философии в мусульманском мире требует отдельного рассмотрения, и на сей счёт мы ограничимся здесь лишь несколькими краткими замечаниями.

Прежде всего следует отметить несостоятельность широко распространённого стереотипа об аль-Газали как о могильщике философии. На самом деле именно его деятельность открыла путь для прочного утверждения логики в собственно религиозной культуре ислама, притом не только в каламе, но и в юриспруденции (*'уṣūl аль-фиqh*). Более того, по свидетельству Ибн-Хальдуна (ум. 1406) [6, с. 590], именно после аль-Газали калам и фальсафа настолько сблизились, что трудно уже отличить одну дисциплину от другой³, как это наблюдается в трудах аль-Байдави (ум. 1286) и последующих учёных [аль-Иджи (ум. 1355), ат-Тафтазани (ум. 1390) и аль-Джурджани (ум. 1413)].

Что касается мотивов, то полемический труд аль-Газали был составлен в багдадский период творчества мыслителя (1091–1095)⁴ – период, когда, по признанию самого аль-Газали, им двигало стремление обрести славу [7, с. 123, 135]. Более того, он неоднократно предупреждал, что сокровенные его взгляды изложены не в опубликованных работах, а в трактатах, предназначенных для весьма узкого круга единомышленников. Поэтому, заключает С. Дунья, нельзя считать означенный труд выражением личной позиции [8, с. 26].

² Некорректным является анонсирование ответного сочинения Ибн-Рушда как опровержения работы «мистика и теоретика суфизма» (см.: [4, с. 2, 3]). В близких терминах («направленное против мистической философии Газали») оно описывается и в аннотации к переизданию частичного перевода этого сочинения, выполненного А.В. Сагадеевым (1931–1997; см.: [5, с. 142]).

³ Араб.: التبتت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد القَتَّين من الآخر

⁴ О своём сложном пути духовного поиска аль-Газали рассказывает в квази-автобиографии «Избавляющий от заблуждения» (*аль-Мунқыз мин ад-далāl*) [7]; см. также предисловие египетского исследователя С. Дуньи к арабскому изданию *Тахāфут аль-фалясифа* [8, с. 5–26].



II

В оправдание аль-Газали Ибн-Рушд высказывает предположение, что автор *Тахāфута* хотел таким образом угодить современникам (مداهنة أهل زمانه), ибо сам пострадал из-за некоторых своих книг (امتحن في كتبه) [9, с. 134]. Обвинения в «ереси» (*куфр*) сыпались на него с разных сторон. Именно в целях самозащиты от нападков ашаритов (!), считавших ересью «отступление хотя бы на пядь от учения аль-Ашари», он написал трактат *Файсал ат-тафриқа байна аль-'исля̄м ва-з-зандақа* (см.: [10, с. 203]). В Кордове, во исполнение фетвы факихов-маликитов, публично (в 1109 г.) предали костру его книги, поскольку «они содержали чистую философию» (مشتتملة على الفلسفة المحضة). Согласно одному свидетельству, весть об этом дошла до самого автора (см.: [11, с. 219]).

О том, что автор *Тахāфута*, изучив философию/фальсафу, так и остался в её плену, сетовал позже его ученик, ашарит-маликит Ибн-аль-Араби (Абу-Бакр ~, ум. 1148): «Наш шейх Абу-Хамид поглотил философов, а пожелав изрыгнуть их, он этого сделать уже и не смог!». «شيوخنا أبو حامد بلع الفلاسفة، وأراد أن يخرجهم، فما استطاع» [12, с. 327]. Теологи-традиционалисты разглядели философские (фальсафские) мотивы в главном сочинении мыслителя «Воскрешение религиозных наук» (*'Ихйā' 'ульōм ад-дйн*). По маликиту ат-Туртуши (ум. 1126), оно пропитано учениями философов (شبكة بمذاهب الفلاسفة) [12, с. 334]. Ему вторит ханбалит Абдаллатыф Ааль аш-Шайх (ум. 1876), для которого это сочинение выглядит не иначе как облечённая в религиозный наряд философия (كسنا الفلسفة لجاء الشريعة) [13, с. 369].

Особо ярко⁵ профальсафская ориентация проявляется в газалийском трактате «Ниша светов» (*Мишкāt аль-'анвār*). Как свидетельствует Ибн-Таймиййа (ум. 1328), об авторе трактата язвили: «В болезнь его [ввергло] «Исцеление»»⁶ (أمراضه الشفاء) [14, с. 238]. Впрочем, в «Несостоятельности Несостоятельности» Ибн-Рушд также упоминает об означенном трактате как о ярком свидетельстве того, что в области метафизических/теологических наук (*аль-'ульōм аль-'иляхиййа*) автор трактата заимствовал свои сведения из учений философов [9, с. 195].

Старший же современник Ибн-Рушда, философ Ибн-Туфайль (ум. 1185/86), отмечает, что в обращенных к широкой публике газалийских сочинениях порой запрещаются вещи, каковые в другой раз разрешаются. В ка-

⁵ Не говоря уже о трактатах, аутентичность которых спорна: Ма'аридж аль-қудс, разные версии аль-Маднūна и т.п.

⁶ «Исцеление» – энциклопедический труд Ибн-Сины по философии.

честве примера приводится отрицание телесного воскрешения и отнесение потустороннего воздаяния к одним лишь душам: в «Несостоятельности» это учение квалифицируется как ересь; однако в «Весах деяний» (*Мизāн аль-‘амаль*) говорится, что это учение и есть учение суфийских шейхов; а в «Избавляющем от заблуждения» автор уже заявляет о своём переходе на позиции суфиев [15, с. 42].

III

Для правильной оценки газалийской критики фальсафы фундаментальное значение имеет следующее обстоятельство. Конечно, обвинение в ереси по трём тезисам выглядит достаточно грозным. Но редко обращают внимание на тот факт, что в своем предисловии к «Несостоятельности» аль-Газали упоминает о гораздо более серьезных обвинениях в адрес философов. Как сказано в нём, о философах думают, будто они отвергают основы религии, включая два главных принципа (ед. *кутб*), с каковыми являлись пророки, – веру в Бога и потустороннюю жизнь. В действительности же, пишет аль-Газали, корифеи (*зу‘амā’, ру‘асā’*) философии оклеветаны в том, что касается отрицания вероучений (*шарā’и*), ибо верят в Бога и в сказанное Его посланниками (مؤمنون بالله ومصداقون برسله); но разделяя эти первоосновы (*‘усул*), они в некоторых частностях запутались (احتبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول) [16, с. 6–7; 16а, с. 75; 8, с. 31]⁷.

Таким образом аль-Газали, говоря о заблуждениях философов по некоторым второстепенным вопросам религии, фактически защищает их от обвинений в отрицании главных догм. И если мусульманские представители фальсафы, особенно Ибн-Сина, реформировали перипатетическую философию и исламизировали её, преобразуя метафизику в теологию (см.: [17; 18]), то газалийская критика мусульманских перипатетиков словно наметила дальнейший путь такой исламизации фальсафы, при которой она могла бы стать своего рода каламом, обращенным к интеллектуалам.

В плане отношения аль-Газали к философии интерес представляет и такой факт. До написания книги *Тахāфут аль-фалйсифа* аль-Газали выступил с сочинением *Мақāсыд аль-фалйсифа* («Концепции философов»), где даётся объективное изложение взглядов мусульманских философов, чтобы затем их

⁷ Здесь и далее при ссылке на газалийскую книгу указываются страницы одного из двух указанных арабских изданий (обычно второго), а также русского перевода (порой, заметим, не всегда адекватного).



опровергать в *Taxāfute*. Вместе с тем в *Maqāṣyde* автор пространно воспроизводит, в частности, логические и многие естественнонаучные учения философов, которые он, по собственному заявлению, не собирается разбирать, считая их не только нейтральными по отношению к религии, но даже вполне приемлемыми. Да и само изложение ведётся в стиле учебного пособия (с соответствующими «упражнениями» и т.п.). Обращает на себя внимание и то, что *Taxāfut* носит самодостаточный характер – при изложении материала здесь нет ссылок на *Maqāṣyd*. Посему есть основание полагать, что аль-Газали, вступая в полемику с теми или иными воззрениями философов, вознамеривался популяризовать философию. И в этом смысле можно трактовать слова Ибн-Рушда, согласно которым сам аль-Газали «имеет лишь благие намерения, стремясь преумножить таким путем число ученых» [2, с. 570].

Примечательна и судьба *Maqāṣyda* в Европе. Уже в середине XII в. этот трактат был переведён на латинский язык, но с опущением предисловия о намерениях автора в последующем опровергать изложенные здесь учения. Данное сочинение нашло широкое распространение в качестве пособия по аристотелевской философии, а самого аль-Газали причисляли к арабским перипатетикам. В 1506 г. в Венеции вышло его печатное издание – *Logica et philosophia Algazalis Arabis*. Около этого времени выдержки из логической и метафизической частей трактата, в переводе с древнееврейского на русский, появились и на Руси под названием «Логика Авиасафа» (см.: [19, с. 100]).

IV

В предисловии к *Taxāfutu* аль-Газали перечисляет двадцать вопросов, которые затрагивают основоположения религии и которые он собирается обсуждать, показывая несостоятельность, противоречивость (*tanāqud*) учения философов относительно них [16а, 86–87; 8, с. 40–41]. Из таковых первые шестнадцать вопросов принадлежат к области метафизических, теологических наук (*аль-‘ульм аль-‘иляхиййа*), последние четыре – естественнонаучных, физических (*ат-табй‘иййāt*).

«Еретическими» (*куфр*) объявляются 1-й (об извечности мира), 13-й (о Божьем незнании единичных вещей) и 20-й (об отрицании телесного воскресения).

Среди остальных вопросов есть такие, как «отрицание» Божьих атрибутов (т.е. отождествление их с Его самостью/сущностью; №6) или учение о



естественной причинности (№17). По этим вопросам философы стоят близко к мутазилитам, и соответствующие учения последних – суть [порицаемые] новшества (ед. *бид'а*), которые иные квалифицируют в качестве ереси, но сам автор *Тахāфута* заявляет о несклонности к подобной квалификации.

Другие вопросы в основном касаются «демонстрации неспособности» (*та'джиз*) философов обосновать то или иное положение, как, например, бытие Творца (№3), Его единство (№4), Его бестелесность⁸ (№9) и т.п. [16а, с. 307–310; 8, с. 275].

Отвечая на газалийскую критику, автор «Несостоятельности Несостоятельности» разбирает все указанные двадцать вопросов, пользуясь – соответственно стилистике критикуемой книги – собственно философской аргументацией, в отличие от двух предыдущих трактатов («О соотношении...» и «О методах...»), обращенных к более широкой аудитории, из-за чего в них доминирует теологический стиль изложения и в основном разбираются только три «еретических» тезиса.

В «теологических» трактатах Ибн-Рушд упрекает аль-Газали в том, что в вопросе о Божьем знании партикулярный тот неадекватно воспроизводит учение философов [2, с. 561–562; 3]; такой упрек адресуется ему и в «Несостоятельности Несостоятельности» [9, с. 558].

Касательно двух других «еретических» тезисов философ в отмеченных трактатах прежде всего указывает на некорректность газалийского объявления фальсафских тезисов противоречащими основоположениям религии, ибо, во-первых, к таким основоположениям относятся только три – вера в Бога, в пророков и в последующую жизнь⁹; во-вторых, на самом деле речь идёт о расхождении с теологами-ашаритами в толковании (*та'виль*) священных текстов¹⁰ [2, с. 564–565; 20, с. 1031–1045].

В этой связи Ибн-Рушд упрекает аль-Газали в том, что перед широкой публикой он стал разглашать теолого-философские толкования сложнейших

⁸ Заметим, что рассмотрение вопросов из последней категории не вполне оправданно, если, согласно заявленной в предисловии цели, речь идёт о критике положений, не совместимых с религиозными догматами.

⁹ Т.е. те три принципа, которые сам аль-Газали в вышеупомянутом трактате «Файсал ат-тафрика...» выделяет основополагающими в религии.

¹⁰ Более того, в вопросе об извечности творения именно ашариты, а не философы, отходят от буквального (*зāхир*) звучания священных текстов (в Коране нигде не говорится о творении из ничего, но только из какой-то предшествующей материи); такой тезис поддерживается и ашаритом Фахраддином ар-Рази (ум. 1209), и ханбалитом Ибн-Таймийей (ум. 1328); подробнее см.: [21].



вопросов – разглашение, которое способно лишь ввергнуть в замешательство эту публику, что прежде всего и заслуживает квалификации как ересь [2, с. 570; 20, с. 1045]. Мольбой к Богу о прощении за принародное обсуждение таких вопросов Ибн-Рушд завершает свой *Taḥāfut* [9, с. 559].

V

В предисловии к *Taḥāfutu* аль-Газали говорит, что несостоятельность (*танāқуд*) учений философов-[перипатетиков] (*фалясифа*) автор намерен раскрывать на материале доктрины их главы – Аристотеля. Но в силу значительных разногласий в передаче и толковании этой доктрины он ограничивается той её трактовкой, которая дана двумя ведущими перипатетиками ислама – аль-Фараби и Ибн-Синой [16а, с. 76–78; 8, с. 32–33].

Ибн-Рушд же не разделяет газалийского взгляда на аль-Фараби и Ибн-Сину как на репрезентативных для перипатетизма фигур. Ратуя за то, что можно было бы назвать «чистым» аристотелизмом, он отстаивает учения означенных двух философов лишь в той мере, в какой данные учения (в его понимании) являются подлинно аристотелевскими. Более того, по верному замечанию С. ван ден Берга, в отношении названных предшественников автор «Несостоятельности Несостоятельности» порой выступает как движимый *esprit de contradiction* («духом противоречия») [22, vol. 2, p. 2].

Ибн-Рушд не приемлет не только платоновских-неоплатоновских «примесей» в системах аль-Фараби и Ибн-Сины, но и иного рода их «инноваций». К таким примесям прежде всего относится концепция эманации (*файд, судūr*) – исхождения мира от Первоначала/Бога. С помощью этой концепции аль-Фараби, а вслед за ним и Ибн-Сина приводят аристотелевскую схему космоса в соответствие с монотеистической идеей творения. На означенную схему и её модификацию, естественно, часто ссылаются авторы обоих *Taḥāfutov*, поэтому мы здесь вкратце опишем эту схему.

Для аристотелевской космологии характерно, во-первых, геоцентрическое воззрение; во-вторых, радикальное противопоставление реальных подлунного и надлунного миров. В центре Вселенной покоится (не вращается!) шаровидная Земля, вокруг которой концентрически, на манер слоев луковицы или матрёшек, вращаются восемь хрустальных сфер (араб. ед. *фаляк, кура*), или небес (ед. *самā*). К каждой из первых (начиная от Земли) семи сфер прикреплено по одному светилу, или «планете» (*каўкаб*): Луна (*аль-қамар*), Мер-



курий (*’утāрид*), Венера (*аз-зухра*), Солнце (*аш-шамс*), Марс (*аль-миррйх*), Юпитер (*аль-муштарй*) и Сатурн (*зухаль*). Замыкает их сфера неподвижных звёзд (*аль-кавāкиб ас-сāбита*) – остальных светил (чуть больше тысячи), которые были известны тогдашним астрономам и которые так названы, поскольку не меняют своего положения – одна относительно другой.

Крайняя сфера совершает суточное вращение, вследствие которого чередуются день и ночь. В такое движение вокруг центра мира (центра Земли) она вовлекает и остальные семь сфер. Но каждая из этих семи сфер имеет ещё и специфическое для неё круговое движение вокруг собственного центра (эксцентрическое) и со свойственной ей скоростью. Посему помимо неподвижного Перводвигателя (Бога), от которого происходит движение крайнего неба (универсальное движение), у каждой из семи сфер есть и свой неподвижный двигатель.

Подлунная сфера – это «мир возникновения и уничтожения» (*’āлям аль-каўн ва-ль-фасād*). Тела здесь составлены из четырех элементов¹¹: земли (*турāб, ’ард*), воды (*мā*), воздуха (*хавā*) и огня (*нār*); вследствие чего они не перманентны, но являются к бытию, а затем исчезают. В надлунной же области тела образованы из элемента, у которого нет противоположности, – из эфира (*’асйр*), вследствие чего они нетленны, вечны, изменению подвержены лишь в плане механического движения и расположения в пространстве.

Позже Птолемеем (ум. ок. 170) была введена ещё одна, девятая сфера – беззвездная, атласная (*аль-фāляк аль-’атлас*). Вслед за ним о таковой учит и аль-Фараби, но Ибн-Сина и особенно Ибн-Рушд скептически относятся к её существованию [17, с. 106].

VI

Разрабатывая философскую схему космогенеза, аль-Фараби исходил из концепции эманации, которая была выдвинута Платином (ум. 270) и согласно которой от Бога (Единого) исходит сначала универсальный Ум, потом от Ума – мировая Душа, от неё – природа, материальный мир. Для аль-Фараби Бог (Первое; *аль-’авваль*) есть чистый разум, а креативный процесс представляет собой акт интеллекции, умопостижения (*’ақль*). От умопостижения Перворазумом Самого Себя исходит второй разум/интеллект (*’ақль*). В свою оче-

¹¹ Или стихий; араб. ед. ’унсур или ’устукусс – от греч. stoichos.



редь, этот разум умопостигает и Бога, и самого себя, в результате чего исходит, соответственно, третий разум и небесная сфера (первая, атласная). Так обстоит дело и с означенным третьим разумом; и в итоге появляются девять небесных сфер и десять (после Первого) разумов: по одному разуму-двигателю для девяти небосводов, а на десятом разуме прекращается процесс исхождения отделённых (*муфāриқа*) разумов, т.е. не нуждающихся в материи-носителе.

Под воздействием движения небес возникают материя (*мāдда*, *хайўля*) и формы (ед. *сўра*) четырёх первоэлементов, от сочетания которых, под воздействием тех же небесных движений, возникают более сложные тела – минералы, растения и животные (включая людей). Людские же разумы и ментальные формы (интеллигибелии; *ма'қўлят*) исходят от означенного десятого разума, именуемого Деятельным разумом (или Активным интеллектом; *аль-ақль аль-фа'āль*) [23, с. 129–134, 154–156].

Ибн-Сина модифицирует эту схему. Для онтологии философа характерно введённое им различие сущности (*мāхиййа*, *ҳақьқа*; лат. *essentia*) вещи и её бытия/существования (*вуджўд*, *инниййа*; лат. *existentia*): к примеру, мы можем постичь сущность треугольника (а именно: фигура, образованная тремя линиями), хотя мы можем и не знать, существует ли он [вне ума, во внешней реальности].

С этим различием связана авиценновская концепция о возможном-необходимом, на основе которой им выдвигается оригинальный аргумент в пользу существования Бога. Бытийно-необходимой (*вāджиб аль-вуджўд*) является вещь, чья сущность непременно предполагает её существование – предположение о её небытии ведёт к абсурду; бытийно-возможной – такая вещь, чья сущность не предполагает её существования, она может существовать, но может и не существовать. В свою очередь, необходимая вещь бывает или необходимой самой по себе (*би-зāти-х*), или необходимой благодаря чему-то другому (*би-гайри-х*): например, горение является необходимым не само по себе, а при встрече огня с предметом, подверженным горению. По Ибн-Сине, ряд возможных, существование каждого из которых вызвано другим, не может следовать до бесконечности¹², но должен остановиться на чём-то необходимым самом по себе, каковое и есть Бог.

¹² Такое следование до бесконечности, или регрессия, обычно обозначается термином *тасальсюль*. Как будет видно из аверроистского обсуждения вопроса об извечности мира, мутакалимы отрицают всякую регрессию, философы же – только некоторые типы регрессии (каузальные, т.е. причинно-следственные, и близкие к ним).

Исходя из учения о возможном Ибн-Сина модифицирует фарабийскую космогонию, заменяя диадичную схему эманации на триадичную. Каждый из исходящих от Бога разумов таков, что в нём имеются три модуса: умопостижение Необходимого-Самого-по-Себе, умопостижение себя как необходимого-благодаря-другому (Богу или предшествующему разуму) и умопостижение себя как возможного-самого-по-себе. При первом модусе умопостижения эмануруется очередной разум; при втором – душа (*нафс*) небесной сферы, служащая также формой (*сӯра*) для неё; при третьем – телесность (*джирмийя*) этой сферы, её материя (*мәдда*). Таким образом за каждой сферой закрепляются два двигателя: трансцендентный (разум) и имманентный (душа).

Более фундаментальной модификации подвергается представление об онтологической и гносеологической роли Деятельного разума. В фарабийской картине мира деятельность этого разума преимущественно состоит в содействии переходу человеческого разума из состояния возможности (потенции; *кувва*) в состояние действительности (акта; *фи'ль*). У Ибн-Сины же он фактически становится демиургом подлунной области. Ибо именно от него (хотя и при участии небесных тел) исходит материя первых элементов, и это он дарует всем здешним сущим их формы (физическим телам – партикулярные, материальные формы; разумам – универсальные понятия, интеллигибилии), посему и заслуживает наименования «даритель форм» (*вәхиб ас-сүвар*) [24, с. 392–409].

Аверроистское неприятие концепции Ибн-Сины о возможном даёт о себе знать уже на первых страницах «Несостоятельности Несостоятельности». Первейшим образом такое неприятие обусловлено тем, что в глазах Ибн-Рушда, поборника естественной причинности и строгого детерминизма в мире, означенная концепция предстает как своего рода уступка каламскому (ашаритскому) учению, по которому любая вещь в мире может иметь иные атрибуты, нежели наличные (отсюда делается вывод о Боге как спецификаторе, *мухассыс*).

VII

Приступая к обсуждению первого вопроса – об извечности мира (*кыдам аль-‘әлям*), аль-Газали даёт более дифференцированное изложение учения философов. Как сказано здесь, философы расходятся между собой относительно этой вечности. Основная масса ранних (ед. *мутақаддим*)¹³ и поздних

¹³ Это верно лишь в том случае, если под «ранними» понимаются аристотелики (перипатетики) и неоплатоники; большинство же предшествовавших Аристотелю греческих философов говорили о



(ед. *мута'аххир*) из них придерживаются мнения об извечности мира: о том, что он издавна существовал¹⁴ вместе с (*ма'а*) Богом, будучи причинённым (*ма'ляль ля-Ху*)¹⁵ Им, сопровождающим (*мусāвиқ*) Его и не отстающим (*гайр мута'ххир*) от Него по времени, наподобие сопровождения причинённого – причины, света – солнца; и что предшествование (*такаддум*) Творца миру, схожее с предшествованием причины причинённому, т.е. предшествование по самости (*би-з-зāt*) и рангу (*би-р-рутба*)¹⁶, но не по времени (*би-з-замāн*).

О Платоне передают, что он учил о мире как о порождённом (*мукавван*) и явленном (*мухдас*)¹⁷, но некоторые из [философов] трактовали его слова метафорически, отрицая признание им [временного] возникновения (*худус*) мира¹⁸.

Гален¹⁹ же высказывался в смысле воздержания от ответа на вопрос, является ли мир извечным или явленным, ибо ответ затруднителен для человеческого разума. Но это [мнение], комментирует аль-Газали, скорее является исключением, поскольку все они учат, что мир извечен и что вообще непостижимо исхождение временного от извечного без какого-либо посредника (*لا يُتصَوَّرُ أَن يَصْدُرَ حَادِثٌ عَن قَدَمٍ بَغَيْرِ وَاسِطَةٍ أَصْلًا*) [16а, с. 88–89; 8, с. 44–45].

Таким посредником между извечным и временным, добавим, должно быть нечто, которое извечно в одном аспекте, но временно в другом. Для фи-

временном возникновении мира; Платон, уча о возникновении мира (т.е. о каком-то моменте начала его существования), полагал само время возникшим вместе с миром.

¹⁴ Араб.: *يُرَى لَمْ يُؤْجِدْ*; к глагольному выражению *лям йазаль* возводят прилагательное *'азали*, («издавнее»), чаще всего употребляющееся как синоним прилагательного *қадим*.

¹⁵ В смысле «причина, причиняющее» философы обычно употребляют *сабаб* (или *мусаббиб*) и особенно *'илля*, в смысле «причинённое, следствие» - *мусаббаб* и *ма'ляль*, соответственно. Поскольку *сабаб* и *'илля* могут пониматься в более широком смысле («мотив, обстоятельство, условие, ...»), то им порой (для уточнения) рядопологают термин *муджиб*, «необходимо [вызывающий]» («причинённое» – *муджаб*).

¹⁶ По-видимому, здесь речь идёт об одном и том же типе предшествования – по самости (или по причинности, *би-ль-'илля*); здесь предшествующее и последующее сосуществуют вместе или оба отсутствуют, но бытие второго вызвано первым, тогда как бытие первого не вызвано вторым.

¹⁷ Термин *мухдас* и его однокоренные представляют известную трудность для перевода. Речь идёт о сущем (вещи, события и т.д.), чьё бытие началось когда-то, притом необязательно, чтобы до означенного начала было некоторое время, посему подобает говорить о «временном, темпоральном» начале, а не о начале «во времени», ибо его начало (как в случае с миром, с точки зрения Платона и мутакаллимов) может совпадать с началом отсчёта времени. Глагол первой породы *хадаса* (имя действия – *худус*) передаётся нами как «возникать, являться», соответствующее действит. причастие *хадис* – «возникшее, явившееся, временное»; переходная же форма глагола (четвертая порода) *'ахдаса* (имя действия – *'ихдас*) передаётся как «являть [к бытию], [даровать] возникновение», действит. причастие *мухдис* – «явитель, [даритель] возникновения», страд. причастие *мухдас* – «явленное».

¹⁸ См. примечание 13.

¹⁹ Известный греческий медик, одновременно и философ (ум. ок. 210).



лософов-перипатетиков этим посредником между Богом и временными реалиями подлунной сферы, «мира возникновения и уничтожения», выступает круговое движение (*аль-харака ад-дауриййа*) неба: таковое не имеет начала, но любая его часть – временное, возникает и исчезает.

Далее аль-Газали приводит четыре доказательства, выдвигаемые философами в обоснование извечности мира, и подробно разбирает их [16а, с. 90–123; 8, с. 45–45]. Все эти доказательства фигурируют в авиценновском «Исцелении» [24, с. 382–392]. Первое из них, самое главное, апеллирует к понятию о Боге как абсолютно совершенной самости, в которой всё наличествует и ничего нового не возникает, а посему его действие/творение извечно и перманентно: коли причина²⁰ самодостаточна, то причинённое не отстаёт во времени от неё. Такое рассуждение обычно называется аргументом «от полной причины (*аль-‘илля ат-тāmма*)». В его авиценновской формулировке указывается на невозможность предпочтения определенного момента для явления мира к бытию, для склонения [чаши весов] в пользу одной из двух альтернатив – бытия или не-бытия, посему данная разновидность доказательства чаще всего именуется аргументом «от склонителя (перевесодателя; *мурадджих*)», или «от склонения (перевешивания; *тарджих*)».

Ибн-Сина и другие философы-этерналисты называли темпоралистов²¹ «лишателями» (*му‘аттыла*)²², поскольку те изображают Бога, преблагого и всещедрого, скупым, считая, что в продолжение бесконечного промежутка времени (до сотворения мира), Он не проявлял Свою благость и щедрость (*джуд, хайр*) (подробнее см.: [21, с. 35–37; 25, с. 28–48]).

²⁰ Точнее – действующая причина; у философов различаются четыре разновидности причины: действующая (производящая; *фā’иля, фā’илиййа*), целевая (конечная; *гā’иййа*), материальная (*мāддиййа*) и формальная (*сўриййа*): например, для дома таковыми служат, соответственно, строитель, кров, глина и конфигурация.

²¹ Соответственно: учащие об извечности мира и о временном его возникновении; от лат. *aeternitas* («вечность») и *tempus* («время»).

²² Такое отрицательное прозвище (имя действия – *та‘тыл*) традиционно прилагалось к тем, кто отрицает наличие у Бога подобающего (с точки зрения нарекающего) Ему атрибута.



VIII

Со своей стороны, как передаёт аль-Багдади (ум. 1164), темпоралисты (*худусиййўн/حدثيون*) нарекали этерналистов (*қыдабиййўн/قدميون*)²³ «дахритами» (*дәһритә*)²⁴, придавая этому прозвищу крайне отрицательный смысл, в результате чего для широкой публики оно стало просто подразумевать отвержение Творца-Первоначала (*جحد الخالق المبدأ الأول ورفعته*) [25, с. 43]. Такой мотив присутствует и в газалийском *Taxāfute*, где при обсуждении третьего и четвертого вопросов (о Боге как создателе мира и о наличии у мира некоторого создателя) вместе с дахритами (как этерналистами, отрицающими Создателя) упоминаются философы, которые своим утверждением об извечности мира фактически отрицают его сотворённость, ибо извечное, как считает аль-Газали, не нуждается в создателе (*сәни*).

Ибн-Рушд, как и Ибн-Сина до него, считают некорректной увязку между собой двух вопросов – (1) о возникновении мира или его извечности и (2) о его нуждаемости или не-нуждаемости в некотором создателе. Будь мир извечным или возникшим, все равно, по мнению философов, непременно у него должен быть извечный делатель/производитель (*фә'иль*) [9, с. 307–308]. Более того, фальсафское доказательство существования Бога, исходящее из перманентной нужды в Нём всякой вещи для поддержки своего бытия, более красноречиво выражает идею о всемогущем Творце, нежели каламское доказательство, по которому вещь нуждается в Боге для возникновения, для появления на арене бытия – ведь по возникновении дома он перестаёт нуждаться в строителе! И именно этот фальсафский взгляд соответствует кораническому откровению: «Воистину Бог удерживает небеса и землю, | Чтоб они не сгинули – | Если бы стали они рушиться, | Никто кроме Него уже не удержит их» (35: 41; *إِنَّ اللَّهَ يُحْسِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ تَزُولَا*) [9, с. 282].

Своего рода шаг навстречу мутакаллимам Ибн-Сина сделал в области терминологии, расширяя смысл понятия *худўс* («возникновение»), под которым в каламе, как было сказано, обычно подразумевалось предшествование небытия (*'адам*) вещи её бытию (*вуджўд*). По Ибн-Сине, о таком предшествовании можно говорить в отношении любой возможной (*мумкин*, т.е. бы-

²³ Данное в обоих арабских словах чтение (т.е. огласовки первых трёх букв) – от авторов настоящей статьи; возможны другие альтернативы.

²⁴ Заметим, что слова «дахриты» (от араб. *дахр*, «[бесконечное] время») и «этерналисты» (от лат. *aeternitas*, «вечность») этимологически тождественны.



тийно не необходимой) вещи, будь та временной или извечной, раз сама по себе она не обязательно является сущей. Так философ различает *худус замани* («временное возникновение»), прилагающееся к телам в подлунном мире, и *худус зати* («самостное возникновение»), прилагающееся к небесным реалиям – космическим телам, душам и разумам (см.: [26, с. 463–465]).

IX

Помимо указанного выше тезиса о корреляции временного-извечного с сотворённым-несотворённым, в каламской теологии значимость концепции о *худусе* как о временном возникновении связана с тем обстоятельством, что на основе этой концепции воздвигается главное у мутакаллимов (притом не только ашаритов-матуридитов, но и мутазилитов) доказательство бытия Бога.

Означенное доказательство исходит из тезиса о явленности (темпоральности, возникновении; *худус*) мира и из положения о том, что явившееся (*хадис*) непременно нуждается в явителе ([дарителе] возникновения; *мухдис*). Этот явитель – извечный; в противном случае ставится тот же вопрос о его явителе, и ряд таких явителей не может идти до бесконечности, но должен закончиться на извечном явителе²⁵.

Что касается темпоральности мира, то она выводится из темпоральности любого тела (*джисм*)²⁶ в нём. А доказательство темпоральности тела базируется на следующих трёх положениях:

(1) тело не бывает отлучным от некоторой акциденции (*'арад; لا يخلو/يتمكك* عن العرض)²⁷;

(2) акциденция – темпоральна;

(3) не-отлучное от темпорального само есть темпоральное.

В более поздних формулировках последнюю посылку подкрепили таким положением:

²⁵ У мутакаллимов (отчасти вслед за ними и у философов) эпитеты *қадим*/«извечное» и *хадис*/«временное» часто употребляются как синонимы «божественному» и «человеческому». В этом смысле говорится, например, об извечной воле и воле временной, извечном знании и знании временном, и т.д.

²⁶ Точнее: тела или субстанции (*джаухар*); с точки зрения большинства мутакаллимов, тела состоят из атомов – «неделимых частиц/субстанций».

²⁷ В частности, от движения (*харака*) или покоя (*сукун*), соединённости (*иджтима*) с другим или разъединённости (*ифтирāk*) с ним.



(4) невозможность бесконечного [ряда] темпоральных (اِثْتِنَاعُ/اِسْتِحَالَةُ حَوَادِثٍ) (لا أَوَّلَ لَهَا)²⁸; или: невозможность регрессии (اِثْتِنَاعُ التَّسْلُوسِ) таковых.

Ещё в трактате «О методах...» Ибн-Рушд относительно подробно останавливается на критике этого доказательства, особенно двух его последних посылок [27, с. 569–583]. Естественно, философ обращается к нему и в настоящей книге «Несостоятельность Несостоятельности» в рамках обсуждения вопроса об извечности мира.

Касательно спора между мутакаллимами и мусульманскими философиями-перипатетиками по вопросу об извечности-темпоральности мира следует сказать, что философы, хотя в своих доказательствах извечности и не исходили из извечности и неизменности (в своих субстанциях и качествах) надлунного мира, но тем не менее перед их глазами словно стояла эта картина космоса, составляющая одну из догм аристотелевской физики, впоследствии отвергнутую наукой. В этом отношении темпоралистские взгляды мутакаллимов на природу небесных реалий оказались более соответствующими научной истине, нежели фальсафские. С другой стороны, каламские доводы в пользу темпоральности Божьего творения выглядят менее основательными сравнительно с фальсафскими доказательствами, исходящими из природы Первоначала, каузальной причинности и самого времени.

Х

Публикуемые в последующих номерах переводы фрагментов из авероистского *Taxaḫḫūt* охватывают части книги, посвященные тем трём вопросам, по которым учение философов квалифицируется аль-Газали как «еретическое», – об извечности мира, Божьем знании и телесном воскрешении.

В русскоязычной литературе слово *taxaḫḫūt* в названии газалийской книги чаще всего (в том числе и в работах авторов) передавалось как «опровержение», реже – «непоследовательность», «крушение» и др. Предлагаемый в настоящей публикации его перевод словом «несостоятельность» («Несостоятельность [учений] философов») нам представляется более соответствующим первоначальному значению слова и особенно тому значению, в котором его употребляет сам аль-Газали.

Помимо общепринятых сокращений употребляются следующие два: (ед.) – для единственного числа, (г.) – для глагола. Первое используется при

²⁸ Когда, например, за каждым движением стояло бы другое движение.



передаче (в транскрипции) арабского слова, фигурирующего во множественном числе, но, по известным арабистам соображениям узнаваемости, предпочтительнее указать именно форму единственного числа, а не множественного. Второе – в случае с передачей глагола, когда целесообразно указать не самую наличную его форму, а форму прошедшего времени единственного числа мужского рода, в арабском языке играющую роль инфинитива; сокращение употребляется и в случае, когда глагол переведён существительным.

При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: ا (алиф максура) – а/я; آ (вместе с предшеств. фатхой) – а/я; اِ (произносимая, но не пишущаяся буква алиф, как в слове *'иллях/الله!*) – а/я. Комбинация اِ (в конце глагола мн. числа) передаётся как \bar{y} .

Формула благословения Бога «*субхāна-Ху*» (преславлен / превознесён Он!) обозначается меткой (с), формула «*та'ālā*» (всевышен Он!) – меткой (т).

Литература

1. 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.
2. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова (ред.). *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
3. Ибн-Рушд. О Божьем знании. Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова (ред.). *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 582–586.
4. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения*. Перевод под ред. С.И. Еремеева. Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб.: Алетейя; 1999. 688 с.
5. Ибн-Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности». *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 141–272.
6. [Ибн-Хальдун]. *Муқаддимат Ибн-Хальдун*. Бейрут: Дар аль-фикр; 2001. 851 с.
7. аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 101–140.



8. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Перев. с араб. И. Попова. М.: Ансар; 2007. 277 с.
9. Ибн-Рушд. *Тахафут ат-Тахафут*. М.А. аль-Джабири (ред.). Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-'арабиййа; 1998. 600 с.
10. аль-Газали. Критерий различения ислама и ереси. Пер. с арабс. А.В. Кудрявцева. *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. М.: Медина; 2016. С. 201–240.
11. ас-Субки. *Табақāt аш-шāфи'иййа аль-кубрā*. Т. 6. Каир: Маṭба'ат... аль-Ḥалябй; 1964. 560 с.
12. аз-Захаби. *Сийар 'а'лям ан-нубаля'*. Т. 19. Бейрут: Му'ассасат ар-Рисāля; 1982. 681 с.
13. аль-Алюси. *Гāйат аль-'амāни фй ар-радд 'аля ан-Набхāни*. Т. 2. Эр-Рияд: Матаби' Наджд; 1391х. 416 с.
14. [Ибн-Таймиййа]. *Маджмӯ' фатāвā...*Т. 13. Медина: Муджамма' аль-малик Фахд; 2004. 448 с.
15. Ибн-Туфайль. Повесть о Хайе, сыне Йакзана. *Средневековая арабомусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 37–98.
16. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. М. Bouyges (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.
- 16^a. аль-Газали. *Тахафут аль-фалясифа*. С. Дунйа (ред.). Каир: Дар аль-Ма'ариф; 1972. 371 с.
17. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
18. Ефремова Н.В. Исламизация аристотелизма в метафизике Ибн-Сины. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020;24(1):39–54. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54
19. Герасимова И.А., Мильков В.В. Рациональность в культуре Древней Руси. *Идеи и идеалы*. 2018;2(4):94–115.
20. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Ч. 5. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049
21. Ибрагим Т.К. О концепции извечного творения. *Ислам в современном мире*. 2018;14(3):25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46.



22. Averroes. *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Transl. S. Van den Bergh. Cambridge: Cambridge University Press; 1987. Vol. I. pp. 36, 374; Vol. I. pp. 219.

23. аль-Фараби. Совершенный град. Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова (ред.). *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 106–206.

24. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова (ред.). *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.

25. аль-Багдади, Абу-ль-Баракат. *Аль-Китāб аль-Му'табар фй аль-хикма*. Хайдарабад: Да'ират аль-Ма'ариф аль-'усманийя; 1358/[1939]. 254 с.

26. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть вторая. Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой. *Ориенталистика*. 2018;1(3-4):461–486. DOI:10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486.

27. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая. Перевод с арабского и комментарии Т. Ибрагима, Н.В. Ефремовой. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. O kritike Ibn-Rushdom asharitskogo kalama [On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562. (In Russian)

2. Ibn Rushd. O sootnoshenii filosofii i religii [On the Correlation of Philosophy and Religion]. Т.К. Ibragim, N.V. Efremova (red.). *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Т.К. Ibrahim, N.V. Efremova (eds.). Muslim philosophy (falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 547–581. (In Russian)

3. Ibn Rushd. O Bozhem znanii [About Divine Knowledge]. Т.К. Ibragim, N.V. Efremova (red.) *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Т.К. Ibrahim, N.V. Efremova (eds.). Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 582–586. (In Russian)



4. Averroes (Ibn Rushd). *Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Kiev: UTsIMM; St. Petersburg: Aleteyya; 1999. 685 p. (In Russian)

5. Ibn Rushd. *Neposledovatel'nost' «Neposledovatel'nosti»* [The Incoherence of the Incoherence]. *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani; 2010, pp. 141–272. (In Russian)

6. Ibn Khaldun. *Muqaddima*. Beirut: Dar al-Fikr; 2001. 851 p. (in Arabic)

7. al-Ghazali. *Izbavlyayushchij ot zabluzhdeniya* [Delivering from Error]. *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani; 2010, pp. 101–140. (In Russian)

8. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers]. Transl. from arabic I. Popova. Moscow: Ansar; 2007. 277 p. (In Russian)

9. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya; 1998. 600 p. (In Arabic)

10. al-Ghazali. *Kriterij razlicheniya islama i eresi* [The Decisive Criteria for Distinguishing Islam from Heresy]. Transl. from Arabic A.V. Kudrjavceva. *Islamskaya mysl: tradiciya i sovremennost* [Islamic thought: tradition and modernity]. Is. 1. Moscow: Medina; 2016, pp. 201–240. (In Russian)

11. as-Subki. *Tabaqat ash-shafi'iyya al-kubra*. Vol. 6. Cairo: Matba'at... al-Halabi; 1964. 560 p. (In Arabic)

12. az-Zahabi. *Siyar a'lam an-nubala'*. Vol. 19. Beirut: Mu'assasat ar-Risala; 1982. 681 p. (In Arabic)

13. al-Alusi. *Ghayat al-amani fi ar-radd 'ala an-Nabahani*. Vol. 2. Riyadh: Matabi' Najd; 1391h. 416 p. (In Arabic)

14. Ibn Taymiyya. *Majmu' fatawa....* Vol. 13. Medina: Mujamma' al-malik Fahd; 2004. 448 p. (In Arabic)

15. Ibn Tufayl. *Povest' o Khajje, syne Jakzana* [A tale of Hayy ibn Yaqhdhan]. *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani; 2010, pp. 37–98. (In Russian)

16. Algazel. *Tahaŋŋot al-Falaŋŋifat*. M. Bouyges (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p. (In Arabic)



- 16a. al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifa*. Cairo: Dar al-Ma'arif; 1972. 371 p. (In Arabic)
17. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musul'manskaya religioznaya filosofiya: fal'safa*. [Islamic religious philosophy: The Falsafa]. Kazan: Kazan University; 2014. 236 p. (In Russian)
18. Efremova N.V. Islamizaciya aristotelizma v metafizike Ibn-Siny [The Islamization of Aristotelism in the Metaphysics of Ibn Sina]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya* [RUDN Journal of Philosophy]. 2020;24(1):39–54. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-1-39-54 (In Russian)
19. Gerasimova I.A., Milkov V.V. Racional'nost' v kul'ture Drevnej Rusi [Rationality in Ancient Russian culture]. *Idei i idealy* [Ideas and Ideals]. 2018;4(2):94–115. (In Russian)
20. Ibn-Rushd (Averroes). O metodakh obosnovaniia printsipov veroucheniia. Chast 5. [On the Methods of Substantiating the Principles of Creed. Part 5]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049 (In Russian)
21. Ibrahim T.K. O koncepcii izvechnogo tvoreniya [On the Conception of Eternal Creation]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2018;14(3):25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46. (In Russian)
22. Averroes. *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. S. Van den Bergh (transl.). Cambridge: Cambridge University Press; 1987. Vol. I. pp. 36, 374; Vol. I. pp. 219.
23. Al-Farabi. Sovershennyj grad [The Perfect State]. T.K. Ibragim, N.V. Efremova (red.). *Musul'manskaya filosofiya (falsafa): antologiya* [T.K. Ibrahim, N.V. Efremova (eds.). Muslim philosophy (falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 106–206. (In Russian)
24. Ibn-Sina. Iscelenie (fragmenty) [The Healing (excerpts)]. T.K. Ibragim, N.V. Efremova (red.). *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [T.K. Ibrahim, N.V. Efremova (eds.). Muslim philosophy (falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russian)
25. al-Baghdadi, Abu-l-Barakat. *Al-Kitab al-Mu'tabar*. Vol. 3. Hyderabad: Da'irat al-Ma 'arif al-'uthmaniyya; 1358/[1939]. 254 p. (In Arabic)



26. Ibn Sina (Avicenna). Ukazaniya i napominaniya (Razdel po metafizike) [Remarks and Admonitions: on metaphysics. Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N.V. Efremova]. Part Two. *Orientalistica*. 2018;1(3–4):461–486. DOI:10.31696/2618-7043-2018-1-3-4-461-486 (In Russian)

27. Ibn Rushd (Averroes). O metodakh obosnovaniia printsipov veroucheniia. Chast pervaiia. [On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part One]. Transl. from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N.V. Efremova. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI:10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591 (In Russian)

Информация об авторе

Ибрагим Тауфик, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

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

About the author

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Head Research Fellow at the Department of Arabic and Islamic Centre, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the periodical *Minbar. Islamic Studies*, Moscow, the Russian Federation.

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow at the Division of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Editorial board Member for *Minbar. Islamic Studies* periodical, Moscow, the Russian Federation.



**Раскрытие информации о
конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 марта 2020 г.

Одобрена рецензентами: 15 мая 2020 г.

Принята к публикации: 10 июня 2020 г.

Article info

Received: March 20, 2020

Reviewed: May 15, 2020

Accepted: June 10, 2020



Шагимарданов А.Р.

О развитии терминологической базы современных теологических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в России

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-2-401-415

УДК 993

Original Paper

Оригинальная статья

О развитии терминологической базы современных теологических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в России

А.Р. Шагимарданов^{1а}

¹Болгарская Исламская Академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2745-2635>, e-mail: idar1972@gmail.com

Резюме: В настоящей работе на основе анализа актуального научного материала, законодательства Российской Федерации, проведенного эмпирического исследования – социологического опроса предпринимателей-мусульман – автором предложено собственное определение понятия «исламский бизнес», под которым подразумевается социально-ответственное предпринимательство, основанное на соблюдении норм исламского права (*шариата*). При этом социальная ответственность является целевой направленностью такого бизнеса. В заключении автор ориентирует исследователей на интенсификацию теологических исследований новых экономических явлений в контексте соблюдения этических стандартов *шариата*.

Ключевые слова: исламский бизнес; экономика; исламское право (*шариат*); мусульманское предпринимательство; *му'амалат*; этика

Для цитирования: Шагимарданов А.Р. О развитии терминологической базы современных теологических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в России. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):401-415 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-401-415

Благодарности: Автор выражает благодарность своей семье, беспрестанно и всемерно создающей условия для его профессионального и творческого роста, коллегам, членам Ассоциации предпринимателей мусульман РФ, своей созидательной деятельностью строящим новую экономику России в целях достижения довольства Всевышнего Аллаха и тем самым открывающим новые горизонты развития исламской теологии, экономики и права.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



On the development of the terminological base of modern theological researches in the field of practical application of Islamic economic models in Russia

A.R. Shagimardanov^{1a}

¹Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2745-2635>, e-mail: idar1972@gmail.com

Abstract: The following paper bases on an analysis of relevant scientific material, the Russian Federation legislation and includes an empirical study that is a sociological survey of Muslim entrepreneurs. Thus, the author proposes his own definition of the term «Islamic business», which is understood as socially responsible entrepreneurship based on Islamic Law (*Sharia*) following, where social responsibility comes as a seminal formulation. In conclusion, the author encourages the researchers to intensify theological studies of a new economic phenomenon in the context of observing the ethical standards of *Sharia*.

Keywords: Islamic business; Economics; Islamic Law (*Sharia*); Muslim entrepreneurship; *mu'amalat*; ethics

For citation: Shagimardanov A.R. On the development of the terminological base of modern theological research in the field of practical application of Islamic economic models in Russia. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):401-415 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-401-415

Acknowledgments: The author expresses gratitude to his family, who constantly and in every way create conditions for his professional and creative growth. To colleagues and members of the Association of Muslim entrepreneurs of the Russian Federation, who are creating a New Russian economy via their creative activities in order to satisfy Allah and thereby to open new horizons for the development of Islamic Theology, Economics and Law.

Введение

Востребованность теологических исследований проблем современной экономики и права сегодня становится все более очевидной. Объективными причинами, лежащими в основе такой востребованности, являются глобальная информатизация и «этизация» экономических процессов при одновременном усилении религиозного сознания в обществе. Однако без должного внимания остаются вопросы формирования базового понятийного аппарата исламской экономики. Имеющаяся терминологическая неопределенность вносит дезориентацию как академических исследований, так и коммерческой



практики. Во многом интуитивно стремясь к ведению дел в гармонии с собственным религиозным мировоззрением, предприниматели-мусульмане часто затрудняются в четком определении смыслов, особенностей и направленности принадлежащего им бизнеса.

На фоне возрастания роли доверия как ключевого фактора конкурентоспособности растет значение социальной ответственности бизнеса. Наметившийся «религиозный ренессанс» создает предпосылки консолидации мусульман в сообществах предпринимателей. Это, в свою очередь, формирует социальный запрос на создание теоретических и практических моделей бизнес-практик, ориентированных на этические стандарты исламского права (*шариата*).

Одним из центральных вопросов современных исследований является проблема выработки согласованного мнения ученых о природе и специфике исламской экономики как части мировой экономической культуры. Необходимо получить ясное доктринальное и одновременно доступное для обывателя понимание сущности и особенностей исламского бизнеса.

В условиях нашей страны важна популяризация знаний о законодательных условиях и возможностях исламского предпринимательства в правовом поле Российской Федерации. Объединив усилия на междисциплинарной основе, необходимо развенчать сложившийся в обществе стереотип о невозможности предпринимательства по *шариату* без внесения изменений в действующее российское законодательство.

Обозначенные потребности предопределили цель настоящей работы и стремление автора предложить научному сообществу научно-обоснованное видение понятия «исламский бизнес», отражающее его сущность и предназначение.

О понятиях «исламская экономика» и «исламский бизнес»

Категория «Исламская экономика» является относительно новой как для мировой экономической теории, так и для современного мусульманского сообщества.

Вместе с тем Коран и Сунна дают наставления на пути развития торговли и предпринимательства. Так, например, говорится: «Те, которые пожирают лихву, восстанут, как восстает тот, кого дьявол поверг своим прикосновением. Это потому, что они говорили: «Воистину, торговля подобна лихоимству».



Но Аллах дозволил торговлю и запретил лихоимство. Если кто-нибудь из них после того, как к нему явится увещание от его Господа, прекратит, то ему будет прощено то, что было прежде, и его дело будет в распоряжении Аллаха. А кто вернется к этому, те станут обитателями Огня, в котором они пребудут вечно» (2:275)¹; «О мой народ! Наполняйте меру и весы по справедливости, не придерживайте имущество людей и не творите на земле зла, распространяя нечестие» (11:85); Наполняйте меру сполна, когда вы отпускаете мерой, и взвешивайте на точных весах. Так будет лучше и прекраснее по исходу (или по вознаграждению) (17:35).

Коран осуждает чрезмерное стремление к богатству (сура 104), осуждает ростовщический процент (сура 102; 3:130; 2: 275–278), определяет отношения собственности (2:188, 51:58), контрактных обязательств (2:282–283) и многое другое.

Экономические идеи изначально не были чужды исламскому праву и достаточно обстоятельно исследовались в классических трудах. Возникновение исламской экономической мысли связывают в том числе с именами таких известнейших ученых-богословов, как Абу Юсуф (ум. 798), Ибн Хазм (ум. 1064), ал-Газали (ум. 1111), Ибн Халдун (ум. 1406). Эти ученые не были экономистами, а потому экономика рассматривалась с позиции и богословия, и права. Так, например, в теории ал-Газали экономическая деятельность рассматривалась как угодная Богу, как часть исполнения религиозного долга [2].

Существенный вклад в развитие теории и практики исламской экономики внесли татарские мыслители. Труды Г. Файзханова, М. Акъегетзаде, М. Муртазина, Г. Буруди, А. Курсави, М. Бигиева сформировали уникальный багаж религиозно-экономических знаний, основанных на постулатах ислама, которые применимы в условиях светского государства и общества христианского большинства. Проведенный российским исламоведом И.А. Зариповым обзор публикаций по исламской экономике татарских богословов конца XIX – начала XX в. подтверждает, что исламская экономическая мысль является частью традиционной культуры татар России. Это также свидетельствует о том, что применение исламских принципов в предпринимательстве во многом способствовало расцвету татар как передового мусульманского народа [3; 4].

Основополагающие принципы исламской экономики достаточно подробно были изложены также в работах современных отечественных исследо-

¹ Здесь и далее использован перевод Корана Э.Р. Кулиева [1].



вателей: Р.И. Беккина [2; 6], Х.Х. Алишоева [5], А.Ю. Журавлева [7], Г.Ф. Нуруллиной [8], М.Э. Калимуллиной [9].

Как указывается в этих исследованиях [6], впервые термин «исламская экономика» появился в книге мусульманского ученого из Индии Саййида Маназира Мухаммада ал-Гилани «Исламская экономика». Гилани писал о некой идеальной экономической системе, соответствующей исламу. Практически одновременно с Гилани аналогичные идеи были высказаны в трудах «Экономика ислама» Махмуда Ахмада, «Ислам и экономические установления» Мухаммада ал-Газали.

Однако лишь через 15 лет после издания «Исламской экономики» в мире начали возникать первые исламские финансовые институты – банки. Сам же термин «исламская экономика» утвердился в научной литературе лишь с середины 1970-х годов.

Современные специалисты различно определяют понятие «Исламская экономика». Так, известный исламский экономист Умер Чапра [9] определяет ее как отрасль знаний, которая помогает людям достигать благополучия посредством распределения редких ресурсов в соответствии с пятью исламскими ценностями – без нарушения индивидуальных свобод, без возникновения продолжительного макроэкономического и экологического дисбаланса, без ослабления семейных уз и ущерба для социальной солидарности, без морального разложения общества.

В числе ключевых особенностей исламской экономики можно выделить [10]:

- обусловленность соответствия коммерческих целей и методов их достижения нормам *шариата*, что накладывает на бизнес ряд этических ограничений, в том числе по видам деятельности и особенностям деловой практики;
- обеспечиваемая механизмом иррационального, религиозно-нравственного регулирования добросовестность участников рыночных отношений, которая основана на унифицированном понимании мусульманами этических стандартов деловой практики. Унификация в данном случае изначально гарантирована единством и неизменностью первоисточника – Кораном;
- сочетание незыблемости принципиальных ценностей и высокая адаптивность механизма этико-правового регулирования к реальным социальным потребностям в условиях как мусульманского, так и немусульманского обществ, религиозных и секулярных государств;



- построение экономических моделей на использовании реальных активов, отказ от ростовщичества, деривативов и других производных активов;
- повышенное значение принципов социальной справедливости и ответственности при построении экономических механизмов.

Объем понятия «исламская экономика» охватывает собой все аспекты экономической деятельности, ориентированной на соблюдение этических стандартов исламского права. Неотъемлемой частью такой деятельности является исламский бизнес, как особый подход к организации и осуществлению предпринимательства.

Согласно передовым отечественным исследованиям [9], под исламским бизнесом понимается совокупность всех видов предпринимательской деятельности, основанных на этико-правовых принципах ислама, осуществляемых населением и бизнесом, независимо от их религиозных воззрений, с намерением соблюдать эти принципы. Религиозно-этическая ориентация такого бизнеса комплексно проявляется в пяти аспектах ведения деятельности: этико-правовой, социальной, финансовой, организационной, технологической.

Многоаспектное восприятие исламского бизнеса как комплексной модели предпринимательства вместе с тем не должно быть лишено направленности на его целевые установки и базовые ценности. В числе таких установок, по мнению автора, должны доминировать стремление к довольству Аллаха и достижение целей социального благополучия и гармонии. При этом предпринимательская сущность рассматриваемой деятельности, ее ориентир на получение прибыли, безусловно, сохраняет свое базовое значение.

Глубокая религиозная мотивация предпринимателей-мусульман была подтверждена социологическим опросом, проведенным автором при подготовке настоящей статьи.

В качестве референтной группы случайным образом было отобрано 70 человек из числа членов Ассоциации предпринимателей мусульман РФ. Общее количество членов этой крупнейшей в России ассоциации мусульман превышает 2000 человек. Таким образом, в число респондентов изначально определены предприниматели, активно позиционирующие себя в качестве мусульман, стремящихся вести дела в соответствии с исламским правом.



Опрос проводился в два этапа: в сентябре 2019 года и в марте 2020 года. Первая анкета опроса² состояла из 24 вопросов, ориентированных на определение степени религиозности предпринимателей, направленность их мотивации в бизнесе и соблюдение законности. Вторая анкета³, включающая 20 вопросов, позволила определить уровень осознанности предпринимателей, оценку их роли в обществе, значение социальной ответственности, а также оценить их видение потенциала и перспективы развития бизнес-объединений мусульман. По результатам исследования более 55,4% респондентов в качестве стратегических приоритетов бизнеса однозначно определяют «довольство Всевышнего Аллаха». 39,8% опрошенных результаты своих бизнес-достижений объясняют преимущественно «милостью Всевышнего». Лишь 4,8% не рассматривают бизнес как часть поклонения.

В таком ракурсе определение понятия исламского бизнеса может быть изложено в следующем виде: *«Исламский бизнес – основанное на стремлении к довольству Аллаха и соблюдении норм шариата социально-ответственное предпринимательство».*

Исламский бизнес как социально-ответственное предпринимательство

Под социально-ответственным сегодня принято понимать любое поведение (деятельность), ориентированное на удовлетворение потребностей общества, повышение качества жизни людей. Компании, работающие по принципам социальной ответственности, стратегически нацеливаются не на достижение сиюминутной выгоды, а на долгосрочное устойчивое развитие бизнеса в единой социальной экосистеме [12]. Иными словами, под социальной ответственностью бизнеса понимается экономическая деятельность, ориентированная не только на получение прибыли (дохода), но и на достижение экономического и социального эффекта от этой деятельности [13].

Социально-ответственный бизнес всегда ориентирован на устойчивое развитие как корпоративной (внутренней) среды, так и внешней (общественной) сферы. Стратегическая стабильность бизнеса создается в контексте идей общественного служения, гармоничного сочетания бизнес-целей и ориентиров социального благополучия.

² Анкета первого опроса размещена по адресу: <https://forms.gle/SBrvRPiMDGx6N2F8A>

³ Анкета второго опроса размещена по адресу: <https://forms.gle/9Zz9cNW1fZ55XPjE7>



В понятие корпоративной социальной ответственности традиционно включают [14]:

- ответственность во взаимоотношениях с партнерами;
- ответственность в отношении потребителей;
- ответственную политику в отношении работников;
- экологическую ответственность;
- ответственность компании перед обществом в целом.

Ранее упомянутый инициированный автором социологический опрос предпринимателей наглядно демонстрирует социальную ориентацию мусульманского предпринимательства.

В своей повседневной деятельности наши бизнесмены, помимо законодательства, руководствуются этическими стандартами ислама. При этом в числе наиболее часто повторяющихся ценностей и принципов ими указываются следующие:

1. Соблюдение запретов *шариата* (ростовщичество (*риба*), запретное имущество, азарт (*майсир*) и т.п.);
2. Честность (в том числе в ценообразовании), порядочность и справедливость в отношениях с партнерами;
3. Соблюдение принятых на себя обязательств.

Заслуживает отдельного внимания следующий ответ одного из респондентов, во многом отражающий системное представление о сущности успешного предпринимательства мусульман: *«Бизнес по исламу – это соблюдение шариата, где прописано, что можно и что нельзя. Я размышлял над тем, как раньше принимали люди ислам, когда видели, как мусульмане ведут торговлю, и пришёл к выводу, что людей в тот момент привлекала не сама честная торговля, а вся система в целом: надёжные поставщики, не завышающие цены, естественно, товар, соответствующий заявленному качеству. Торговцы-мусульмане расходовали часть своей прибыли ради общества, а не ради наживы, поддерживали в первую очередь своих торговцев. И тогда обычные люди, когда видели эту надёжную систему, принимали решение быть среди них».*

Определяя сущность социально-ответственного бизнеса, опрашиваемые указывают, что такой бизнес:

- Не должен причинять вред окружающим и окружению. Должен оказывать помощь нуждающимся. Нести пользу обществу и решать социальные проблемы;

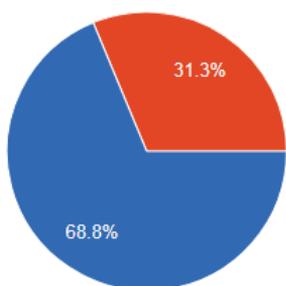


Шагимарданов А.Р.

О развитии терминологической базы современных теологических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в России

- Удовлетворять потребности клиентов. Быть клиентоориентированным;
- Предполагать аккуратное исполнение обязанности по уплате заката, участие в социальных проектах и в благотворительности;
- Заботиться о персонале. Обеспечивать высокий уровень социальных гарантий;

В качестве основного и ключевого фактора развития своего дела 68% опрошенных предпринимателей-мусульман определяют доверие. При этом 31% рассматривает доверие наряду с другими важными элементами бизнеса. Практически никто не считает, что доверие не имеет значимого влияния на бизнес.



- Доверие - основа и ключевой фактор развития моего дела. Потеря положительной репутации - ключевой риск бизнеса
- Доверие один из важных элементов наших отношений с партнерами и потребителями
- В современном рынке доверие, к сожалению, не имеет значимого влияния на бизнес.

Вышесказанное не умаляет ценности определения предпринимательской деятельности, которое сформулировано в ст. 2 ГК РФ⁴. Согласно закону, под предпринимательством необходимо понимать самостоятельную, основанную на риске систематическую деятельность, направленную на получение прибыли. То есть получение прибыли является основной целью предпринимательства с позиции закона.

Однако сущностное понимание целей и форм предпринимательства в России, его социально-ответственную ориентацию усилили новейшие изменения в законодательстве России, которые институционализировали принцип добросовестности участников гражданских отношений.

Гражданский кодекс РФ закрепил принцип добросовестности – при установлении, осуществлении и защите гражданских прав и при исполнении

⁴ Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая) от 30.11.1994 № 51-ФЗ (ред. от 03.08.2018). Собрание законодательства РФ. - 05.12.1994. - № 32. - ст. 3301.



гражданских обязанностей участники гражданских правоотношений должны действовать добросовестно. Никто не вправе извлекать преимущество из своего незаконного или недобросовестного поведения. Действия сторон оцениваются как добросовестные или недобросовестные, исходя из поведения, ожидаемого от любого участника гражданского оборота, учитывающего права и законные интересы другой стороны, содействующего ей, в том числе в получении необходимой информации. По общему правилу добросовестность участников гражданских правоотношений и разумность их действий предполагаются, пока не доказано иное. Не допускается осуществление гражданских прав исключительно с намерением причинить вред другому лицу, действия в обход закона с противоправной целью, а также иное заведомо недобросовестное осуществление гражданских прав (злоупотребление правом). В случае, если будет установлено недобросовестное поведение одной из сторон, суд в зависимости от обстоятельств дела и с учетом характера и последствий такого поведения отказывает в защите принадлежащего ей права полностью или частично, а также применяет иные меры, обеспечивающие защиту интересов добросовестной стороны или третьих лиц от недобросовестного поведения другой. Злоупотребление правом при совершении сделки нарушает установленный запрет, поэтому такая сделка признается недействительной на основании ст. 1, 10, 168 ГК РФ⁵.

Таким образом, законодательство России сегодня не только предполагает, но и предписывает каждому предпринимателю добросовестное поведение в бизнесе.

Указанное ориентирует бизнес-практику мусульман на социально-ответственное поведение и соблюдение сунны пророка Мухаммеда об универсальном критерии оценки степени добросовестности поведения. В сводах хадисов сообщается, что слуга посланника Аллаха Абу Хамза Анас ибн Малик передал, как Пророк сказал: «Не уверует никто из вас до тех пор, пока не будет желать брату своему того же, чего желает самому себе» (Бухари, 13 [15]; Муслим, 45 [16]).

⁵ Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая) от 30.11.1994 № 51-ФЗ (ред. от 03.08.2018). Собрание законодательства РФ. - 05.12.1994. - № 32. - ст. 3301.



Шагимарданов А.Р.

О развитии терминологической базы современных теологических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в России

Заключение

Практическая часть нашего исследования демонстрирует, что относительно молодое, но успешно развивающееся сообщество предпринимателей мусульман России в основе своей имеет консолидацию верующих бизнесменов, ориентированных на соблюдение этических стандартов *шариата*.

Предприниматели-мусульмане демонстрируют приверженность принципам ислама, готовность посвящать свой труд достижению социально-полезных целей. Имеются четкие установки на созидательный характер и полезный эффект от объединения усилий в данном направлении.

При этом их система ценностей четко коррелирует с правовыми принципами и смыслами, которые проводит в жизнь законодательство России. Так, имущественные и связанные с ними неимущественные отношения в нашей стране регулируются с опорой на такие основополагающие идеи, как принципы справедливости и добросовестности.

Гармонизации правосознания и религиозного мировоззрения этих предпринимателей способствует принципиальная непротиворечивость основ права России и *шариата*. Очевидно, что соблюдение права России в данном случае дополнительно и крайне эффективно мотивировано внутренним этическим самоконтролем верующего. Для такого предпринимателя законопослушание и следование пути *шариата* во имя Аллаха становится неразрывным целым.

Таким образом, анализ результатов эмпирического исследования подтверждает теоретически презюмированную характеристику исламского бизнеса как прежде всего социально-ответственного предпринимательства.

Проведенная работа также позволяет констатировать востребованность теологических научно-практических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в правовом поле Российской Федерации. Являясь неотъемлемой частью исламской теологии, свод правовых норм о человеческих взаимоотношениях (*му'амалят*) требует своего перманентного переосмысления в контексте динамично изменяющегося социально-экономического ландшафта. При этом одной из первоочередных задач следует разрешить проблему формирования общепризнанного на междисциплинарном уровне понятийного аппарата, включая базовые категории «Исламская экономика» и «Исламский бизнес».



Литература

1. Кулиев Э.Р. *Коран. Перевод смыслов*. М.: Умма; 2018. 686 с.
2. Беккин Р.И. *Исламская экономическая модель: перспективы реализации в мусульманском и немусульманском сообществах*. М.: Изд. дом «Шанс»; 2004. 15 с.
3. Зарипов И.А. Обзор публикаций по исламской экономике татарских богословов конца XIX – начала XX в. *Минбар. Исламские исследования*. 2011;4(1):33–44.
4. Зарипов И.А. Джадидистская экономика: татарские религиозные реформаторы начала XX в. о ростовщичестве и банках. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2018;36(3):42–59.
5. Алишоев Х.Х. *Концептуальные основы учений об исламской экономике*. Дисс.... канд. эконом. наук. Душанбе, 2009. 171 с.
6. Беккин Р.И. Некоторые элементы исламской экономики. *Проблемы современной экономики*. 2002;1:89–92.
7. Журавлев А.Ю. Концептуальные начала исламской экономики. *Исламские финансы в современном мире: экономические и правовые аспекты*. Под ред. Р.И. Беккина. М.: Умма; 2004. С. 5–37.
8. Нуруллина Г.Ф. *Исламская этика бизнеса*. М.: Умма; 2004. 111 с.
9. Калимуллина М.Э. *Институциональные особенности исламского бизнеса: опыт и проблемы: автореф. дисс. ... канд. экон. наук*. М., 2011. 27 с.
10. Чапра М.У. *What is Islamic Economics?* Jeddah: IRTI, 2001. 33 p.
11. Ахтямов Н.С. Исламская экономическая модель: концептуальные и теоретические основы. *Вестник РГГУ. Серия «Экономика. Управление. Право»*. 2013;15(116):252–261.
12. Williams C.A., Aguilera R.V. Corporate Social Responsibility in a Comparative Perspective. *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility*. A. Crane, D. Matten et.al. (eds.) Oxford: Oxford University Press; 2008, pp. 452–472.
13. Хачатурян К.С. Сущность и функции социально ответственного бизнеса. *Вестник военного университета*. 2011;1(25):108–111.
14. Лабаджян М.Г., Каспарова А.Ю. Понятие социальной ответственности бизнеса. *Вестник Омского университета. Серия: Экономика*. 2014;1:178–182.



Шагимарданов А.Р.

О развитии терминологической базы современных теологических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в России

15. Аль Бухари. *Сахих аль-Бухари: Достоверные предания из жизни пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует: Ясное изложение хадисов «Достоверного сборника»*. Сост. имам Абуль-'Аббас Ахмад бин 'Абд-уль-Латыф аз-Зубайди; пер. с араб., примеч. и указ. А. Нирша. 5-е изд., испр. М.: Умма; 2007. 959 с.

16. Муслим ибн аль-Хадждадж. *«Сахих» имама Муслима: краткое изложение, составленное имамом аль-Мунзири*. Пер. А. Нирша. М.: Ummah; 2011. 1215 с.

References

1. Kuliyeв E.R. *Koran. Perevod smyslov* [Quran. Translation of meanings]. Moscow: Umma; 2018. 686 p. (In Russian)

2. Bekkin R.I. *Islamskaya ekonomicheskaya model: perspektivy realizatsii v musulmanskom i nemusulmanskom soobshchestvakh* [Islamic economic model: prospects of implementation in Muslim and non-Muslim communities]. Moscow: Izd. dom «Shans»; 2004. 15 p. (In Russian)

3. Zariпов I.A. *Obzor publikatsiy po islamskoy ekonomike tatarskikh bogoslovov kontsa XIX – nachale XX vv* [Review of Tatar theologians' publications on Islamic Economics of the late XIX – early XX centuries]. *Minbar. Islamskie issledovaniya*. 2011;4(1):33–44. (In Russian)

4. Zariпов I.A. *Dzhadidistskaya ekonomika: tatarskiye religioznyye reformatory nachala XX v. o rostovshchichestve i bankakh* [Jadidist Economics: Tatar Religious Reformers of the early 20th century about Usury and Banks]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, religion and church in Russia and worldwide]. 2018;36(3):42–59. (In Russian)

5. Alishoyev Kh.Kh. *Kontseptualnyye osnovy ucheniy ob islamskoy ekonomike. Diss.... kand. ekonom. nauk* [Conceptual foundations of the teachings on Islamic Economics. Dissertation on Economics thesis]. Dushanbe, 2009. 171 p. (in Russian)

6. Bekkin R.I. *Nekotoryye elementy islamskoy ekonomiki* [Some elements of Islamic Economics]. *Problemy sovremennoy ekonomiki* [Problems in Modern Economics]. 2002;1:89–92. (In Russian)

7. Zhuravlev A.Yu. *Kontseptualnyye nachala islamskoy ekonomiki* [Conceptual beginnings of Islamic Economics]. *Islamskiye finansy v sovremennom mire: ekonomicheskiye i pravovyye aspekty. Pod red. R.I. Bekkina* [Islamic Finance in



the modern world: economic and legal aspects. Edited by R.I. Bekkin]. Moscow: Ummah; 2004, pp. 5–37. (In Russian)

8. Nurullina G.F. *Islamskaya etika biznesa* [Islamic business ethics]. Moscow: Ummah; 2004. 111 p. (In Russian)

9. Kalimullina M.E. *Institutsionalnyye osobennosti islamskogo biznesa: opyt i problem: avtoref. diss. ... kand. yuridekon. nauk.* [Institutional features of Islamic business: experience and problems: Dissertation on Law abstract]. Moscow, 2011. 27 p. (In Russian)

10. Chapra M.U. *What is Islamic Economics?* Jeddah, 2001. 33 p.

11. Akhtyamov N.S. *Islamskaya ekonomicheskaya model: kontseptualnyye i teoreticheskiye osnovy* [Islamic economic model: conceptual and theoretical foundations]. *Vestnik Rossiyskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Ekonomika. Upravleniye. Pravo.* [Bulletin of Russian State University. Series: Economics. Management. Law]. 2013;15(116):252–261. (In Russian)

12. Williams C.A., Aguilera R.V. Corporate Social Responsibility in a Comparative Perspective. *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility.* A. Crane, D. Matten et.al. (eds.). Oxford: Oxford University Press; 2008, pp. 452–472.

13. Khachatryan K.S. *Sushchnost i funktsii sotsialno otvetstvennogo biznesa* [The essence and functions of socially responsible business]. *Vestnik voennogo universiteta* [Bulletin of Military University]. 2011;1(25):108–111. (In Russian)

14. Labadzhyan M.G., Kasparova A.Yu. *Ponyatiye sotsialnoy otvetstvennosti biznesa* [The concept of social responsibility in business]. *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Ekonomika.* [Bulletin of Omsk State University. Series: Economics] 2014;1:178–182. (In Russian)

15. Al'-Buhari. *Sakhikh al'-Bukhari: Dostovernyye predaniya iz zhizni proroka Mukhammada, da blagoslovit yego Allakh i da privetstvuyet: Yasnoye izlozheniye khadisov «Dostovernogo sbornika»* [Sahih al-Bukhari: Reliable traditions from the life of Prophet Muhammad, may Allah bless him and salute: a clear description of the hadiths of 'The Reliable Collection'] compiled by Imam Abul'-'Abbas Akhmad bin 'Abd-ul'-Latyf az-Zubaydi; translated from Arabic, notes and instructions by A. Nirsha. 5th edition. Moscow: Umma; 2007. 959 p. (In Russian)

16. Muslim ibn al'-Hadzhhadzh. *«Sakhikh» imama Muslima: kratkoye izlozheniye, sostavlennoye imamom al'-Munziri* [«Sahih» by Imam Muslim: a summary by Imam al-Munziri]. per. A. Nirsha. Moscow: Ummah; 2011. 1215 p. (In Russian)



Шагимарданов А.Р.

О развитии терминологической базы современных теологических исследований в сфере практического применения исламских экономических моделей в России

Информация об авторе

Шагимарданов Айдар Равилевич, докторант Болгарской Исламской Академии, Президент Ассоциации предпринимателей мусульман РФ, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Aidar R. Shagimardanov, doctoral student, Bolgar Islamic Academy, President of the Association of Muslim Entrepreneurs of the Russian Federation, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 08 марта 2020

Одобрена рецензентами: 14 мая 2020

Принята к публикации: 04 июня 2020

Article info

Received: March 08, 2020

Reviewed: May 14, 2020

Accepted: June 04, 2020



موقف العلماء المسلمين من ابن الهمام وقراراته المختارة في مجال القانون

إدريس قياموف^١

^١ طالب الدكتوراه أكاديمية بلغار الإسلامية الدراسات العليا

مدينة بلغار، روسيا الفدرالية

idrees@bk.ru

الملخص: هذه المقالة مخصصة للتعريف بالسيرة الذاتية الفذة لابن الهمام (١٣٨٨-١٤٥٧)، وهو من أهم العلماء والباحثين في المذهب الحنفي. بناء على تحليل المصادر العربية المتقدمة والحديثة، يذكر أعمال ابن الهمام العلمية في مجال الشريعة الإسلامية (الفقه)، ومنهجيته (أصول الفقه)، والعقيدة الإسلامية (العقيدة) وعدد من التخصصات الأخرى في العلوم الإسلامية.

المفردات: ابن الهمام، الفقه، أصول الفقه، العقيدة، المذهب الحنفي، الاجتهاد، الآثار.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



Киёмов И.Ж.
Мусульманские богословы о Ибн аль-Хумама и его избранных
решениях в области права

Мусульманские богословы об Ибн аль-Хумама и его избранных решениях в области права

И.Ж. Киёмов^{1а}

¹Болгарская Исламская Академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аe-mail: idrees@bk.ru

Резюме: Настоящая публикация посвящена описанию творческой биографии одного из самых авторитетных ученых-исследователей ханафитской богословско-правовой школы (*мазхаба*) Ибн аль-Хумама (1388–1457). На основе анализа средневековых и современных арабоязычных источников в работе приводится перечень трудов богослова в области мусульманского права (*фикха*), его методологии (*усуль аль-фикх*), мусульманского вероучения (*акыда*) и ряда других дисциплин исламской науки.

Ключевые слова: Ибн аль-Хумам; мусульманское право (*фикх*); методология мусульманского права (*усуль аль-фикх*); мусульманское вероучение (*акыда*); ханафитская богословско-правовая школа (*мазхаб*); *иджтихад*; богословское наследие

Для цитирования: Киёмов И.Ж. Мусульманские богословы об Ибн аль-Хумама и его избранных решениях в области права. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):416-430 (На арабск. яз.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-416-430

Muslim Scholars' Point of View on Ibn al-Humam and his Chosen Decisions in the Field of Law

I.Zh. Kiyomov^{1а}

¹Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^аe-mail: idrees@bk.ru

Abstract: This article is devoted to the description of the creative path of one of the most respected scholars and researchers of Hanafi Theological and Legal School (*madhhab*) Ibn al-Humam (1388–1457). Based on the analysis of medieval and modern Arabic sources, the paper provides a list of the theologian's works in the field of Muslim Law (*fiqh*), its methodology (*usul al-fiqh*), Muslim dogma (*aqida*) and in a number of other disciplines of Islamic Science.

Keywords: Ibn al-Humam; *fiqh*; *usul al-fiqh*; *aqida*; Hanafi *mazhab*; *ijtihad*; theological heritage

For citation: Kiyomov I.Zh. Muslim Scholars' Point of View on Ibn al-Humam and his Chosen Decisions in the Field of Law. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):416-430 (In Arabic) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-416-430

بسم الله الرحمن الرحيم

الأمة الإسلامية قدمت كثيرًا من العلماء الأفذاذ والفضائل الذي نَدَّرَ أن يجودَّ الزمان بمثلهم ففتحو مغاليق الفكر وأناروا السبيل أمام العالم.

منهم العالم النحرير محمد بن عبد الواحدر المشهور بابن الهمام الذي كان مثلاً صالحاً يقتدي به في سيرته المرضية وتقواه وصلاحه، وفي علمه الجَم الذي دعا أجلاء الشيوخ إلى أن يشهدوا له بالتقدم في مختلف العلوم كالتفسير والحديث والفقه وأصوله والنحو... فتحلَّق حوله التلاميذ الذين نال الكثير منهم مكانة رفيعة في حياته أو بعد مماته.

وكثيرًا ما وقفت حيرانًا أمام عباراته في كتابه الجليل فتح القدير شرح الهداية الذي هو أصل أصيل في الفقه الحنفية، وغيره من مؤلفاته التي انتشرت في أنحاء العالم، وصرت مبهورًا بفكره الثاقب وعبقريته الفذة، فأجبرني ذلك إلى أن أكتب شيئًا عنه وأجمع ما نقل إلينا من عباقرة الأمة ورجاله في فضله وعلو مكانته وآرائه، وأعرِّف بشخصيته، ومصنفاته الشريفة.

فكمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن حميد الدين عبد الحميد بن سعد الدين مسعود السيواسي الاسكندري القاهري الحنفي الشهير بابن همام الدين [١٢٧٠ ص]. وهمام الدين هو لقب والده عبد الواحد [٢، ١٨٠ ص]. وكان يشهد له من صغره بالذكاء المفرط، والعقل التام، والسكون، فلما شب وكبر كانوا حتى مشايخه يرحلون منه علميًا لشدة ذكائه [١، ٢٨ ص]. وذهب أكثر المترجمين لابن الهمام أنه ولد سنة ٧٩٠ هـ - ١٣٨٨ م، وهو إلى الصواب أقرب كما يظهر من ما ذكره السخاوي^١. وتوفي يوم الجمعة سابع رمضان سنة إحدى وستين وثمانمائة (٨٦١ هـ) بمصر وحضر السلطان قمن دونه وتأسف الناس على فقده ولم يخلف بعده مثله [٣، ٢٠٢ ص].

ثناءات العلماء عليه

قال تلميذه الإمام السخاوي: وكان إماما علامة عارفا بأصول الديانات والتفسير والفقه وأصوله والفرائض والحساب والتصوف والنحو والصرف والمعاني والبيان والبديع والمنطق والجدل....، عالم أهل الأرض ومحقق أولى العصر حجة أعجوبة ذا حجج باهرة واختيارات كثيرة وترجيحات قوية... وهو أنظر من رأيناه من أهل الفنون ومن أجمعهم للعلوم وأحسنهم كلاما في الأشياء الدقيقة وأجلدهم على ذلك مع الغاية في الاتقان والرجوع إلى الحق في المباحث.

بل وصفه أحد رفقائه في طلب العلم، وهو البرهان الأنباري إبراهيم بن حجاج (ت ٨٣٦ هـ)، وقد صرح أن كمال الدين ابن الهمام في رفعة مقامه العلمي بلغ حدا لم يبلغه من أقرانه بل من شيوخه، حيث قال: لو طلبت حجج الدين: ما كان في بلدنا من يقوم بما غيره.

وشيخنا البساطي وإن كان أعلم: الكمال ابن الهمام أحفظ منه، وأطلق لسانا.

وأتبع السخاوي بعد نقل كلام الأنباري قائلا: هذا مع وجود الأكابر إذا ذاك.

^١ محمد بن عبد الرحمن السخاوي. محدث ومؤرخ. أصله من سخا، قرية بمصر. برع في علوم كثيرة، مثل الفقه، والنحو، والحديث، والتاريخ. وُلد بالقاهرة ونشأ بها وتوفي بالمدينة المنورة. رحل كثيرًا في طلب العلم، وأخذ عن كثير من الشيوخ، ومن أبرزهم: الحافظ ابن حجر العسقلاني، الذي لازمه أشد الملازمة. ألف كتبًا كثيرة. منها: الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع؛ فتح المغيب شرح فيه ألفية العراقي في علوم الحديث؛ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة.

ولما تولى ابن الهمام تدريس الفقه في القبة المنصورية أقام مجلساً علمياً حافلاً، ودعا إليه شيوخه: الحافظ ابن حجر العسقلاني، والسراج قارئ الهداية، والبساطي، والأقصرائي، وحلقاً، وقد وصف السخاوي هذا المجلس الحافل بقوله:

تكلم فيه على قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ وقال الكلام على هذه الآية كما يجيء، لا كما يجب، أبان فيه عن يد طويل، وتمكن زائد في العلوم، بحيث أقرأ الناس بسعة علمه، وأذعنوا له. قال البساطي: دعوه يتكلم ويتلذذ بمقاله، فإنه يقول ما لا نظير له.

وقال السخاوي: واستمر يترقى في درج الكمال حتى صار عالماً مفنناً علامة متقناً درس وأفتى وأفاد وعكف الناس عليه واشتهر أمره وعظم ذكره [١، ١٢٩، ١٣٠ص].

آثاره العلمية

وترك ابن الهمام كتباً ورسائل قليلة، شملت الفقه وأصول الفقه، وعلم الكلام، وهي خير دليل على عمق فكره واستيعابه لدقائق مسائلها، وهذا الكتب هي:

١- زاد الفقير

وهي رسالة لطيفة فيها خلاصة مفيدة لأحكام الصلاة وشروطها في المذهب الحنفي، أهداها الإمام ابن الهمام لطلاب العلم، وهي خير زاد يتزود به الفقير إلى رحمة الله؛ لتكون له أسوة في صلاته، يتعلم منها كيف يؤدي صلاته على الوجه الصحيح الذي رسمه له الفقهاء رضي الله عنهم، وبينوه له فيها^٢.

٢- فتح القدير

يعد هذا الكتاب من أجلّ شروح كتاب (الهداية) للإمام العلامة برهان الدين المرغيناني، ومن أهمّ كتب الفقه الحنفي وأفضل مراجعه.

قال ابن تعرّي برّدي: وهو غاية في الحسّن، بل لم يُعمل على (الهداية) مثله.

وقد ذكر ابن الهمام سبب تسمية الكتاب، قائلاً: ولما جاء بفضل الله ورحمته أكبر من قدرتي بما لا ينتسب بنسبة علمت أنه من فتح جواد القادر على كل شيء فسميته والله المنّة فتح القدير للعاجز الفقير...

وقد شرع الإمام ابن الهمام في كتابته سنة ٨٢٩هـ، عند ابتداء إقرائه لبعض إخوانه؛ ليكون عدّة لطالبي الرواية، ومرجعاً لصاربيّ العناية في طلب الهداية [١٠، ٨ص]، إلا أنه لم يكمله، حيث توفي. رحمه الله. قبل أن يتمّه، ووصل فيه إلى (كتاب الوكالة)، فشرح الأوراق الأولى منه، إلى قول صاحب (الهداية): (والعقد الذي يعقده الوكلاء على ضريين)، وقد قام الشيخ شمس الدين أحمد بن بدر الدين محمود، المعروف بقاضي زاده^٣، المتوفّي سنة (٩٨٨هـ) بإكماله، فابتدأ بشرحه من أول

^٢ طبع هذه الرسالة بتحقيق الدكتور سائد بكداش، دار السراج. وطبع أيضاً مع شرحه إسعاف المولى القدير، للإمام شهاب الدين أحمد ابن إبراهيم التونسي الشهير بالدقدوسي، بتحقيق الدكتور لؤي الخليلي، دار النور - الأردن. وكذا مع شرحه إعانة الحقير لزاد الفقير، للتمرتاشي بتحقيق: عمر الشيخلي، دار النوادر.

^٣ هو شمس الدين أحمد بن بدر الدين محمود الأدرنوي المعروف بقاضي زاده شيخ الإسلام الرومي الحنفي المتوفّي سنة 889هـ، من تصانيفه: تعليقة على التلويح شرح تنقيح الاصول للفتنازاني، شرح الشريفي لمفتاح العلوم للسكاكي، حاشية على شرح تجريد الكلام.

شرح ابن الهمام أولاً في اختصار الرسالة ثم عرض لحاظه استحسان زيادات على ما فيها، فلم يزل يزداد حتى خرج التأليف عن القصد الأول، فصار تأليفاً مستقلاً، غير أنه سايره في تراجمه وزاد عليها خاتمة بعدها ومقدمة في صدر الركن الأول، وينحصر الكتاب بعد المقدمة في أربعة أركان: الأول في ذات الله تعالى، والثاني في صفاته، والثالث في أفعاله، والرابع في صدق الرسول.

وقد شرح الكتاب عدة شروح:

فشرحه تلميذ الشيخ كمال الدين محمد بن محمد، المعروف بابن أبي شريف القدسي الشافعي، المتوفى سنة ٩٠٥هـ، وسماه (المسامرة بشرح المسامرة).

وشرحه سعد الدين بن الديرى الحنفي، المتوفى سنة ٨٦٧هـ.

وشرحه تلميذه الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفي، المتوفى سنة ٨٧٩هـ.

وشرحه الأستاذ الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، وسمى شرحه (نتائج المذاكرة بتحقيق مباحث المسامرة)^٨.

٦- رسالة في إعراب قوله صلى الله عليه وسلم: (كلمتان خفيفتان على اللسان...)

الرسالة هي جواب أسئلة عن إعراب حديث رسول الله «: كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمان، سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم»، فحرر ابن الهمام إجابته بأسلوب علمي يدل على تبحره في النحو، وتمكنه في العلوم النقلية^٩.

٧- رسالة في تعارض النفي والإثبات، وهي جواب عن سؤال وقع في مجلس السلطان الملك الأشرف برسباني، سنة ٨٣٧هـ، وتقع في صفحتين ونصفن أوردها السيوطي في الأشباه والنظائر النحوية.

٨- جَمَع فتاوى شيخه قارئ الهداية سراج الدين عمر بن علي (ت ٨٢٩هـ) كما ذكر العلامة ابن عابدين [١٣، ٦٠٩ص].

وذكر سائد بكداش في مقدمة تحقيقه على زاد الفقير أن صاحب كشف الظنون أخطأ حيث نسبها إلى عمر بن إسحاق.

٩- فواتح الأفكار في شرح لمعات الأنوار (مقدمة في فن تشريح بدن الإنسان وأعضائه)، شرح فيه رسالة شيخه ابن جماعة، غير مطبوع.

قال عنها طاش كبري زاده: (وكتب التشريح أكثر من أن تحصى...، ورسالة ابن الهمام مختصر نافع في الباب)..

١٠- ومن أعماله العلمية: مروياته في الأحاديث، وقد خرجها له تلميذه الإمام السخاوي، حيث قال: (لم يكثر ابن الهمام من الرواية، وخرجت له من مروياته بالسماع والإجازة أربعين حديثاً، وابتهج بذلك، وحدث بها، كما سمعها منه بعض

^٨ وقد طبع كتاب المسامرة. ومعه شرح المسامرة. وشرح ابن قطلوبغا. وشرح نتائج المذاكرة في مطبعة السعادة بمصر. وله طبعات أخرى غيرها.
^٩ طبع بتحقيق الدكتور قطان عبد الرحمن الدوري، بعنوان: الكمال بن الهمام وتحقيق رسالته إعراب قوله صلى الله عليه وسلم كلمتان خفيفتان على اللسان...، دار الكتب العلمية.



الفضلاء، وتزايد تعظيمه لي، وثناؤه علي).

١١- ومن آثاره العلمية أيضاً: شعر لطيف، ونظم ظريف، وقد ذكر بعضه تلميذه السخاوي، حيث قال: (ومن نظمه: أول قصيدة كتبها عنه:

إذا ما كنت تهوى خفض عيش
وأن ترقى مدارج للكمال

وقد جمع السخاوي عدة مجاميع من نظمه [١، ١٢٩ ص].

١٢- ومن أعماله العلمية ما كتبه من إجازات علمية لتلامذته، ومن تلك الإجازات: إجازات محفوظة في مخطوطات السلیمانانية في تركيا، كما ذكر سائد بكداش في مقدمة تحقيقه لراد الفقير [١٣، ٤٦-٥٢ ص].

مرتبة ابن الهمام بين العلماء

ولقد عكف كثير من فقهاء الحنفية على أبحاث ابن الهمام وتحقيقاته، وأثنوا على تحريراته وترجيحاته، واستفادوا وأفادوا من تدقيقاته. فابن نجيم يعقب على بعض المسائل التي حققها ابن الهمام بقوله: (وقد أطال فيه المحقق في فتح القدير إطالة حسنة كما هو دأبه). ويقول أيضاً عند الحديث عن قضاء الفوائت: (ولقد أحسن رحمه الله وأجاد كما هو دأبه في التحقيق) [١٤، ٥٦، ٨٦ ص].

ومن أخبار درجته العلمية، ومكانته العلية التي وصل إليها في علم الفروع والأصول: حكاه عنه السخاوي بقوله: كان ابن الهمام يصرح بأنه لولا العوارض البدنية من طول الضعف والأسقام، وتراكمهما في طول المدد: لبلغ رتبة الاجتهاد [١، ١٣١ ص].

وقد أكد غير واحد من الفقهاء الحنفية أن ابن الهمام من أهل الترجيح، وهذا ابن عابدين^{١٠} - رحمه الله - يقول: (فإذا اختلف المشايخ في تقلد هذه المدة أي مدة ارتفاع الحيض المستمر الذي يعد عيباً في الجارية: احتجج إلى ترجيح أحد القولين، والمحقق ابن الهمام من رجال هذه الكتيبة) [١٥، ٤٧ ص]. ويقول أيضاً: (والكمال صاحب الفتح من أهل الترجيح بل من أهل الاجتهاد المطلق كما قدمنا في نكاح الرقيق). ويقول أيضاً: وقد قدمنا غير مرة أن الكمال ابن الهمام من أهل الترجيح كما أفاده في قضاء البحر، بل صرح بعض معاصريه بأنه من أهل الاجتهاد [١٦، ٦٨٨ ص].

قال اللكنوي مؤيداً رأي الذين اعتبروا ابن الهمام من أهل الاجتهاد: (عده ابن نجيم في (البحر الرائق) من أهل الترجيح، وعده بعضهم من أهل الاجتهاد، وهو رأي نجيم تشهد بذلك تصانيفه وتآليفه) [٢، ١٨٠ ص].

وقال عنه أعمجوبة بلاد بلغار وقازان العلامة المحقق النظار الشهاب المرجاني^{١١} (١٣٠٦ هـ) وهو يذكر المجتهدين: وهو ليث هذه الكتيبة، وضرغام الغاية، كما يدل عليه ما اشتمل عليه تصانيفه، وتضمنه تواليغه، ويظهر ذلك ظهوراً تاماً لمن تأمل

^{١٠} هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، ولد سنة 891 هـ، الشهر بابن عابدين الحسيني إمام الحنفية في عصره، والمرجع عند اختلاف الآراء في مصره. صاحب التآليف العديدة والتصانيف المفيدة، منها حاشيته الشهيرة رد المحتار على الدر المختار، التي اشتهرت في سائر الأقطار.

^{١١} هو شهاب الدين هارون بن بجاء الدين بن سبحان بن عبد الكريم المرجاني ثم القازاني، مؤرخ، كان عالم عصره في بلاده، أصله من قرية «مرجان» التابعة لولاية «قازان» عاصمة جمهورية تارستان روسيا الاتحادية، ولد عام (8181 م - 3321 هـ)، وتوفي في (9881 م - 6031 هـ) ودفن في المقبرة القديمة بمدينة قازان. وأنا زرت قبره، رحمه الله تعالى.

في أقواله، ونظر في أحواله، ولذلك صار عنوان المحقق بمنزلة العلم له.

ثم قال: والاجتهاد به أليق، وهو به أنسب وأحق، فإنه في المعرفة بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، والإحاطة بما، والاطلاع على مراتبها: غواص بحره، وفي المهارة في الأصول والعربية وسعة إدارته وإتقانه: ملاك أمره، وإنه في تحقيق المعقول والمنقول: لا يساهم، ومقامه في التحرير والتلخيص والتدقيق لا يزاحم) [١٧، ١٤٦، ١٤٩ ص].

وقال العلامة الشيخ عبد الله مصطفى المراغي: (اختلف الفقهاء في تقدير ابن الهمام هل هو مجتهد اجتهاداً مطلقاً، أو مجتهد مذهب، أو مجتهد في المسائل التي لا نص فيها، أو مجتهد في التخريج عند النظر في قول الإمام المحتمل وجهين، أو مجتهد ترجيح، أو مجتهد في التمييز بين القوي والأقوى، أو هو مقلد يلتزم التقليد فحسب؟ وعندني: أن ابن الهمام مجتهد في الجزئيات يخالف إمامه في بعضها، ويتبعه بعضها، شأن المجتهد الجزئي، فإن الاجتهاد يتجزأ) ملخصاً [١٨، ٣٧ ص].

ولكن لابن الهمام - رحمه الله - اختيارات وترجيحات خاصة، خالف فيها المعتمد من مذهب سادتنا الحنفية - رحمهم الله -، فاخيارته شيء والمذهب شيء آخر، ولا تُلغى المعتمد في المذهب. كما نقل العلامة المرجاني - رحمه الله - قول تلميذ ابن الهمام - رحمه الله -، قائلاً: (وقد أفاد العلامة قاسم بن قطلوبغا الجمالي في فتاواه أنه لا يعمل بأبحاث شيخه) [١٧، ١٤٦ ص].

وأما ابن عابدين - رحمه الله - فقال: (العلامة قاسم: لا عبرة بأبحاث شيخنا - يعني ابن الهمام - إذا خالفت المنقول). يعني المنقول عن المذهب، والله أعلم [١٦، ٢١٩ ص].

الخلاصة

والحاصل أن ابن الهمام بلغ رتبة الاجتهاد المطلق في نظر الكثيرين من فقهاء الحنفية، وليس درجة الترجيح فقط. وكتابه فتح القدير هو من أهم الشروح لكتاب الهداية للإمام المرغيناني الجامع لفروع الفقه الحنفي مع أدلتها من الكتاب والسنة والقياس، وهو شرح جمع فيه المؤلف بين طريقتي الفقهاء والمحدثين من ناحية الفقهية والحديثية.

وقد عول عليه من جاء بعده من العلماء، كتبهم مليئة بالنقل عن هذا الكتاب الجامع.

ومن علماء بلغار وقازان وجدت العلامة المرجاني - رحمه الله - أكثر اهتماماً لأبحاث كمال الدين ابن الهمام - رحمه الله -، حيث يذكر قوله، ويتمسك به في كثير من المسائل الفقهية والأصولية وغيرها، في تأليفاته، ومراسلاته. وخاصة في كتابه ناظورة الحق في فرضية العشاء وإن لم يغب الشفق، كما لا يخفي لمن قرأ هذا الكتاب.

وموقف ابن الهمام من المصادر نقل عنها في كتبه ورسائله موقف الناقد المتأمل، الفاحص المرجح، لا يأخذ رأياً إلا إذا قام عليه دليل نقلني صحيح، أو عقلي مقبول.

إن الإمام كمال الدين ابن الهمام - رحمه الله - هو من أئمة الحنفية وفقهائهم المنتسبين إليهم، المتمسكين بمذهبهم، ولا يصح أن يُخرَج عن علماء سادتنا الحنفية رحمهم الله تعالى بهذه الاختيارات المعدودة القليلة من بين عشرات آلاف المسائل، ولا أن يوصف بالاستقلال عن سادتنا الحنفية رحمهم الله تعالى.

مسألة المفتى به في المذهب أعنى مذهب سادتنا الحنفية رحمهم الله مسألة مهمة ودقيقة شائكة متجاذبة الأطراف



تحتوى قواعد وضوابط وتدار عليها لا يهدى بها إلا من رزقه الله تعالى فهم ثاقب، وممارسة طويلة فى دراسة كتب المذهب عند الشيوخ الكرام.

إن المفتى أن يتبع ما رجّحوه أهل الترجيح ولا يعدل عما صحّحوه، إلا مراعاة لأصول الإفتاء أو قواعد رسم المفتى من ضرورة وتيسير ورفع حرج ومصلحة وعرف وتغير زمان، وهى أسس ومبادئ رئيسة فى العمل بالأحكام، ومخالفتها مخالفة للمعتمد من المذهب، وإيقاع للناس فى حرج شديد.

المصادر

١. السخاوى. شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. - بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة. (بدون تاريخ). ج ٨. ٣٠٠ ص.
٢. اللكنوى. أبو الحسنات محمد عبد الحى بن محمد عبد الحلیم الأنصارى. الفوائد البهية فى تراجم الحنفية. - مصر دار السعادة ١٣٢٤ هـ. ٢٤٩ ص.
٣. الشوكانى. محمد بن على بن محمد بن عبد الله اليمنى. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. - بيروت: دار المعرفة. ج ٢. ٣٧٥ ص.
٤. ابن تغرى بردى. أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى بن عبد الله الظاهرى الحنفى. الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة. - مصر: دار الكتب. ج ١٦. ٥٤٩ ص.
٥. ابن أمير حاج أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الحنفى. التقرير والتحبير. - بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٨٣ م. ج ١. ٣٤٠ ص.
٦. السيوطى. عبد الرحمن بن أبى بكر. بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة. - لبنان: الكتبة العصرية. (بدون تاريخ). ج ١. ٦٠٧ ص.
٧. أمير بادشاه. محمد أمين بن محمود البخارى المعروف الحنفى تيسير التحرير. - بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٨٣ م. ج ١. ٣٨٧ ص.
٨. الثمرتاشى. شمس الدين محمد بن عبد الله بن أحمد الغزى الحنفى. إعانة الحقير لزيد الفقير. - دار النوادر. ٢٠١٧ م. ٥٤٩ ص.
٩. الدقدوسى. أحمد ابن إبراهيم التونسى. إسعاف المولى القدير شرح زاد الفقير. - عمان: دار النور. ٢٠١٢ م. ٥٨٦ ص.
١٠. ابن الهمام. كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد الحنفى. فتح القدير للعاجز الفقير فتح القدير. - بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠٠٣ م. ج ١. ٥٢٤ ص.
١١. ابن الهمام. كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد الحنفى. التحرير. - مصر: مصطفى الحلبى. ١٩٣٢ م. ٥٦٩ ص.

١٢. حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. - بغداد: مكتبة المثنى. ١٩٤١م. ج ١. ٩٤٠ ص.
١٣. الدكتور سائد بكداش. مقدمة على زاد الفقير. - بيروت: دار البشائر الإسلامية. ٢٠١٣م. ٢٠٨ ص.
١٤. ابن النجيم. زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. دار الكتاب الإسلامي. (بدون تاريخ). ج ٢. ٤٠٥ ص.
١٥. ابن عابدين. محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. منحة الخالق حاشية البحر الرائق. دار الكتاب الإسلامي. (بدون تاريخ). ج ٦. ٣١٦ ص.
١٦. ابن عابدين. محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. رد المختار على الدر المختار. - بيروت: دار الفكر. ١٩٩٢م. ج ٣. ٨٥١ ص.
١٧. المرجاني. شهاب الدين أبو الحسن هارون بن بهاء الدين القرظي. ناظورة الحق في فرضية العشاء وإن لم يغيب الشفق. إصطنبول: دار الحكمة. ٢٠١٢م. ٥٥٧ ص.
١٨. المراغي. عبد الله مصطفى. الفتح المبين في طبقات الأصوليين. مطبعة أنصار السنة المحمدية. - مصر: ١٩٤٧م. ج ٣. ٢٤٢ ص.

معلومات عن المؤلف

قياموف إدريس - طالب الدكتوراه أكاديمية بلغار الإسلامية الدراسات العليا مدينة بلغار، روسيا الفدرالية.

Литература

1. Ас-Сахави, Шамс ад-Дин Абу аль-Хайр Мухаммад ибн 'Абд ар-Рахман. *Ад-даву аль-лами' ли-ахли аль-карн ат-таси'*. Т. 8. Бейрут: Мактабат аль-хаят; 300 с.
2. Аль-Лакнави, Абу аль-Хасанат Мухаммад 'Абд аль-Хайй ибн Мухаммад. *Аль-фаваид аль-бахия фи тараджими аль-ханафия*. Египет: Дар ас-Са'ада; 1324 х. 249 с.
3. Аш-Шавкани, Мухаммад ибн 'Али ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах Аль-Йамани. *Аль-Бадру ат-Тали' би-махасин мин ба'д ал-карн ас-саби'*. Т. 2. Бейрут: Дар аль-Ма'рифат; 375 с.
4. Ибн Тагри Барди, Абу аль-Махасин Юсуф ибн Тагри Барди ибн 'Абдаллах Аз-Захири Аль-Ханафи. *Аз-Захират фи мулук аль-миср ва-ль-кахира*. Т. 16. Египет: Дар аль-Кутуб; 549 с.



5. Ибн Амир Хадж Абу 'Абдаллах Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Мухаммад ибн Мухаммад аль-Ханафи. *Ат-Такрир ва-т-тахбир*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'илмиййа; 1983. 356 с.

6. Ас-Суюти, 'Абд ар-Рахман ибн Аби Бакр. *Бугят аль-вагат фи табакат аль-лугавиййин ва-н-наха*. Т. 1. Ливия: аль-Мактаба аль-'асриййа; 607 с.

7. Амир Падшах, Мухаммад Амин ибн Мухаммад Аль-Бухари аль-маруф аль-Ханафи. *Тайсир ат-Тахрир*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-'илмиййа; 1983. 387 с.

8. Ат-Тумурташи, Шамс ад-Дин Мухаммад ибн 'Абдаллах ибн Ахмад аль-Гиззи аль-Ханафи. *И'анат аль-хакир ли-зад аль-факир*. Амман: Дар ан-навадир; 2017. 560 с.

9. Ад-Дакдуси, Ахмад ибн Ибрахим ат-Туниси. *Исаф аль-мавла аль-кадир шарх зад аль-факир*. Амман: Дар ан-навадир; 2012. 586 с.

10. Ибн Хумам, Камал ад-Дин Мухаммад ибн Хумам ад-Дин 'Абд аль-Вахид аль-Ханафи. *Фатх аль-кадир ли-ль-'аджиз аль-факир*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмиййа; 2003. 524 с.

11. Ибн Хумам, Камал ад-Дин Мухаммад ибн Хумам ад-Дин 'Абд аль-Вахид аль-Ханафи. *Ат-тахрир*. Египет: Мустафа аль-Халаби; 1932. 565 с.

12. Хаджи Халифа Мустафа ибн 'Абдаллах Катиб Чалби аль-Кустантинийа аль-машхур би-исм Хаджи Халифа: *Каиф аз-зунун 'ан усами аль-кутуб ва-аль-фунун*. Т. 1. Багдад: Мактабат аль-мусанна; 1941. 940 с.

13. *Мукаддимат ад-дуктур Саид Бакдаш 'ала зад аль-факир*. Бейрут: Дар аль-башаир аль-исламиййа; 2003. 207 с.

14. Ибн Нуджайм, Зайнуддин ибн Ибрахим ибн Мухаммад, аль-ма'руф би-ибн Нуджайм аль-мисри. *Аль-бахр ар-раик шарх канз ад-дакаик*. Т. 2. Дар аль-китаб аль-исламиййа; 398 с.

15. Ибн 'Абидин, Мухаммад Амин ибн 'Умар ибн 'Абд алб-'Азиз 'Абидин ад-Димашки аль-Ханафи. *Минхату аль-халик хашияту аль-бахр ар-раик*. Т. 2. Дар аль-китаб аль-исламиййа; 398 с.

16. Ибн 'Абидин, Мухаммад Амин ибн 'Умар ибн 'Абд аль-'Азиз 'Абидин ад-Димашки аль-Ханафи. *Радд аль-мухтар 'ала ад-дурр аль-мухтар*. Т. 3. Бейрут: Дау аль-фикр; 1992. 851 с.

17. Аль-Марджани, Шихаб ад-Дин Абу аль-Хасан Харун ибн Баха ад-Дин аль-Казани. *Назират аль-хакк фи фардиййат аль-'иша ва-ин лам йагиб аш-шафак*. Стамбул: Дар аль-хикма; 2012. 555 с.



18. Аль-Мараги, ‘Абдуллах Мустафа. *Аль-фатх аль-мубин фи табакат аль-усулийин*. Т. 3. Египет: Ансару ас-сунна аль-Мухаммадия; 1947. 242 с.

References

1. As-Sakhavi, Shams ad-Din Abu al-Khayr Muhammad ibn ‘Abd ar-Rahman. *Ad-Dawu’ al-lami’ li-ahli al-qarn at-tasi’* [The bright light of the people of the ninth century]. Vol. 8. Beirut: Maktabat al-hayat; 300 p. (In Arabic)

2. Al-Laknavi, Abu al-Hasanat Muhammad Abu al-Hayy ibn Muhammad. *Al-fawaid al-bahiya fi tarajim al-hanafiyya* [The wonderful benefits of the Hanafi Translation]. Egypt: Dar as-Sa‘ada; 1324 h. 249 p. (In Arabic)

3. Ash-Shawkani, Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn ‘Abdallah al-Yamany. *Al-Badr at-tali’ bi-mahasin min ba‘ad qarn sabi’* [The clear full moon of the features of the period after the seventh century]. Vol. 2. Beirut: Dar al-ma‘arifa; 375 p. (In Arabic)

4. Ibn Tagry Bardy, Abu al-Mahasin Yusuf ibn Tagry Bardy ibn ‘Abdallah az-Zahiry al-Hanafi. *Az-Zahira fi muluk al-misr wa-l-qahira* [The stars of Egypt and Cairo kings]. Vol. 16. Egypt: Dar al-kutub; 549 p. (In Arabic)

5. Ibn Amir Haj Abu ‘Abdallah, Shams ad-Din Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Hanafi. *At-takrir wa-t-takhhir* [Reporting and Inking]. Vol. 1. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyya; 1983. 340 p. (In Arabic)

6. As-Suyuti, ‘Abd ar-Rahman ibn Abi Bakr. *Bugyat al-wa‘a fi tabaqat al-lugawiyin wa-n-naha*. [The role of conscious in linguistics and grammar]. Vol. 1. Libya: Al-Maktaba al-‘asriyyatu; 607 p. (In Arabic)

7. Amir Badshah, Muhammad Amin ibn Muhammad al-Bukhari. *Taysir at-tahrir* [The Hanafi favor]. Vol. 1. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyya; 1983. 387 p. (In Arabic)

8. At-Tumurtashy, Shams ad-Din Muhammad ibn ‘Abdallah ibn Ahmad al-Gizzi al-Hanafi. *I‘anat al-haqir li-zad al-faqir* [The help of the one in need to the poor one]. Amman: Dar an-navadir; 2017. 549 p. (In Arabic)

9. Ad-Daqdusi, Ahmad ibn Ibrahim at-Tunisi. *Is‘af al-mawla al-qadir sharh zad al-faqir* [Lord Almighty’s help. Sharh zad al – faqir]. Amman: Dar an-navadir; 2012. 586 p. (In Arabic)

10. Ibn Humam, Kamal ad-Din Muhammad ibn Humam ad-Din ‘Abd al-Wahid al-Hanafi. *Fath al-qadir li-l-‘ajiz al-faqir fath al-qadir* [Lord Almighty’s



support of the poor and helpless]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiya; 2003. 524 p. (In Arabic)

11. Ibn Humam, Kamal ad-Din Muhammad ibn Humam ad-Din Abd al-Wahid al-Hanafi. *At-tahrir* [The Editing]. Egypt: Mustafa al-Halabi; 1932. 569 p. (In Arabic)

12. Haji Khalifa Mustafa ibn ‘Abdallah Katib Jalbi al-Qustantiniya. *Kashf az-zunun ‘an usamy al-kutub wa-l-funun*. [Revealing the doubts about books and arts]. Vol. 1. Bagdad: Maktabat al-musanna; 1941. 940 p. (In Arabic)

13. *Muqaddimat ad-duktur Said Bakdash ‘ala zad al-faqir* [The Supplies for the poor one]. Beirut: Dar al-bashair al-islamiyya; 2003. 208 p. (In Arabic)

14. Ibn Nujaym, Zayn ad-Din ibn Ibrahim ibn Muhammad, al-ma‘ruf bi-ibn Nujaym al-Misry. *Al-bahr ar-raiq sharh kanz ad-daqaq* [The Calm Sea: explaining the treasure of the details]. Vol. 2. Dar al-kutub al-islamiyya; 405 p. (In Arabic)

15. Ibn ‘Abidin, Muhammad Amin ibn ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Aziz ‘Abidin ad-Dimashqi al-Hanafi. *Minhat al-khaliq hashiyatu al-bahr ar-raiq* [The gift of the Creator, the annotation of the Calm Sea]. Vol. 6. Dar al-kutub al-islamiyya; 316 p. (In Arabic)

16. Ibn ‘Abidin, Muhammad Amin ibn ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Aziz ‘Abidin ad-Dimashqi al-Hanafi. *Radd al-muhtar ‘ala ad-durr al-mukhtar* [The answer of the lost to the chosen pearl]. Beirut: Dar al-fikr; 1992. 851 p. (In Arabic)

17. Al-Marjani, Shihab ad-Din Abu al-Hasan Harun ibn Baha ad-Din al-Qazani. *Nazarat al-haqq fi fardiyyati al-‘isha wa-in lam yagib ash-shafaq* [The rightness of ‘Isha’s praying before the dusk ends]. Istanbul: Dar al-hikma; 2012. 557 p. (In Arabic)

18. Al-Maragy, ‘Abdallah Mustafa. *Al-Fath al-mubin fi tabaqat al-usuliyin* [Confessions in the classes of the fundamentalists]. Vol. 3. Egypt: Ansaru as-sunna al-Muhammadiya; 1947. 242 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Киёмов Идрисджон Жумакулович, докторант Болгарской Исламской Академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Idrisdzhjon Zh. Kiyotov, doctoral student, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.



**Раскрытие информации о
конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 марта 2020

Одобрена рецензентами: 11 мая 2020

Принята к публикации: 01 июня 2020

Article info

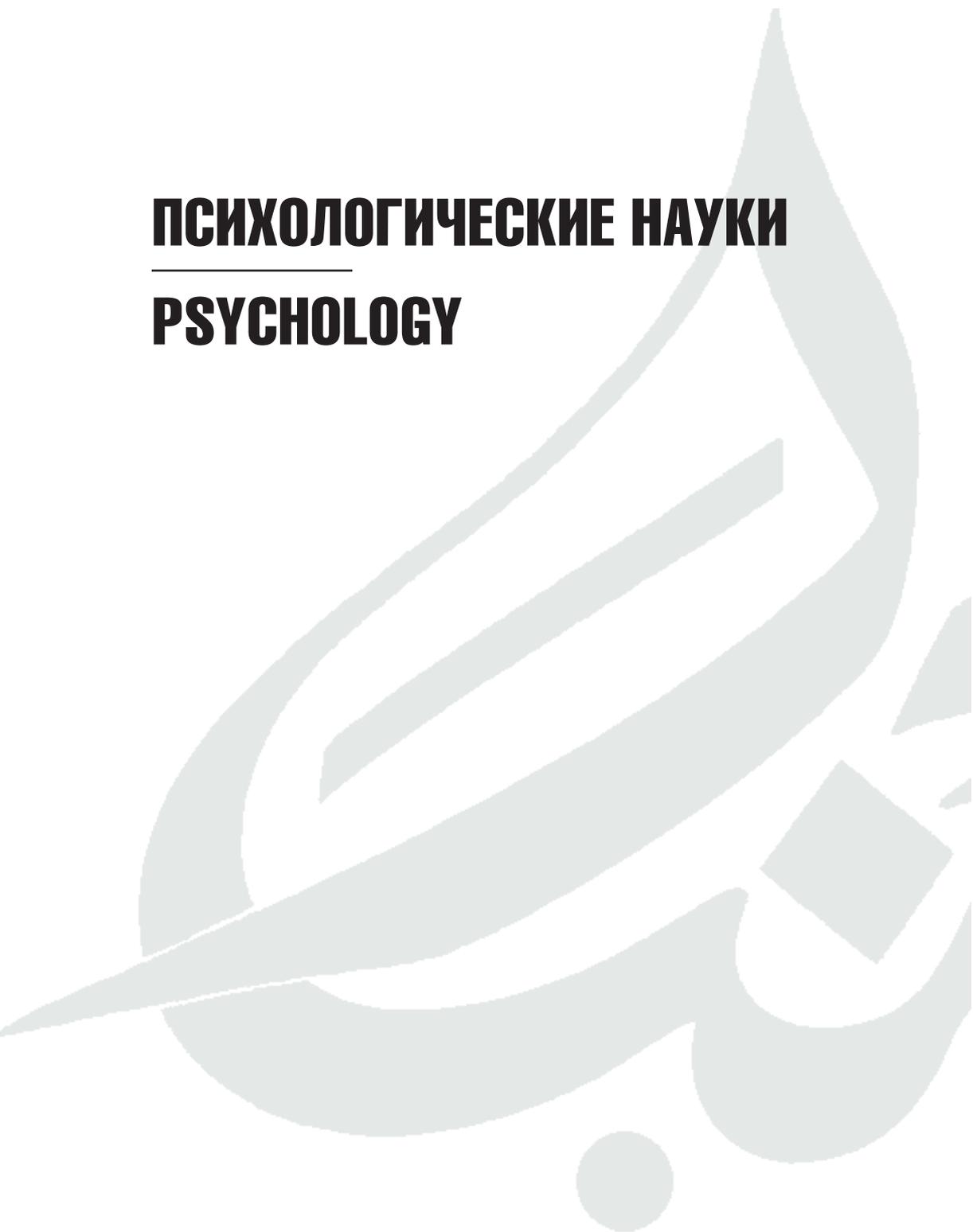
Received: March 20, 2020

Reviewed: May 11, 2020

Accepted: June 01, 2020

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY



- 
- ◆ Представления о судьбе у светской и мусульманской молодежи
 - ◆ Исследование религиозной мотивации мусульман
 - ◆ «Исламская психология: от теории и исследований к практике». Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии



Касимова А.В.
Представления о судьбе у светской и мусульманской молодежи

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-2-433-455
УДК 159.9.072.432

Original Paper
Оригинальная статья

Представления о судьбе у светской и мусульманской молодежи

А.В. Касимова^{1а}

¹Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6714-1196>, e-mail: kasimova.nastia@yandex.ru

Резюме: В статье приводятся результаты сравнительного эмпирического исследования, направленного на выявление представлений о судьбе у светской и мусульманской молодежи. Поскольку фокус исследовательского внимания был сосредоточен на феномене, который невозможно исследовать экспериментально, а именно измерить его в параметрах количества и величины, то научный анализ содержания данного явления требовал обращения к опыту, переживанию, постижению познающего и понимающего мир субъекта. Эмпирическую базу исследования составил опрос 153 студентов учебных заведений г. Казани, среди которых 79 исповедуют ислам, а 74 не являются приверженцами какой-либо религии. В качестве методики был использован письменный опрос. Результаты исследования позволили получить представления о судьбе, существующие в религиозной и нерелигиозной картинах мира, ее природе, структуре и роли в жизни человека, которые в свою очередь были схематично отражены в форме модели судьбы. Вместе с тем полученные результаты вновь ставят перед психологами задачу переосмысления проблемы субъекта как в содержательно-структурном, так и в динамическом аспектах.

Ключевые слова: судьба; студенты; качественные методы; ислам; религиозное сознание

Для цитирования: Касимова А.В. Представления о судьбе у светской и мусульманской молодежи. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):433-455 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-433-455



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.

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



Image of the fate of modern students

A. V. Kasimova^{1a}

¹Centre of Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6714-1196>, e-mail: kasimova.nastia@yandex.ru

Abstract: The article offers the results of a comparative empirical study aimed at identifying image of the fate of the secular and Muslim youth. Studying a phenomenon that cannot be proven experimentally by means of measuring its quantity and frequency, we had to rely on the experience, comprehension, feelings and emotions of a cognizant, who knows and understands the world. As the empirical base of the research came 153 students from different educational institutions of Kazan. 79 of them profess Islam and 74 of them are not adherents of any religion. The researcher used a written survey. The results of the study allowed to formulate the image of the fate existing in religious and non-religious worldview and in such a way to comprehend its nature, structure and role in human life. Thus, the author proposed a model of fate. At the same time, the results of the analysis created new puzzles for the researchers, demanding from the psychologists rethinking of the very problem of the subject, both in content-structural and dynamic aspects.

Keywords: the fate; students; qualitative methods; Islam; religious consciousness

For citation: Kasimova A.V. Image of the fate of modern students. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):433-455 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-433-455

Введение

Тема судьбы, на первый взгляд, кажется сугубо философской. Однако, затрагивая предельно общие мировоззренческие принципы и ориентации, она в то же время касается сферы личностного. В действительности множество людей живут, ежедневно совершают действия, контактируют с миром и друг другом в соответствии со сложившимися у них представлениями о каузальном, в том числе и о судьбе. Эти представления могут оказывать влияние и на внутренний мир человека, к примеру, когда случайные события могут восприниматься им как знаки судьбы и становиться частью собственной биографии. Отсюда очевидно, что у феномена судьбы есть и психологическая составляющая.

Анализ имеющейся литературы установил следующее. В поле зрения психологии понятие «судьба» стало входить лишь с начала 40-х гг. XX



столетия. Центральным понятием в своей теории судьбу сделал известный швейцарский психолог, психотерапевт и психиатр Л. Зонди¹ [1]. В рамках глубинной психологии им были разработаны соответствующее направление (судьбоанализ) и оригинальная проективная методика (тест Сонди). Вопросом соотношения судьбы и свободы задавались В. Франкл [2], Р. Мэй [3], А. Бандура [4] и др. Тезаурус отечественной психологической науки концептом «судьба» фактически не оперирует. Так, одним из немногих упоминаний о ней является содержащийся в кратком психологическом словаре 1998 года термин «психология судьбы» [5]. Это же замечание справедливо и для банка научных публикаций. Тему судьбы в связи с вопросами жизненного пути, жизненного сценария, жизнестроительства, смысла жизни в разное время поднимали М.В. Розин [6], В.Э. Чудновский [7], Е.Ю. Коржова [8], Е.Е. Сапогова [9] и др. Объем настоящей статьи не позволяет нам рассмотреть позиции каждого из указанных авторов в полной мере. Однако мы можем констатировать, что тема судьбы продолжает оставаться малоизученной. На сегодняшний день нам не встречались работы, в которых в качестве предмета исследования была бы указана судьба. Сказанное представляется существенным пробелом. Проникновение в сущность данного феномена, по нашему мнению, требует от исследователя учета религиозного взгляда и контекста, без которых представление о нем будет неполным.

В исламе понятие судьбы выражается в вероучительных терминах «*када*» и «*кадр*». Первый означает знание Создателя обо всём, что произойдет в сотворенном Им мире, то есть абсолютное знание. Второй – творение Аллахом реальности сообразно данному знанию. В советское время в различных исламоведческих источниках использовались термины «предопределение», «предначертание», «участь», «судьба». Сегодня ДУМ Республики Татарстан переводит «*кадр*» на русский язык как «предустановление» (Жоран, 54:49) [10, с. 529], что означает установление наперёд всего порядка действий и событий с предоставлением человеку права «присвоить» (*касаба*) себе один из творимых Всевышним вариантов действий и нести ответственность за этот выбор.

¹ В литературе также встречается вариант написания фамилии «Сонди».



Надо отметить, что на протяжении истории ислама данные понятия были наиболее дискутируемыми. Так, школа мутазитов выступала за полную свободу действий человека и самостоятельное определение им своей судьбы, но это говорило о том, что зло в бытии творит сам человек, а это, как говорили их оппоненты, противоречит монотеизму. Джабриты, напротив, утверждали, что человек вообще не имеет никакой свободы, абсолютно всё детерминировано изначальной волей Создателя, принуждающего Свои творения к тому результату, который был заранее Им же определен. Тем самым, «кадр» Аллаха в образе мира мусульманина может тяготеть к тому или иному полюсу, и это влияет на мировосприятие и поведение человека.

Очевидно, подобная антиномия личной свободы и божественного детерминизма требует психологического осмысления. И здесь исследователю не обойтись без изучения мнений, убеждений, установок. В связи с чем вполне обоснованным стал выбор исследования качественного типа.

Появившиеся сравнительно недавно качественные исследования в последнее время набирают популярность и завоевывают все большее число сторонников в различных областях знания, среди которых отмечена и психология. При этом, по справедливому замечанию А.М. Улановского, необходимо различать широко применяемый за рубежом «качественный подход» и привычно понимаемый у нас в отечественной психологии «качественный анализ данных», являющийся естественной и неотъемлемой частью любого эмпирического исследования [11, с. 18]. Качественные исследования применяют нестатистические и неколичественные способы сбора и анализа вербальных (и визуальных) данных, ориентированы на интерпретативные техники работы с текстом с целью раскрытия заложенных в нем смыслов, приписываемых людьми ситуациям, событиям, материальным объектам повседневной жизни, своим и чужим действиям и т.д. [11], [12], [13]. Работа с качественными данными подразумевает переход от их описательной организации к концептуальному видению. Описывая смыслы опыта так, как они конструируются самим респондентом, исследователь раскрывает дополнительные смыслы за счет погружения последнего в контексты тех или иных теорий. Иными слова-



ми, в качественных исследованиях эмпирический материал обладает концептуальным потенциалом, несет в себе основу для теоретических размышлений.

Целью проведенного исследования являлось конструирование понятия «судьба» в том виде, как она представлена в сознании самих респондентов.

Объект исследования. В настоящей работе мы сосредоточиваем внимание на представлениях о судьбе религиозных (придерживающихся исламской практики) и нерелигиозных (светских) людей.

Предмет исследования – специфика образа судьбы в религиозной (исламской) и нерелигиозной (светской) картине мира.

Гипотеза. Если количественные исследования предполагают довольно конкретную формулировку гипотезы, то в качественных исследованиях гипотезы, как правило, приобретают вид «общей направленности научных поисков, диктуемой поставленной проблемой» [12, с. 137]. В то же время, очевидно, что сознание верующего человека имеет свои особенности в сравнении с сознанием нерелигиозного человека, поскольку в нем находят свое отражение догмы и нормы исповедуемой религии, вплетенные в жизнь верующего человека. Вышеуказанное не дает нам оснований для выдвижения конкретных утверждений, за исключением тривиальной гипотезы о том, что между группой религиозных и нерелигиозных студентов должны быть различия в образе судьбы личности.

Логика качественных исследований, опирающихся на индуктивный подход, выражается в том числе в уточнении, развитии и проблематизации выдвигаемых гипотез, что обеспечивает их возможность «предварительного изучения чего-либо, открытия, разведки новых областей, разработки теории об изучаемом явлении» [11, с. 21].

Итак, нами ставятся вопросы о том, что представляет собой феномен судьбы и каков его смысл для практикующего мусульманина и светского человека. Данную работу следует считать первым этапом более масштабного исследования: в последующем планируется исследование субъективного образа судьбы мусульман, осужденных за совершение преступлений террористического характера и экстремисткой направленности. Предполагается, что полученные результаты будут способствовать пониманию самого фено-



мена судьбы, его возможной структуры, описанию вариаций феноменологических проявлений и т.п.

Программа эмпирического исследования

Участники. В исследовании приняли участие 153 студента казанских учебных заведений в возрасте от 17 до 37 лет. Группы формировались с учетом ответов на вопрос-фильтр о религиозной принадлежности респондентов. Первую группу составили 79 студентов и шакирдов, исповедующих ислам и обучающихся в Российском исламском университете и медресе «Мухаммадия» (33 девушки и 46 юношей и мужчин), вторую – 74 студента I и II курсов отделения философии и религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета (38 девушек и 36 юношей), не являющиеся приверженцами какой-либо религии.

Процедура. Исследование проводилось в 2017–2018 гг. на условиях анонимности в очной форме в групповом режиме в свободное от занятий (и ритуальных практик для мусульман) время.

Методика. Представления о судьбе изучались нами с помощью письменного опроса. При этом респонденты могли опираться на следующие вопросы-ориентиры, при формулировании которых учитывались основные характеристики/требования, предъявляемые к качественным исследовательским вопросам – открытость (open-ended), развитие (evolving), ненаправленность (nondirectional) [14]: 1) Что Вы понимаете под судьбой? 2) В чем смысл судьбы? 3) Как устроена Ваша судьба (есть ли у нее автор, от чего зависит Ваша судьба)? 4) Как Вы к этому относитесь?

Результаты исследования

По результатам письменного опроса было получено 153 текста, отражающих представления о судьбе в образе мира человека. Работа с текстом (объем материала составил более 56,5 тыс. знаков) требовала от исследователя понимания языка, на котором он излагался. Поскольку респондентами выступили в том числе религиозные люди (мусульмане) разных национальностей (татары, казахи, таджики, башкиры, русские), то в их текстах, изло-



женных на русском языке, встречались специфические (преимущественно исламские) термины. Данное обстоятельство было учтено при дальнейшей работе с текстовыми данными.

Для анализа нами использовался ряд процедур качественной методологии. Среди них: категоризация значений (контент-анализ), измерение (шкалирование высказывания по степени выраженности интересующего явления или отношения к нему), выделение звучащих в текстах тем, описание тем на уровне самопонимания говорящего, конденсация смыслов, сравнение как отдельных высказываний, так и целых текстов между собой, группирование текстов по некоторым общим признакам, что вкуче обеспечило глубинную интерпретацию данных. В результате были получены образы судьбы, характерные для религиозной (исламской) и нерелигиозной (светской) картин мира.

Прежде всего необходимо отметить, что и религиозные, и светские студенты в своих текстах о судьбе называют ее предопределением (предписанием, предначертанием). Если мусульмане говорят о предопределении Бога, вернее Аллаха (ими также используются такие номинации, как «Всевышний», «Создатель», «Творец» и т.д.), то немусульмане употребляют данный концепт в смысловой связке с понятиями «сценарий» и «план». Обе группы отмечают индивидуальный («каждому уготована своя судьба», «у каждого человека она своя», «индивидуальная для каждого», «судьба строго индивидуализирована» и т.п.) и процессуальный (судьба чаще определяется через слова «путь», «течение», «ход», «цикл», «механизм», реже – с помощью «статичных» терминов «совокупность», «перечень», «комплекс») характер изучаемого феномена.

Анализ текстовых данных позволил выделить компоненты образа судьбы, то есть те признаки, в соответствии с которыми респонденты строили собственные суждения о судьбе. По итогам статистической обработки в качестве структурных составляющих судьбы были выделены следующие категории (в скобках указана частота встречаемости элементов в текстах участников исследования): «жизнь» (0.22), «воля» (0.1), «выбор» (0.2), «поступки» (0.12),



«события» (0.16), «случайность» (0.06), «ответственность» (0.07), «Я сам» (0.07).

Таблица 1. / Table 1.

Категории контент-анализа представлений студентов о составляющих судьбы
Categories of content analysis of students' ideas about the components of fate

Категория контент-анализа	Примеры описаний ²	
	студенты-мусульмане	светские студенты
Жизнь	« <i>Это жизнь, предопределенная Аллахом</i> », « <i>Это жизнь, предначертанная Всевышним, которую проходит человек от начала до конца в этом мире</i> ».	« <i>Если абстрагироваться, то судьба – это жизнь</i> », « <i>Весь жизненный путь человека, то, как сложилась его жизнь</i> ».
Воля	« <i>Все хорошее и плохое происходит по воле Аллаха</i> », « <i>Все, что было, есть и будет, предопределено Богом на основе его предвечного решения и воли</i> ».	« <i>Есть даже такое выражение в простонародье «Судьба – это воля Божья»</i> », « <i>Я считаю себя волюнтаристом, потому что ничто не влияет на мою жизнь, кроме моей воли</i> ».
Выбор	« <i>Некоторые говорят: «Если Аллах уже знает все и все уже предписано, то зачем мне тогда выбирать?» Нет! Выбор за тобой. Аллах дал тебе шанс выбрать. Просто уже заранее знает твой выбор</i> », « <i>Это последовательность событий в жизни человека, которые получают в результате его выбора (осознанного)</i> », « <i>Судьба – это предопределение события в жизни человека Всевышним Аллахом. В то же время – это выбор человека</i> ».	« <i>Судьба строго индивидуализирована и схожесть тех или иных жизненных путей зависит не от предопределения, а от личного выбора индивида, любые (неразб.) жизненные истории есть результат этого выбора</i> », « <i>Это то, что предопределено для каждого человека в какой-то степени. Но более всего я склонна к тому, что это наш выбор, наши личные решения</i> ».

² В приводимых цитатах сохранены особенности пунктуации и орфографии текстов респондентов.



Поступки	«Моя судьба уже написана, но в то же время нам дан выбор в наших поступках», «Судьба – это заранее предопределенный Аллахом список всех действий человека, его жизнь».	«Под судьбой я понимаю свою жизнь, жизненный путь, поступки, которые я совершу», «В детстве я была уверена, что судьба – это некая высшая сила, что еще до нашего рождения все предрешиено. Но повзрослев, я поняла, что судьба это лишь совокупность совершенных нами поступков (включая даже самые незначительные на наш взгляд), которые влияют на нашу жизнь».
События	«Это «план» жизни, который предопределил для меня Аллах. События, которые должны произойти со мной в будущем, происходят сейчас и уже произошли в прошлом», «Это последовательность событий в жизни человека».	«Весь комплекс грядущих событий, возможность которых случиться имеет разную степень вероятности», «Это то, что происходит, происходило, будет происходить с человеком в течение всей его жизни, т.е. это перечень событий, которые каким-либо образом влияют на его жизнь, состояние».
Случайность (обстоятельства)	«Это стечение жизненных обстоятельств, ситуаций, возникающих в жизни каждого человека. С точки зрения ислама все эти обстоятельства и ситуации даются Всевышним для испытания людей».	«Совокупность случайных взаимодействий внешней среды, комбинации которых влияют на человека, а также выбор этого человека, который ограничен этой средой», «Это совокупность предопределенных обстоятельств, которые отличаются своей непознаваемостью и тотальностью».



Ответственность	<p>«Аллах создал наши действия и дал нам свободу выбора. Он уже заранее знал, что мы выберем, но выбираем мы, ответственность за свой выбор несем мы. Знание Аллаха не означает принуждения», «Если бы Аллах захотел, он бы всех создал верующими, хорошими. Но Он предоставил человеку свободу выбора. То, что у меня есть свобода в выборе добра и зла, налагает на меня ответственность и стремление к размышлению и анализированию своих поступков и слов».</p>	<p>«У каждого человека есть право самостоятельно распоряжаться собственной жизнью, судьбой, вершить ее по своему усмотрению, при этом учитывать интересы других людей и нести за это ответственность», «Мне нравится, что я сама ответственна за свою судьбу: не нужно искать виноватых, если случится что-либо плохое, ведь ты знаешь, что виноват ты сам. Благодаря такому подходу ко всему этому я могу отчетливо видеть свои недостатки, выявлять проблемы, которые есть у меня в жизни и работать над их исправлением».</p>
Я сам	<p>«Судьба, думаю, хоть уже и подготована, но все же зависит от моих поступков, моего выбора. Я влияю на нее, могу улучшить, так же могу упустить. Порой я задаюсь вопросом, я сама пришла к какому-либо состоянию или уже это было предначертано мне судьбой. И не всегда нахожу ответ. Наверное, все мелочи – это результат моих действий. Работа, еда и многое другое. А вот дата смерти, супруг, дети – это уже судьба».</p>	<p>«Человек сам должен быть путешественником своей жизни, давать ей разные цели и задачи и добиваться этих целей», «Это то, что я творю сама, последствия моих прошлых действий, мое настоящее и будущее».</p>

Как видно из данных таблицы, студенты-мусульмане, рассуждая о судьбе, говорят о «воле Всевышнего» и их «собственном выборе», то есть категории «воля» и «выбор» в текстах практикующих (мусульман) связаны смысловой связью с «Всевышним» и «Я сам» соответственно, что является весьма примечательным, поскольку ислам не отрицает наличие у человека индиви-



дуальной воли. Существует очень много аятов и хадисов, подтверждающих наличие у человека воли и желания.

«Если бы Аллах захотел, то многобожники не поклонялись бы [другим богам] наряду с Ним» (6:107) [15].

«Они говорят: «Если бы Милосердному было угодно, то мы не поклонялись бы им». Они ничего не ведают об этом и лишь болтают, что им вздумается» (43:20) [15].

«Если бы твой Господь захотел, то все, кто есть на земле, без исключения уверовали бы. А ты разве стал бы принуждать людей к вере?». (10:99) [15].

Тем не менее, по представлениям принявших участие в исследовании мусульман, воля принадлежит Богу (Всевышнему), это его свойство (атрибут) и качество (*сыфат*)³: «Нашу судьбу создал Аллах и она зависит от Его воли».

Обнаружены значимые различия между группами религиозных и светских студентов по частоте встречаемости категорий «воля», «выбор», «поступки», ($p < 0.01$), «жизнь», «события», «Я сам» ($p < 0.05$). В описаниях мусульман шире представлен процессуальный аспект, ими чаще использовались слова, обозначающие действия. Немусульмане больше говорили о сфере внешнего и внутреннего мира.

Далее нами были проанализированы оценочные высказывания – категории, фиксирующие отношение к судьбе. Примечательно, что светские студенты (84%) заявили о том, что в судьбу они верят (в противном случае судьба называлась отговоркой, придуманной людьми для оправдания своей беспомощности или нежелания что-либо делать, менять и т.д.) и проявляют к ней положительное отношение (единичны высказывания о негативном, нейтральном или двойном отношении). Ответы религиозных студентов отличаются большим смысловым многообразием, что проявилось в разнообразии используемых ими обозначений своего отношения: «положительно», «замечательно», «хорошо», «спокойно», «смирненно», «с пониманием», «с довольством», «с благодарностью», «здравомысленно», «серьезно» и т.д.

³ Для обозначения воли Всевышнего Аллаха используется термин «Аль-Ирада» (с арабского языка).



Внимание исследователя также было обращено на высказывания, заключающие поведенческие характеристики, объединяющие такие категории, как «возможность изменения» и «активность». Судьба для немусульман – это прежде всего события их жизни, которые отражаются на ней, влияют на нее. При этом респондентами особо подчеркивается, что они могут изменять свою судьбу, поскольку они сами выступают ее авторами и путеводителями («создателями» и «творцами»). Соответственно события их жизни есть результат их собственной воли и активности, решений и действий: *«Однако мы сами являемся создателями нашей собственной судьбы, наши поступки влияют на наше дальнейшее будущее»; «Это то, что я творю сама, последствия моих прошлых действий, мое настоящее и будущее»; «Человек легко может изменить свою судьбу своими действиями и решениями».* В то же время отмечается, что на судьбу могут влиять обстоятельства, неподконтрольные человеку. В качестве примеров приводятся несчастные случаи: *«Я сама автор своей судьбы. С чем бы мне не пришлось столкнуться, я принимаю решения сама и ее последствия зависят в большей мере от меня, но есть такие ситуации, в которых мы бессильны (аварии)».*

Таким образом, поднимается вопрос локуса контроля. Тема судьбы для светских студентов выражена интернально. При анализе высказываний респондентов (к примеру, определялось соотношение частотности активного и пассивного употребления местоимения «я» («я» в именительном падеже и другие падежные формы: «меня», «мною» и т.д. соответственно), что можно рассматривать как речевой эквивалент понятия «локус контроля»), прослеживается отчетливая тенденция восприятия ими собственной судьбы (жизни) как результата их личных усилий; значительно реже имела место констатация влияния внешних факторов (окружающей среды, других людей). Пользуясь терминологией Дж. Роттера [16], можно заключить, что немусульман отличает внутренний локус контроля или локус контроля-Я.

В текстах мусульман, напротив, говорится о том, что судьбу они менять не могут, так как она уже написана Богом каждому (как верующему, так и неверующему) человеку еще до его рождения: *«Судьба каждого человека устроена Аллахом»; «Судьбу никто сам не выбирает, она предписана нам»;*



«Это персональное предопределение жизни. Буквально во всем: от того, какую тетрадь я куплю, до того, в каком месте я умру». Мусульмане утверждают о зависимости их судьбы исключительно от воли Всевышнего (в их текстах отсутствуют указания на обстоятельства как таковые): *«Все, что с нами случается и не случается – все по воле Аллаха».* Ввиду того, что мусульманами отрицается способность индивида к изменению среды и себя (*«Она уже определена, а мы просто живем, якобы строя свою судьбу»*), можно было бы предположить, что у них отсутствует чувство субъектности. Однако дело обстоит несколько иначе. Активность, как ведущий признак субъектности, в данном случае предстает в следующем варианте. Согласно респондентам, мусульманин наделен свободой выбора и ему принадлежит изначальная инициатива в совершении действия, о котором известно Богу, он же детерминирует результат (наступление или ненаступление, последствие) поступка: *«Моя судьба в руках Аллаха, но это не значит, что у меня нет свободы выбора. Моя судьба предопределена, но я не знаю этого предопределения. Поэтому я действую здесь и сейчас. У меня есть выбор: выбирать добро или зло, халял или харам. И лишь после того, как у меня внутри созреет решимость совершить какое-либо дело, Аллах создает мое действие»; «Наши действия воплощаются, если это не идет в разрез с волей Бога»; «Все наши действия контролирует и движет наш Господь»; «Всевышний Аллах предоставил возможность выбирать. Например, порезать хлеб или нанести увечья. Выбирать между хорошим и плохим, понимаете? Но при этом помнить о последствиях»; «У каждого человека есть выбор. Аллах знал, что мы именно так поступим. Все было предписано еще до нашего рождения. Делать добро или зло, быть хорошим или плохим – это уже наш выбор. Мы – авторы выбора».* Как видим, активность здесь имеет как бы надындивидуальный характер. При этом ответственность за осуществленное лежит на самом человеке на том основании, что именно он является автором выбора по разрешению противоречия: *«Мой Творец дал мне выбор между запретным и дозволенным, и я не буду выходить за рамки дозволенного, а если и получится так, что я поведу своим страстям, то за это я буду отвечать перед Всевышним, так как Он многократно предупреждает нас в Благословенном Коране»; «Чтобы человек ни говорил на Страшном Суде, что это его судьба*



быть плохим, он мог сделать выбор в любой момент. Человек сам решает, кем ему быть»; «Аллах создал наши действия и дал нам свободу выбора. Он уже заранее знал, что мы выберем, но выбираем мы, ответственность за свой выбор несем мы. Знание Аллаха не означает принуждения»; «Конечно, человек может делать абсолютно все – недозволенное и дозволенное. Но в Судный день он будет отвечать за свои поступки».

Особенно интересной кажется составляющая «выбор»; под ним и мусульмане, и немусульмане понимают выбор именно личностный. Это выбор твой, а не кого-то, сделанный вместо тебя. Причем мусульманами подчеркивается, что человек обладает непреходящей возможностью выбора и постоянно находится в его состоянии: *«Судьба – совокупность всевозможных жизненных процессов начиная от мыслей и заканчивая движениями в секунду времени (или того меньше). Другими словами, это миллиарды предоставленных человеку выборов».* «Выбор» и «ответственность» наделяются ими смыслом «ценность» и предстают как наиболее важные составляющие судьбы.

Обсуждение результатов

Итак, в качестве основных составляющих судьбы были выделены: «жизнь», «воля», «выбор», «поступки», «события», «случайность», «ответственность», «Я сам». Рядоположенными также следует считать «психологическое время», дифференцирующее «жизнь» на «мое прошлое», «мое настоящее» и «мое будущее». К перечисленным элементам относятся категории «необходимость», «активность», «симпатия», «часть меня». Таким образом, данный феномен включает когнитивный, эмоциональный и поведенческий компоненты и складывается из представления о судьбе и ее воздействии на жизнь, отношении к ней и взаимодействия с ней. Ниже рассмотрим каждый из аспектов.

Вне зависимости от религиозной принадлежности или светскости человек верит в существование судьбы и представляет ее себе в виде некоторой системы координат, строение которой в зависимости от религиозной принадлежности или светскости уже несколько различное (Рис. 1, 2).

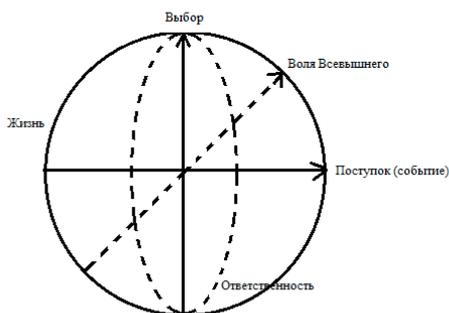


Рис. 1. Образ судьбы религиозных студентов (мусульман)
Pic. 1. Image of the fate of religious students (Muslims)

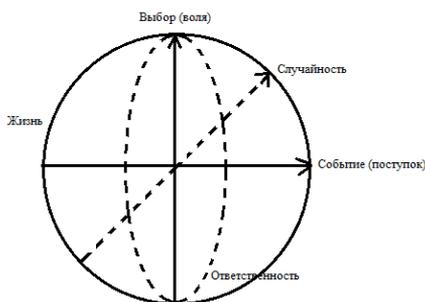


Рис. 2. Образ судьбы нерелигиозных (светских) студентов
Pic. 2. Image of the fate of non-religious (secular) students

Действие судьбы разворачивается на поле жизни, которое пересекает плоскость ответственности, поскольку человек всегда ответственен за свою жизнь. Осями внутри пространства сфер выступают воля (выбор), случайность, событие (поступок) и выбор (случайность), воля, поступок (событие) для немусульман и мусульман соответственно.



Отношение тех и других применительно к судьбе тезисно можно выразить с помощью фразы «Судьба судьбой, но выбор всегда за тобой». Иными словами, судьба не есть полная противоположность свободы, как это принято считать, поскольку даже в ее рамках человек сохраняет свою активность, а не превращается в того, кто плывет по течению.

Представления о судьбе формируются самим человеком в виде переживаний, которые становятся содержательным компонентом его «мотивационного Я» и играют роль ориентиров в деятельности. При этом выявленный в исследовании характер активности мусульманина, когда ему принадлежит лишь инициатива в совершении действия (поступка), а его процесс и результат исполняет и контролирует Всевышний в соответствии со своей волей, с нашей точки зрения, не означает, что мусульманин является бессубъектным. Его позиция – это тоже своего рода субъектность, потому как за ней стоят личный выбор и последующая ответственность за него, прежде всего перед Аллахом. В этом статусе термины приобретают несколько иное значение по сравнению с отечественной канонической традицией, в соответствии с которой человек как субъект есть источник самопричинности и саморегуляции.

Как можно было заметить, на данном этапе исследования проводился анализ письменных опросов в соответствии с принятым в феноменологическом подходе принципом открытости смысла, которые придают своему опыту респонденты [17]. Их последовательная конденсация позволила выделить несколько тем, структурированно описывающих интересующий нас феномен (представления), как его понимали сами респонденты. Вслушивание в смыслы обыденного опыта участников исследования в сочетании с фокусировкой на теоретической проблематике позволили нам вывести тему из данных, которую можно обозначить как сензитивность к событию или чувствительность к возможностям, которыми располагает человек, совершению выбора. Предполагаем, что обсуждение теоретической проблемы соотношения автономии и подверженности внешним влияниям в структуре субъектности и обсуждение категории пассивности в связи с этими представлениями будет продолжено в дальнейшем в связи с результатами психосемантического



го исследования образа судьбы мусульман, осужденных за совершение преступлений террористического характера и экстремистской направленности.

Заключение и выводы

В данной статье мы постарались показать, насколько актуальной является тема судьбы для психологии. Полученные данные говорят о том, что сущность судьбы трактуется в рамках нескольких основных понятийных континуумов. В качестве них выступает ряд психологических понятий, которыми психологическая наука (в частности такое ее направление, как экзистенциальная психология) оперирует давно и привычно. В связи с тем, что изучаемые понятийные континуумы, пересекаясь и накладываясь друг на друга, образуют многомерную смысловую конструкцию в ментальном мире личности, ее изучение сопряжено со значительными трудностями методического и методологического характера. Однако были бы крайне желательными как активизация исследований в этой области в целом, так и преодоление всех обозначенных сложностей.

Вместе с тем полученные результаты вновь ставят перед психологами задачу переосмысления проблемы субъекта как в содержательно-структурном, так и в динамическом аспектах. Данная мысль высказывалась и ранее [18]. Но для того чтобы получить наиболее полное представление о субъектности, необходимо учитывать и психологию человека с религиозным мировоззрением. В этой связи уместно привести высказывание М.С. Гусельцевой о том, что «проблема субъекта более не может осмысливаться вне его повседневности, гендерной принадлежности, возможности учитывать разнообразие стилей жизни и факторы социокультурной относительности формирования этой субъективности» [19, с. 11].

Дальнейшие исследования феномена судьбы с экзистенциальных позиций могут внести вклад в соответствующую область психологии: судьба может быть сопоставлена с ее основными конструктами и процессами: смысл [20], выбор [21], личностный потенциал [22], самоосуществление личности [23], персонализация личности [24] и т.д. Их результаты, вероятно, также бу-



дуг востребованы и в практике, ввиду того, что в обществе есть явный запрос на работу с людьми, придерживающимися исламской практики.

С нашей точки зрения, представляется необходимым сделать еще одно заключение, в котором соотнесем результаты данного психологического исследования с выводами С.И. Чудинова [25]. Проанализировав существующие богословские трактовки догмата о предопределении по двум основаниям (определение характера провидения, а также свободы воли и действия человека), автор расположил их на условной шкале, начало которой обозначено как «ограниченный фатализм», а конец – «Божественный пандетерминизм». В термин «фатализм» автор вкладывает «представление об определении (конечной) судьбы человека Богом, при сохранении его способности волеить и свободно совершать поступки, быть объективной причиной последствий своей практической активности» [25, с. 260]. И тогда человек делит ответственность за свою личную судьбу с Богом. В свою очередь «пандетерминизм» представляет «убежденность не только в зависимости судьбы от воли Бога, но также и в том, что Бог – творец любых причин и истинный действователь в любых процессах» [там же]. Здесь волевая активность человека принимает вид влечения к добру или же склонность к греху. Согласно автору, первая позиция характерна для салафизма, вторая – для ашаризма. Мы допускаем, что лишь немногие мусульмане, даже хорошо знакомые с исповедуемой акыдой, посвящены во все нюансы указанных интерпретаций. В то же время, исходя из полученных в ходе исследования результатов, можем сделать вывод о том, что понимание предопределения (судьбы) принявшими в нем участие мусульманами ближе ко второму полюсу или ашаритской версии.

Литература

1. Зонди Л. *Судьбоанализ*. М.: Три квадрата; 2007. 432 с.
2. Франкл В. *Человек в поисках смысла*. М.: Прогресс; 1990. 368 с.
3. May R. *Freedom and destiny*. New York: Norton; 1999. 288 p.
4. Bandura A. *Self-efficacy: the exercise of control*. New York: W.H. Freeman & Co; 1997. 604 p.
5. Петровский А.В., Ярошевский М.Г. *Краткий психологический словарь*. Ред.-сост. Л.А. Карпенко. Ростов н/Д.: Феникс; 1998. 512 с.



6. Розин М.В. Психология судьбы: программирование или творчество? *Вопросы психологии*. 1992;(1):98–105.
7. Чудновский В.Э. Смысл жизни и судьба человека. *Общественные науки и современность*. 1998;(1):175–182.
8. Коржова Е.Ю. *Психологическое познание судьбы человека*. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена; 2002. 336 с.
9. Сапогова Е.Е. Жизнь и судьба: построение индивидуальной мифологии, самопроектирование и субкультура личности. *Известия ТулГУ. Серия «Психология»*. Тула: ТулГУ, 2003;(3):195–214.
10. *Калям Шариф. Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2019. 640 с.
11. Улановский А.М. Качественные исследования: подходы, стратегии, методы. *Психологический журнал*. 2009;(2):18–28.
12. Бусыгина Н.П. *Методология качественных исследований в психологии*. Учебное пособие. М., 2011. 284 с.
13. Хорошилов Д.А., Мельникова О.Т. Качественный анализ в психологии: наука или искусство. *Вопросы психологии*. 2018;(3):3–12.
14. Creswell J.W. *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications; 2007. 395 p.
15. Османов М-Н. О. *Коран. Перевод смыслов*. СПб.: Диля; 2016. 576 с.
16. Rotter J.B. Generalized expectancies for the internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs: General and Applied*. 1966;(18):1–28.
17. Бусыгина Н.П. Феноменологическое описание и интерпретация: примеры анализа данных в качественных психологических исследованиях. *Московский психотерапевтический журнал: специальный выпуск: феноменологический подход в психологии и психотерапии*. Ред. Ф.Е. Василюк, В.В. Архангельская. 2009;(2):52–76.
18. Знаков В.В. Новый этап развития психологических исследований субъекта. *Вопросы психологии*. 2017;(2):3–16.
19. Гусельцева М.С. Рождение субъективности из духа человекознания. *Вопросы психологии*. 2018;(1):3–15.



20. Леонтьев Д.А. *Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности*. М.: Смысл; 2003. 487 с.

21. Леонтьев Д.А., Фам А.Х., Овчинникова Е.Ю. Проблема выбора в науках о человеке: от рациональных моделей к экзистенциальным. Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения. *Материалы Всероссийской науч. конференции 27-28 окт. 2015 г.* Т. 1. М.: Научная мысль; 2015. С. 18–33.

22. *Личностный потенциал: структура и диагностика*. Под ред. Д.А. Леонтьева. М.: Смысл; 2011. 680 с.

23. Асмолов А.Г. *Психология личности: Принципы общепсихологического анализа*. М.: Смысл; 2001. 416 с.

24. Петровский В.А. *Личность в психологии: парадигма субъектности*. Ростов-н/Д.: Феникс; 1996. 512 с.

25. Чудинов С.И. *Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама): монография*. М.: Флинта: Наука; 2010. 312 с.

References

1. Zondi L. *Sud'boanaliz* [Fate Analysis]. Moscow: Three squares; 2007. 432 p. (In Russian)

2. Frankl V. *Chelovek v poiskah smysla* [Man in search of meaning]. Moscow: Progress; 1990. 368 p. (In Russian)

3. May R. *Freedom and destiny*. New York: Norton; 1999. 288 p.

4. Bandura A. *Self-efficacy: the exercise of control*. New York: W.H. Freeman & Co; 1997. 604 p.

5. Petrovskii A.V., Yaroshevskii M.G. *Kratkij psihologicheskij slovar'* [Concise dictionary of psychology]. L.A. Karpenko (ed.-comp.). Rostov-on-Don: Phenix; 1998. 512 p. (In Russian)

6. Rozin M.V. Psihologiya sud'by: programmirovaniye ili tvorchestvo? [Psychology of fate: programming or creativity?]. *Voprosy psihologii* [Questions of psychology]. 1992;(1):98–105. (In Russian)



7. Chudnovsky V.E. Smysl zhizni i sud'ba cheloveka [Meaning of life and fate for a man]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and modernity]. 1998;(1):175–182. (In Russian)
8. Korzhova E.Yu. *Psihologicheskoe poznanie sud'by cheloveka* [Psychological knowledge of human destiny]. St. Petersburg: Russian State Pedagogical University after A.I. Herzen; 2002. 336 p. (In Russian)
9. Sapogova E.E. Zhizn' i sud'ba: postroenie individual'noj mifologii, samoproektirovanie i subkul'tura lichnosti [Life and destiny: building an individual mythology, self-projection and subculture of an individual]. *Izvestiya Tul'skogo Gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Psihologiya»* [Izvestiya Tula State University. Psychology Series]. 2003;(3):195–214. (In Russian)
10. *Kalyam Sharif. Perevod smyslov* [Qalam Sharif. Translation of meanings]. Kazan: Publishing house «Huzur» – «Peace of mind»; 2019. 640 p. (In Russian)
11. Ulanovsky A.M. Kachestvennye issledovaniya: podhody, strategii, metody [Qualitative research: approaches, strategies and methods]. *Psihologicheskij zhurnal* [Psychological journal]. 2009;(2):18–28. (In Russian)
12. Busygina N.P. *Metodologiya kachestvennykh issledovanij v psihologii* [Qualitative Research methodology in psychology]. Moscow, 2011. 284 p. (In Russian)
13. Khoroshilov D.A., Melnikova O.T. Kachestvennyj analiz v psihologii: nauka ili iskusstvo [Qualitative analysis in psychology: science or art]. *Voprosy psihologii* [Questions of psychology]. 2018;(3):3–12. (In Russian)
14. Creswell J.W. *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications; 2007. 395 p.
15. Osmanov M-N. O. *Koran. Perevod smyslov* [Qur'an. Translation of meanings]. St. Petersburg: Dilya; 2016. 576 p. (In Russian)
16. Rotter J.B. Generalized expectancies for the internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs: General and Applied*. 1966;(18):1–28.
17. Busygina N.P. Fenomenologicheskoe opisanie i interpretaciya: primery analiza dannyh v kachestvennykh psihologicheskikh issledovaniyah [Phenomenological description and interpretation: examples of data analysis]



in Qualitative Psychological Research]. *Moskovskij psihoterapevticheskij zhurnal* [Moscow psychotherapeutic journal]. 2009;(2):52–75. (In Russian)

18. Znakov V.V. Novyj etap razvitiya psihologicheskikh issledovanij sub"ekta [New stage of development of psychological research of the subject]. *Voprosy psihologii* [Questions of psychology]. 2017;(2):3–16. (In Russian)

19. Guseltseva M.S. Rozhdenie subektivnosti iz duha chelovekoznaniya [The birth of subjectivity from the spirit of anthropology]. *Voprosy psihologii* [Question of psychology]. 2018;(1):3–15. (In Russian)

20. Leontiev D.A. *Psihologiya smysla: priroda, stroenie i dinamika smyslovoj realnosti* [Psychology of meaning: nature, structure and dynamics of the semantic reality]. Moscow: Smysl; 2003. 487 p. (In Russian)

21. Leontiev D.A., Pham A.H., Ovchinnikova E.Y. Problema vybora v naukah o cheloveke: ot racional'nyh modelej k ekzistencial'nym. Chelovek pered vyborom v sovremennom mire: problemy, vozmozhnosti, resheniya [The problem of choice in Human Sciences: from rational models to existential ones. Making a choice in the modern world: problems, opportunities, solutions]. *Materialy Vserossijskoj nauchnoj konferencii 27-28 oktyabrya 2015 goda* [Materials of the All-Russian Scientific Conference 27–28 Oct. 2015]. Vol. 1. Moscow: Scientific thought; 2015, pp.18–33. (In Russian)

22. Leontiev D.A. (ed.) *Lichnostnyj potencial: struktura i diagnostika* [Personal potential: structure and diagnostics]. Moscow: Smysl; 2011. 680 p. (In Russian)

23. Asmolov A.G. *Psihologiya lichnosti: Principy obshchepsihologicheskogo analiza* [Personality Psychology: Principles of General psychological analysis]. Moscow: Smysl; 2001. 416 p. (In Russian)

24. Petrovsky V.A. *Lichnost v psihologii: paradigma subektivnosti* [Personality in psychology: the paradigm of subjectivity]. Rostov-on-Don: Phenix; 1996. 512 p. (In Russian)

25. Chudinov S.I. *Terrorizm smertnikov: problemy nauchno-filosofskogo osmysleniya (na materiale radikalnogo islama): monografiya* [Terrorism of the suicide bombers: problems of scientific and philosophical understanding (based on the material of Radical Islam): monograph]. Moscow: Flint: Science; 2010. 312 p. (In Russian)



Касимова А.В.
Представления о судьбе у светской и мусульманской молодежи

Информация об авторе

Касимова Анастасия Валериановна, научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Anastasiya V. Kasimova, Research Fellow, Center of Islamic Studies, Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 02 февраля 2020

Одобрена рецензентами: 22 мая 2020

Принята к публикации: 02 июня 2020

Article info

Received: February 02, 2020

Reviewed: May 22, 2020

Accepted: June 02, 2020



Исследование религиозной мотивации мусульман

М.И. Ясин^{1а}, О.Л. Тарнопольская^{2б}

¹Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация

²ОО «Общество развития аналитической психологии», г. Алма-Ата, Казахстан

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6249-8527>, e-mail: nadsaw@yandex.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1342-4262>, e-mail: Oksanat_999@mail.ru

Резюме: В статье рассматривается специфика мотивации мусульман, определяемая по методике И. Стойкович и Дж. Мирича, изучаемая как психологическое состояние, направляющее психологический процесс в определенное русло и имеющее целью реализоваться в деятельности. В исследовании приняли участие респонденты в количестве 90 человек, проживающие в Алма-Ате, Уфе, Казани и Москве. Исследование показало, что у мусульман с высокой внутренней мотивацией к вере наблюдается также высокая социальная мотивация к религии. Внутренняя мотивация тесно связана с представлениями об исламе как источнике эмоционального благополучия, идеалов и морали. Восприятие ислама мусульманами тесно связано с ценностями традиционализма, причем женщины более, чем мужчины, подчеркивают роль ислама в сохранении традиций семьи и народа. Религия в средней степени рассматривается мусульманами как средство исполнения желаний, однако этот параметр не является ведущим. Понимание религии как средства исполнения желаемого связано в сознании респондентов с пониманием ислама как способом поддержания традиционализма, преемственности наследия семьи и этнического сообщества. Результаты исследования позволяют сделать выводы о вышеперечисленных конфессионально-обусловленных особенностях мотивации у мусульман.

Ключевые слова: психология религии; религиозная мотивация; направленность мотивации; мусульмане; ислам

Для цитирования: Ясин М.И., Тарнопольская О.Л. Исследование религиозной мотивации мусульман. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):456-475 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-456-475



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The study of Muslims' religious motivation

M.I. Yasin^{1a}, O.L. Tarnopolskaya^{2b}

¹*National Research University Higher School of Economics, Moscow, the Russian Federation*

²*Society for the Development of Analytical Psychology, Almaty, Kazakhstan*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6249-8527>, e-mail: nadsaw@yandex.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1342-4262>, e-mail: Oksanat_999@mail.ru

Abstract: The article focuses on the specifics of Muslims' motivation, determined by the method of Stojković I. and Mirić J. We consider the motivation to be a psychological state directing the psychological process into a certain course and realized in activities. The study was based on an opinion-poll of 90 people from Almaty, Ufa, Kazan and Moscow. The study has proven that Muslims with high internal motivation for faith also display high social motivation for religion. Internal motivation is closely related to the concept of Islam as a source of emotional well-being, ideals and morality. Muslims' perception of Islam highly correlates with the values of traditionalism. It appears that women preferably emphasize the role of Islam in preserving the traditions of the family and people in accordance to the same of men. Religion is partly considered by Muslims as means of fulfilling desires, but this parameter is not the principal one. Perceiving religion as means of fulfilling desires connects to the respondents' understanding Islam itself as a way of maintaining traditionalism, the continuity of the family legacy and ethnic community. The results of the study make it possible to highlight the abovementioned confessionally-caused features of motivation among Muslims.

Keywords: psychology of religion; religious motivation; orientation of motivation; Muslims; Islam

For citation: Yasin M.I., Tarnopolskaya O.L. The study of Muslims' religious motivation. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):456-475 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-456-475

Введение

Психология рассматривает религиозность с точки зрения ее влияния на индивидуальные психологические процессы верующего человека и межгрупповые взаимоотношения. Востребованность знаний психологии религии, по прогнозам специалистов, будет возрастать по следующим причинам: религиозность людей в мире не снижается, в Российской Федерации пока еще идет процесс десекуляризации, который отмечен и увеличением числа верующих [1]. Возрастает мобильность, что ведет к более частой встрече национальных



и религиозных культур, соответственно, и на повседневном уровне, и в рабочих ситуациях необходимо развивать понимание другой культуры и выработать правила межконфессионального взаимодействия.

Возрастает общая нагрузка на психику человека, увеличивается количество стрессов, соответственно, растет потребность в психологической поддержке, однако эта поддержка требует внимательного отношения к культурным и конфессиональным особенностям. Личность может быть понята только исходя из культурного контекста, где для мусульман религия будет играть существенную роль [2].

Таким образом, исследование психологической специфики верующих имеет ключевое значение для психологического консультирования, социальной психологии межконфессиональных отношений, организационной психологии многонациональных коллективов.

Мотивация рассматривается нами как психологическое состояние, направляющее психологический процесс в определенное русло и имеющее целью реализоваться в деятельности. Мы полагаем, что мотивация подчинена ценностно-смысловой сфере человека с одной стороны, с другой – подталкивается потребностями. Мотивационная система человека иерархична, одни мотивы подчинены другим, и в конечном счете за мотивационной цепочкой можно разглядеть финальный смысл, или фундаментальную мотивацию в терминологии экзистенциальной психологии. Личностные смыслы часто не осознаются, однако они направляют отношение личности к миру и задают направленность деятельности [3]. Исследования мотивационной сферы человека позволяют более углубленно понять, с одной стороны, возможные поступки и деяния, с другой – глубинные личностные смыслы.

На данный момент психологические исследования религиозной мотивации в отечественном контексте недостаточны, мы имеем примеры лишь единичных работ, посвященных этой теме. Среди них исследование В.А. Шороховой, в котором автор раскрывает специфику религиозной идентичности мусульманских подростков и молодежи, включая измерение внутренней и внешней религиозности и значимость группы для поддержания приверженности к религии [4]; исследование идентификации с религиозной группой и



этнонациональных установок у ряда конфессий, проведенное коллективом автором [5].

Однако мировая тенденция такова, что в психологии религии проблема мотивации играет существенное значение. Исследования религиозной мотивации условно можно разделить на четыре группы по характеру теорий, лежащих в их основе. Это теория поисковой религиозной мотивации, имеющая корни в экзистенциальной психологии [6]; теория сакрализации, утверждающая, что религиозность может любой мотив сделать «религиозным» в зависимости от интерпретации смысла индивидом или группой [7]; теория ожиданий [8], в которой оригинально объяснена отсроченная мотивация верующих влиянием концепции божественного, посмертного воздаяния и предназначения; и теория самоопределения [9], генетически восходящая к модели внутренней религиозности Олпорта [10].

Теория самоопределения представляется нам наиболее продуктивной для исследования религиозной мотивации и ее связи с религиозной идентичностью, глубиной религиозного чувства, степенью удовлетворённости жизнью. В классической работе Г. Олпорта «Индивид и его религия» [11] автор выделял внутреннюю мотивацию, направленную на поиск контакта с божественным, и внешнюю, связанную с выполнением ритуалов. Продолжая его мысль, Т. Мартос с соавторами вводят понятия «трансцендентной религиозной мотивации» для поиска контакта с абсолютным и «нормативной религиозной мотивации», связанной со следованием традициям общества и получением одобрения от окружающих. Причем исследователи указывают, что эти два мотива не противопоставляются, сильная внутренняя мотивация может сопровождаться сильной внешней, то есть, имея внутреннюю мотивацию к религии, индивид также может иметь сильное стремление соответствовать ожиданиям окружающих [12]. Однако обратной связи не наблюдается – человек вполне может участвовать во внешней, ритуальной стороне жизни, стремясь получить одобрение, однако не вовлекаться духовно [13].

В теории самоопределения Р. Райн и Э. Дечи более подробно рассмотрели континуум олпортовской внешне-внутренней мотивации и выделили четыре типа мотивации, в соответствии с глубиной принятия личностью.



Первый вид – собственно внутренняя мотивация, когда человек стремится к чему-либо без внешних указаний; второй вид – «внешняя личная», или интроецированная мотивация, когда человек получил мотивацию извне, однако осознано принял ее для себя как важную и нужную; «внешние социальные» – принятые личностью для получения одобрения окружающих; чисто внешние – не принимаются личностью и воспринимаются как принуждение извне [14].

Отталкиваясь от концепции внутренней мотивации как ключевой для понимания религиозности, И. Стойкович и Дж. Мирич создали свою мотивационную модель для исследования религий, включающую дополнительно еще несколько параметров. Это векторы внешней социальной мотивации, соблюдения традиций, исполнения желаний, моральных норм. Модель позволяет видеть внутренние связи других мотивационных направленностей с ключевой внутренней мотивацией и дает возможность проследить мотивационный профиль как отдельного последователя религии, так и наглядно увидеть особенности религиозных конфессий на материалах массовых опросов. И. Стойкович и Дж. Мирич разработали опросник, точно соответствующий модели, при его формировании они опирались на результаты многочисленных интервью с верующими, откуда извлекли наиболее часто встречающиеся темы, а затем использовали факторный анализ для математической проверки модели. Данная модель отражает максимально естественные внутренние связи возможных мотивационных векторов и, согласно примечанию авторов, «конфессионально нейтральные», то есть пригодные для исследования мотивации последователей любых религий, в основе которых лежит признание единого всемогущего бога [15].

В отечественных исследованиях психологии мусульман нет работ, напрямую посвященных религиозной мотивации, наиболее близко к теме подходят статьи, раскрывающие тематику религиозного обращения, религиозной идентичности, ценностной системы личности. Мы придерживаемся мнения, что ценностная система контролирует и направляет мотивационную сферу: принимая определенную религию, человек стремится усвоить и системе ценностей, ею предлагаемую, то есть присваивает, интроецирует идеаль-



ные коллективные ценности. Соответственно, ценностная ориентация создает отпечаток в мотивационной направленности последователей религии, и мы можем проследить его психологическими методами как некоторое свойство, отличительную черту последователей религии как социальной группы.

Описание программы исследования

Цель нашего исследования – рассмотреть структуру религиозной мотивации мусульман, отталкиваясь от внутренней мотивации как системообразующего фактора. В качестве исследовательского инструмента мы выбрали тест, разработанный И. Стойкович и Дж. Миричем [15]. Работа носит характер социально-психологического описательного исследования.

Нас интересовал в первую очередь некоторый типичный мотивационный профиль мусульманина, который может быть построен по результатам коллективных представлений наиболее глубоко вовлеченных в духовную жизнь людей. Соответственно, в квазиэксперименте мы отдельно анализировали результаты тех мусульман и мусульманок, чья внутренняя мотивация к религии и вовлеченность в религиозные практики проявляются наиболее выражено.

Тест И. Стойкович и Дж. Мирича [15] включает пять субшкал: 1) религия как высшая ценность (РВЦ); 2) стремление соответствовать социальным ожиданиям относительно религии (СО); 3) религия как средство исполнения желаний (ИЖ); 4) религия как часть традиции (Т); 5) религия как источник эмоционального благополучия, идеалов и морали (ЭИМ).

Первая шкала – «религия как высшая ценность» – показывает силу внутренней мотивации к религиозной жизни, направленность человека на поиск трансцендентного, искреннюю увлеченность духовными переживаниями и смыслами. Вторая шкала – «стремление соответствовать социальным ожиданиям относительно религии» – измеряет внешнюю мотивацию к религии, при которой человек ожидает внешней оценки и старается соответствовать предполагаемым требованиям окружающих, проявляет конформность. Третья шкала – «религиозность как средство исполнения желаний» – отмечает аспекты жизни, связанные с достижением личных целей посредством религии, при этом понимание «желаний» оставляется на усмотрение отвечающе-



го, по факту, цели понимаются довольно широко, от собственно духовных до вполне материальных. Четвертая шкала – «религия как часть традиции» – измеряет понимание религиозности как явления, тесно связанного с национальной или семейной преемственностью, стремлением «держаться корней» и продолжать традиционную духовную линию. Пятая шкала – «религия как источник эмоционального благополучия, морали и нравственности» – раскрывает представления, связывающие религиозность с нормативными правилами жизни общества и основами «правильного» образа жизни, которые воспринимаются также и как основа душевного благополучия. Инструментарий пригоден для исследований религий, опирающихся на концепцию веры в Бога, при этом конфессионально нейтрален [15]. Опросник был дополнен пятибалльной шкалой Лайкерта, полученные результаты пересчитаны в баллы-стены.

Дополнительно была составлена авторская анкета для оценки включенности респондентов в религиозную жизнь и практики. Вопросы анкеты были нацелены на то, чтобы определить уровень погруженности в религиозную жизнь. Так как исследование было направлено именно на создание типического психологического портрета верующего, анкета помогла выявить тех, чей уровень религиозности относительно высок. Прежде чем включать вопросы в анкету, мы проконсультировались с имамом. Анкета включала вопросы, на которые, по нашему предположению, при хорошей погруженности в религию будет дан утвердительный ответ, например, «Держите ли пост в месяц Рамадан (уразу)?». Каждому положительному ответу присваивался 1 балл, неуверенному утвердительному ответу типа «иногда», «по возможности» – 0,5 балла.

В исследовании приняли участие мусульмане-билингвы (свободно владеющие русским языком) в количестве 90 человек, проживающие в Алматы, Уфе, Казани и Москве.

Целевая выборка проводилась по принципу высокой религиозной погруженности. Успешность подбора респондентов отражена в высоких баллах по первой шкале «Внутренняя мотивация к религии» теста И. Стойкович и Дж. Мирича и высоких баллах, полученных у респондентов по результатам



анкетирования. Мы предположили, что верующие с высокой степенью религиозного вовлечения могут наилучшим образом продемонстрировать черты, которые войдут в «психологический портрет» мусульманина. Однородность выборки также обеспечена относительно небольшим диапазоном возраста респондентов (от 19 до 44 лет) и тем, что данные собирались в городах исторически традиционного распространения ислама (в Москве были опрошены временно проживающие и работающие в городе жители ближнего зарубежья). Данные собирались в электронной форме гугл-опросника, формы рассылались по электронной почте, предъявлялись на бумажном носителе.

Математическая обработка результатов производилась в программах IBM SPSS Statistics-23 и G-Power-3.1.9.4.

Представление результатов исследования и их описание

В результате отсева данных в окончательном варианте статистической базы осталось 75 респондентов. Отсев произошел за счет удаления анкет с критически значимыми пропусками в данных (9 штук) и за счет отсека части выборки как номинально-религиозных (6 человек). Среди 75 респондентов: 27 мужчин и 48 (не сходится количество) женщин в возрасте от 19 до 44 лет, средний возраст по выборке составил 30,6 лет, при медиане 30, средний возраст мужчин – 35,3 лет, средний возраст женщин – 27,9 лет.

Результаты были получены на основании выборки из 75 человек, все респонденты с высокой степенью погруженности в религиозную жизнь, согласно данным, полученным по авторской анкете и первой шкале теста И. Стойкович и Дж. Мирича. По результатам анкетирования мы получили баллы выше медианы у 75 респондентов (от 1,5 балла до 3 максимально возможных), из них 2 балла – 11 человек, 2,5 балла – 31 человека, 3 балла – 33 человека.

По шкале «Религия как высшая ценность» (РВЦ) респонденты набрали средневысокие баллы – 6,48 стен, медиана – 6,86 стен, дисперсия равна 1,8 (см. Таблицу 1).

Таблица 1. / Table 1.

Основные статистические показатели по результатам теста И. Стойкович и Дж. Мирича (в стенах)**Basic statistical indicators based on the results of the test by Stojkovic and Jovan Miric (in sthenes)**

	Религия как высшая ценность (РВЦ)	Социальные ожидания (СО)	Исполнение желаний (ИЖ)	Религия как часть традиции (Т)	Источник эмоционального благополучия, идеалов и морали (ЭИМ)
Среднее	6,48	5,99	5,91	5,78	5,69
Медиана	6,86	6,5	6	6,5	5,43
Дисперсия	1,8	2,35	0,94	1,93	0,5

По шкале «Стремление соответствовать социальным ожиданиям относительно религии» (СО) средний балл оказался равным 5,99 стенов, медиана – 6,5 стенов, при дисперсии 2,35. В измерении «Религии как средство исполнения желаний» (ИЖ) мы получили средние баллы равными 5,91 стенов, медиану – 6 стенов и дисперсию, равную 0,94. По шкале «Религия как часть традиции» (Т) респонденты набрали средний балл, равный 5,78 стенов, медиану – 6,5 стенов, при дисперсии – 1,93. По шкале «Религия как источник эмоционального благополучия, идеалов и морали» (ЭИМ) респонденты набрали среднее в размере 5,69 стенов, медиану – 5,43 стенов, при дисперсии – 0,5.

Интерпретация и обсуждение полученных результатов

Корреляционный анализ для установления возможной связи результатов опроса и 1-й шкалы теста И. Стойкович и Дж. Мирича, во время которого обрабатывались результаты по 81 респонденту, показал, что корреляция составила $r=0,42$, при вероятности допустимой ошибки $p<0,01$, расчетная мощность составила 0,93. Таким образом, подтверждена связь инструментов



оценки религиозной погруженности и получен обоснованный способ оценивать глубину религиозного погружения.

В основном исследовании приняли участие 75 человек с высокими показателями религиозности – выше абсолютных средних значений по обоим измерениям – и авторской анкеты, и 1-й шкалы теста.

По шкале «Религия как высшая ценность» (РВЦ) респонденты набрали средневысокие баллы (среднее 6,48 стен, медиана 6,86 стен) при низкой дисперсии (1,8) (см. Таблицу 1). Критерий Колмогорова-Смирнова показал нормальность распределения ($Z=1,982$, при $p=0,001$). Различие между женской и мужской частью выборки по Т-критерию Стьюдента составило $T=0,22$, что не является статистически значимым. Таким образом, все респонденты показали средневысокую степень внутренней мотивации к религиозной жизни.

Внутренняя мотивация демонстрирует степень заинтересованности в духовной жизни и является индикатором глубины вовлеченности в религию. Фактор внутренней мотивации к религии позволяет предсказать, насколько гармонично будет переживаться участие в религиозных практиках. Одновременно с этим была показана тесная связь внутренней мотивации с религией, восприятие религиозности как источника эмоционального благополучия, идеалов и морали [16]. На основании качественных исследований можно сделать вывод, что благополучие жизни у мусульман ассоциируется с духовной жизнью и исповеданием ислама. Такая связь обозначается ими в терминах правильной жизни, гармоничной жизни, построенной согласно заповедям ислама, «жизнь в соответствии с Истиной» [17].

По шкале «Стремление соответствовать социальным ожиданиям относительно религии» (СО) баллы оказались средними (среднее 5,99 стен, медиана 6,5 стен), при средней дисперсии 2,35. Критерий Колмогорова-Смирнова показал нормальность распределения ($Z=4,45$, при $p=0,001$). Различие между женской и мужской частью выборки по Т-критерию Стьюдента составило $T=3,85$, для выборок с разными дисперсиями, с вероятностью допустимой ошибки $p<0,002$. При этом у женщин этот показатель оказался выше на 1,5 балла стен. Результаты показывают, что респонденты давали



довольно различные ответы на вопросы о том, важны ли для них ожидания окружающих относительно их религиозности, при этом женщины чаще мужчин ориентировались на предполагаемые мнения других людей. Интересной особенностью выборки мусульман является тот факт, что при относительно высокой внутренней мотивации показатели по шкале социальной мотивации также являются относительно высокими, при этом корреляционная связь первой и второй шкал отрицательная, но ($r=0,2$, при $p<0,01$), но крайне слабая относительно других выборок. Как показали другие наши исследования [18; 19], подобного рода завышение по второй шкале не свойственны представителям других религий, кроме иудеев. Можно отметить, что для мусульман значение мнения социальной группы в вопросах религии выступает как специфическая черта религиозности последователей. Ислам представляется религией социальной по своей сути: внутренняя религиозность отдельной личности не входит в противоречие с коллективными ожиданиями, существуют практики сплоченности, поддерживаемые внутри религиозной группы. Наши результаты согласуются с данными, полученными В.А. Шороховой на выборке школьников и студентов-мусульман, у которых была показана связь принадлежности к группе и приверженности религиозным практикам [4], а также с результатами, полученными в Иране, где специфическими особенностями мусульман были отмечены, среди прочих, традиционализм, коллективизм и отсутствие одиночества [20]. Повышение значений у мусульман по шкале «внешней религиозности» теста Г. Олпорта было обнаружено и в работе А.В. Парамузова [21], который объясняет этот факт значительной ритуализированностью и регламентированностью духовных практик в исламе.

В измерении «Религия как средство исполнения желаний» (ИЖ) мы получили средние баллы (среднее 5,91 стенов, медиане 6 стенов) при низкой дисперсии (0,94). Критерий Колмогорова-Смирнова показал нормальность распределения ($Z=2,48$, при $p=0,001$). Различия между женской и мужской частью выборки по Т-критерию Стьюдента составило $T=0,56$, что не является статистически значимым. Результат говорит о том, что религия в целом рассматривается как средство исполнения желания всеми последователями,



но значимость ее в этом качестве не первоочередная. Экспертные оценки духовных лиц оценивают исполнение желаний неоднозначно: с одной стороны, желание мусульманина, которое он выразил в молитве, может быть исполнено, если оно благочестиво и соответствует истине, с другой – желания могут быть неправильными, а их исполнение – нежелательно. Поиск корреляционных связей показал, что эта шкала значимо и позитивно связана с последующей – «Религия как часть традиции». Связь составляет: $r=0,61$, при $p<0,001$, есть некоторая связь восприятия ислама как традиционной религии семьи и этнического сообщества и как средства достижения желаемого.

По шкале «Религия как часть традиции» (Т) респонденты набрали средние баллы (среднее 5,78 стен, медиана 6,5 стен) при низко-средней дисперсии (1,93). Критерий Колмогорова-Смирнова показал нормальность распределения ($Z=3,52$, при $p=0,001$). Различия между женской и мужской частью выборки по Т-критерию Стьюдента составило $T=3,14$, для выборок с разными дисперсиями, с вероятностью допустимой ошибки $p<0,001$. У женщин этот параметр выше на 1 балл стен. В целом по группе ислам рассматривается как источник традиционности, при этом женщины более, чем мужчины, склонны рассматривать религию как источник преемственности традиций. Помимо связи со шкалой «исполнения желаний» показана сильная корреляционная связь шкалы «Религия как часть традиции» со шкалой «Стремление соответствовать социальным ожиданиям относительно религии», значимость связи $r=0,75$ при 0,01, то есть традиционализм и социальная конформность изменяются связанно. Полученные нами данные согласуются с результатами исследования О.Е. Хухлаева и соавторов, в котором была показана связь традиционалистских этноцентрических установок с религиозной идентичностью у мусульман [5].

По шкале «Религия как источник эмоционального благополучия, идеалов и морали» (ЭИМ) в нашем исследовании получились средние показатели (среднее 5,69 стен, медиана 5,43 стен) при низкой дисперсии (0,5). Критерий Колмогорова-Смирнова показал нормальность распределения ($Z=0,18$, при $p=0,001$). Анализ гендерных различий не показал существенной разницы



между мужчинами и женщинами, $T=1,145$ при $p<0,289$. Результаты говорят о том, что подавляющее большинство респондентов (низкая дисперсия) отводит определенное значение религии как источнику морали и нравственности и считает ее основой душевного благополучия. Поиск корреляционных связей показал, что шкала связана сильной позитивной корреляцией с внутренней мотивацией к религии, $r=0,79$ при $p<0,001$. То есть отношение к религии как источнику нравственности и благополучия соотносится с поиском духовности у мусульман. Однако при использовании методики И. Стойкович и Дж. Мирича такая тесная внутренняя связь двух шкал была выявлена нами только в выборке мусульман и не является типичной для представителей других религий [18; 19].

Заключение

В результате исследования были выявлены некоторые характерные черты ценностно-мотивационного профиля мусульман и мусульманок. Основываясь на этих данных, можно составить обобщенный типичный «психологический портрет», отражающий ключевые коллективные представления наиболее глубоко вовлеченных в духовную жизнь людей.

С внутренней религиозностью тесно связанными оказываются представления об исламе как источнике эмоционального благополучия, идеалов и морали. То есть полностью выполняются наблюдения других авторов о тесной связи высокой внутренней религиозности с высоким уровнем субъективного благополучия. Полученные результаты говорят о том, что подавляющее большинство респондентов считают значимой роль религии в поддержании благополучия, морали и нравственности.

При высокой степени погружения в религиозную жизнь и высокой внутренней мотивации к вере выражена и высокая социальная мотивация, на этом основании можно сделать вывод о высоком коллективизме в рядах мусульман и ориентации мусульман на мнения социального окружения в вопросах религии. Ислам представляется религией социальной по своей сути: внутренняя религиозность отдельной личности не входит в противоречие с



коллективными ожиданиями, существуют практики сплоченности, поддерживаемые внутри религиозной группы. Причем женщины более, чем мужчины, подчеркивают роль ислама в сохранении традиций семьи и народа.

Восприятие ислама мусульманами тесно связано с ценностями традиционализма, что видно по средним баллам соответствующей шкалы. В некоторой степени религия рассматривается мусульманами как средство исполнения желаний, однако этот параметр не является ведущим. Понимание религии как средства исполнения желаемого связано в сознании респондентов с пониманием ислама как способа поддержания традиционализма, преемственности наследия семьи и этнического сообщества.

Полученные результаты могут быть использованы для разработки практических рекомендаций по межкультурной коммуникации, консультативной психологии, педагогике, они вносят вклад в теоретическую разработку вопросов психологии религии, ценностей и мотивации и могут служить основой для определения направлений дальнейших исследований.

Ограничением исследования являются его описательный характер; небольшое число респондентов; проведение опроса на русском языке, в том числе в регионах, где ведущим является национальный язык. Однако в ходе работы были отмечены некоторые специфические черты, требующие дальнейшего более углубленного исследования. Необходимо произвести расширенный психометрический анализ работы теста религиозной мотивации, проверить найденные особенности мусульман на более широкой выборке, провести сравнительные различительные исследования между мусульманами и представителями других религий.

Литература

1. Эпштейн А.Д. Секуляризация и ее пределы: самосознание и свобода совести в эпоху конфликта цивилизаций. *Локус: люди, общество, культуры, смыслы*. 2015;(2):88–109.
2. Павлова О.С. Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):169–181.



3. Куприна О.А. Концептуальное обоснование феномена смысла жизни в отечественной психологии. *Вестник университета*. 2014;(1):254–257.
4. Шорохова В.А. Религиозная идентичность мусульманских подростков и молодежи: социально-психологический анализ. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):585–589.
5. Хухлаев О.Е., Александрова Е.А., Гриценко В.В., Константинов В.В., Кузнецов И.М., Павлова О.С. [и др.]. Идентификация с религиозной группой и этнонациональные установки буддистской, мусульманской и православной молодежи. *Культурно-историческая психология*. 2019;15(3):71–82.
6. Batson C.D., Raynor-Prince L. Religious Orientation and Complexity of Thought About Existential Concern. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1983;22:38–50.
7. Mahoney A., Pargament K.I., Murray-Swank A., Murray-Swank N. Religion and the Sanctification of Family Relationships. *Review of Religious Research*. 2003;40:220–236.
8. Suciú L.E., Mortan M., Lazăr L. Vroom's Expectancy Theory. An Empirical Study: Civil Servant's Formance Appraisal Influencing Expectancy. *Transylvanian Review of Administrative Sciences*. 2013;39(9):180–200.
9. Ryan R.M., Rigby S., King K. Two Types of Religious Internalization and Their Relations to Religious Orientations and Mental Health. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1993;65:586–596.
10. Ясин М. Психологические исследования религиозной мотивации. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2016;4(34):51–67.
11. Allport G.W. *The Individual and His Religion*. New York: McMillan; 1950. 147 p.
12. Martos T., Kezdy A., Horvath-Szabo K. Religious Motivations for Everyday Goals: Their Religious Context and Potential Consequences. *Motivation and Emotion*. 2011;(35):75–88.
13. Neyrinck B., Vansteenkiste M., Lens W., Soenens B. Updating Allport's and Batson's Framework of Religious Orientations: A Reevaluation from the Perspective of Self-Determination Theory and Wulff's Social Cognitive Model. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2010;49(3):425–438.



14. Ryan R.M., Deci E.L. On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review Psychology*. 2001;52:141–166.

15. Stojković I., Mirić J. Construction of a Religious Motivation Questionnaire. *Psihologija*. 2012;45(2):155–170.

16. Vieten C., Pilato R., Pargament K., Scammell S., Ammondson I., Lukoff D. Spiritual and Religious Competencies for Psychologists. *Psychology of Religion and Spirituality*. 2013;5(3):129–144.

17. Гусева Е.С., Буланова И.С., Набиев Д.Х. Религиозное обращение в нарративах мусульман: опыт эмпирического исследования. *Вектор науки Тольяттинского государственного университета. Серия: Педагогика, психология*. 2017;2(29):86–89.

18. Ясин М.И. Внутренняя религиозная мотивация у православных христиан. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. 2018;18(4):463–467.

19. Ясин М.И. Внутренняя религиозная мотивация у вайшнавов. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. 2017;17(1):100–103.

20. Азарбайджани М., Мусави-Асл С.М. *Введение в психологию религии*. М.: Вече; 2012. 192 с.

21. Парамузов А.В. Религиозность и восприятие психологического времени на выборке мусульман, христиан и атеистов. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):267–283.

References

1. Epshteyn A.D. Sekulyarizaciya i ee predely: samosoznanie i svoboda sovesti v epohu konflikta civilizacij [Secularization and its limits: identity and freedom of conscience in the time of civilizations clash]. *Lokus: lyudi, obshchestvo, kul'tury, smysly* [Locus Magazine: People, Society, Culture, Meanings]. 2015;(2):88–109. (In Russian)

2. Pavlova O.S. Psihologiya islama: institucionalizaciya nauchnoj discipliny v rossijskom kontekste [Psychology of Islam: Institutionalization of Scientific



Discipline in the Russian Context]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):169–181. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406 (In Russian)

3. Kuprina O.A. Kontseptualnoye obosnovaniye fenomena smysla zhizni v otechestvennoy psikhologii [The conceptual substantiation of the phenomenon of the meaning of life in domestic psychology]. *Vestnik universiteta* [University Herald]. 2014;(1):254–257. (In Russian)

4. Shorokhova V.A. Religioznaya identichnost musulmanskih podrostkov i molodezhi: social'no-psihologicheskij analiz [The religious identity of the Muslim youth. A socio-psychological approach]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):585–589. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-585-598 (In Russian)

5. Khukhlayev O.E., Aleksandrova E.A., Gritsenko V.V., Konstantinov V.V., Kuznetsov I.M., Pavlova O.S. [et al.]. Identifikaciya s religioznoj gruppoj i etnonacionalnye ustanovki buddistskoj, musulmanskoj i pravoslavnoj molodezhi. Kulturno-istoricheskaya psihologiya [Religious Group Identification and Ethno-National Attitudes of the Buddhist, Muslim and Orthodox Youth]. *Kulturno-istoricheskaya psihologiya* [Cultural-Historical Psychology]. 2019;15(3):71–82. DOI: 10.17759/chp.2019150308 (In Russian)

6. Batson C.D., Raynor-Prince L. Religious Orientation and Complexity of Thought About Existential Concern. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1983;22:38–50.

7. Mahoney A., Pargament K.I., Murray-Swank A., Murray-Swank N. Religion and the Sanctification of Family Relationships. *Review of Religious Research*. 2003;40:220–236.

8. Suciu L.E., Mortan M., Lazăr L. Vroom's Expectancy Theory. An Empirical Study: Civil Servant's Formance Appraisal Influencing Expectancy. *Transylvanian Review of Administrative Sciences*. 2013;39(9):180–200.

9. Ryan R.M., Rigby S., King K. Two Types of Religious Internalization and Their Relations to Religious Orientations and Mental Health. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1993;65:586–596.

10. Yasin M. Psihologicheskie issledovaniya religioznoj motivacii [Studies of the Religious Motivation]. *Gosudarstvo, religiya, Cerkov v Rossii i za rubezhom*



[State, Religion and Church in Russia and worldwide]. 2016;4(34):51–67 DOI: 10.22394/2073-7203-2016-34-4-51-67 (In Russian)

11. Allport G.W. *The Individual and His Religion*. New York: McMillan; 1950. 147 p.

12. Martos T., Kezdy A., Horvath-Szabo K. Religious Motivations for Everyday Goals: Their Religious Context and Potential Consequences. *Motivation and Emotion*. 2011;(35):75–88.

13. Neyrinck B., Vansteenkiste M., Lens W., Soenens B. Updating Allport's and Batson's Framework of Religious Orientations: A Reevaluation from the Perspective of Self-Determination Theory and Wulff's Social Cognitive Model. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2010;49(3):425–438.

14. Ryan R.M., Deci E.L. On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review Psychology*. 2001;52:141–166.

15. Stojković I., Mirić J. Construction of a Religious Motivation Questionnaire. *Psihologija*. 2012;45(2):155–170.

16. Vieten C., Pilato R., Pargament K., Scammell S., Ammondson I., Lukoff D. Spiritual and Religious Competencies for Psychologists. *Psychology of Religion and Spirituality*. 2013;5(3):129–144.

17. Guseva E.S., Bulanova I.S., Nabiyeв D.Kh. Religioznoe obrashchenie v narrativah musulman: opyt empiricheskogo issledovaniya [Religious conversion in the narratives of Muslims: experience of the empirical research]. *Vektor nauki Tol'yattinskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Pedagogika, psihologiya* [Science Vector of Togliatti State University. Series: Pedagogy, Psychology]. 2017;2(29):86–89. DOI: 10.18323/2221-5662-2017-2-86-89 (In Russian)

18. Yasin M.I. Vnutrennyaya religioznaya motivaciya u pravoslavnyh hristian [Orthodox Christians' intrinsic religious motivation]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika* [Bulletin of the Saratov University. New series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy]. 2018;18(4):463–467. (In Russian)

19. Yasin M.I. Vnutrennyaya religioznaya motivaciya u vajshnavov [Vaishnavas' internal religious motivation]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta*.



Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika [Bulletin of the Saratov University. New series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy]. 2017;17(1):100–103. (In Russian)

20. Azarbaijani M., Musavi-Asl S.M. *Vvedenie v psihologiyu religii* [Introduction to the Psychology of Religion]. Moscow: Veche; 2012. 192 p. (In Russian)

21. Paramuzov A.V. Religioznost i vospriyatие psihologicheskogo vremeni na vyborke musulman, hristian i ateistov [Religiosity and time perception on a sample of Muslims, Christians and Atheists]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):267–283. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-267-283 (In Russian)

Информация об авторе

Ясин Мирослав Иванович, кандидат социологических наук, магистрант программы «Консультативная психология. Персонология» Национального исследовательского института «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация.

Тарнопольская Оксана Леонидовна, индивидуальный член Международной ассоциации аналитической психологии, аккредитованный супервизор Общероссийской профессиональной психотерапевтической лиги, заместитель председателя по работе с иностранными партнерами ООО «Общество развития аналитической психологии», г. Алма-Ата, Казахстан.

About the author

Miroslav Iv. Yasin, Cand. Sci. (Sociological), master student for the «Consultative Psychology. Personology» program of the National Research University «Higher School of Economics», Moscow, the Russian Federation.

Oxana L. Tarnopolskaya, Independent member of the International Association of Analytical Psychology, accredited supervisor of All-Russian Professional Psychotherapeutic League, Deputy Chairman for International Relations of the «Society for the Development of Analytical Psychology», Almaty, Kazakhstan.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.



Ясин М.И., Тарнопольская О.Л.
Исследование религиозной мотивации мусульман

Информация о статье

Поступила в редакцию: 23 октября 2019

Одобрена рецензентами: 20 ноября 2019

Принята к публикации: 17 февраля 2020

Article info

Received: October 23, 2019

Reviewed: November 20, 2019

Accepted: February 17, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-2-476-498
УДК 159.9:297

Original paper
Оригинальная статья

«Исламская психология: от теории и исследований к практике». Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии

О.С. Павлова^{1, 2a}, В.Р. Алгушаева^{2, 3b}, Е.А. Верченова^{4c}, И.Н. Хайбуллин^{5, 2d}, В.А. Ерофеев^{6e}

¹Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

²Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация

³Башкирский государственный университет, г. Уфа, Российская Федерация

⁴Международная лингвистическая школа, г. Москва, Российская Федерация

⁵Газета «Вақыт», г. Уфа, Российская Федерация

⁶Московский институт психоанализа, г. Москва, Российская Федерация

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: os_pavlova@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4465-0828>, e-mail: algushayeva@mail.ru

^cORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1812-7678>, e-mail: e.verchenova@gmail.com

^dORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5011-9278>, e-mail: shirgazi@rambler.ru

^eORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3640-2362>, e-mail: Erofeevmsk@icloud.com

Резюме: В статье анализируется содержание международной интенсивной образовательной программы по исламской психологии в Индонезийском исламском университете в Джокьякарте, в которой впервые в 2019 году приняли участие пять специалистов из России. Обучение в Индонезии российских психологов стало возможным благодаря заключению соглашения о сотрудничестве между Ассоциацией психологической помощи мусульманам (Россия) и Индонезийским исламским университетом. В статье на основе анализа прослушанных лекций раскрывается содержание психотерапевтической работы с темой прощения, а также специфика психологического консультирования по преодолению депрессии в контексте ислама. На основе анализа содержания международной программы «Исламская психология: от теории и исследований к практике» в Индонезии делается вывод относительно перспектив дальнейшего развития психологического консультирования мусульман в России.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Верченнова Е.А., Хайбуллин И.Н., Ерофеев В.А.
«Исламская психология: от теории и исследований к практике».
Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии

Ключевые слова: исламская психология; психологическое консультирование мусульман; Индонезийский исламский университет; Ассоциация психологической помощи мусульманам; терапия прощения; депрессия

Для цитирования: Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Верченнова Е.А., Хайбуллин И.Н., Ерофеев В.А. «Исламская психология: от теории и исследований к практике». Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):476-498 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-476-498

«Islamic psychology: from theory and research to practice». The experience of participating in the international educational program in Indonesia

**O.S. Pavlova^{1, 2a}, V.R. Algushaeva^{2, 3b}, E.A. Verchenova^{4c}, I.N. Khaybullin^{5, 2d},
V.A. Erofeev^{6e}**

¹Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation

²Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation

³Bashkir State University, Ufa, the Russian Federation

⁴The paper «Vakyt», Ufa, the Russian Federation

⁵International linguistic school, Moscow, the Russian Federation

⁶Moscow Institute of Psychoanalysis, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: os_pavlova@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4465-0828>, e-mail: algushayeva@mail.ru

^cORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1812-7678>, e-mail: e.verchenova@gmail.com

^dORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5011-9278>, e-mail: shirgazi@rambler.ru

^eORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3640-2362>, e-mail: Erofeevmsk@icloud.com

Abstract: The article analyzes the content of the international intensive educational program on Islamic psychology at Indonesian Islamic University in Yogyakarta, where, for the first time, five experts from Russia took part in 2019. This training of Russian psychologists in Indonesia became possible on the ground of an agreement between the Association of Psychological Assistance to Muslims (Russia) and Indonesian Islamic University. The article is presented as an analysis of the lectures and discusses the content of Forgiveness Therapy. It also highlights the specifics of psychological counseling in overcoming depression in the context of Islam. Based on the analysis of the content of the international program «Islamic Psychology: From Theory and Research to Practice» in Indonesia, the paper reveals the prospects for the further development of psychological counseling of Muslims in Russia.

Keywords: Islamic psychology; psychological counseling of Muslims; Indonesian Islamic University; Association of psychological assistance to Muslims; forgiveness therapy; depression



For citation: Pavlova O.S., Algushaeva V.R., Verchenova E.A., Khaybullin I.N., Erofeev V.A. «Islamic psychology: from theory and research to practice». The experience of participating in the international educational program in Indonesia. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):476-498 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-476-498

Введение

Создание в 2017 году в России Ассоциации психологической помощи мусульманам стимулировало интенсивное развитие теории и практики психологического консультирования мусульман. Всероссийские и международные конференции и круглые столы, проведение эмпирических исследований, результаты которых публикуются в журналах «Minbar. Islamic Studies», «Ислам: личность и общество», перевод на русский язык и издание классической и современной литературы [1, 2] – все это способствует построению системы новой для России сферы профессиональной деятельности – культурно-специфическому психологическому консультированию. В ходе оказания психологической помощи учитываются этнические и религиозные особенности клиента, которые в свою очередь становятся ресурсом для обретения личностью психологической устойчивости.

Специальное образование и повышение квалификации психологов – важнейший аспект деятельности Ассоциации психологической помощи мусульманам. Вот уже второй год в Казани на базе психологического центра «4Life» и Поволжского института непрерывного профессионального образования действует программа повышения квалификации «Психологическое консультирование мусульман»¹, в которой прошли обучение специалисты их разных регионов России, а также из Узбекистана, Азербайджана, Кыргызстана, США, Египта и других стран.

Широкое международное сотрудничество в течение нескольких лет позволило познакомиться с работой психологов-мусульман разных стран мира, а также дало возможность повысить профессиональную квалификацию. Специалисты из России в 2018 году приняли участие в работе учредительной конференции Международной Ассоциации исламской психологии, чья деятельность описана в целом ряде статей [3, 4].

¹ Психологическое консультирование мусульман. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://psy.pinpo.ru/edu/psixologicheskoe-konsultirovanie-musulman/> (дата обращения 10.01.2020)



Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Верченнова Е.А., Хайбуллин И.Н., Ерофеев В.А.
«Исламская психология: от теории и исследований к практике».
Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии

В 2019 году Ассоциация психологической помощи мусульманам заключила соглашение о сотрудничестве с Индонезийском исламским университетом в Джокьякарте (UII)², на базе которого ежегодно с 1995 года проводится международная образовательная программа – интенсивный курс по исламской психологии. В декабре 2019 года впервые четверо специалистов из России приняли участие в этой обучающей программе в качестве слушателей, а О.С. Павлова – как преподаватель. Участие в международной образовательной программе студентки магистратуры «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» МГППУ³ Е.А. Верченновой стало возможным благодаря заключению соглашения о сотрудничестве между Московским государственным психолого-педагогическим университетом и Международной Ассоциацией мусульманских психологов.

Интенсивный курс «Исламская психология: от теории и исследований к практике» был организован при участии Международного института исламской мысли (ИИМ), Университета Гаджа Мада. Он продолжался четыре недели и включал в себя лекции по следующим темам:

- Структура исламской психологии.
- Качество жизни в исламской перспективе.
- Психологическая устойчивость в мусульманском сообществе.
- Семья с точки зрения ислама.
- Исламская психология в контексте благого нрава.
- Развитие профетического лидерства в Индонезии.
- Построение теории мотивации в исламской психологии.
- Исламская психология и консультирование.
- Концепция и теория клинической помощи с использованием исламской психологии.
- Социальная психология. Религиозная идентичность и ценностные ориентации мусульман в меняющемся мире.
- Клиническая практика в мультикультурных сообществах.
- Вопросы психологии мусульманских меньшинств.

² Universitas Islam Indonesia. [Electronic source]. Available at: <https://www.uui.ac.id> (Accessed: 10.01.2020)

³ Психология Востока – магистратура МГППУ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vostok-mgppu.ru> (дата обращения 10.01.2020)



Партнерами по организации и проведению этой программы стали:

1. Центр изучения исламской психологии Индонезийского исламского университета (Universitas Islam Indonesia, Джокьярта);
2. Международный институт исламской мысли (ИИТ);
3. Ассоциация психологической помощи мусульманам (Россия);
4. Международная ассоциация мусульманских психологов (IAMP): д-р Багус Рионо (Universitas Gadjah Mada);
5. Международный исламский университет Малайзии;
6. Институт Макасида (Ma'had Maqasid, Индонезия).

Преподавателями программы являлись специалисты из Индонезии (Багус Рийоно, Фуад Нашори, Диана Сетиявати, Коротул Уйун, Ариф Фахми, Эми Зулейфа, Нанум София, Ахмад Русиди, Сус Будихарто), Малайзии (Шукран Абдурахман), Австралии (Ханан Довер), Индии (Акбар Хуссейн), России (Ольга Павлова). Российским слушателям курсов – членам Ассоциации психологической помощи мусульманам и практикующим психологам – обучение позволило познакомиться с развитием теории и практики исламской психологии за рубежом. Для практической работы полезным опытом стало ознакомление с психотерапией прощения – направлением, которое активно развивается в США и Индонезии. Знакомство со спецификой когнитивно-поведенческой терапии с учетом менталитета индонезийцев, развитием пророческого (пророческого) лидерства и со многими другими темами позволит дать новый импульс развитию теории и практики психологического консультирования мусульман в России. В опубликованном в журнале «Ислам: личность и общество» материале [5] мы дали анализ целей, структуры и особенностей проведения программы. Раскроем более подробно содержание наиболее интересных лекций и возможность их практического применения в российских условиях.

Терапия прощения

Согласно Беку, Эллису и Драйдену [6] практически каждый человек сталкивается с темой обвинения других, общества или себя. Следовательно, возникает необходимость в прощении для гармоничного и здорового психологического состояния человека. Феномен прощения в последние 25 лет



является предметом исследований научной психологии. Так, ряд авторов [7] в своих работах описывают процесс осознанного и автоматического прощения; анализируют эмоции, возникающие в процессе прощения и непощения. Но наибольший интерес в контексте нашей статьи представляет тема прощения с точки зрения религиозных ценностей. Склонность прощать связана с уровнем религиозности [8]. Интересно, что в психологических исследованиях выявлена связь между прощением и депрессией: обнаружилась связь между непощением другими и депрессией у прощающих мужчин, при этом у женщин прощение себя в определенной мере сопровождается непощением других и является защитой от депрессии при непощении другими [9]. Феномен прощения связывается с моральными эмоциями, в частности со стыдом и виной.

Концепция прощения не получила своего широкого распространения в России и Европе, но нашла свое отражение в Америке, где и проживают основоположники данного направления – Michael E. McCullough, Robert D. Enright [10, 11, 12, 13, 14, 15]. Терапия прощения нашла применение в Индонезии. Психолог Asep Haerul Gani [16] активно применяет данный подход в работе с клиентами. За основу своей работы индонезийский психолог взял труды Michael E. McCullough, Robert D. Enright [10–15] и доработал концепцию, опираясь на культурный контекст, а именно на особенности исламской культуры. Остановимся на некоторых особенностях и техниках работы с темой прощения.

Психологическая работа

По мнению психолога Asep Haerul Gani [16], психологическая работа с темой прощения базируется на нескольких составляющих.

Во-первых, важно учитывать формат работы. Наиболее предпочтительным является групповой, что объясняется тем, что многие клиенты, переживающие опыт обиды, потери, измены или какой-либо другой ситуации, не склонны открываться психологу и испытывают дискомфорт в озвучивании своих трудностей. По мнению Asep Haerul Gani, групповой формат работы позволяет каждому клиенту увидеть, что терапевтическое пространство



объединяет людей с похожими запросами и сложностями и все окружающие нуждаются в разрешении отреагирования своих эмоций и проживании травмирующего и стрессового опыта.

Второй важной составляющей является подбор методов работы. Asep Naerul Gani утверждает, что для достижения эффективности работы важно интегрировать различные психологические подходы и школы. Данная точка зрения объясняется тем, что, используя разные парадигмы, клиент сможет найти как минимум один подход, близкий его пониманию, и, как следствие, снизить уровень сопротивления и повысить доверие к терапевтическому процессу, ведущему, группе и самому себе.

К настоящему времени теория прощения Asep Naerul Gani претерпела много изменений и доработок, как следствие расширилось количество методов и используемых техник, среди которых следующие:

- Опрос
- Линия жизни
- Реакция на события (думай-чувствуй-действуй)
- Внутренние проблемы
- Внешние проблемы, ситуации
- Коллаж
- Соматическое переживание
- Психодрама
- Молитва (дуа)
- Молитва накшбандийского тариката⁴

Попробуем остановиться на каждой из выше изложенных техник. Первое, что использует психолог в своей работе, – это метод опроса, который позволяет участникам терапевтической группы включиться в процесс и осознать свою проблему. Данный метод используется с выходом в интернет и заполнением небольшого опросника в гугл-документе. После заполнения ответов каждый участник может увидеть анонимную статистику ответов. Подобная стратегия позволяет клиенту раскрыться и убедиться, что не у него одного имеются проблемы, что есть много других людей в этой группе с ана-

⁴ Накшбандийский тарикат распространен в Малайзии и Индонезии, поэтому психологи используют духовные практики тариката в работе с клиентами.



логичными запросами. Упражнение дает клиенту ощущение групповой поддержки.

Вторая применяемая техника – «линия жизни» – подразумевает осознание человеком своего нынешнего положения, понимание событий, которые его окружают, а также позволяет сфокусироваться на своих прожитых годах. Акцент на прошлое позволяет клиенту увидеть закономерность и предпосылки, которые привели человека в сегодняшнюю точку. У индивида в группе появляется возможность заглянуть внутрь своих переживаний и опыта, увидеть, что в его жизни случилось со знаком «минус», вызывая неприятные эмоции, и со знаком «плюс», способствуя ощущению радости.

После проделанного упражнения клиенту предлагается разложить каждое событие по схеме «думай-чувствуй-действуй». Психолог дает четкую инструкцию: «посмотрите на ситуацию, которая встречалась в вашей жизни, и пропишите, какие мысли она вызывала/ет, какие эмоции и какие действия появляются». Первые две формы работы выполняются в бумажном виде, где клиент, используя ручку и бумагу, фиксирует свои инсайты, мысли. Такое направление позволяет участнику группы осознать происходящие с ним процессы в прошлом и настоящем, а также интегрировать мысли, тело и чувства в единое целое.

Стоит отметить, что в процессе терапевтической работы участники неоднократно объединяются в подгруппы (двойки, тройки) и обсуждают полученные результаты.

После обсуждения, как правило, наступает следующий этап работы – осознание последствий, к которым привели те или иные ситуации. Так, например, ощутив поддержку группы, осознав события, которые возникали в жизни человека, а также понимая внутренние процессы, участники должны осознать, что происходит с человеком на фоне всех неотрагированных эмоций, ситуаций. Из этого осознания психолог направляет клиентов к пониманию внешних причин, а именно – откуда берутся подобные эмоции и ситуации, которые человек до сих пор не может пережить.

Работа с осознанием внешних причин ведет клиента к пониманию более глубинных процессов, пониманию триггеров и, как следствие, к дальней-



шей работе с этим. Зачастую, преодолевая сопротивление, многие клиенты начинают осознавать, что большинство трудностей, происходящих в их жизни, возникают по причине дисфункциональных отношений между родителями в семье: насилие, конфликты, обесценивание, дистантность родителей и многое другое. Не случайно многие психологи и психотерапевты используют шутку «Если у вас есть мама и папа, у вас есть повод обратиться к психологу».

Понимание и осознание ситуаций позволяет сделать большой шаг в решении своей проблемы и эффективно закрыть запрос, связанный с темой прощения.

Поднимая пласт переживаний, психологу крайне важно контейнировать и удержать эмоции клиента, поэтому следующая техника направлена на отреагирование эмоций конструктивным способом. Участникам предстоит создать коллаж, отражающий их эмоции и травматический опыт.

Процесс отреагирования плавно переходит в понимание последствий удержания травматического опыта, а именно в возникновение психосоматики. Разбирая раздел психосоматики, психолог объясняет участникам причины ее возникновения [17].

После отреагирования эмоций и осознания соматического компонента используется метод психодрамы, где участники посредством драматической импровизации изучают внутренний мир человека и разрешают внутренние конфликты и противоречия. В настоящее время существует большое количество техник психодрамы, однако наиболее часто используемыми являются пустой стул и разговор протагониста с кем-либо. Стоит отметить, что если у клиента в процессе работы возникает сопротивление и нежелание идти в глубь своих душевных переживаний, участнику предлагается изобразить разыгрывание диалогов, используя листы бумаги. На листах бумаги клиент помечает имя человека, с которым необходимо произвести диалог, и по аналогичной психодраматической схеме начинает работу.

Завершается работа молитвой, которая является неотъемлемой частью исламской культуры. Таким образом, мы видим, что в терапевтический групповой процесс внедряются особенности, которые присущи культуре ислама.



Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Верченнова Е.А., Хайбуллин И.Н., Ерофеев В.А.
«Исламская психология: от теории и исследований к практике».
Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии

Однако опираясь на опыт работы западных и европейских психологов, можно увидеть, что использование терапии прощения не подразумевает религиозный контекст. Следовательно, для внедрения данного метода в работу российских специалистов необходимо помнить про важный аспект, а именно про целевую аудиторию, на которую ориентирован тренинг.

Используя индонезийское направление «психотерапии прощения» в западной и европейской психологии, важно быть внимательным к предъявляемым темам со стороны клиента, а именно – смерть близкого человека или ребенка по причине другого человека, сексуальное насилие, жестокое обращение или эмоциональное насилие невозможно простить [18]. Поскольку, простив обидчика, человек может внутренне разрешить себе подобное обращение в будущем.

Работа с депрессиями в контексте ислама

В выступлении сотрудников Центра общественного психического здоровья факультета психологии Университета Гаджа Мада Дианы Сетиявати, Тео Бумана, Нур Арифа, Али Сунприяди была раскрыта тема исламского взгляда на депрессию, который можно разделить на:

1. Теологически выведенные позиции, основанные на Коране и Сунне;
2. Теоретические концепции, разработанные исламскими философами / религиозными лидерами и учеными;
3. Светские убеждения специалистов, отдельных лиц и групп в традиционных мусульманских обществах.

Традиционная исламская концепция основывается на идее, что психическая и поведенческая дисфункции имеют психо-духовный корень и могут быть напрямую связаны с уровнем духовного осознания индивидуумом своего Создателя. Мусульмане склонны рассматривать психические расстройства как испытание от Аллаха, волю Аллаха и форму наказания за грех. Исламская традиция признает сверхъестественные связи с психическими заболеваниями. Болезни сердца – так обычно в исламе описываются болезни психо-духовного характера. Так, Ибн Каййим аль-Джаузийя делит сердца на три категории: здоровое, больное и мертвое [19, с. 57].



В контексте изучения психологических состояний важно и то, что в Коране описаны три вида нафса (души) человека:

1. Нафс аммара (أمارة), что переводится дословно как «приказывающий», «подталкивающий», «склонный», «своевольный», «страстный». Это душа, «склонная ко злу, и, если ее не проверять и не контролировать, ведет к духовной гибели». О ней мы читаем в суре «Юсуф» (12:53):

وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

«Я не оправдываю себя, ведь душа чрезмерно повелевает зло, если только мой Господь не помилует. Воистину, мой Господь – Прощающий, Милосердный» [20, с. 242].

Это низший уровень развития нафса, который побуждает человека делать плохое, подталкивает ко злу.

2. Нафс ляввама (لوامة) дословно переводится как «упрекающий, порицающий, колеблющийся» и упоминается в суре «Аль-Кыяма» (75:2):

وَلَا أَفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

«Клянусь упрекающей душой» [20, с. 577].

Опираясь на значение слова «колеблющийся», ученые объясняют смысл такого уровня развития нафса, как колеблющегося между добром и злом. Такой человек то грешит, то кается. С другой стороны, если обратить внимание на иное значение этого слова – «попрекающий», то это означает, что такой нафс толкает человека на грех, но впоследствии упрекает за совершение греха. Это состояние можно сравнить с совестью.

3. Нафс мутма'инна (مطمئنة), о нем сказано в суре «Аль-Фаджр» (Заря) (89:27):

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ

«О душа, обретшая покой!» [20, с. 594].

Нафс мутма'инна – это высший уровень развития нафса, уровень высшей богобоязненности и благочестия. Умиротворенный нафс – человек, достигший счастья и обретший покой. Это самое высокое состояние души, в котором человек чувствует умиротворение и покой.



В чем же причина депрессии? Одним из основных факторов риска депрессии являются негативные жизненные события. Но внутреннее состояние человека является важнейшим предиктором: того, кто удовлетворен в своем сердце, никакое мирское состояние не будет подавлять. В свою очередь неудовлетворенность жизнью связана с отсутствием жизненных целей, эгоизмом и другими негативными явлениями жизни верующего: завистью, ложью, хвастовством.

Детально работа с депрессиями описана в недавно изданной в России книге выдающегося мусульманского ученого XIX века Абу Зайда аль-Балхи «Пища для души» [1]. В ней психолог выделяет несколько типов депрессии: обычная ежедневная грусть (хузн), эндогенная депрессия (та, которая не зависит от внешних факторов) и экзогенная депрессия (которая появляется под воздействием внешних факторов).

Для того чтобы облегчить состояние мусульманина в депрессии, индонезийские психологи активно включают в работу духовную составляющую. Важными рекомендациями в этом случае являются:

- *Вера*: помни, что Аллах Милосердный. Верь в то, что что бы ни случилось с нами, это веление Аллаха; верь, что болезнь – это испытание, пройти которое необходимо достойно.
- *Довольство и благодарность*: довольствуйся всем, что дает Аллах. Будь довольным, терпеливым и благодарным за бедствия, зная, что все, что Аллах дарует, является лучшим для тебя, и любые бедствия, когда они сталкиваются с терпением, приведут к награде от Аллаха.
- *Сделай Ислам образом жизни*: делай других счастливыми; совершая добрые дела, сопереживай другим. Молись.
- *Доверие и саморефлексия*: изучай свои чувства. Укрепляя иман, доверься Аллаху. Это поможет почувствовать, что ты не одинок.

Так же, как наличие надежной привязанности к матери связано с общим благополучием, преодолением трудностей, улучшением психического здоровья, повышением самооценки и укреплением отношений, так и наличие «здоровой привязанности» к Богу будет связано с улучшением психологиче-



ского состояния верующего: «...Тому, кто полагается на Аллаха, будет достаточно Его...» (Коран, 65:3) [20, с. 558].

Ислам играет важную роль, помогая мусульманам справляться с негативными жизненными событиями, что помогает им как в профилактике, так и в лечении депрессии. Если мусульманин испытывает негативные чувства, его поощряют сопротивляться им с помощью позитивных мыслей и действий (если это возможно) или предлагают обратиться за профессиональной помощью, если случай клинический, точно так же, как и при любой другой форме болезни. «Итак, воистину, за каждой тягостью наступает облегчение» (Коран, 94:5) [20, с. 597].

Ислам поощряет людей не оставлять надежду, даже если человек совершил тяжкий грех или столкнулся с самым неприятным жизненным событием, поскольку всегда есть милость Аллаха: «и не отчаивайтесь в милости Аллаха. Воистину, отчаиваются в милости Аллаха только неверующие люди» (Коран, 12:87) [20, с. 246].

Необходимо противодействовать дезадаптивным мыслям, связанным с безнадежностью и чувством подавленности, потому что мусульмане верят, что Аллах, который отвечает за все, – Всевидящий, Всезнающий, Мудрый. «Тому, кто боится Аллаха, Он сделает для него выход и одарит уделом оттуда, откуда он его и не ожидает. Тому, кто полагается на Аллаха, достаточно Его» (Коран, 65:2-3)⁵ [20, с. 558].

В лекции индонезийских специалистов была представлена исламская концепция стратегии преодоления стресса. Ее основой являются:

- Доверие к Аллаху. Коран призывает мусульман полностью доверять Аллаху во всех вопросах: «Аллаху принадлежит сокровенное на небесах и на земле. К Нему возвращаются дела. Так поклоняйся Ему и уповай на Него. Твой Господь не пребывает в неведении о том, что вы совершаете» (Коран, 11:123) [20, с. 235].
- Выполнение молитвы, намаза.

⁵ Подробно о страхе перед Всевышним читайте в статье: Галихузина Р.Г., Шибанова Н.А. Конфликтологический анализ страхов у российских мусульман. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(3):850-868. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-850-868



Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Верченева Е.А., Хайбуллин И.Н., Ерофеев В.А.
«Исламская психология: от теории и исследований к практике».
Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии

- Поминание Аллаха (зикр): «Они уверовали и их сердца успокаиваются при поминании Аллаха. О да! Ведь поминанием Аллаха успокаиваются сердца» (Коран, 13:28) [20, с. 252].
- Терпение, воздержанность и прощение.
- Позитивное мышление: «но, может быть, вы ненавидите то, что для вас является благом, и, может быть, вам любо то, что для вас является злом. Аллах знает, а вы не знаете» (Коран, 2:216) [20, с. 34].
- Поддержка сообщества. Коллективистический характер культуры мусульманских народов является важнейшим психологическим ресурсом.

Для предотвращения депрессии исламская психология рекомендует:

- Избегать одиночества.
- Быть терпеливым.
- Выполнять духовные практики: созерцание (размышление – тафаккур) [21].
- Есть здоровую пищу.
- Выполнять физические упражнения, поддерживая организм в тонусе.
- Не терять надежду на лучшее не только в этом мире, но и в День Суда.
- Не употреблять психотропные препараты и алкоголь.
- Молиться.
- Вспоминать истории Пророков и Посланников, черпая из них полезные примеры.
- Ежедневно читать Коран (повторять Коран и слушать Коран рекомендуется ежедневно, особенно по утрам).
- Улыбаться: это приносит мир и счастье вам и всем, кто вас окружает.

Предписанные Кораном практики для мусульман помогают справиться с испытанием и скорбью жизни: зикр (поминание Аллаха), тауба (покаяние), дуа (молитва), тазкия (очищение), джихад (усилие, усердие), тавакуль (упование на Аллаха), сабр (терпение), ихсан (искренность), гафр (прощение).



Индонезийские специалисты обратили внимание слушателей курсов на некоторые аспекты практики психологического консультирования верующих, в процессе которого психологи могут использовать духовно модифицированную когнитивную терапию, заменив определенные концепции, используемые в западной когнитивной терапии, на концепции, взятые из исламских учений. Использование духовно-модифицированной когнитивной терапии для лечения тревоги, депрессии и тяжелой утраты у мусульман показало лучшие результаты по сравнению с терапией, которая не является исламско-модифицированной. Эффективность использования подобных интегративных подходов описана в современной психологической литературе [22, 23, 24, 25, 26, 27].

Психоаналитические подходы не получили широкого распространения среди мусульман, в отличие от индивидуалистической западной культуры, где активно используется психоанализ. Ислам подчеркивает важность сообщества; культуры мусульманских народов коллективистические, поэтому мусульмане, как правило, обращены вовне, идентифицируя себя в религиозных учениях, культуре и семье.

Участие в групповой терапии, практикуемой в западных странах, также может быть проблематичным для многих мусульман, так как вступает в противоречие с рядом исламских норм. Например, для мусульман может быть неприемлемо делиться личными данными в групповой обстановке, особенно если присутствуют представители противоположного пола. Однако эффект работы в таких группах может быть выше, если они состоят из представителей одного пола и включают в себя ценности, взятые из исламской веры.

Заключение

Таким образом, участие в международной образовательной программе в Индонезии «Исламская психология: от теории и исследований к практике» позволило российским специалистам познакомиться с возможностями интегративного подхода к психологическому консультированию, когда учитываются этнические и религиозные особенности клиента, которые впоследствии становятся ресурсом для обретения личностью психологической устойчиво-



Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Верченнова Е.А., Хайбуллин И.Н., Ерофеев В.А.
«Исламская психология: от теории и исследований к практике».
Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии

сти. Использование исламской и кросс-культурной психологии позволяет психологам быть более эффективными в работе с клиентами-мусульманами, а опора на ценности ислама позволяет использовать духовный ресурс в процессе консультирования.

Очевидно, что от психолога, работающего с мусульманами, с целью развития кросс-культурных технологий психологического консультирования мусульман требуется знание сразу двух отраслей: психологии и исламской теологии. Преподаватели международной образовательной программы продемонстрировали высокий уровень владения исламской теологией, к которому необходимо стремиться нашим российским коллегам.

Литература

1. Аль-Балхи Абу Зайд. *Пища для души. Когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века*. Перевод и аннотация рукописи девятого века выполнены М. Бадри. Переводчик Л. Мамедова. М.: Международный институт исламской мысли, ОО «Идрак», Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2019. 110 с.
2. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии*. Под ред. О.С. Павловой, В.С. Полосина. М.: АНО НПЦ «Аль Васатыя – умеренность»; 2018. 268 с.
3. Павлова О.С., Бариева Н.Ю., Баирова З.М. Исламская психология за рубежом: состояние и перспективы развития. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):850–865. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-850-865
4. Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников. *Современная зарубежная психология*. 2018;7(4):46–55. DOI:10.17759/jmfp.2018070406
5. Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Хайбуллин И.Н., Верченнова Е.А., Ерофеев В.А. Исламская психология в Индонезии: опыт обучения и преподавания. *Ислам: личность и общество*. 2012;1:3–14.
6. Beck A.T., Rush A.J., Shaw B.F., Emery G. *Cognitive therapy of depression*. New York: Guilford Press; 1979. 425 p.



7. Karremans J.C., Aarts H. The role of automaticity in determining the inclination to forgive close others. *Journal of Experimental Social Psychology*. 2007;43(6):902–917. DOI: 10.1016/j.jesp.2006.10.012
8. Poloma M.M., Gallup G.H.Jr. *Varieties of prayer: A survey report*. Philadelphia, PA: Trinity Press International; 1991. XV+142 p.
9. Ermer A.E., Proulx Ch.M. Unforgiveness, depression, and health in later life: the protective factor of forgivingness. *Aging and Mental Health*. 2016;20(10):1021–1034.
10. McCullough M.E. *Beyond Revenge: The Evolution of the Forgiveness Instinct*. San Francisco: Jossey-Bass; 2008. 196 p.
11. McCullough M.E. *The Forgiveness Instinct*. [Electronic source]. Available at: http://www.greatergood.berkeley.edu/article/item/forgiveness_instinct/ (Accessed: 10.01.2020).
12. Enright R.D. *Forgiveness Is a Choice: A Step-By-Step Process for Resolving Anger and Restoring Hope*. Washington, D.C.: APA Books; 2001. 299 p.
13. Enright R.D. Psychological science of forgiveness: Implications for Psychotherapy and Education. *Presented at the Conference, Neuroscience and Moral Action: Neurological Conditions of Affectivity, Decisions, and Virtue. Pontificia Universita della Santa Croce. Rome, Italy. 2011. Vol. 28* [Electronic source]. Available at: https://www.researchgate.net/publication/266879605_Psychological_Science_of_Forgiveness_ (Accessed: 10.01.2020).
14. Enright R.D. Human Development Study Group. Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self-forgiveness. *Counseling and Values*. 1996;40:107–126.
15. Enright R. et al. Forgiveness education with children in areas of violence and poverty. *Forgiveness: A Sampling of Research Results. American Psychological Associatio, 2006*. Washington, DC: Office of International Affairs. Reprinted; 2008. P. 11–14.
16. Asep Haerul Gani. *Forgiveness Therapy*. Kanisius, 2010. 148 p.
17. Nien-Hwa Lai, Hsin-Hao Tsai. Practicing psychodrama in Chinese culture. *The Arts in Psychotherapy*. 2014;41:386–390. [Electronic source]. Available



at: https://www.academia.edu/12265016/The_Arts_in_Psychotherapy_Practicing_psychodrama_in_Chinese_culture (Accessed: 10.01.2020)

18. Macaskill A. The treatment of forgiveness in counselling and therapy. *Counselling Psychology Review*. 2005;20(1):26–33. [Electronic source]. Available at: <https://shura.shu.ac.uk/129/1/fulltext.pdf> (Accessed: 10.01.2020)

19. Аль-Джаузийя Ибн Каййим. *Деяния сердец*. В 3 томах. Т. 1. Перевод с арабского Е. Сорокоумовой. М.: Умма; 2014. 384 с.

20. *Смысловой перевод священного Корана*. Отв. редактор А. Сабдин. Алматы: Нур-Мубарак; 2019. 616 с.

21. Бадри М. *Размышление. Исследование психики и души человека*. Баку: CDS; 2008. 136 с.

22. Harris A., Luskin F., Norman S., Standard S., Bruning J., Evans S., Thoresen C. Effects of a Group Forgiveness Intervention on Forgiveness, Perceived Stress, and Trait-Anger. *Journal of clinical psychology*. 2006;62(6):715–733. [Electronic source]. Available at: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.595.118&rep=rep1&type=pdf> (Accessed: 10.01.2020)

23. Rafique R., Anjum A., Raheem Sh. Sh. Efficacy of Surah Al-Rehman in Managing Depression in Muslim Women. *Journal of Religion and Health*. 2019;58:516–526. DOI: 10.1007/s10943-017-0492-z

24. Babamohamadi H., Sotodehasl N., Koenig H. G., Zaben F. Al., Jahani Ch., Ghorbani R. The Effect of Holy Qur'an Recitation on Depressive Symptoms in Hemodialysis Patients: A Randomized Clinical Trial. *Journal of Religion and Health*. 2017;56:345–354. DOI: 10.1007/s10943-016-0281-0

25. Mir G., Meer Sh., Cottrell D., McMillan D., House Al., Kanter J.W. Adapted behavioural activation for the treatment of depression in Muslims. *Journal of Affective Disorders*. 2015;180:190–199. DOI: 10.1016/j.jad.2015.03.060

26. Pearce M.J., Koenig H.G., Robins C.J., Nelson B., Shaw S.F., Cohen H.J. and etc. Religiously integrated cognitive behavioral therapy: A new method of treatment for major depression in patients with chronic medical illness. *Psychotherapy*. 2015;52(1):56–66. DOI: 10.1037/a0036448

27. Achour M., Bensaid B., Nor M.R. An Islamic Perspective on Coping with Life Stressors. *Applied Research in Quality of Life*. 2016;11(3):663–685.



References

1. Al'-Balhi Abu Zajd. *Pishha dlja dushi. Kognitivno-povedencheskaja terapija vracha devjatogo veka* Perevod i anotacija rukopisi devjatogo veka vypolneny M. Badri. Per. L. Mamedova. [Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician Paperback. Transl. and abstract of a ninth-century manuscript by M. Badri. Transl. L. Mamedova.]. Moscow: Mezhdunarodnyj institut islamskoj mysli, OO «Idrak», Asociacija psihologičeskoj pomoshhi musulmanam; 2019. 110 p. (In Russian)
2. Badri M. *Teorija i praktika islamskoj psihologii*. Pod red. O.S. Pavlovoj, V.S. Polosina. [The Theory and practice of Islamic psychology. Ed. by O.S. Pavlova, V.V. Polosin]. Moscow: ANO NPC «Al' Vasatyja – umerennost» publ.; 2018. 268 p. (In Russian)
3. Pavlova O.S., Bariyeva N.Yu., Bairova Z.M. Islamic psychology abroad: the state and development prospects. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):850–865. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-850-865 (In Russian)
4. Pavlova O.S. Psikhologičeskoe konsul'tirovanie musul'man: analiz zarubezhnykh istočnikov [Psychological Counseling for Muslims: the Analysis of Foreign Literature]. *Journal of Modern Foreign Psychology*. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406 (In Russian, Abstr. in English).
5. Pavlova O.S., Algushaeva V.R., Verchenova E.A., Khaybullin I.N., Erofeev V.A. Islamskaya psikhologiya v Indonezii: opyt obucheniya i prepodavaniya [Islamic Psychology in Indonesia: Learning and Teaching Experience]. *Islam: Personality and Society*. 2012;1:3–14. (In Russian)
6. Beck A.T., Rush A.J., Shaw B.F., Emery G. *Cognitive therapy of depression*. New York: Guilford Press; 1979. 425 p.
7. Karremans J.C., Aarts H. The role of automaticity in determining the inclination to forgive close others. *Journal of Experimental Social Psychology*. 2007;43(6):902–917. DOI: 10.1016/j.jesp.2006.10.012
8. Poloma M.M., Gallup G.H.Jr. *Varieties of prayer: A survey report*. Philadelphia, PA: Trinity Press International; 1991. XV+142 p.



9. Ermer A.E., Proulx Ch.M. Unforgiveness, depression, and health in later life: the protective factor of forgivingness. *Aging and Mental Health*. 2016;20(10):1021–1034.
10. McCullough M.E. *Beyond Revenge: The Evolution of the Forgiveness Instinct*. San Francisco: Jossey-Bass; 2008. 196 p.
11. McCullough M.E. *The Forgiveness Instinct*. [Electronic source]. Available at: http://www.greatergood.berkeley.edu/article/item/forgiveness_instinct/ (Accessed: 10.01.2020)
12. Enright R.D. *Forgiveness Is a Choice: A Step-By-Step Process for Resolving Anger and Restoring Hope*. Washington, D.C.: APA Books; 2001. 299 p.
13. Enright R.D. Psychological science of forgiveness: Implications for Psychotherapy and Education. *Presented at the Conference, Neuroscience and Moral Action: Neurological Conditions of Affectivity, Decisions, and Virtue. Pontificia Universita della Santa Croce. Rome, Italy. February 28, 2011*. [Electronic source]. Available at: https://www.researchgate.net/publication/266879605_Psychological_Science_of_Forgiveness_ (Accessed: 10.01.2020).
14. Enright R.D. Human Development Study Group. Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self-forgiveness. *Counseling and Values*. 1996;40:107–126.
15. Enright R. et al. Forgiveness education with children in areas of violence and poverty. *Forgiveness: A Sampling of Research Results. American Psychological Association, 2006*. Washington, DC: Office of International Affairs. Reprinted; 2008, pp. 11–14.
16. Asep Haerul Gani. *Forgiveness Therapy*. Kanisius, 2010. 148 p.
17. Nien-Hwa Lai, Hsin-Hao Tsai. Practicing psychodrama in Chinese culture. *The Arts in Psychotherapy*. 2014;41:386–390. [Electronic source]. Available at: https://www.academia.edu/12265016/The_Arts_in_Psychotherapy_Practicing_psychodrama_in_Chinese_culture (Accessed: 10.01.2020).
18. Macaskill A. The treatment of forgiveness in counselling and therapy. *Counselling Psychology Review*. 2005;20(1):26–33. [Electronic source]. Available at: <https://shura.shu.ac.uk/129/1/fulltext.pdf> (Accessed: 10.01.2020)



19. Al'-Dzhauziia Ibn Kaiiim. *Deianiia serdets* [Acts of hearts]. In 3 volumes. Vol. 1. Perevod s arabskogo E. Sorokoumvoi. Moscow: Umma; 2014. 384 p. (In Russian)

20. *Smyslovoi perevod svyashchennogo Korana* [The semantic translation of the Holy Quran]. Sabdin A. (ed.). Almaty: Nur-Mubarak; 2019. 616 p. (In Russian)

21. Badri M. *Razmyshlenie. Issledovanie psikhiki i dushi cheloveka* [Thoughts. A research on the psyche of human soul]. Baku: CDS; 2008. 136 p. (In Russian)

22. Harris A., Luskin F., Norman S., Standard S., Bruning J., Evans S., Thoresen C. Effects of a Group Forgiveness Intervention on Forgiveness, Perceived Stress, and Trait-Anger. *Journal of clinical psychology*. 2006;62(6):715–733. [Electronic source]. Available at: (Accessed: 10.01.2020).

23. Rafique R., Anjum A., Raheem Sh. Sh. Efficacy of Surah Al-Rehman in Managing Depression in Muslim Women. *Journal of Religion and Health*. 2019;58:516–526. DOI: 10.1007/s10943-017-0492-z

24. Babamohamadi H., Sotodehasl N., Koenig H. G., Zaben F.Al., Jahani Ch., Ghorbani R. The Effect of Holy Quran Recitation on Depressive Symptoms in Hemodialysis Patients: A Randomized Clinical Trial. *Journal of Religion and Health*. 2017;56:345–354. DOI: 10.1007/s10943-016-0281-0

25. Mir G., Meer Sh., Cottrell D., McMillan D., House Al., Kanter J.W. Adapted behavioural activation for the treatment of depression in Muslims. *Journal of Affective Disorders*. 2015;180:190-199. DOI: 10.1016/j.jad.2015.03.060

26. Pearce M.J., Koenig H.G., Robins C.J., Nelson B., Shaw S.F., Cohen H.J. and etc. Religiously integrated cognitive behavioral therapy: A new method of treatment for major depression in patients with chronic medical illness. *Psychotherapy*. 2015;52(1):56–66. DOI: 10.1037/a0036448

27. Achour M., Bensaid B., Nor M.R. An Islamic Perspective on Coping with Life Stressors. *Applied Research in Quality of Life*. 2016;11(3):663–685.



Павлова О.С., Алгушаева В.Р., Верченнова Е.А., Хайбуллин И.Н., Ерофеев В.А.
«Исламская психология: от теории и исследований к практике».
Опыт участия в международной образовательной программе в Индонезии

Информация об авторах

Павлова Ольга Сергеевна, кандидат педагогических наук, доцент; магистр теологии; доцент ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет»; председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам;

зам. гл. ред. журнала «Minbar. Islamic Studies»; гл. редактор журнала «Ислам: личность и общество»; член Международной ассоциации исламской психологии; член Международной ассоциации мусульманских психологов;

член Международной ассоциации психологии религии, г. Москва, Российская Федерация

Алгушаева Венера Рафкатовна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры общей психологии факультета психологии Башкирского государственного университета, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Уфа, Российская Федерация.

Хайбуллин Ишмурат Назирович, канонический редактор газеты «Вақыт», Выпускник университета «Аль-Азхар», член Ассоциации психологической помощи мусульманам, магистрант психологического факультета Башкирского педагогического государственного университета, г. Уфа, Российская Федерация.

Information on authors

Olga S. Pavlova, Cand. Sci. (Pedagogics), Associate Professor at the Department of Cross-Cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education; a chairman of the board of the Association of Psychological Assistance to Muslims; Member of the International Association for the Psychology of Religion (IAPR); Member of the International Association of Islamic Psychology; Member of the International Association of Muslim Psychologists; Editor in chief of the journal «Islam: Individual and society»; deputy Minbar. Islamic Studies, Moscow, the Russian Federation.

Venera R. Algushaeva, Cand. Sci. (Pedagogics), Associate Professor at the Department of General Psychology, Faculty of Psychology, Bashkir State University, Member of Psychological Assistance to Muslims, Ufa, the Russian Federation.

Ishmurat N. Khaybullin, Canonical Editor of the paper «Vakyt», Al-Azhar University graduate, postgraduate at Bashkir State Pedagogical University (Psychology department), Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims; author of books on Arabic, Islamic and social studies, Ufa, the Russian Federation.



Верченова Екатерина Андреевна, *Ekaterina A. Verchenova*, психолог в ЧУОО «Международная лингвистическая школа», магистр программы «Психология Востока», аспирант факультета социальная психология в Московском государственном психолого-педагогическом университете, психодраматерапевт, социометрист, групповой терапевт, автор и ведущая тренинговых программ, курсов, г. Москва, Российская Федерация.

Ekaterina A. Verchenova, Psychologist of International linguistic school, Master for «East Psychology» program, a postgraduate student of the faculty of social psychology of Moscow State University of Psychology and Education (MSUPE), psychodrama therapist, sociometrist, group therapist, author and teacher of training programs and courses, Moscow, the Russian Federation.

Ерофеев Василий Александрович, бакалавр Московского института психоанализа, г. Москва, Российская Федерация.

Vasily A. Erofeev, Bachelor of Moscow Institute of Psychoanalysis, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 января 2020 г.
Одобрена рецензентами: 15 марта 2020 г.
Принята к публикации: 22 апреля 2020 г.

Article info

Received: January 20, 2020
Reviewed: March 15, 2020
Accepted: April 22, 2020

Журнал Minbar. Islamic Studies является рецензируемым научным изданием. Журнал с 12.02.2019 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный Министерством науки и высшего образования Российской Федерации на основании рекомендаций Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>). К публикации принимаются статьи, прошедшие процедуру экспертного рецензирования. Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения учредителей и издателей журнала, а также редакционного совета, редакционной коллегии и редакции. Редакция не несет ответственности за точность и достоверность сведений, приводимых авторами.

Главный редактор – Р.М. Мухаметшин
Заместители главного редактора – О.С. Павлова, И.А. Зарипов
Редакторы разделов – И.А. Зарипов, Н.К. Гарипов (История),
Р.К. Адыгамов, Д.А. Шагавиев (Теология), О.С. Павлова (Психология)
Редакторы-переводчики – Н.К. Муллагалиев (английский язык),
Д.А. Шагавиев (арабский язык)
Литературный редактор, редактор-корректор – Э.Ф. Файзуллина, Е.Я. Быкова
Технический редактор – С.Р. Батрова
Дизайн – Т.А. Лоскутова
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 28.06.2020. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12
Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам нуры»»
423832, Российская Федерация, г. Набережные Челны, ул. Центральная, д. 72.
Сайт: www.minbar.su

Подписной индекс журнала Minbar. Islamic Studies в Официальном каталоге Почты России «Подписные издания» – ПИ766.

Minbar. Islamic Studies is a peer-reviewed academic edition. The journal is included in the List of peer-reviewed scientific publications, which should be published the main scientific results of dissertations for the degrees of Ph. D, for the degrees of Ph. D habil., formed by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation on the basis of recommendations of the Higher attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>).

All the manuscripts are submitted to double anonymous peer-reviewing. The journal articles do not necessarily reflect the official views of the Founders and Publishers, as well as of the Board of Advisors and editorial staff. Only the authors are responsible for the information they report in their articles or reviews.

Editor-in-chief – Rafik M. Mukhametshin

Deputy chief editors – Olga S. Pavlova, Islam A. Zaripov

Section Editors – Islam A. Zaripov, Nail K. Garipov (History),

Ramil K. Adygamov, Damir A. Shagaviev (Theology), Olga S. Pavlova (Psychology)

Editor-translators – N.K. Mullagaliev (English), Damir A. Shagaviev (Arabic)

Literary editor, proof-reader – Elmira F. Fayzullina, Evgeniya Ya. Bykova

Technical editor – Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

Signed in the press on 28.06.2020. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 487. The price is free.

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

12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

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

Printed in the publishing house of Spiritual and business center

«The light of Islam» 72, Tsentralnaya street,

Naberezhnye Chelny, 423832, Russian Federation

Site: www.minbar.su

The Subscription index in the electronic and printed catalogues

Subscriptions of Russian Post FGUP is ПИИ766.