

2020, Vol. 13, N 4

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. Islyayev, 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, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2020, Vol. 13, N 4

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

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

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

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

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONTENTS

HISTORY

<i>Bekkin R.I.</i> «Thanks to the Tatars – they are my main resource...» (The case of Gabidulla Kurbangaliev and the problem of cooperation between the leaders of the Black Hundred movement and right-wing figures among Muslims)	763
<i>Arabadzhyan Z.A.</i> Republican Movement in Iran and the reasons of its failure (January – March 1924)	794
<i>Khairutdinov A.G.</i> From the History of Turkestan Emigration: «Turkestan Charity Society» in Cairo.....	824
<i>Garaev D.M.</i> Social capital of Muslim community as a mechanism of preventing radicalism (based on the materials of charitable projects of «Yardem» community).....	845

THEOLOGY

<i>Ibrahim T., Efremova N.V.</i> <i>Ibn-Rushd (Averroes)</i> . The Incoherence of the Incoherence. Part Two	863
<i>Mukhetdinov D.V.</i> Tariq Ramadan's «European Islam» as a project of rethinking the logic of cultural identity	900
<i>Oliander A.I.</i> Hadith Qudsi: between the Qur'an and the Sunna.....	911
<i>Adygamov R.K., Abdurrakhman Kh.Kh.</i> The treatise «Yatimat ad-dahr fi fatawa ahl al-'asr» (A Unique collection of fatwas of our time scholars) and the problem of its authorship	924

PSYCHOLOGY

<i>Safiullina R.R.</i> Psychological knowledge in Tatar theological heritage	939
<i>Galieva G.F.</i> The phenomenon of imams' emotional burnout	962
<i>Sedankina T.E.</i> Presentation of the author's course «Spiritually-oriented Pedagogy and Psychology»	980

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Беккин Р.И.</i> «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)	763
<i>Арабаджян З.А.</i> Республиканское движение в Иране и причины его неудачи (январь – март 1924 г.)	794
<i>Хайрутдинов А.Г.</i> Из истории туркестанской эмиграции: «Туркестанское благотворительное общество» в Каире	824
<i>Гараев Д.М.</i> Социальный капитал мусульманской общины как механизм профилактики радикализма (по материалам благотворительных проектов общины «Ярдэм»).....	845

ТЕОЛОГИЯ

<i>Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Ибн-Рушд (Аверроэс).</i> Несостоятельность Несостоятельности. Часть вторая	863
<i>Мухетдинов Д.В.</i> «Европейский ислам» Тарика Рамадана как проект переосмысления логики культурной идентичности	900
<i>Оляндэр А.И.</i> «Хадисы кудси»: между Кораном и Сунной	911
<i>Адыгамов Р.К., Абдуррахман Х.Х.</i> Трактат «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ал-‘аср» (Уникальное собрание фетв ученых нашего времени) и проблема его авторства.....	924

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Сафиуллина Р.Р.</i> Психологическое знание в татарском богословском наследии.....	939
<i>Галиева Г.Ф.</i> Феномен эмоционального выгорания имамов.....	962
<i>Седанкина Т.Е.</i> Презентация авторского курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология»	980

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...»
(Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)
 - ◆ Республиканское движение в Иране и причины его неудачи (январь – март 1924 г.)
 - ◆ Из истории туркестанской эмиграции:
«Туркестанское благотворительное общество»
в Каире
 - ◆ Социальный капитал мусульманской общины
как механизм профилактики радикализма
(по материалам благотворительных проектов
общины «Ярдэм»)



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-4-763-793

УДК 94(47).083

Original Paper

Оригинальная статья

«Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

Р.И. Беккин^{1, 2а}

¹Институт востоковедения РГПУ им. А.И. Герцена, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

²Институт Африки РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3919-1097>, e-mail: bekkin@mail.ru

Резюме: Статья посвящена вопросам сотрудничества мусульманских религиозных деятелей с лидерами правомонархического (черносотенного) движения. В качестве примера рассматривается дело ишана Габидуллы Курбангалиева (1859–1919), адвокатом по которому выступал известный правый политик, правовед Б.В. Никольский (1870–1919). Основываясь на архивных документах, в частности на материалах указанного дела, автор ставит вопрос: почему мусульмане с правыми взглядами не рассматривались руководством черносотенного движения как идейные союзники?

Ключевые слова: Габидулла Курбангалиев; Мухаммед-Сафа Баязитов; Б.В. Никольский; правомонархическое (черносотенное) движение; ишан; Медиак

Для цитирования: Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):763-793 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-763-793.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



«Thanks to the Tatars – they are my main resource...» (The case of Gabidulla Kurbangaliev and the problem of cooperation between the leaders of the Black Hundred movement and right-wing figures among Muslims)

R.I. Bekkin^{1, 2a}

¹*Institute of Oriental Studies at the Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, the Russian Federation*

²*Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3919-1097>, e-mail: bekkin@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the issues of cooperation of Muslim religious leaders with the leaders of the right-wing monarchist (Black Hundred) movement. As an example, the case of ishan Gabidulla Kurbangaliev (1859–1919) is considered, whose attorney was the well-known right-wing politician, lawyer Boris V. Nikolsky (1870–1919). Based on archival documents, in particular, the materials of this case, the author raises the question: Why were Muslims with right-wing views not seriously considered as ideological allies by the leadership of the Black Hundred movement?

Keywords: Gabidulla Kurbangaliev; Muhammed-Safa Bayazitov, Boris V. Nikolsky; Black-Hundred movement; ishan; Mediak

For citation: Bekkin R.I. «Thanks to the Tatars – they are my main resource...» (The case of Gabidulla Kurbangaliev and the problem of cooperation between the leaders of the Black Hundred movement and right-wing figures among Muslims). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):763-793 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-763-793

Введение

Характерной особенностью значительной части исследований, посвященных вопросам взаимодействия мусульман – подданных Российской империи – с представителями правомонархического (черносотенного)¹ движения в начале XX столетия, является ярко выраженный тенденциозный характер². Любой, даже единичный факт сотрудничества мусульман (особенно если речь

¹ Автор находит справедливым предложение ряда исследователей использовать определения «правомонархический» и «черносотенный» в качестве синонимов (см., например: [1, с. 3; 2, с. 8] и др.).

² На это обстоятельство автор указывал в своих ранних публикациях, в частности: [3, с. 33]. См., например, отчет о конференции «Кадимизм в религиозной и общественно-политической жизни татар Российской империи» (Ордынский В. В. Казани вспоминали татар-черносотенцев. *Русская народная линия*. 2012. 10 мая. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ruskline.ru/analitika/2012/05/11/v_kazani_vspominali_tatarchernosotencev) (дата обращения: 18.10.2020).



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

идет о религиозных деятелях) с представителями правого лагеря преподносится историками, придерживающимися правых взглядов, как свидетельство безоговорочной поддержки мусульманами (если не всеми, то значительной их частью) не только самой идеи монархии, но и правомонархических политических партий и организаций³.

В ряде работ автор публикации предпринял попытку разобраться, какой характер носило это взаимодействие и как воспринимались мусульмане в среде черносотенцев [6, с. 237–244; 7, с. 99–112; 3, с. 33–44], сконцентрировав внимание на двух известных мусульманских религиозных деятелях – Атаулле и Мухаммед-Сафе Баязитовых. Выбор этих фигур был обусловлен тем, что и отец, и сын Баязитовы тесно сотрудничали с представителями правых кругов. Это сотрудничество впоследствии оборачивалось для них репутационными издержками, в особенности для Мухаммед-Сафы, у которого сформировался в среде единоверцев имидж агента «охранки» (Охранного отделения Департамента полиции МВД Российской империи), несмотря на то, что никаких документальных подтверждений этому обнаружено не было [8, с. 1058–1072]. Главным контактным лицом, связывавшим Атаулла Баязитова с правомонархическими кругами, был один из лидеров черносотенного движения Василий Львович Величко (1860–1903). Ключевым контактным лицом для Мухаммед-Сафы (по крайней мере до 1915 г., когда Баязитов был назначен муфтием Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) в Уфе) был член (с 1903 г.) основанного В.Л. Величко «Русского собрания», правовед и практикующий адвокат (присяжный поверенный) Борис Владимирович Никольский (1870–1919). Никольский не только вел дела самого Баязитова, но и выступал законным представителем тех лиц, за которых хлопотал Мухаммед-Сафа. Одним из них был *ишан* Габидулла Курбангалиев (1859–1919).

Габидулла – сын *ишана* Абдул-Хакима Курбангалиева (Курмангалина) (1809–1872). Среди учеников этого известного в Волго-Уральском регионе суфийского шейха был, в частности, Зайнулла Расулев (1833–1917). В дальнейшем между Абдул-Хакимом и Расулевым возникли разногласия, связанные как с вопросами культовой практики, так и с методикой преподавания религиозных дисциплин.

³ Одним из немногих примеров взвешенного подхода к проблеме являются, в частности, работы Е.М. Михайловой [4, с. 489–496; 5, с. 150–153] и др.



Габидулла продолжил дело своего отца. На следующий год после окончания медресе в Троицке, в 1882 г., он был избран прихожанами имам-хатибом пятивременной (т.е. квартальной) мечети в селе Медиак (ныне – территория Челябинской обл.) и утвержден в этом качестве Оренбургским магометанским духовным собранием. В 1885 г. мечеть в селе получила статус соборной, а основанный еще в 1860 г. *мектеб* (начальное учебное заведение для мусульман) при ней был преобразован в *медресе*, которое стало известно далеко за пределами Оренбургской губернии. По утверждению некоторых исследователей, данное учебное заведение, где *шакирды* обучались по старометодной системе, не уступало по уровню подготовки его выпускников передовым джадидистским *медресе*, набиравшим популярность на рубеже XIX и XX столетий [9, с. 75].

В 1912 г. произошло событие, которое положило начало сотрудничеству Курбангалиева с Никольским. Решением Оренбургского губернского правления от 16 августа 1912 г. *ишан* Габидулла Курбангалиев был временно отстранен от должности *ахуна* и выслан на 3 года в г. Петропавловск Акмолинской области как политически неблагонадежный. Курбангалиева обвиняли: 1) в скрытом противодействии распространению русской грамоты среди башкир, 2) в оказании влияния при избрании кандидатов на все сельские и волостные должности⁴.

Пытаясь добиться необходимого ему решения, Курбангалиев обратился за содействием к *ахуну* Мухаммед-Сафе Баязитову, в то время являвшемуся имам-хатибом Второго магометанского прихода в Санкт-Петербурге. Мухаммед-Сафа и сын *ишана* – Мухаммед-Габдулхай – были друзьями. Баязитов рекомендовал Курбангалиеву в качестве защитника и представителя его интересов Бориса Владимировича Никольского⁵.

Прежде чем перейти к описанию деталей этого дела, будет уместным более подробно остановиться на личности самого Никольского.

Б.В. Никольский: эпизоды биографии

Никольский стал приверженцем правомонархических идей еще будучи студентом Санкт-Петербургского университета. Получив должность приват-доцента университета, он начал открыто выражать свои политические взгляды

⁴ О восстановлении Курбангалиева Г.Г. в должности *ахуна* деревни Меднак Оренбургской губернии (1904–1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 6.

⁵ Согласно «Дневнику», 25 января 1913 г. Никольский «получил через Зиновьева и Баязитова дело Курбангалиева» [10, с. 120].



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

ды перед аудиторией. Среди студентов Никольского были и восточные инородцы – «кавказцы и азиаты» [11, с. 365]⁶. Политические воззрения Бориса Владимировича стали причиной его конфликтов с коллегами по университету и привели к срыву защиты его докторской диссертации, после чего Никольский сосредоточился на адвокатской практике.

В 1903 г. Борис Владимирович вступил в правомонархическую организацию «Русское собрание», в 1905 г. вошел в состав Совета Союза русского народа, одной из наиболее известных черносотенных организаций. В том же году Никольский поступил личным секретарем к генералу Е.В. Богдановичу (1829–1914), прославившемуся изданием верноподданнических брошюр. В конце 1905 – начале 1906 г. Никольский выступил одним из организаторов Всероссийского съезда русских людей, в котором приняли участие представители черносотенных организаций со всей страны. В ходе конфликта между различными группами в расколовшемся черносотенном движении Никольский поддержал радикального А.И. Дубровина против более умеренного Н.Е. Маркова, что привело к спаду политической деятельности Никольского. В ходе политической борьбы внутри движения Никольский был исключен из членов «Русского собрания».

В 1913–1916 гг. Никольский являлся профессором римского права в Училище правоведения в Санкт-Петербурге, где также вел курс новейшей русской словесности. С конца 1913 г. Борис Владимирович – ординарный профессор юридического факультета Юрьевского университета, а с 1914 г. – приват-доцент на кафедре латинской словесности в том же учебном заведении. При этом Никольский не оставил и адвокатской практики.

Работа присяжным поверенным, преподавательская, литературная и общественная деятельность – все это нашло отражение на страницах дневника, который Борис Владимирович вел с середины 1890-х гг. (хранится в Российском государственном историческом архиве, опубликован в 2015 г.) [11; 10]. «Дневник» Никольского, наряду с письмами к нему М.-С. Баязитова, является основным источником, раскрывающим характер сотрудничества этих двух деятелей правомонархического движения, но жанр данного документа не позволяет понять деталей описываемых событий, если не известен их исторический контекст.

⁶ Нельзя, впрочем, исключать, что те кавказцы и азиаты недостаточно хорошо владели русским языком и были очарованы ораторским искусством Бориса Владимировича, а не содержанием его лекций.



Как видно из материалов «Дневника», Мухаммед-Сафа Баязитов по делу Курбангалиева взаимодействовал в основном непосредственно с Никольским. Что касается других вопросов, например связанных с подготовкой устава правомонархической мусульманской партии «Сират аль-мустахим» («Прямой путь»), то, как правило, с Никольским по этому вопросу контактировал Фатих Байрашев⁷ (либо один, либо вместе с Баязитовым⁸).

Несмотря на то, что по своим политическим взглядам Курбангалиев был близок Никольскому, тот в своем «Дневнике» никоим образом не затрагивает этот вопрос. Чем вызвано такое безразличие Бориса Владимировича к идейным воззрениям *ишана*, сказать сложно. Возможно, Никольский отделил свою работу от общественно-политической деятельности. И Курбангалиев, и другие татары, с которыми он сотрудничал, рассматривались им исключительно как хороший источник для пополнения собственного бюджета: «спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» [10, с. 159]. Благодаря «Дневнику» известны, например, такие детали, как размер гонорара, который получил Никольский за ведение дела Курбангалиева в Сенате, – 800 рублей [10, с. 133]. Всего же адвокат заработал на юридической помощи *ишану* 1600 рублей [10, с. 159].

Дело Курбангалиева: причины и последствия

Это было непростое дело. Как уже отмечалось выше, в августе 1912 г. Габидулла Курбангалиев был временно отстранен от должности *ахуна* и выслан на 3 года в г. Петропавловск как политически неблагонадежный. Согласно данным, приводимым в Постановлении Оренбургского губернского правления, начиная с 1907 г. на Курбангалиева стали поступать жалобы как на имя губернского начальства, так и в Министерство внутренних дел⁹. Основным жалобщиком выступал дворянин Хамидулла Шагингареевич Кучуков (1871–?), уроженец села Медиак, учитель (*мугаллим*). Его показания были подтверждены рядом свидетельств местных жителей. Вместе с тем в распо-

⁷ Фатих Атауллович Байрашев (ум. 1917) – ресторатор, владелец торгового дома «Канд. Ком. Ф.А. Байрашев Ко». Арендовал несколько ресторанов и буфетов на вокзалах Петербурга и Петербургской губернии. Был другом и единомышленником М.-С. Баязитова.

⁸ Никольский был автором устава партии. Подробнее об этом см.: [3, с. 33–44].

⁹ О том, что Курбангалиев был человеком сложным и у него складывались непростые отношения с некоторыми односельчанами, свидетельствуют материалы прессы тех лет, приведенные М. Родновым. Согласно этим материалам, например, Курбангалиев отказывался выполнять обряды в отношении лиц, с кем он состоял в конфликте [12, с. 140–148].



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

ражении Оренбургского губернского правления имелось свыше 20 прошений от разных лиц, написанных в поддержку Курбангалиева. Кроме того, на имя министра внутренних дел поступило письмо от муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания в Уфе Мухамедьяра Султанова (1837–1915) от 8 августа 1910 г., в котором содержалась характеристика *ахуна* как «человека хорошего поведения, аккуратного по службе, верного правительству и благонадежного в политическом отношении»¹⁰.

В вину Курбангалиеву вменялось «скрытое противодействие... распространению среди башкир русской грамоты, объясняемое его заботою о сохранении башкирами чистоты своих первобытных нравов, так как обрусевшие башкиры впадают, по его убеждению, в пороки пьянства и картежной игры», «влияние... при выборах на все сельские и волостные должности, вследствие чего все эти должностные лица являются "ставленниками" Курбангалиева»¹¹.

14 мая 1913 г. состоялось новое заседание Оренбургского губернского правления, на котором было принято решение не допустить Курбангалиева на занимаемую им прежде должность, несмотря на то что ахун был признан политически благонадежным. Основанием для подобного решения послужило предложение, что «допущение Курбангалиева на должность магометанского духовного лица является нежелательным и противным требованиям ст[атьи] 1435 уст[ава] дух[овных] дел иностр[анных] исповед[аний], в соответствии с которой избираемые должны быть "в верности надежные и доброго поведения"»¹².

Подобная мотивация решения отражала умонастроения определенной части чиновничества, ответственного за проведение конфессиональной политики в стране. Несмотря на то, что Курбангалиев и подобные ему религиозные деятели служили реальной опорой правящему режиму в среде мусульман, они не могли быть защищены от санкций со стороны властей в случае проявления минимального расхождения с государственной политикой. Габидулла Курбангалиев, будучи сторонником монархии и правых партий, воспитывал в духе лояльности к власти и свою паству. Но вместе с тем он вы-

¹⁰ О восстановлении Курбангалиева Г.Г. в должности ахуна деревни Меднак Оренбургской губернии (1904–1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 11, 12.

¹¹ Там же. Л. 15–15об. В ряде статей фигурирует указание на то, что Габидулла Курбангалиев дважды (в 1903 и 1912 г.) отстранялся от должности *мударриса* за «увлечение суфизмом», однако детали этого обвинения авторами не раскрываются (см., например: [13, с. 229]).

¹² О восстановлении Курбангалиева Г.Г. в должности ахуна деревни Меднак Оренбургской губернии (1904–1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 6 об.



ступал против русификации башкирского населения. Будучи представителем традиционалистского (кадимистского) крыла в среде мусульманских религиозных деятелей, Курбангалиев придерживался той точки зрения, что мусульмане должны существовать максимально обособленно от русского населения. Негативное влияние контактов с русскими проявлялось, по мнению *ишана*, в том, что башкиры начинали вести безнравственный с точки зрения ислама образ жизни («обрусевшие башкиры впадают... в пороки пьянства и картежной игры»¹³). Одним из способов сдерживания контактов мусульман с русскими был языковой барьер. Кадимисты не поощряли изучение русского языка в мусульманских учебных заведениях, хотя и не отрицали необходимость его знания¹⁴.

Таким образом, борьба за сохранение нравственности в среде вверенной Курбангалиеву паствы (т.е. выполнение задач, возложенных на него не только исламом, но и государством, видевшим в исполнении верующими предписаний религии проявление лояльности по отношению к власти) вступало в противоречие с задачами русификаторской политики конца XIX – начала XX в.

Кроме того, власти опасались любой инициативы, проявляемой иноверцами и инородцами, даже если эти инициативы были направлены на поддержку монархии. Любая консолидация мусульман даже на проправительственной платформе виделась в качестве потенциальной угрозы существующему строю. Наиболее ярко это проявилось в вопросе о регистрации правомонархической партии «Сират аль-мустахим». Чиновники считали, что от создания политической партии мусульман будет больше вреда, чем пользы [3, с. 33–44].

Точка зрения самого Г. Курбангалиева на выдвинутые против него в разные годы обвинения наиболее обстоятельно изложена в «Докладной записке», датированной январем 1913 г. и адресованной министру внутренних дел. Записку со слов отца составил сын *ишана* – Мухаммед-Габдулхай¹⁵. В записке говорится о том, что Курбангалиеву «вменяется в вину четыре рода действий: 1) собирание денег на турецкий флот, 2) агитация против русских школ,

¹³ О восстановлении Курбангалиева Г.Г. в должности ахуна деревни Меднак Оренбургской губернии (1904–1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 15–15 об.

¹⁴ Согласно действовавшему законодательству, кандидат на должность *муллы* должен был владеть русской разговорной речью и уметь читать по-русски.

¹⁵ О восстановлении Курбангалиева Г.Г. в должности ахуна деревни Меднак Оренбургской губернии (1904–1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 31 об.



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

- 3) возбуждение башкирского населения против действий правительства и
- 4) агитация за создание особого башкирского войска»¹⁶.

Далее Курбангалиев последовательно по пунктам опровергает предъявленные ему обвинения.

По вопросу о сборе денег на турецкий флот он пишет: «О собирании денег на турецкий флот среди российских мусульман не слыхал даже отдаленнейшим образом. Деяние, я считаю, изменническим. Глубоко убежден, что не только я, человек консервативных взглядов, но и кто бы то ни был из мусульман никогда ничего подобного не совершал и совершить не мог. Самая мысль о содействии усилению какого-либо государства за счет Российской Империи, если бы таковая мысль и возникла, не нашла бы и не могла бы найти никакого сочувствия среди мусульманского населения, глубоко преданного своей родине»¹⁷.

Ситуация на самом деле была не столь однозначной. Напомню, что составленный Курбангалиевыми документ относится к самому началу 1913 г. До начала Первой мировой войны, во время которой Россия и Турция воевали друг с другом, оставалось еще полтора года. Однако в это время шла Первая Балканская война, в которой против Османской империи воевали Болгария, Греция, Сербия и Черногория, объединенные в Балканский союз. Россия не была стороной этого конфликта, но сочувствие правящего класса было на стороне противников Турции. В то же время в среде мусульман и, в частности, тюркского населения Волго-Уральского региона проявлялись открытые симпатии к Османской империи. Так, в татарской газете «Кояш» было написано: «Мы, татары, естественно не можем сохранить хладнокровие: при каждом поражении турок наши сердца разрываются, сопереживаем их бедствиям и позору» [Цит. по: 14, с. 14].

Некоторые мусульмане империи отправились на фронт в качестве добровольцев, чтобы воевать на стороне Турции. По всей империи мусульмане собирали пожертвования в пользу турок. Эта деятельность в большинстве случаев жестко пресекалась имперскими властями (за исключением Крыма) [14, с. 17–19]. Возможно, сам Курбангалиев и был противником какой бы то

¹⁶ О восстановлении Курбангалиева Г.Г. в должности ахуна деревни Меднак Оренбургской губернии (1904–1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 30.

¹⁷ О восстановлении Курбангалиева Г.Г. в должности ахуна деревни Меднак Оренбургской губернии (1904–1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 30–30 об.



ни было поддержки Турции, но его слова, касающиеся всех мусульман – подданных Российской империи, не соответствуют действительности.

Пока тянулось дело Курбангалиева, началась Первая мировая война, и обвинения (пусть и мнимые) в сочувствии Турции, звучавшие в 1912–1913 гг., совсем по-иному воспринимались в 1914–1915 гг., хотя и относились к более раннему периоду.

Что касается второго пункта («агитация против русских школ»), то здесь также не все выглядит столь однозначно, как это хотел показать в своем опровержении Курбангалиев. *Ишан* отверг и это обвинение, заявив следующее: «Что касается обвинения в агитации против русских школ, то в этом отношении мне достаточно сослаться на два обстоятельства, вполне, как мне кажется, опровергающих правильность этого обвинения: в 1897 году при моем медресе был открыт русский класс для обучения учеников русской грамоте. Я первый искренне приветствовал открытие русской школы и все силы положил на то, чтобы вселить в население доверие к ней. Затем, в 1907 году, я, будучи посланным населением, принимал участие в работе образованной в этом году при Министерстве Народного Просвещения Комиссии для пересмотра правил 31 марта 1906 года, имевшей своим предметом выработку норм, определяющих распространение русского просвещения среди инородцев»¹⁸.

Как уже было отмечено выше, одним из краеугольных пунктов политики традиционалистов (кадимистов) было стремление оградить мусульман от влияния русских. Очевидно, что незнание русского языка по крайней мере снижало степень этого влияния и сдерживало развитие контактов между представителями различных религиозных традиций. Однако, с другой стороны, если создание русского класса при медресе было предписано вышестоящей властью, едва ли *ишан* осмелился бы открыто выступить против этого. Все, что он мог делать, – это не оказывать этому предприятию никакого содействия со своей стороны.

Любопытно, что в качестве аргумента в защиту *ишана* Габидуллы Мухаммед-Габдулхай приводит собственный пример: будучи учеником своего отца, он мог хорошо читать и писать по-русски¹⁹. При этом Курбангалиев-младший умалчивал, что религиозное образование он получил в джадидит-

¹⁸ ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 30 об.

¹⁹ ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 18.



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

ском медресе «Расулия», где обучение происходило по новометодной системе, то есть предполагало, в том числе, интенсивное изучение русского языка. Таким образом, нельзя исключать того, что русский язык Мухаммед-Габдулхай выучил там.

Третий пункт содержал обвинения в агитации башкир против правительства. На это Габидулла Курбангалиев возразил следующее: «Дело в том, что за свою многолетнюю деятельность в качестве духовного руководителя башкир я неуклонно проводил среди последних мысль о полном доверии к Правительственным мероприятиям и должностным лицам, призванным их осуществлять. И смею думать, что в значительной мере этой моей деятельностью объясняется то, что сопровождавшееся в ряде других мест различными недоразумениями и даже волнениями земельное устройство башкир в моем округе прошло спокойно и планомерно»²⁰. В этом вопросе едва ли *ишан* заслуживал упрека. Его лояльность к светской и духовной власти не ставили под вопрос ни чиновники губернского правления, ни муфтий.

И, наконец, четвертый пункт (агитация за создание особого башкирского войска). Как утверждал Курбангалиев, сама идея воссоздания отдельного башкирского войскового соединения принадлежала генерал-губернатору Сухомлинову: «В беседе о местном населении он высказал мысль о желательности (в целях Правительства) возвращения к старому порядку вещей, когда башкирский народ входил, в целом, в состав так называемого башкирского войска»²¹.

Таким образом, Курбангалиев отвергал все предъявляемые ему обвинения, считая их происками своих недоброжелателей. Одним из весомых аргументов в пользу Курбангалиева было желание значительной части прихожан мечети в селе Медиак по-прежнему видеть его в качестве *ахуна*. Было составлено обращение за подписью 70 прихожан, в котором они ходатайствовали о восстановлении Курбангалиева в прежней должности. Однако своим решением от 14 мая 1913 г. Оренбургское губернское правление посчитало нежелательным удовлетворить ходатайство жителей деревни.

Несмотря на то, что обвинения в неблагонадежности были сняты с Курбангалиева еще во время рассмотрения дела Оренбургским губернским

²⁰ ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 30 об.

²¹ ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 31.



правлением, *ишан* не хотел довольствоваться этим половинчатым решением. Он добивался восстановления его на прежней должности имам-*хатиба* соборной мечети в Медиаке, *мударриса* – в медресе и возвращения ему звания *ахуна*. Помимо морального ущерба, он терпел и материальный убыток: «Я здесь в дер. Медиак только проживаю, а собств[енные] мои земли в другой деревне. На купленной по частной расписке земле здесь у меня построены дома и разные постройки. Здесь же находится мое собств[енное] большое медресе (учебн. заведение). До сих пор за особую плату мы здесь пользовались [общественными] пастбищами... 1-го с/м был в Медиаке земский начальник наш 1-го участка Челяб. у. К.М. Досаев; приехал он для разбора одного дела. После разбора он собрал сельский сход и начал толковать от себя к о[бщест]ву о моем деле и сказал, что Курбангалиев теперь совсем уволен и теперь, по его мнению, не достоин к уважению. И предлагал Курбангалиева выгнать и не допускать его скота в обществ[енное] пастбище и рубить [?] Курбангалиевым леса (... стоимостью 1500 руб.). Вследствие чего мы были вынуждены перевести свой скот в пастбище другой деревни»²².

Курбангалиев решил обратиться с апелляцией в Сенат – высшее судебное учреждение в Российской империи. Для этих целей он прибег к посредничеству Мухаммед-Сафы Баязитова, который находился в дружеских отношениях с сыном Курбангалиева – Мухаммед-Габдулхаем. Баязитов, в свою очередь, обратился к Никольскому. После того как стороны условились о цене, Никольский согласился вести дело Курбангалиева в Сенате. Как видно из «Дневника», произошло это в начале 1913 г.

Только 29 января 1915 г. постановлением Первого департамента Правительствующего Сената дело было решено в пользу Курбангалиева. Дело поступило в Департамент духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ), в компетенции которого находились религиозные дела мусульман империи. Курбангалиев обращался к Никольскому с просьбой побывать на приеме у министра внутренних дел или у директора ДДДИИ Е.В. Менкина «и убедить их в правильности его дела»²³.

Не совсем понятно, исполнил ли Никольский просьбу своего клиента, но министр внутренних дел поручил одному из своих подчиненных ра-

²² Письма Курбангалиева Г.Г. Никольскому Б.В. (1913–1916). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 403. Л. 5. В приведенной цитате текст исправлен в соответствии с правилами современной орфографии и пунктуации.

²³ Письма Курбангалиева Г.Г. Никольскому Б.В. (1913–1916). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 403. Л. 11.



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

зобратся в обстоятельствах дела. Неизвестно по какой причине, но звание *ахуна* Курбангалиеву так и не было возвращено. Не был *ишан* восстановлен и в своей прежней должности имам-*хатиба*.

При изучении подобных дел есть все основания столкнуться с серьезной проблемой: исследователь, опираясь на доступные архивные источники, может легко стать их заложником. Позиция в споре или судебном деле одной из сторон может быть представлена в сохранившихся материалах в более полном объеме, в отличие от позиции другой стороны, что, к сожалению, влечет за собой ошибочные выводы (из-за отсутствия полного объема информации по интересующей проблеме). Причем такая ситуация может возникнуть не только в отношении событий, имевших место много лет назад, но и касаться недавнего прошлого. Наличие живых свидетелей и даже прямых участников событий не гарантирует исследователю свободу от ложных выводов.

Рассматривая дело Курбангалиева, автор не ставил задачу выяснить, насколько обоснованными были обвинения, выдвинутые в адрес *ишана*. Важнее было установить характер связей, которые существовали между правыми монархистами и мусульманами на примере сотрудничества двух людей: адвоката Б.В. Никольского и Г. Курбангалиева. Несмотря на то, что идейные взгляды Курбангалиева и Никольского были близки, между этими людьми не сложилось близкой дружбы или политического сотрудничества. Это объясняется отчасти тем, что к 1910-му году Никольский совершенно отошел от политической деятельности. Однако впоследствии сам Борис Владимирович в письме к поэту и критику Б.А. Садовскому признавался: «Мой принципиальный монархизм и патриотизм всем известны, и ни одна душа в мире не предполагает, чтобы я хоть на йоту в них поколебался и хоть йотою в них поступил. Я думаю даже, что теперь и самый исступленный большевик начинает признавать не только правизну, но и правоту моих убеждений» [15, с. 202]. Иными словами, несмотря на прекращение активной политической деятельности, Никольский оставался верен своим взглядам.

Но в тех мусульманах, с которыми он взаимодействовал и которые также придерживались схожих взглядов, Борис Владимирович не видел или не хотел видеть своих единомышленников и союзников. Как уже отмечалось прежде, мусульмане зачастую воспринимались русской публикой как чужие,



даже если исповедовали близкие их собственным воззрениями политические взгляды [6, с. 39]. Никольский не был здесь исключением. Мусульмане были для него представителями чуждого мира и интересовали его исключительно в качестве платежеспособных клиентов.

К слову сказать, Никольский так и не смог справиться с теми задачами, ради которых он был привлечен Курбангалиевым и Баязитовым. По приговору части односельчан Габидулла Курбангалиев был восстановлен в должности имам-хатиба только в 1918 г. [16, с. 270]. Но вернуться к роли духовного наставника и учителя в *медресе* ему так и не было суждено. Во время Гражданской войны Курбангалиев вместе с двумя своими сыновьями выступил против красных. В 1919 г. он являлся одним из организаторов конного отряда, состоявшего из башкир (т.н. «Полк Мухаммеда») [15, с. 202]. 7 декабря 1919 г. Габидулла Курбангалиев и его сын Габдул-Аваль были расстреляны во дворе тюрьмы в городе Стерлитамак «как сознательные и опасные враги рабоче-крестьянской власти» [Цит. по: 9, с. 75]. За полгода до этого, 12 июня 1919 г., в Петрограде та же участь постигла Б.В. Никольского «как убежденного организатора Союза Русского Народа». Согласно легенде, которую приводит поэтесса З.Н. Гиппиус, тело Никольского было скормлено обитателям Зоологического сада [17, с. 19].



Приложения

Письма Г.Г. Курбангалиева к Б.В. Никольскому²⁴

Письмо 1

Заказное

С-Петербург, Офецерская 3, кв. 9

Профессору Барису Владимировичу Господину Никольскому

От Кубрангалиева Челябинск

Глубоко почтаемый Борис Владимирович!

Последнее время не известности и медленности моего дела в Сенате дает нам крайне не удобное и беспокойные положение.

Наш местные верховная власти и их друзей обедили меня ложным доносом, а теперь, пока я не в должности, хотят поспешеть раззореть меня и материялно. Так если Сенат кончет дела в пользу, то могут прекратятся всей кляузы. Я здесь в дер. Медиак только проживаю а собств. мой земли в другое деревни. Ну на купленое по частное расписки земли здесь у меня построино дома и разный постройки. Здесь же находется моей собств. большие медрасе (учебн. заведение). До сих пор за особую плату мы здесь пользовались с пастбищами на обществ. по скотины. 1-го с/м был в Медиаке земский начальник наш 1-го участка Челяб. у. К.М. До-саев; приехал он для разбора одного дело. Ну после разбора он собрал сельский сход и начал толковать от себя к о-ву о моим деле и сказал что Курбангалиев теперь совсем уволен и теперь по его мненияне достойный к уважению. И предлагал Курбангалиева выгнать и не допускать его скота в обществ. пастьбеще и рубить решенные Курбангалиевым леса (крупного порода стоимостью 1500 руб.).

Вследствие чего мы были вынуждены перевести свое скота в пастьбеще дроного деревни. Земск. начальник до сих пор был от нас доволен. Ну почему то перевернулся очень скоро. По этому и есть сомнение что не от Губернатора ли это давление или нет ли в этом участие его дрозья. Здесь была объявлена отказ о нашего хлопоты о временное должности ну противники его распространяет как окончательная отказ со стороны Сената. Тепер даже и те люди, который всегда

²⁴ Письма Курбангалиева Г.Г. Никольскому Б.В. (1913–1916). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 403. Л. 1–11 об. Письма публикуются с сохранением орфографии, пунктуации и грамматических особенностей оригинала.



были нашими услугами и то стали говорить что не безсомнения ли кто-либо хлопчет о нашем деле. По предложению Земск. начальника о-ва теперь нас могут выгнать а мы к своей несчастью построили здесь еще новый дом. Не будьбы надежда к разбору дела в Сенате к весне и не будьбы надежда к Высоким моим доброжелателям мы могли бы хоть перевести свой скот по своей воли и могли бы обрать свой дома постепенно а теперь не чего не возможно. Теперь пока нет должность и нет не какого спокойство. Это мне как человеку седому, не здоровому и семейному и использовавшему от своего рождение до сего время с великими почетами между свой башкир, действует крайню сельно и плохо.

Спасети пожалуста нас Борис Владимирович от таковое непрерывной раззорения.

А не правильном действие Земск. начальника вообще не только по н/делу мы подробно писали г-ну Баязитову покорнейше просим, если возможно ему позвонить.

Извеняюсь пред Вами за беспокойство и прыбываю ссовершенным почтением к Вам.

Габидулла Курбангалиев
1914 г. Июня 24го дня Медиак

Письмо 2

Габидула Габдулхакимович Курбангалиев
В дер. Медиак, Челябинского уезда
Заказное
Петроград, Офецерская 3, кв. 9
Профессору Б.В. Гну Никольскому
5 сентября 1914 [штамп]

[Штамп] Габидулла Габдулхакимович Курбангалиев
Сентября 1-го дня 1914 г.
Дер. Медиак, Челябинского уезда

Глубоко почетаемый Борис Владимирович!

Милостивый Гасударь! Пишут что заседание Сената наченается около 15 с/м. По этому крепко надеемся, что Вы конично будети принимать всей меры к ускурению разбора моего дела. В 5 сентября прошлого года при личном свидание Вы изволили сказать что для ускурение дела нужно будет от нас прошение



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

и Вы будете написать и прислать нам. Таковое прошение еще нами не получено. Ну если это нужно и сейчас то покорнейше прошу писать об этом прошении и прислать нам для подписи. Быть может, что наше дела в Сенате уже назначено к разбору нам не известно. Ну вся надежда к Вам, покорнейше просим не оставить без внимание. В прошлом году при личном свидание мы передали Вам копия решение Сената по делу Оренбургск. Ахуна Альметева от 14 декабря 1904 г. предполагая что оно будет материал и к нашему делу. Вероятно, это копия находится у Вас.

С совершенным почтением к Вам
Габидулла Курбангалиев

Письмо 3

Профессору Борису Владимировичу Никольскому
Петроград, Офецерская ул. №3

Многоуважаемый Борис Владимирович.

Я получил письмо от ахуна г. Баязитова, из которого видно, что Вы читая мое письмо изволили усмотреть, мое неудовольствие в медленности дела в Сенате, в частности и Вами.

Боже меня упаси, от всякого заявления какого либо неудовольствия, я прекрасно знаю, что Сенат не спешит разбором дел, ссылаясь на обремененность делами, а быть недовольным Вами у меня не было в мысли. Сознаю, что могло быть неясно отредактировано письмо и конечно прошу за это прощения.

Что касается прошения в Сенат об ускорении дела, то я одновременно с этим таковое отправляю в Сенат.

Прощение мотивировано добытыми данными из практики того же Сената и общими местами и взглядами о законности.

Настоящим имею честь просить Вас о принятии всех возможных мер к скорейшему и удовлетворительному разрешению дела и буду ждать от Вас скоро известий по интересующему меня вопросу.

Пребываю с совершенным почтением,
Ваш покорный слуга, Г.Г. Курбангалиев

Сентября 29-го 1914 г.
Медиак



Письмо 4

Заказное

Петроград Офицерская 3, кв. 9

ЕВБ Профессору Борису Владимировичу Г-ну Никольскому

[Штамп] Габидулла Габдулхакимович Курбангалиев

Апрель 6-го 1915 г.

Медиак, Челябинского уезда

Глубоко почтаемый Борис Владимирович!

Известный Вам мой дело о восстановление меня в должности Ахуна, 29 января с/г в Первым Департамента Правительствующего Сената решилось в мою пользу, и передано Г-ну Министру внутр. дел для скрепление его своею подписью. При согласия Министра с/м департ. Сената дело это пойдет в губернк. правление для исполнени моего прозьба согласно в сенатского указе основаниях. А если Министр по чему либо не согласится до дело пойдет в общей собрании Сената для решения разногласия Министра с/м депортаментом. В этом случае опасаюсь что тогда мой дело опять будет тянуться на годы.

Как мне пишут из Петрограда в настоящей время дело это находится в Министерстве вн. дел в Департаменте духовн. дел иностранных исповеданий. Принося Вам мой искренней благодарность за Ваш чисто человечески помощь в моих делах в прошлый время. Осмеливаюсь покорнейше просить Вас не отказать покровительством и в настоящей время. А именно побывать у г. министра внутр. дел или у директора деп. духовн. дел Евгения Васельевича Минкина и убедить их в правильности моего дело. Полное моей благонадежностей в политическом отношении верности и приданности моей Монарху и Правительство, и просить об оскорейшем заключении их, подробности и мативов решение 1-го департамента Сената известны нашему поверенному Александру Александровичу Башмакову (Петроград Пушкинская 11, кв. 4 телеф. 159-92).

В том и безпокоим Вас этими просьбами по старый наш знакомствия.

С совершенным почтением к Вам.

Габидулла Курбангалиев



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

В случае если благоволите уведомить нас письмом, то адрес наш:

Ст. Аргаяш. Омск. ж.д.
Курбангалиеву

Телеграммы²⁵

Телеграмма 1

Телеграмма
Пбг Офицерская 3
Никольскому
№6676
Из Челябинска
Принята 31 XII 1913 г.

Убедительно прошу не отказать скорее выслать мне прошение временном исполнении

Курбангалиев

Телеграмма 2

Челябинск
Габдулхаю

Очень скоро указ по возвращении встреч не советую можно благодарственную телеграмму подробности завтра

Сафа
Мойка, 22, кв. 28. 23 марта, 1913 г.

Телеграмма 3

Петропавловск Акмол
Большая Садовая 24
Курбангалиеву

Послано Оренбург скоро получите все благополучно

Сафа
Мойка, 22, кв. 28

²⁵ Телеграммы Курбангалиева Г.Г. Никольскому Б.В. (1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 997. Л. 1; О восстановлении Курбангалиева Г.Г. в должности ахуна деревни Меднак Оренбургской губернии (1904–1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 18–25.



Телеграмма 4

Аргаяш
Курбангалиеву

Поздравляю дело разрешили нашу пользу но только до получения официальных бумаг отец пусть не уезжает из Петропавловска

Баязитов
Мойка 22

Телеграмма 5

Петропавловск Акмолинский
Большая Садовая 24
Курбангалиеву

Дело обстоит хорошо на днях не позже пятницы

Сафа
Мойка 22. ...

Телеграмма 6

Челябинск
Габдульхаю

Поздравляю нашу пользу восстановлением прав

Габдулла

Телеграмма 7

Петропавловск
Большая Садовая 24
Курбангалиеву

Поздравляю дело решено в вашу пользу но только пожалуйста не уезжайте Медиак до получения официальных бумаг

Баязитов
Мойка 22 15 марта



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

Телеграмма 8

Аргаяш
Курбангалиеву

Обстоит благополучно чрез Губкина буду телеграфировать пятницу

Абдулла
Мойка 22, кв. 28. 8 мар, 1913 г.

Докладные записки²⁶

Копия

Его Превосходительству
Господину Директору Департамента Полиции

По доверенности бывшего ахуна дер. Медиак, Челябинского уезда Габидуллы Курбангалиева сына его М-Габдулхая Курбангалиева, жив. в названной дер. Медиак

Докладная записка 1

В конце минувшего 1912 года мой отец бывший ахун дер. Медиак, Челябинского уезда Оренбургской губернии Габидулла Карбангалиев [так в документе] по постановлению Особого Совещания выслан из пределов Оренбургск. губернии без права возвращения в нее и три смежных губернии в течение трех лет.

Позволяю себе обратиться к Вашему Превосходительству и остановить Ваше внимание на следующих неоспоримых данных, говорящих за Курбангалиева и позволяющих мне думать, что если был какой-либо материал у Особого Совещания для такой кары Курбангалиева, то он был либо односторонне передан, или изложен, либо неправильно истолкован, либо совсем подложен:

16го августа 1912 г. за №481 состоялось журнальное постановление Оренбургск. Губ. Правления, из которого видно, что дело о неправильных действиях Курбангалиева началось еще в 1907 году, с какового времени постоянно поступали жалобы и телеграммы как на имя Губернского Начальства,

²⁶ О восстановлении Курбангалиева Г.Г. в должности ахуна деревни Меднак Оренбургской губернии (1904–1913). ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1418. Л. 17–17об., 30–31. Документы публикуются в современной орфографии, с сохранением особенностей правописания и синтаксиса оригинала.



так равно и в Министерство, что во всех этих жалобах главным действующим лицом выступал дворянин Хамидулла Кучуков, который кстати сказать, в 1908 году был сам выслаем из Оренбургской губернии. По этим жалобам производился целый ряд дознаний, как общей, так и жандармской полицией. Лица, подписавшие те жалобы, или те лица, на которых делалась ссылка в них, действительно подтверждали изложенное, наконец, по мнению Директора народного училища Оренбургск. губ. некоторые случаи в деятельности Курбангалиева, по вопросу обучения в русском классе Медиакского училища должны быть признаны нежелательными, но с другой стороны, имеется опять целый ряд прошений, уже не от одних и тех же лиц, а многих, которые говорят, что Курбангалиев всеми уважаем, а его общественная деятельность весьма полезна, такую-же характеристику о Курбангалиеве дал и ныне дает Оренбургский Муфтий, Оренбургское Магометанское Духовное Собрание указывает, что в учении Курбангалиева нет ничего противозаконного, наконец, Курбангалиеву, за безупречную службу Высочайше пожалована большая серебряная медаль, а как уведомил Д[епартамен]т Духовных Дел (10 февраля 1912 г. №1302) Курбангалиев представляется к почетной награде. К тому смею добавить, что мой отец, служа муллой, а потом ахуном с 1883 г. все время имел медресе, которое за это время не одну сотню выпустило учеников отца и все они вышли верными слугами своего Государя Императора и Родины, спокойно прошли и те бурные 1905 и 1906 г.г., когда всё и все были не довольны и свое недовольство так или иначе проявляли. Наконец, я, житель деревни, никуда из нее не выезжавший, также ученик отца, знаю русскую грамоту, могу читать и писать по-русски.

В виду таких данных Губернское Правление в действиях Курбангалиева не нашло каких-либо служебных преступлений, а дело передано в Канцел. Губернатора для направления Начальнику Губернско-Жандармского Управления, согласно о том его требования.

Снова дознание через Жандармского офицера, опять показания того же Кучукова с товарищами. Ясно, что ничего нового они не могли дать и ясно, что при разрешении вопроса и виновности Курбангалиева нужно будет эти показания противопоставить с другими данными в деле, и решить, что из всего этого достойно внимания, на основании чего нужно решить это дело и как поступить с Курбангалиевым.



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

Если теперь принять во внимание, что жалобы подавались в течение многих лет одними и теми-же лицами, что все эти жалобы до настоящего времени не имели успеха, то легко будет понять, что у Курбангалиева имеются лица враждебно настроенные к нему, у которых одна цель убрать с пути Курбангалиева и тем самым прежде всего спасти себя от могущего быть против них уголовного преследования за ложный донос.

Если теперь вспомнить все то положительное, о чем говорит его ближайшее Начальство, народ и высшее Начальство, то я думаю, что от вины Курбангалиева ничего не останется.

В виду изложенного, почтительно прошу Ваше Превосходительство взвесить вновь весь собранный по этому делу материал, принять во внимание мною сказанное, после чего войти с ходатайством пред Его Высокопревосходительством Господином Министром Внутренних дел об отмене избранного Курбангалиеву наказания и о возвращении его на родину с теми же правами, которые он имел и которые еще недавно потерял, с восстановлением его в прежней должности.

С.-Петербург, Января 16 дня.

Копия

Его Высокопревосходительству
Господину Министру Внутренних дел

Бывшего Ахуна Оренбургской губернии Челябинского уезда Мухамедкулеувской волости деревни Медиаково,
Габидуллы Габдулхакимова Курбангалиева

Докладная записка 2

Особое Совецание постановило выслать меня из пределов Оренбургской губернии, воспретив въезд как в последнюю, так равно и в три смежные губернии в течение трех лет.

Я уже старик. С 1883 года занимаю должность муллы, с 1890 года – ахуна. За беспорочную службу имею высочайшую милость – большую серебряную медаль. Свободное от исполнения должностных обязанностей время посвящал торговым делам. Политической деятельностью никогда не занимался



и политическими вопросами не интересовался. По убеждениям своим я известен как консерватор; будучи искренне предан Престолу и Отечеству, я по мере сил своих старался в своей деятельности, в качестве духовного руководителя населения, внедрять начала верноподданнической любви и преданности в жизнь своей паствы.

На основании каких данных Особое Совещание признало меня неблагонадежным, мне неизвестно, но производившееся по доносу некоторых лиц дознание и вопросы этим дознанием возбужденные позволяют предполагать, что мне вменяется в вину четыре рода действий: 1) соби́рание денег на турецкий флот, 2) агитация против русских школ, 3) возбуждение башкирского населения против действий правительства и 4) агитация за создание особого башкирского войска.

Осмелюсь остановиться на каждом из этих пунктов обвинения в отдельности:

О соби́рании денег на турецкий флот среди российских мусульман не слыхал даже отдаленнейшим образом. Деяние я считаю изменническим. Глубоко убежден, что не только я, человек консервативных взглядов, но и кто бы то ни было из мусульман никогда ничего подобного не совершал и совершить не мог. Самая мысль о содействии усилению какого-либо государства за счет Российской Империи, если бы таковая мысль и возникла, не нашла бы и не могла бы найти никакого сочувствия среди мусульманского населения, глубоко преданного своей родине. Для меня, как верного сына своего отечества и преданного слуги Своего Государя, глубоко оскорбительно уже самое допущение возможности с моей стороны такого деяния. Категорически утверждаю, что если в распоряжении Особого Совещания имеются какие-нибудь конкретные факты в этом смысле, то факты эти безусловно подложны и инсценированы моими недоброжелателями.

Что касается обвинения в агитации против русских школ, то в этом отношении мне достаточно сослаться на два обстоятельства, вполне, как мне кажется, опровергающих правильность этого обвинения: в 1897 году при моем медресе был открыт русский класс для обучения учеников русской грамоте. Я первый искренне приветствовал открытие русской школы и все силы положил на то, чтобы вселить в населении доверие к ней. Затем, в 1907 году, я, будучи послан населением, принимал участие в работе образованной в этом году при Министерстве Народного Просвещения Комиссии для пересмотра



правил 31 марта 1906 года, имевшей своим предметом выработку норм, определяющих распространение русского просвещения среди инородцев.

Далее, обвинение в возбуждении башкирского населения против действия Правительства легче всего могло быть проверено местной администрацией. Последняя легко могла вскрыть всю неправильность и сугубо пристрастность этого обвинения.

Дело в том, что за свою многолетнюю деятельность в качестве духовного руководителя башкир я неуклонно проводил среди последних мысль о полном доверии к Правительственным мероприятиям и должностным лицам, призванным их осуществлять. И смею думать, что в значительной мере этой моей деятельностью объясняется то, что сопровождавшееся в ряде других мест различными недоразумениями и даже волнениями земельное устройство башкир в моем округе прошло спокойно и планомерно.

Наконец, самым тяжелым, но в то же время и самым странным является обвинение меня в том, что я вел агитацию за создание особого башкирского войска. Станным является оно потому, что в основе его лежит факт, доказывающий полную мою готовность всеми силами содействовать видам Правительства и постановленных им властей. В мае 1912 года Начальник Оренбургской губернии Генерал Сухомлинов, проезжая по нашему краю, разрешил мне ему представиться. В беседе о местном населении он высказал мысль о желательности в целях Правительства возвращения к старому порядку вещей, когда башкирский народ входил в целом в состав так называемого башкирского войска. При этом Генерал просил меня приготовить население к тому, чтобы оно на Волостных Сходах подвергло этот вопрос обсуждению и возбудило через него соответствующее ходатайство перед Правительством. На мое указание о том, что мне как духовному лицу закон воспрещает личное участие на Сходах, Его Превосходительство изволил сказать, что вопрос этот на обсуждение Сходов он предложит официально через Г.г. Земских Начальников, а с моей стороны ждет лишь содействия в смысле морального влияния на население. Не будучи осведомлен о том, насколько возвращение к прежнему порядку отдельного существования башкирского войска действительно в целях Правительства является желательным, и всецело полагаясь в данном случае на слова высшего в крае представителя Верховной власти, я из служебного усердия действительно стал беседовать с более влиятельными на месте муллами по поводу возбужденного Его Превосходительством вопроса. Пра-



ктически беседы эти ни к чему не привели, потому что Г. Начальник губернии, по-видимому, отказавшийся от своей мысли, официально на разрешение сходов вопроса этого не предложил.

Не знаю, в какой окраске факт этот дошел до сведения Особого Сопещения, но позволяю себе думать, что беседы с местным населением на тему, возбужденную Г. Начальником губернии, не имеют ничего общего с сепаратистской агитацией за создание особого национального войска.

Если при таких обстоятельствах Особое Сопещение тем не менее нашло возможным вывести заключение о моей неблагонадежности, то я позволяю себе объяснить это только тем, что материал, на основании которого сделано было такое заключение, представлен был в явно неполном и извращенном виде. Дело в том, что против меня ведется борьба со стороны лиц, враждебно ко мне настроенных. Враждебность эта обуславливается частью личными и имущественными отношениями, частью же консервативностью моих взглядов в области религиозно-просветительной и общественной. По своему нравственному облику лица эти известны и местной администрации с самой дурной стороны. Большинство из них не раз привлекалось к ответственности за более или менее предосудительные поступки. Этим объясняется то обстоятельство, что до сего времени доносы их на меня не имели обычно никакого успеха[.] Начальствующие лица, убеждаясь при самой легкой проверке в полнейшей необоснованности этих доносов, не давали им дальнейшего хода.

К сожалению, на этот раз проверка, надо думать, ограничилась только допросом указанных доносителями лиц, принадлежащих к той же группе.

В результате пользования такими данными получилось то, что я, человек безусловно консервативных взглядов и искренне преданный своему Государю, был признан неблагонадежным и подвергнут тяжелой каре.

Докладывая обо всем изложенном Вашему Высокопревосходительству, я, преисполненный тяжелого чувства незаслуженной обиды, осмеливаюсь обратиться к Вашему Высокопревосходительству с почтительнейшей просьбой не отказать вновь пересмотреть мое дело и, по выяснении моей невиновности, освободить от наложенной кары.

Настоящую докладную записку подать доверяю сыну моему Мухаммет-Габдулхай Габидуллоевичу Курбангалиеву.

Января ... дня 1913 года.

Габидулла Габдулхакимов Курбангалиев.



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

Литература

1. Давиденко А.В. *Эволюция правомонархических концепций политического устройства России (1900–1917 гг.): автореф. дис. ... канд. истор. наук.* Хабаровск, 2001. 27 с.

2. Размолодин М.Л. *Русский вопрос в идеологии черной сотни.* Ярославль: Ньюанс; 2013. 480 с.

3. Беккин Р.И. Переписка Б.В. Никольского с лидерами партии «Сират аль-мустахим». *Восточный архив.* 2019;2(40):33–44.

4. Михайлова Е.М. Идеология правого монархизма в многонациональном Поволжье в начале XX в соотношении национального и социального аспектов. *Аграрный строй Среднего Поволжья в этническом измерении.* М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН РФ; 2005. С. 489–496.

5. Михайлова Е.М. Национальный вопрос в идеологии и практике правых партий и организаций Поволжья (1905–1917 гг.). *Этнос и личность: исторический путь, проблемы и перспективы развития: материалы межрегиональной научно-практической конференции.* М. – Чебоксары, 2003. С. 150–153.

6. Беккин Р.И. К вопросу о взаимодействии мусульманского духовенства с лидерами черносотенного движения (на примере Атауллы и Мухаммед-Сафы Баязитовых). *Труды Государственного музея истории религии.* 2017;17:237–244.

7. Беккин Р.И. «Я не знаю, какой человек ахун...» (В.С. Соловьев и А. Баязитов: происхождение одного мифа). *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия.* 2018;(1):99–112.

8. Беккин Р.И. «Рабочие мне угрожали убийством за назначение Баязитова...»: М.С. Баязитов и дело ленинградских мулл 1932 года. *Новейшая история России.* 2019;9(4):1058–1072.

9. Юнусова А.Б. *Ислам в Башкортостане.* Уфа, 1999. 352 с.

10. Никольский Б.В. *Дневник. 1896–1918.* Т. 2: 1904–1918. СПб.: Дмитрий Буланин; 2015. 652 с.

11. Никольский Б.В. *Дневник. 1896–1918.* Т. 1: 1896–1903. СПб.: Дмитрий Буланин; 2015. 703 с.



12. Роднов М. Башкиры на страницах уральской прессы начала XX века. *Бельские просторы*. 2008;6(115):140–148.

13. Юнусова А. Курбангалиевы. *Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь*. Т. I. М., 2018. С. 229.

14. Ахсанов К. Балканская война. Татарская общественно-политическая мысль и Крым. *Крымское историческое обозрение*. 2014;(1):8–20.

15. Никольский Б.В. *Сокрушить крамолу*. Сост., предисл. и примеч. Стогова Д.И., отв. ред. Платонов О.А. М.: Институт русской цивилизации; 2009. 464 с.

16. Хакимов Р.Ш. Курбангалиевы: след в истории ислама южного Урала. *Ислам и исламоведение в современной России. Сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума*. Махачкала, 2019. С. 267–275.

17. Стогов Д. Предисловие. Никольский Б.В. *Сокрушить крамолу*. М.: Институт русской цивилизации; 2009. С. 5–46.

References

1. Davidenko A.V. *Evolyutsiya pravomonarkhicheskikh koncepciy politicheskogo ustroystva Rossii (1900–1917 gg.): avtoref. dis. ... kand. istor. nauk*. [Evolution of the right-monarchist concepts of the political structure of Russia (1900–1917). Dissertation in History thesis abstract]. Habarovsk, 2001. 27 p. (In Russian)

2. Razmolodin M.L. *Russkiy vopros v ideologii chernoi sotni* [The Russian question in the ideology of the Black Hundred movement]. Yaroslavl: Nyuans; 2013. 480 p. (In Russian)

3. Bekkin R.I. Perepiska B.V. Nikolskogo s liderami partii «Sirat al-Mustaqim» [Correspondence of V.V. Nikolsky with the leaders of the Sirat al-Mustaqim party]. *Vostochnyj arkhiv* [Oriental Archive]. 2019;2(40):33–44. (In Russian)

4. Mikhailova E.M. Ideologiya pravogo monarkhizma v mnogonatsionalnom Povolzhye v nachale XX v sootnoshenie natsionalnogo i sotsialnogo aspektov [The ideology of right-wing monarchism in the multinational Volga region at the beginning of the 20th century, the ratio of national and social aspects]. *Agrarnyi stroi Srednego Povolzhya v etnicheskom izmerenii* [The Agrarian System of the Middle Volga Region in the Ethnic Dimension]. Moscow: Institut nauchnoi informatsii po



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

obshchestvennym naukam RAN RF [Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences]; 2005, pp. 489–496. (In Russian)

5. Mikhailova E.M. Natsionalnyi vopros v ideologii i praktike pravyykh partiy i organizatsiy Povolzhya (1905–1917 gg.) [The National Question in the Ideology and Practice of Right-Wing Parties and Organizations in the Volga Region (1905–1917)]. *Etnos i lichnost: istoricheskiy put, problemy i perspektivy razvitiya: materialy mezhhregionalnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Ethnicity and Personality: Historical Path, Problems and Development Prospects: Materials of the Interregional Scientific and Practical Conference]. Moscow – Cheboksary, 2003, pp. 150–153. (In Russian)

6. Bekkin R.I. K voprosu o vzaimodeistvii musulmanskogo dukhovenstva s liderami chernosotennogo dvizheniya (na primere Ataully i Muhammed-Safy Bayazitovykh) [On the question of the interaction of the Muslim clergy with the leaders of the Black Hundred movement (by the example of Atallah and Mohammed-Safa Bayazitov)]. *Trudy Gosudarstvennogo muzeya istorii religii* [Proceedings of the State Museum of the History of Religion]. 2017;17:237–244. (In Russian)

7. Bekkin R.I. «Ya ne znayu, kakoi chelovek akhun...» (V.S. Solovyov i A. Bayazitov: proiskhozhdenie odnogo mifa) [«I do not know what kind of person akhun is...» (V.S. Solovyov and A. Bayazitov: the genesis of one myth)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Moscow State University Bulletin. Philosophy series–7]. 2018;(1):99–112. (In Russian)

8. Bekkin R.I. «Rabochie mne ugrozhali ubijstvom za naznachenie Bayazitova...»: M.S. Bayazitov i delo leningradskih mull 1932 goda [«Workers Threatened to Kill Me for Appointing Bayazitov...»: M.-S. Bayazitov and the Case of Leningrad Mullahs of 1932]. *Noveishaya istoriya Rossii* [Modern History of Russia]. 2019;9(4):1058–1072. (In Russian)

9. Yunusova A.B. *Islam v Bashkortostane* [Islam in Bashkortostan]. Ufa, 1999. 352 p. (In Russian)

10. Nikolsky B.V. *Dnevnik. 1896–1918* [A diary. 1896–1918]. Vol. 2: 1904–1918. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin; 2015. 652 p. (In Russian)

11. Nikolsky B.V. *Dnevnik. 1896–1918* [A diary. 1896–1918]. Vol. 1: 1896–1903. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin; 2015. 703 p. (In Russian)



12. Rodnov M. Bashkiry na stranitsakh uralskoi pressy nachala XX veka [Bashkirs on the Pages of the Ural Press of the Early XX century]. *Belskie prostory*. 2008;6(115):140–148. (In Russian)

13. Yunusova A.B. Kurbangaliyevy [The Kurbangaliyevs]. *Islam na territorii byvshei Rossiyskoi imperii: entsiklopedicheskiy slovar* [Islam in the Territory of the Former Russian Empire: an Encyclopaedic Dictionary]. Vol. I. Moscow, 2018, p. 229. (In Russian)

14. Ahsanov K. Balkanskaya voyna. Tatarskaya obshchestvenno-politicheskaya mysl i Krym [Balkan War. Tatar Socio-Political Thought and the Crimea]. *Krymskoe istoricheskoe obozrenie* [Crimean Historical Review]. 2014;(1):8–20. (In Russian)

15. Nikolsky B.V. *Sokrushit kramolu* [Crush the Sediton]. Moscow: Institute of Russian civilization; 2009. 464 p. (In Russian)

16. Khakimov R.Sh. Kurbangaliyevy: sled v istorii islama yuzhnogo Urala [The Kurbangaliyevs: a trace in the history of Islam in the Southern Urals]. *Islam i islamovedenie v sovremennoi Rossii. Sbornik dokladov Vserossiyskogo islamovedcheskogo foruma* [Islam and Islamic Studies in Modern Russia. Collection of reports of the All-Russian Islamic Studies Forum]. Makhachkala, 2019, pp. 267–275. (In Russian)

17. Stogov D. Predislovie [Foreword]. Nikolsky B.V. *Sokrushit kramolu* [Crush the Sediton]. Moscow: Institute of Russian civilization; 2009, pp. 5–46. (In Russian)

Информация об авторе

Беккин Ренат Ирикович, профессор РАН; доктор экономических наук, Ph.D. in Religious Studies, кандидат юридических наук, профессор, Институт востоковедения РГПУ им. А.И. Герцена, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация; ведущий научный сотрудник, Институт Африки РАН, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Renat I. Bekkin, Professor of the Russian Academy of Sciences; D.Sc. in Economics, Ph.D. in Religious Studies, Cand. Sc. in Law; Professor at the Institute of Oriental Studies at the Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, the Russian Federation; Leading Research Fellow at the Institute for African studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.



Беккин Р.И. «Спасибо татарам, – они мой главный ресурс...» (Дело Габидуллы Курбангалиева и проблема сотрудничества между лидерами черносотенного движения и правыми деятелями в среде мусульман)

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 15 октября 2020
Одобрена рецензентами: 01 декабря 2020
Принята к публикации: 10 декабря 2020

Article info

Received: October 15, 2020
Reviewed: December 01, 2020
Accepted: December 10, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-4-794-823

УДК 94

Original Paper

Оригинальная статья

Республиканское движение в Иране и причины его неудачи (январь – март 1924 г.)

З.А. Арабаджян^{1а}

¹Институт Востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5743-2002>, e-mail: arabzava@yandex.ru

Резюме: На протяжении почти 2500 лет своей истории Иран являлся исконно монархической страной, которой были совершенно не свойственны республиканские идеи и традиции. Тем не менее с конца декабря 1923 г. в обществе началось обсуждение вопроса об отрешении Ахмед-шаха Каджара от власти, а также о превращении этой конституционной монархии в республику. Центром и средоточием республиканского движения была партия Таджадод (Возрождение) во главе с ее лидером Сеидом Мохаммедом Тадайоном. В действительности инициатором всего процесса был всевластный диктатор Реза-хан (почетный титул – Сардар Сепак), занимавший пост премьер-министра и военного министра. Для облегчения достижения своих целей он вынудил Ахмед-шаха в ноябре 1923 г. покинуть Иран. Реза-хан хотел повторить путь Кемаля Ататюрка, намереваясь стать кем-то вроде пожизненного президента республики.

Однако движение за республику вызвало в различных слоях иранского социума мощное сопротивление, которое возглавлялось шиитским духовенством. Лидером антиреспубликанских сил стал крупный богослов и политик, депутат Меджлиса (парламента) аятолла Сеид Хасан Модаррес.

В результате острой борьбы между противостоящими лагерями республиканское движение потерпело сокрушительное поражение, причинами которого стали как неготовность большинства иранских классов и социальных групп отказаться от монархии, так и на редкость прямолинейные и грубые действия республиканцев, давшие прямо противоположный эффект.

Ключевые слова: Иран; Реза-хан; аятолла Модаррес; Ахмед-шах; республиканское движение

Для цитирования: Арабаджян З.А. Республиканское движение в Иране и причины его неудачи (январь – март 1924 г.). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):794-823
DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-794-823



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



Арабаджян З.А.

Республиканское движение в Иране и причины его неудачи (январь – март 1924 г.)

Republican Movement in Iran and the reasons of its failure (January – March 1924)

Z.A. Arabadzhyan^{1a}

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

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5743-2002>, e-mail: arabzava@yandex.ru

Abstract: By the beginning of the twentieth century for almost 2500 years of its history, Iran was an originally monarchical country, where the republican ideas and traditions were completely untypical. Nevertheless, from the end of December 1923, the society traced the idea of overthrowing Ahmed Shah Qajar and replacing constitutional monarchy with a republic. The main source of the republican movement was the Tadjaddod (Renaissance) Party, led by Seyyed Mohamed Tadayon. In fact, the whole process was initiated by an almighty dictator Reza Khan (whose honorary title was Sardar Sepah). He held the posts of a Prime Minister and a Minister of War and in order to achieve his goals he forced Ahmed Shah to leave Iran in November 1923. Reza-Khan wanted to repeat Kemal Ataturk's way, and planned to become the so-called lifetime president of the republic.

However, the movement for becoming a republic provoked strong resistance in various segments of Iranian society, which was led by Shiite clergy. The leader of Anti-Republican Movement was Seyed Hassan Modarres, a major theologian and politician and a member of the Majlis (Parliament).

As a result of a sharp struggle between the opposing camps, the Republican Movement suffered a crushing defeat. The reasons for it were, firstly, the unwillingness of the majority of Iranian classes and social groups to give up the monarchy and, secondly, straightforward and rough actions of the Republicans, which caused the opposite effect among the population.

Keywords: Iran; Reza Khan; Ayatollah Modarres; Ahmed Shah; Republican Movement

For citation: Arabadzhyan Z.A. Republican Movement in Iran and the reasons of its failure (January – March 1924). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):794-823 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-794-823

Введение

С января 1924 г. в Иране стало зарождаться антидинастическое движение, которое сочеталось с борьбой за установление в стране республиканского строя. За ним стоял Реза-хан¹, находившийся под впечатлением кемалистской

¹ Реза-хан Мирпьяндж (1878–1944) родился в семье офицера, мелкого помещика, в северной иранской провинции Мазендеран. С молодости служил в персидской казачьей бригаде. В феврале 1921 г. волею случая возглавил военную часть государственного переворота, за что получил титул Сардар Сепех (предводитель войска). Участие в перевороте явилось началом его политической



революции в Турции, совершенной Ататюрком². Стимул республиканским настроениям придал и отъезд Ахмед-шаха в Европу. Процесс установления республиканского строя длился три месяца и имел все шансы на изменение траектории социально-политической эволюции страны в долгосрочной перспективе, а возможно, и в течение всего XX в. Уже поэтому события января-марта 1924 г. нуждаются в подробном рассмотрении и анализе.

Отечественная иранистика уделяла определенное внимание, особенно в 60-е гг. прошлого века, вопросу о попытке смены политической системы. В частности, О.С. Меликов дает такую оценку движению за республику: «... следует считать неверной мысль, что «республиканское движение» 1924 года началось в низах и было народным. Это было даже не движение, а кампания. «Республиканское движение» 1924 года было в действительности тактическим ходом реза-хановского помещичье-буржуазного блока. Эта кампания, правда, нашла отклик среди некоторых слоев населения, поверивших в искренность тех, кто ее возглавлял. ... Реза-хан использовал кампанию, но не для установления республики, а для ослабления своих противников, т.к. тогда он не был еще настолько силен, чтобы выдвинуть свою кандидатуру в монархи. ... Когда же дело было сделано, т.е. авторитет Каджарской династии даже внутри лагеря феодалов был подорван, а они сами – достаточно напуганы, то от идеи республики сразу же отказались» [1, с. 75–76].

Иной точки зрения придерживается К. Асадулаев, который вступает в полемику с О.С. Меликовым и отмечает: «Таким образом, крупные масштабы республиканского движения, противоречивость мнения в республиканском лагере по вопросу формы перехода к республике, стремление реза-хановского блока путем немедленного объявления в Иране республики лишить широкие слои народа активного участия в смене формы правления в стране, двойственная позиция Реза-хана в отношении республиканского движения и другие факты свидетельствуют, на наш взгляд, о том, что инициаторами этого движения были не сторонники Реза-хана, как утверждает О.С. Меликов, а оно возникло стихийно, снизу, в результате всеобщего недовольства властью Каджаров» [2, с. 103].

карьеру. Впоследствии стал военным министром, премьер-министром, а с 1925 г. был объявлен наследственным шахом Ирана и основал династию Пехлеви.

² 28.10.1923 г. Реза-хан официально стал премьер-министром Ирана. На следующий день, по стечению обстоятельств, была провозглашена Турецкая республика во главе с ее первым президентом Мустафой Кемалем.



С.Л. Агаев, в фокусе внимания которого находилась иранская внешняя политика, также затрагивает вопрос о республиканском движении. Он как бы солидаризируется с мнениями обоих авторов: «Кампания была начата сторонниками Реза-хана, стремившегося использовать ее для свержения династии Каджаров, чтобы стать президентом республики, и радикально-демократическими кругами иранского общества, искренне заинтересованными в установлении республиканского режима» [3, с. 130].

Следует отметить, что ранее указанных авторов данный эпизод иранской истории кратко рассматривал и А.З. Арабаджян, который отмечал двойственный характер сил, выступавших за смену политической системы Ирана и их разное понимание того, какая республика нужна стране: «В первые дни открытия пятого Меджлиса эта фракция (прорезахановская фракция Таджаддод – З.А.) выдвинула лозунг «Немедленной республики» ради скорейшего достижения своей цели. Однако выступление этой фракции наталкивается на резкое сопротивление, на противодействие группы депутатов, представляющих мелкую и среднюю национальную буржуазию во главе с Сулейманом Мирзой. Эта группа выступает с лозунгами «Долой немедленную республику, созданную без участия народа и с участием и вмешательством иностранцев! Да здравствует народная республика, которая может быть установлена лишь Учредительным собранием, свободно избранным!» [4, с. 199].

Как видно из приведенных материалов, в советской науке по данному вопросу существовал значительный разброс мнений. Чтобы разобраться в характере республиканского движения, определить его движущие силы, оппонентов и противников, необходимо воссоздать, порою по дням, весь ход событий, что и будет сделано в настоящей статье.

Начало республиканского движения

Изначально агитация за республику и против Ахмед-шаха и династии Каджаров началась лишь в нескольких газетах, но к концу января – началу февраля 1924 г. почти все газеты рассуждали на эту тему, поскольку их редакторы не хотели отставать от своих более чутких и информированных коллег. Данная кампания щедро финансировалась из различных источников. Попыток остановить поток звучавшей в адрес шаха критики, порою носившей оскорбительный характер, не делалось. Кампания была настолько массовой



и, казалось бы, стихийной, что уже никто не старался сделать вид, что премьер-министр в ней не заинтересован.

В частности, газета «Сетарее Иран» от 10.02.1924 г. поместила статью под названием «Иран и республиканский образ правления». В ней почти ничего не говорилось о том, что такое *республика*, но жесткой критике подвергались династия и шах. Она заканчивалась выражением уверенности в том, что народ обязательно сбросит ненавистную династию и призовет к власти «возлюбленного» Сардара Сепеха даже против его желания, даже насильно³. В газете любимца Реза-хана Али Дашти «Шефаге сорх» была помещена фотография шаха в европейской одежде, а статья начиналась следующими словами: «Вот он – Его Величество Солтан Ахмед-шах, променявший корону персидского царя царей на пошлую шапчонку»⁴. Поскольку всем была хорошо известна необычайная близость этой газеты к премьер-министру, то данная статья задала тон всем последующим публикациям тегеранской прессы.

13.02.1924 г. в газете «Сетарее Иран» была опубликована статья под названием «Два государя. Параллели», в которой сравнивались шах и эмир Афганистана Аманулла-хан. Сравнение было не в пользу иранского монарха, которому припомнили все: продажу из личных амбаров закупленного ранее по низким ценам зерна в период голода 1917–1919 гг., его «французских мамзелей», пристрастие к европейской одежде, скупость в Иране и щедрость в Европе. Если афганский эмир представлялся правителем, произносившим зажигательные патриотические речи при большом стечении своих подданных, то Ахмед-шах – произносящим речи об акциях, облигациях и курсах валют только у себя в эндеруне (внутренние покои); афганский эмир – отказавшимся от содержания за счет казны, а шах – увеличившим свое денежное содержание на 10 тыс. туманов в месяц незадолго до отъезда. Статья завершалась бессвязными экзальтированными восклицаниями: «Нельзя терпеть... Нельзя сносить более этого срама ... Этому должно положить предел ... Это не шах, а какой-то сплошной позор. ... Это не шах, а какой-то полоумный потаскун»⁵.

На фоне столь страстных поношений и обвинений шаха ничего не говорилось о республиканском устройстве общества. Изредка публиковались туманные рассуждения о том, каков по духу персидский народ –

³ Архив внешней политики Российской Федерации (АВП РФ) Ф. 04.1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50801. Л. 10 об.

⁴ АВП РФ Ф. 04.1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50801. Л. 11.

⁵ АВП РФ Ф. 04.1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50801. Л. 11.



республиканский или монархический, а также мысли никому не известных мулл о том, что лучше соответствует духу ислама: монархия или республика.

Газеты не упускали случая опубликовать не самые лестные отзывы о шахе в европейской прессе. В частности, 21.02.1924 г. в «Шефаге Сорх» был напечатан перевод на персидский язык песенки французского поэта-рифмоплета, сочинителя стишков сомнительного свойства Рауля Понсона «Шах и его девственницы». Газета «Кушеш» от 25.02.1914 г. поместила фото улыбающегося шаха в элегантном светлом костюме, в канотье и с тросточкой в руке рядом с изящной дамой, и снимок этот был подписан следующей фразой: «Народ, шах над тобой смеется». Под фото имелось пояснение: «Шах Персии, приехавший отдохнуть от умственного переутомления в город Анвиль, развлекается со своей приятельницей г-жой Астурсье на теннисной площадке»⁶. Исходя из того, как хорошо иранские газеты были проинформированы о почти каждом шаге шаха в Европе, можно полагать, что Реза-хан имел там своих осведомителей.

Шахский Двор пытался как-то ответить на эту кампанию, и в двух маленьких газетах «Насер уль-Мелли» и «Джануб» были опубликованы статьи в защиту монарха и наследника престола. Это не произвело никакого впечатления на общество, но не прошло мимо Реза-хана, который вызвал к себе редактора первой из них, лично допросил его и выслал из города. Более данные газеты не издавались.

Важным моментом для понимания перспектив республиканского движения было отношение к нему со стороны Великобритании и иранского общества вне пределов официальной прессы и сторонников премьер-министра из числа представителей политической элиты. Англичане по обыкновению занимали двойственную позицию: их адепты оказались в обоих лагерях. Несмотря на публикации подконтрольных Реза-хану газет, в действительности единодушного одобрения народом идеи республики не наблюдалось. В своем большинстве духовенство, являясь лидером общественного мнения, республику не поддерживало. Базар занимал выжидательную или даже отрицательную позицию, и чем больше пропагандировали идею республики газеты, тем более враждебно к ней относились духовенство, купечество и ремесленники.

⁶ АВП РФ Ф. 04.1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50801. Л. 11 об.



Реза-хан прекрасно осознавал реальное положение дел и, решив выяснить отношение англичан к республиканскому движению, провел встречу с посланником Перси Лорреном. В ходе беседы ему не было дано никакого ясного ответа. Правда, Лоррен выразил удивление тем, что большевики не высказываются в поддержку республики как «более близкой им формы правления»⁷. А прежде, чем обсуждать главную тему встречи, английская сторона предложила премьер-министру ликвидировать старые счета и провести консолидацию иранских долгов перед Великобританией. В результате вопрос о долгах стал активно обсуждаться, и стороны сошлись на том, что они составляют около 1,6 млн. фунтов, т.е. половину от изначально запрошенной англичанами суммы⁸.

Тем временем сторонникам перемены строя было необходимо определить, каким способом произойдет данный переворот. По мнению многих, первым шагом должен был стать отказ депутатов от присяги шаху и конституции. Сторонники Тадайона предлагали ускорить процесс путем отказа от утверждения гражданского листа, прекратив тем самым выплаты средств шаху, наследнику, принцам и двору и заставив таким образом шаха отречься от престола. Кроме того, в главные провинции страны предполагалось отправить военных губернаторов, сторонников Реза-хана, с целью провести подготовку на местах. После того как все мандаты депутатов только что избранного Меджлиса будут утверждены мандатной комиссией, парламентарии откажутся от присяги, данной правящей династии, т.е. парламент как бы прекратит работу. Впоследствии в стране предполагалось провести референдум. Провинции, контролируемые военными губернаторами, созовут местных жителей – уважаемых людей, которые после проведенной ранее подготовки выскажутся за изменение конституции и отдадут голоса за республику. После такого референдума, проведенного оперативно в течение месяца, Меджлис, опираясь на волю народа, возобновит свою работу и окончательно оформит, легитимирует новую форму государственного устройства⁹. Касательно формы самой республики (президентская, парламентская и пр.) депутаты не задумывались. Было лишь известно, что Реза-хан выразил желание, чтобы президент, т.е. он сам, избирался на 15 лет. Правда, многие его сторонники считали, что он, по при-

⁷ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50801. Л. 12 об.

⁸ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50801. Л. 12 об.

⁹ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50801. Л. 12 об., 13.



меру Мустафы Кемалю, должен стать пожизненным президентом. Так, один из газетных трибунов Реза-хана Али Дашти, издатель газеты «Шефаге сорх», в воспоминаниях, изданных в 1975 г., описывая свое настроение того периода, отмечал: «Я был молод. История Второй Республики и Французской революции будоражила мою фантазию. Кроме того, распад германской, австрийской, русской и османской империй сделал меня сразу сторонником республики. Я думал, что если возвысить гимн республики, то немедленно все сторонники свободы соберутся под знамена Сардара Сепеха, а Советский Союз сразу ее поддержит. ... Эти юношеские, возбуждающие фантазии захватили меня. Я много раз обсуждал свои взгляды с Сардаром Сепехом, который тогда был премьер-министром, и хорошо помню, что этот человек, который изменил ситуацию к лучшему и в каждом деле при принятии решений всегда был обстоятелен и логичен, был обеспокоен следующим вопросом: «Если учредится республика, кто гарантирует, что я останусь во главе ее?» Мы полагали, что этот вопрос должен быть гарантирован новой конституцией, которая будет написана для республики, и он будет оставаться пожизненным ее президентом. ... Признаю, что эта мысль была сырой и необдуманной, но меня постоянно беспокоила и страшила мысль о том, что Сардар Сепех займет пост премьер-министра. Я считал, что он должен оставаться или военным министром, чтобы держать правительство в кулаке, или стать выше премьер-министра, чтобы правительства действовали сообразно его взглядам» [6, с. 127–129].

Проправительственные газеты, а иных тогда не было, продолжали республиканскую кампанию. Так, например, газета «Кушеш» в номере от 03.03.1924 г. поместила статью «Пусть шах возвратится – его постигнет суд и возмездие», которая была иллюстрирована перепечаткой французских литографий, изображавших Людовика XVI, прощающегося со своей семьей, и сценой его казни. К кампании присоединились и совсем новые газеты, созданные благодаря щедрому финансированию, в частности, орган проправительственной фракции Меджлиса газета «Таджаддод». Новым моментом на фоне повторявшихся газетных статей стала публикация телеграмм с мест, которые писались под контролем сторонников Реза-хана и, естественно, были направлены против династии и за республику. При этом в них сверх всякой меры восхвалялся Сардар Сепех.

Однако республиканцы понимали, что одними газетными публикациями дела не выиграть, для этого нужны массовые демонстрации и митинги, но



их провести не удавалось. Робкие попытки организовать такие мероприятия, предпринимавшиеся с февраля, встречали враждебный прием.

Один из митингов, который был организован 05.03.1924 г. и о котором писали газеты как о митинге, собравшем 5 тыс. человек, в действительности потерпел неудачу. Советское полпредство сообщало о данном событии следующее: «Никаких 5-ти тысяч участников, разумеется, на нем не было. По самому широкому подсчету оных было 300 человек, да и то из этих 300 по крайней мере половина была подсадными для его срыва. ... Устроители не сумели найти для этой цели даже порядочных ораторов. Первым выступал некий Саи, оказавшийся беспомощным любителем и к тому же отчаянным заикой, речи которого сразу привели толпу в веселое состояние. ... Вторым выступал Сеид Шукралла, франтоватый, раскормленный присяжный поверенный, который не только не сумел побороть смешливого настроения собравшихся, но, наоборот, ухитрился его еще усугубить своими необыкновенно уморительными жестами. ... На кафедру поднялся Пехлеванзаде – сын придворного борца Насера эд-Дин-шаха. ... С места в карьер он заявил присутствующим, что они «как прирожденные п-----ты, одного поля ягоды с Каджарами и такие же прохвосты». ... Возмущенные слушатели набросились на него и начали его избивать»¹⁰. Приведенный фрагмент свидетельствует о том, что никто из организаторов республиканского движения, хотя среди них имелись прекрасные ораторы, не рискнул прийти на митинг. Это объясняется, на наш взгляд, тем, что, ретиво выполняя желание Реза-хана провести агитацию за республику, организаторы митинга понимали: данная идея в народе популярностью не пользуется. Неудача с прореспубликанским митингом явилась первым тревожным сигналом.

Несмотря на это, 07.03.1924 г. в газетах было опубликовано объявление о том, что 09.03.1924 г. в 15.00 в мечети Сепях Салар состоится большой митинг против династии Каджаров. Было анонсировано выступление ярких ораторов: редактора газеты «Иране Ноу» Зии уль-Ваэзина и депутата Меджлиса от города Исфагана Хаджи Мирзы Яхьи Довлетабади. Казалось, что по причине известности ораторов и того, что местом его проведения была избрана самая большая мечеть Тегерана, митинг должен пройти успешно. Однако все произошло иначе. Прежде всего, испугались обескураженные результатами первого митинга (тогда выступавших побила толпа) видные ораторы:

¹⁰ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 7–9.



несмотря на принятые меры по охране мероприятия усиленными нарядами полиции, депутат Довлетабади, сказавшись тяжело больным инфлюэнцей, не явился; другой оратор также заболел, но все-таки вынужден был прийти на собрание, правда, с опозданием на полтора часа (его почти силой привез один из организаторов митинга – редактор газеты «Сетарее Иран»). По отзывам прессы, оратор говорил больше часа и имел большой успех, но, по неофициальным сведениям, «успеха никакого не было, и настроение присутствующих было более чем прохладным»¹¹. Первый опыт проведения митингов оказал определенное влияние и на общество, причем явно не в пользу республики. Были напуганы и сами республиканцы. Людей пришло больше, чем в первый раз, но ненамного. Резких выступлений против республики не прозвучало, что определялось наличием большого числа полицейских. Для внушительности за митингом наблюдал сам полицмейстер и комендант Тегерана полковник Мохаммед-хан. Однако не обошлось и без мелких происшествий. Некий религиозный деятель допускал критические высказывания в адрес республики. Освещая данное событие, газета «Сетарее Иран» обозвала его «каким-то сеидом из Месопотамии», не имеющим никакой привязанности к Ирану, и сообщала, что за такое выступление ему сделали порицание и устроили головомойку¹².

Все эти тревожные симптомы не обескуражили республиканцев: они были уверены в успехе, имея поддержку сверху. Тадайон¹³ и его группа считали пропаганду республиканской идеи делом бесполезным и почти не вмешивались в такие, на их взгляд, мелочи, как подготовка митингов. Они следовали своему плану, который сводился к почти декларативному провозглашению республики, тем более что их фракция контролировала Меджлис. Проявлением их линии стала публикация в газете «Таджадод» Резолюции исполнительного Комитета партии независимых демократов. Эта партия была создана для продвижения интересов Реза-хана, и при поддержке военных властей она сумела провести в Меджлис около 30 своих членов. Можно сказать, что

¹¹ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 15.

¹² АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 15.

¹³ Сеид Мохаммед Тадайон (1881–1951) – сторонник Реза-хана, несколько раз становился депутатом Меджлиса и его председателем, сенатором, занимал министерские посты. В середине 30-х гг. высказал критические замечания в связи с недостаточным, по его мнению, финансированием Министерства просвещения, которое возглавлял в то время, за что попал в опалу.



партия и была центром республиканского движения. Опубликованная Резолюция гласила:

«В дополнение к Декларации от 14 марта с.г. Исполнительный комитет партии независимых демократов объявляет следующую Резолюцию, которую она (партия – З.А.) вынесла на своем заседании 14 марта с.г.:

Первое. Он (комитет – З.А.) объявляет, что с сего числа и впредь Ахмед Мирза (имеется в виду сам шах, которого в резолюции низвели до уровня принца – З.А.) и Каджарская династия прекратили свое существование, монархия упразднена, в Персии устанавливается республика.

Второе. Он предоставляет Меджлису право изменить конституцию и действующий теперь режим и заменить его республиканским.

Третье. Члены партии в столице и в провинции обязуются приложить все старания и усилия к тому, чтобы всеми возможными способами провести вышеозначенную Резолюцию в жизнь.

Четвертое. Депутаты Меджлиса, входящие во фракцию независимых демократов, обязуются в кратчайший срок провести вышеупомянутое постановление в законодательном порядке.

16.03.1924. Исполнительный Комитет партии независимых демократов Персии»¹⁴.

Приведенный документ с точки зрения права должен трактоваться как попытка осуществления государственного переворота, поскольку партия не полномочна решать судьбу страны, принимая такие декларации в обход существующей процедуры и конституции. Однако силы, готовившие переворот, были настолько уверены в успехе, что считали возможным действовать совершенно открыто, ничего не боясь. Некоторые основания для такой уверенности у Тадайона были, т.к. его фракция в Меджлисе насчитывала уже 52 человека за счет присоединившихся депутатов, желавших приобщиться к ближнему, как тогда казалось, успеху и получить свою долю наград и привилегий. Кроме того, некоторые депутаты, не входившие во фракцию, обещали Тадайону свою поддержку, понимая, что республиканцы выполняют волю самого Сардар Сепеха.

Социалистическая партия в начале республиканского движения хотела занять позицию полного нейтралитета, вероятно, опасаясь, что в случае неудачи Реза-хан сможет обвинить ее в провале. Правда, по рекомендации

¹⁴ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 16, 17.



советского полпредства партия решается начать обсуждение данного вопроса и 16.03.1924 г. помещает следующее объявление: «Центральный исполнительный комитет партии социалистов приглашает всех единомышленников и свободолюбцев, желающих перемены режима и установления республики, пожаловать в понедельник 17 марта с.г. к четырем часам пополудни на лекцию, которая будет проходить на эту тему в клубе партии, помещающемся на площади Бахарестан. Управделами ЦИК партии Насер уль-Ислам Гиляни»¹⁵. Также представители партии 19.03.1924 г. приняли участие в митинге, который будет освещен нами позднее. Наиболее последовательным и убежденным сторонником идеи республики был лидер социалистов Сулейман Мирза.

Ажиотаж вокруг республиканского движения был так велик, что захватил даже ряд представителей тегеранской родовой аристократии и бюрократии. В этих кругах главную организационную роль играл Мошар уль-Мольк – сановник, вернувшийся из эмиграции после высылки за участие в «заговоре» против Реза-хана. Приехав в Иран, он сразу же предложил премьер-министру свои услуги по реализации республиканского проекта. Им было организовано для знати три собрания, по результатам которых газета «Сетарее Иран» опубликовала следующую резолюцию:

«Мы, нижеподписавшиеся, вполне уяснив себе вредоносность существующего положения вещей и будучи уверены в том, что продолжение подобного порядка являлось бы равносильным гибели родины, объявляем себя солидарными с теми чувствами, которые ныне проявляют дорогие соотечественники, и приглашаем всех, кому не чужды интересы отечества, продемонстрировать согласие и приложить дружеские старания к разрешению сего вопроса. Иначе говоря, к приспособлению основных законов к современным нуждам и к утверждению республиканского образа правления в согласии со всеобщим желанием, дабы Национальное Представительское Собрание могло как можно скорее приступить к назначению выборного главы государства и воздвигнуть на твердых основаниях органы нового правительства»¹⁶.

Данную бумагу подписал 41 человек. Все они в разные годы являлись премьер-министрами, министрами, губернаторами, послами и пр. Это такие видные фигуры иранского политического истеблишмента, как Сепасалар, Самсам ос-Салтане, Мохбер ос-Салтане, Мохташем ос-Салтане, Мошавер

¹⁵ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 36.

¹⁶ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 18.



уль-Мамалек и даже родовитый кадjarский принц Фарманфарма. Опубликовав указанную резолюцию, подписанты под предводительством Мошарауль-Молька 15.03.1924 г. прибыли в дом к Реза-хану и, как писала «Сетарее Иран» от 17.03.1924 г., засвидетельствовав ему «республиканские чувства, которые они разделяют со всем народом, передали соответствующий адрес»¹⁷. К сожалению, в некоторых отечественных работах этот эпизод получил неточное, а порою и совершенно ошибочное толкование¹⁸.

Сами республиканцы делились на две группы: военные и гражданские. Военные состояли из генералитета, старшего офицерства столицы и высших офицеров в провинциях. Формально эта группа стояла в стороне от политики. Среди штатских республиканцев сформировалось руководящее ядро из независимых демократов во главе с Сеидом Мохаммедом Тадайоном, который являлся по-своему яркой фигурой.

В начале политической карьеры Тадайон был очень близок к английской миссии. В период Конституционной революции издавал на деньги неизвестного происхождения газету «Тадайон» (Благочестие). От этого и произошло его прозвище, которое позднее стало использоваться в качестве фамилии. В 1919 г. он яростно агитировал за кабальное Англо-персидское соглашение. Такая позиция помогла ему избраться в Меджлис четвертого созыва, для которого подбор депутатов плотно контролировался англичанами. В Меджлисе Тадайон, формально выступая с левых позиций, с небольшой группой своих сторонников примкнул к Национальному блоку. Однако в критический момент борьбы за кабинет Мостоуфи уль-Мамалека он выходит из блока, чем наносит ему и правительству сильный удар. В это время он окончательно выбирает в качестве своего политического патрона Сардара Сепеха и создает партию независимых демократов, становясь самой крупной фигурой среди его сторонников. Во время выборов в Меджлис пятого созыва он обещает своему патрону, что от Тегерана будут избраны только члены его партии, но это не получается. Однако с помощью военных он сам проходит в парламент от

¹⁷ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 19.

¹⁸ В частности, С.Л. Агаев пишет: «Реза-хан был вынужден отказаться от идеи установления своей власти путем провозглашения республики. Благодаря этому, 40 представителей феодального лагеря, поддерживавшие до того Кадjarов, опубликовали заявление о своей поддержке Реза-хана» [3, с. 130]. При этом указанный автор ссылается на упомянутое нами исследование О.С. Меликова, который, описывая указанный эпизод, ничего подобного не сообщает. Но главное то, что, как мы показали выше, данное заявление о поддержке Реза-хана и самой идеи республики было сделано до того, как Сардар Сепех от нее отказался.



Бирджанда и проводит ряд своих людей от других маленьких городков. Такой исход дела позволяет ему восстановить несколько пошатнувшуюся в глазах Реза-хана репутацию. Когда после отъезда шаха из Ирана Реза-хан, занявший пост премьер-министра, объявляет себя республиканцем, Тадайон становится самым энергичным сторонником данной идеи, или, как замечал аятолла Модаррес¹⁹, главным руководителем «Реза-хановского эскорта»²⁰. По сути, приведенный выше план смены политической системы был придуман именно им. При реализации указанного плана главной его опорой и движущей силой должна была стать устрашающая фигура Сардара Сепеха, являвшегося, по убеждению Тадайона, единственной легитимной силой в стране. Он, формально оставаясь в стороне, оказывал бы мощное давление на общественное мнение и параллельно с этим через военных на местах мог воздействовать на народ и противников республики, организовывая сидение в бесте²¹ с требованием смены политической системы, массовую отправку телеграмм с соответствующими требованиями. В этом смысле кадровый военный Ходаяр-хан в качестве министра почт и телеграфов был очень кстати. В Меджлисе фракция Тадайона имела 52 места из 98, но фракция «Азадидах» (свободолюбцы), насчитывавшая от 20-ти до 22-х человек, по вопросу о республике особых разногласий с ним не имела. Решительно против была только группа аятоллы Модарреса, состоявшая из 5–6 депутатов²².

Мощное давление республиканцев объяснялось и тем, что они хотели добиться поставленной цели в кратчайшие сроки, а именно до 20.03.1924 г., т.е. до наступления Ноуруза (иранский Новый Год по солнечному календарю), чтобы новогодний Салам (праздничный прием у главы государства) Сардар Сепех уже мог провести как президент только что провозглашенной республики. Поэтому Тадайон добивался ускорения начала работы Меджлиса, т.к.

¹⁹ Аятолла Сеид Хасан Модаррес (1870–1937) – один из крупнейших религиозных деятелей Ирана первой трети XX века, активно участвовавший в политической жизни страны. Депутат иранского Меджлиса пяти созывов. Выступал за максимально всестороннее участие шиитского духовенства в решении политических вопросов. Ему принадлежит выражение, ставшее крылатым: «Вера неотделима от политики». Боролся против диктатуры Реза-хана, впоследствии – Реза-шаха. В конце 1928 г. отправлен в ссылку под надзор полиции, где и скончался. Широко распространено мнение о том, что был сослан по приказу шаха.

²⁰ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 23.

²¹ Согласно иранской традиции, в знак протеста против действий светских властей человек или группа лиц могли укрыться в каком-либо святом месте, мечети или даже на территории иностранного посольства и таким путем добиваться исполнения своих требований. При этом власти не имели права арестовать их. Это называлось «сесть в бест».

²² АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 26.



после его официального открытия в феврале было решено, что регулярные заседания парламента начнутся только после новогодних праздников.

Неожиданные препятствия на пути к цели и роковые ошибки республиканцев

Под влиянием соратников Тадайона второе открытое заседание парламента назначается на 13.03.1924 г. и посвящается срочной проверке полномочий депутатов. В этот день были подтверждены полномочия 52 человек, т.е. большинства, и казалось, что республиканцев ожидают самые благоприятные перспективы. Однако 15.03.1924 г. у них начались неприятности. Мандат одного из депутатов фракции Мотаммед ос-Салтане (родного брата Кавама ос-Салтане) был принят с большим трудом после бурных прений с минимальным перевесом голосов. Мандат же другого депутата фракции Таджаддод Нуризаде и вовсе оспорили и отвергли. Эти два, казалось бы, незначительных эпизода показали, что Тадайон, несмотря на формальные подсчеты мест в парламенте, не полностью контролирует Меджлис, поскольку отклонить мандат депутата его фракции можно было только с помощью голосов членов его же фракции или ее союзников.

17.03.1924 г. произошло очередное заседание Меджлиса, на котором кризис республиканского движения стал очевиден. Началось все с того, что накануне сам Тадайон неосмотрительно, без особой необходимости опротестовал мандат депутата Аштиани – религиозного деятеля и друга аятоллы Модарреса, в то время как по уставу опротестованный мандат должен был рассматриваться на следующий день. В ходе дебатов Тадайону оппонировал сам Модаррес, вступили в прения и другие депутаты. Неожиданно один из депутатов от фракции «Азадихах» выступил в поддержку позиции Модарреса. В результате началась перебранка между Модарресом и Тадайоном, использовались непарламентские выражения, последний даже пригрозил, что и мандат Модарреса будет оспорен. В зале начался хаос. Тадайон решил покинуть заседание, но у дверей оглянулся и увидел, что выходит в одиночестве, а все депутаты его фракции дружно сидят на своих местах и, забыв о дисциплине, увлеченно ругаются с депутатами других групп. Возбешенный, он громко крикнул: «Ну, а вы что. Или оскорбление к вам не относится? ... За мной»²³. Члены фракции вышли за ним из зала, из-за отсутствия кворума заседание

²³ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 41.



прекратилось. Остальные депутаты также покинули зал заседаний, столкновения же продолжились в кулуарах. Аятолла Модаррес произнес страстную и ядовитую речь против Тадайона. В это время один из членов фракции Таджаддод Хосейн Бахрами, имевший титул Эхья ос-Салтане, ударил его рукой по затылку. Удар приходится в область уха и чуть сзади, и чалма аятоллы падает на пол. Это произвело эффект разорвавшейся бомбы. Началась массовая драка. Инцидент молниеносно становится достоянием гласности. Депутат Меджлиса Малек ош-Шоара Бахар²⁴ в статье, опубликованной газетой «Канун» 30.03.1924 г., так оценил происшедшее: «Да, очень громкой оказалась эта историческая пощечина. ... На весь город, на всю страну раздалась она, и даже отсыхавшие было руки Каджарской династии снова зашевелились. ... От фракции Таджаддод не осталось после этой пощечины и следа»²⁵.

В тот же день, когда в Меджлисе произошли указанные события, состоялось заседание комиссии из 12 депутатов, созданной накануне для рассмотрения многочисленных телеграмм с мест, в которых требовалось отстранить Каджаров от власти. Однако после скандала настроение членов комиссии было совсем иным, и они посчитали, что по вопросу о смене политической системы «во избежание могущих иметь в будущем волнений и противодействий, необходимо провести всеобщее голосование, т.е. референдум»²⁶. Было признано, что телеграммы не являются достаточным основанием для этого и на референдум необходимо вынести два вопроса: «1. Желает ли народ перемены режима или нет? 2. Дает ли народ настоящему Меджлису полномочия переменить конституционный режим на республику и изменить основные законы?»²⁷ Обсуждение данного вопроса продолжалось 17 и 18 марта. Когда Тадайон предложил добавить третий пункт в проект вопросника для референдума о немедленном низложении Ахмед-шаха и наследника, за него проголосовало всего 3 члена комиссии из 12: сам Тадайон, один из депутатов его фракции и убежденный социалист Сулейман Мирза, являвшийся каджарским принцем.

²⁴ Мохаммед Таги Бахар Малек ош-Шоара (1886–1951) – иранский политический деятель, поэт, философ, историк. Многократно избирался депутатом Меджлиса. Националист и конституционалист. Противник диктатуры Реза-хана.

²⁵ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 42.

²⁶ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 45.

²⁷ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 45.



Уже 18.03.1924 г. из фракции Таджаддод начался массовый исход, и вместо имевшихся ранее 52 депутатов в ней осталось всего 25 человек – стойких «республиканцев», которые, вероятно, не почувствовали, что дело республики проиграно, хотя в Тегеране все только об этом и говорили. Удар, нанесенный аятолле Модарресу, только помог ему, обнажив все слабости республиканцев. Отныне в глазах общественности Тадаион выступал в качестве стороны, пытавшейся силой навязать всей стране свою, а также и иного лица, волю. А Модаррес, подвергшийся грубому насилию, с того времени становится борцом за народ, за справедливость. Уже в тот вечер удар, нанесенный каким-то штатским почтенному сеиду и моджтахиду²⁸, был использован тегеранским духовенством. Недовольство, назревавшее подспудно, прорвалось наружу. Ранее всех это понял сам Реза-хан: «С горькой усмешкой, играя словами, из которых составлен титул Эхья ос-Салтане, Реза-хан сказал: «Эхья ос-Салтане поистине возродил монархию»»²⁹ (в переводе с персидского слово *эхья* означает «возрождение, воссоздание», а *салтанат* – «монархия» – З.А.).

Последние усилия республиканцев

19.03.1924 г. республиканцы приложили все усилия для достижения своей цели – попытались склонить наследника престола к добровольному отречению от своего звания и убедить добровольно покинуть дворец, а также провести огромный митинг за городскими воротами Тегерана. К Мохаммеду Хасану Мирзе была отправлена делегация из трех человек. Это были Хаджи Моин од-Доуле (представитель младшей линии Каджаров, не имевший права не только претендовать на престол, но и именоваться принцем), Хаджи Мохбер ос-Салтане (находившийся в почтенном возрасте представитель одной из наиболее родовитых тегеранских семей) и Эхтешам ос-Салтане (человек знатного рода, участник Конституционной революции, один из председателей Меджлиса первого созыва, долгое время служивший иранским послом в Берлине). Визит этих трех нотаблей, трех хаджи, т.е. лиц, совершивших паломничество в Мекку, не увенчался успехом, поскольку наследник уже знал, что у республиканцев имеются серьезные проблемы. Он давал уклончивые

²⁸ Сеид – потомок пророка Мухаммеда. Моджтахид – высокопоставленный исламский богослов, имеющий полномочия принимать решения по важным вопросам религии и шариатского права.

²⁹ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 44.



ответы относительно добровольного отречения, а предложение покинуть дворец решительно отверг.

Однако на следующий день по указанию Реза-хана эти же лица направились в дом принца Имана од-Доуле (одного из сыновей Насера эд-Дин-шаха), который был особенно близок наследнику, с тем чтобы уговорить данного принца посетить Мохаммеда Хасана Мирзу и убедить его явиться в Меджлис и предоставить заявление о своей отставке. В обмен за это наследнику обещали выделить в качестве резиденции дворец в окрестностях Тегерана с почетной гвардией и щедрое ежемесячное содержание. Самому посланцу также обещана была достойная награда. Несмотря на это, Иман од-Доуле от выполнения указанной миссии отказался. И посланцы отправились к наследнику сами. После того, как они изложили ему суть предложения, Мохаммед Хасан Мирза позвонил в Меджлис и пригласил к себе Мохбера ос-Салтане Хедаята, Мошира од-Доуле, Мостоуфи уль-Мамалека, Тадайона и нескольких депутатов. О состоявшейся беседе Х. Макки сообщает следующее: «Об этой беседе и переговорах, длившихся три четверти часа, точной информации нет, но, вне сомнения, речь наследника была полна печали и решительно представляла собой трагедийную пьесу» [8, с. 480]. Тем не менее наследник и на этот раз от своего статуса не отказался.

Второй шаг республиканцев также успехом не увенчался. Грандиозный по задумкам организаторов митинг должен был проводиться на большой площади за воротами Доулат. Вероятно, это место выбрали потому, что несколькими месяцами ранее там проходил гигантский по местным масштабам митинг в поддержку изгнанных из Месопотамии моджтахидов. Но на этот раз, по оценкам очевидцев, участников пришло в 10 раз меньше – всего около 1 тыс. человек³⁰. Сам митинг, несмотря на то что ораторствовали известные политики, прошел вяло, хотя в конце его была принята краткая резолюция в поддержку республики.

В тот же день, 19.03.1924 г., состоялось пленарное заседание Меджлиса, на котором Тадайон держался гораздо спокойнее, но от своих планов не отказался, поскольку заверил Реза-хана, что на этом заседании «дело будет сделано, и если сорвался план о немедленной республике, то, во всяком случае, постановление о референдуме будет в этом заседании проведено»³¹. С целью

³⁰ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 28.

³¹ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 42.



достижения поставленной цели он не препятствовал утверждению мандатов оставшихся депутатов, чтобы набрался необходимый кворум и можно было проголосовать за закон о референдуме. Но это понимал и аятолла Модаррес, который ради затягивания времени возражал против утверждения мандатов пяти человек, в т.ч. такого уважаемого и безупречного депутата, как Мотаммен уль-Мольк³². Это означало, что вопрос о референдуме переносится еще, как минимум, на один день. Поняв, что кворума не будет, Тадайон бросился к окну и начал кричать толпе собравшихся во дворе Меджлиса республиканцев, что Модаррес – единственный противник республики, и принялся всячески его поносить. Толпа пришла в волнение, стали раздаваться угрозы в адрес Модарреса.

В это время к Меджлису подходит известный проповедник Халесизаде с большой группой своих приверженцев и торговцев с тегеранского базара, возмущенных попытками одного из сторонников республики – депутата Сеида Шуштари – закрыть базар якобы в знак поддержки республиканского движения. Для этого Шуштари и его подручные использовали грубые силовые методы. Малек ош-Шоара Бахар так описывал происходящее: «Не желая закрывать магазины выбивают палками окна. ... Звон стекол, гвалт, брань, визг, суматоха, давка. ... Лавочники, не желая упускать торговли, пытаются всячески сопротивляться, обрушиваются на шайку сеида, обращают ее в бегство, но сам сеид начинает стрельбу из пистолета. ... Наступает паника и хаос. В конце концов сеид обезоружен, избит и уходит восвояси. Но людям уже не до торговли, и кругом паническое бегство. Торговцы уже сами закрывают лавки ... и бегут с ругательствами в адрес республики и ее заправил к Шахской мечети, на совещание»³³. Несомненно, данный инцидент настроил до того нейтральный или умеренно настороженный к идее республики простой народ резко отрицательно к ней.

Когда торговцы шли к Шахской мечети, расположенной рядом с парламентом, они встретились с группой Халесизаде, которая собиралась помолиться там, но выяснилось, что полиция перекрыла к ней доступ и закрыла все двери. Тогда Халесизаде снимает свою абу (верхняя накидка муллы),

³² Хосейн Пирния Мотаммен уль-Мольк (1874–1947) – крупный политический деятель, многократно занимавший посты министров и несколько созывов возглавлявший иранский Меджлис. Националист и конституционалист. Родной брат Мошира од-Доуле. Масон, член Ложи Пробуждения Ирана.

³³ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 47–48.



расстиляет ее на земле и прямо на площади начинает молиться. Толпа его сторонников и торговцев следует этому примеру. Представители полиции, желая избежать потенциально возможных эксцессов, хотят отвезти его на автомобиле домой, однако возбужденная толпа вырывает проповедника из рук полиции и, возглавляемая им, направляется в Меджлис. Там начинается противостояние двух лагерей. По указанию Тадайона республиканцы начинают выкрикивать ругательства в адрес Халесизаде и всячески поносить его, называя шпионом и подданным Англии. Халесизаде оказывается вынужденным спрятаться в кабинете председателя Меджлиса Мотаммена уль-Молька и хочет поговорить с ним, чтобы прояснить ситуацию, но Тадайон опять совершает непростительный поступок. Он прерывает заседание Меджлиса и врывается вместе с несколькими своими подручными в кабинет Мотаммена уль-Молька. Там, повалив с ног Халесизаде, избивает его и, приставив к голове маузер, выталкивает во двор к толпе. Охрана Меджлиса тем временем вытесняет толпу противников республики с его территории. Между тем депутаты решили поставить вопрос о референдуме на голосование на следующий день – 20.03.1924 г.

Все указанные события крайне негативно настраивают население, которое до того относилось к республике нейтрально или даже сочувствовало ей. Теперь республиканское движение воспринимается как нечто отвратительное, покушающееся на устои, веру, традиции. В глазах обывателя идея республики стала неотделима от фигуры самого Тадайона. Господствовавшие настроения образно описывает Малек ош-Шоара Бахар: «С четверга 20 марта и до субботы 22 марта нарастает волнение в народе. С четверга до субботы двор Бахарестана (имеется в виду двор Меджлиса, располагавшегося на площади Бахарестан – З.А.) не видит уже ни свободолюбцев, ни республиканцев, ни других политических партий и течений. Он наполнен только народом, настоящим, неподдельным народом. Тут уже не было митингов, речей «Да здравствует» и «Долой». ... Были лишь молитвы, духовные песнопения и проповеди. И молитвы воссылались за Модарреса, а на оскорбителей его – Тадайона и газетчиков – сыпались уже не «долой», а настоящие проклятия»³⁴.

На заседании 20.03.1924 г. сторонникам аятоллы Модарреса удалось не допустить постановку вопроса о референдуме даже на голосование. Его было решено рассмотреть 22.03.1924 г. Таким образом, попытка Тадай-

³⁴ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 51.



она решить вопрос с референдумом до наступления Ноуруза провалилась. В тот же день во дворе Меджлиса собралась толпа, которая кричала: «Долой республику, смерть Тадайону, да здравствует Модаррес, да здравствует вера Пророка»³⁵. После этого дня, раздавленный грузом допущенных ошибок, Тадайон уже не мог оставаться лидером республиканского движения. Он утратил доверие и в глазах главного республиканца, остававшегося формально в тени, Сардара Сеха. Последний, разочаровавшись в своих карманых лидерах республиканского движения, все еще уповал на обаяние и значимость собственного имени. Он старался показать, что находится над схваткой, и 21.03.1924 г. МВД публикует циркулярное распоряжение правительства. В данном документе, созданном в условиях развернувшегося национального движения, охватившего всю страну, обращается внимание на то, что населению нельзя нарушать общественный порядок в ходе свободного выражения своего мнения и что нарушителям спокойствия грозит лишение гражданских прав и высылка. Иностранцам, поскольку движение является исключительно внутренним делом иранцев, запрещалось вмешиваться и оказывать на него влияние.

Катастрофа

Утром 22.03.1924 г. до начала заседания Меджлиса в доме Реза-хана состоялось совещание группы депутатов, которых разместили в зале. Одновременно в другом зале хозяин вел переговоры с аятоллой Модарресом. Через некоторое время к депутатам вышел Сардар Сеха. Он был раздражен и заявил, что с этим человеком совершенно невозможно договориться³⁶. Когда совещание началось, депутат от Тавриза шейх Али Техрани начал убеждать премьер-министра в необходимости немедленно совершить переворот и без всяких церемоний взять власть в свои руки, создав директорию из трех человек. Эта идея не была поддержана многими из присутствовавших, и Малек ош-Шоара Бахар начал доказывать ее опасность для страны и убеждать в необходимости действовать постепенно и законными методами. Депутаты уговорили Реза-хана вернуться к Модарресу, ожидавшему в соседнем помещении, и продолжить переговоры. Возобновленная беседа не дала результатов, и через полчаса аятолла уехал. В итоге было решено, что премьер-министра

³⁵ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 53.

³⁶ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 57.



необходимо держать в курсе событий, которые будут происходить в Меджлисе, и сообщить, если понадобится его личное присутствие в парламенте.

Задолго до начала заседания Меджлиса, намеченного на 16.00, на площади Бахарестан и прилегающих улицах начали собираться толпы народа, во главе которого были видные представители духовенства Халесизаде, Бехбахани и Хаджи Ага Джемаль. Последнего ввиду преклонного возраста его сторонники привезли на осле почти насильно. Среди собравшегося народа было много крестьян из окрестных деревень, возбужденных речами своих мулл. Собралось около 20 тыс. человек. Некоторые шли с лозунгами о созыве учредительного собрания, другие – с плакатами в пользу монархии, но большинство – под лозунгом: «Мы хотим веры Пророка и больше ничего»³⁷. Толпа смела охрану и вошла во двор Меджлиса.

Депутаты были взволнованы видом толпы, но внешне держались спокойно. Однако Тадайон решил форсировать события. Он, не проинформировав остальных депутатов, позвонил домой Реза-хану и сообщил, что толпа грозит разгромить Меджлис и необходимо прислать войска, а самому премьер-министру следует лично прибыть в парламент. Вскоре на место событий прибыл отряд в 500 человек, а вслед за ним и сам Сардар Сепак. При его приезде случился серьезный инцидент. Люди стояли столь плотно, что он не мог пройти и хотел освободить себе дорогу, отодвигая их тростью, но сделать это не удалось, и тогда солдаты начали разгонять всех прикладами ружей. В ответ полетели камни. Параллельно другой отряд начал очищать площадь Бахарестан от народа. Возникла паника, возмущение против премьер-министра усилилось. В его адрес посыпались оскорбления, было брошено несколько камней, один из которых попал в него³⁸.

Видя происходящее, в состоянии предельного возмущения во двор вышел председатель Меджлиса Мотаммен уль-Мольк, и между ним и Реза-ханом произошел резкий разговор, причем Мотаммен уль-Мольк обращался к премьер-министру на «ты». Представителями советского полпредства так описывался данный диалог: «Ты кто такой? Ты зачем сюда пришел? Какое ты имеешь право здесь самоуправствовать и избивать людей!» Пораженный подобными вопросами, Реза-хан отвечал: «Я председатель правительства». «А я, – заявил в ответ Мотаммен уль-Мольк, – председатель Меджлиса, пред-

³⁷ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 59.

³⁸ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 60.



седатель представителей нации и приказываю тебе поэтому прекратить избиение». Реза-хан стал что-то отвечать и выражать протесты, но Мотаммен уль-Мольк твердо заявил: «Если ты сейчас же не подчинишься приказу, то я соберу Меджлис, и он объявит тебя отстраненным от всех должностей»³⁹.

Затем председатель парламента ушел внутрь здания, туда же проследовал и Реза-хан. Депутатам, применившим тактику «челночной дипломатии», с большим трудом удалось добиться примирения между двумя участниками ссоры, находившимися в разных помещениях. При этом Мошир од-Доуле⁴⁰ сказал Сардару Сепаху, что избивать народ никто не имеет права и что он лично призывал народ прийти в парламента, дабы люди не начали искать убежища в иностранных миссиях, как случалось раньше. Примирившись с депутатами, Реза-хан вошел в комнату, где находились представители духовенства. Там также состоялось их примирение, и ахунды помолились за здоровье премьер-министра. После чего он уехал. Говорили, что Реза-хан обещал духовенству не добиваться более установления республиканского строя, но заявил, что совершенно не может работать с Ахмед-шахом и наследником⁴¹. Заседание Меджлиса не состоялось и было перенесено на 26.03.1924 г.

События 22.03.1924 г. означали окончательный провал идеи республики. Оценивая произошедшее в тот день, не поддерживавший идею республики Малек ош-Шоара Бахар в своем стихотворении «Джомхуринаме» (Сказание о республике) писал:

В субботу Меджлис Кербелой⁴² стал,
Правитель же лик народа узнал [8, с. 499].

Более того, произошедшее стало ударом по престижу самого Реза-хана. До этого его положение считалось незыблемым, он находился на недостижимой высоте, но внезапно оказалось, что всемогущий властелин уже не такой могущественный, что против него можно устроить демонстрации, к нему можно обращаться на «ты» и даже бросить в него камень. По городу поползли слу-

³⁹ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 60, 61. Изображение диалога между Реза-ханом и Мотамменом уль-Мольком, данное советским полпредством, в общих чертах повторяется и иранскими авторами, описывавшими его много позже, не по горячим следам [8, с. 502–503].

⁴⁰ Хасан Приния Мошир од-Доуле (1872–1935) – крупный политический деятель, многократно занимавший посты премьер-министра, возглавлял различные министерства. По политическим взглядам националист и сторонник конституционной монархии. Родной брат Мотаммена уль-Молька. Масон, член Ложи Пробуждения Ирана.

⁴¹ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 62.

⁴² Кербела – священный для всех шиитов город, в котором после битвы с войсками Язида в 680 г. был обезглавлен имам Хусейн – внук пророка Мухаммеда.



хи, что им очень недовольны и в армии, увидевшей его слабость. Безразличие к династии или даже недовольство Каджарами, представшими теперь в качестве несправедливо обиженных, сменились на сочувствие, особенно к наследнику. Монархия и династия теперь несколько оживились. Еще одним последствием стал рост авторитета и престижа духовенства, представители которого сыграли основную роль в мобилизации масс и поражении республиканцев и Сардара Сепеха. Под вопросом оказалось и формирование парламентского большинства в Меджлисе, которое за несколько дней до событий представлялось уже твердо сформировавшимся. Главный противник премьер-министра аятолла Модаррес теперь вел борьбу не против республиканцев, а против самого Реза-хана. Модаррес, понимая его полезность для страны, не желал его полного отстранения от политической жизни, но стремился резко уменьшить возможности премьер-министра, жестко подчинив его Меджлису. Реза-хан удалился в свое поместье в Саабаде, расположенное в 15 км от Тегерана, чтобы серьезно обдумать сложившееся положение.

Заседание Меджлиса, намеченное на 26.03.1924 г., перенесли на 31.03.1924 г., когда в результате переговоров между различными сторонами было объявлено об отказе от республиканских идей. Вероятно, это стало итогом поездки Реза-хана в Кум⁴³, состоявшейся 26.03.1924 г.

Официальной причиной данной поездки стало желание проводить моджтахидов, ранее изгнанных из Месопотамии и собиравшихся возвращаться обратно в Неджеф и Кербелу, поскольку такая договоренность была достигнута с эмиром Фейсалом. Жители Кума и духовенство были решительно настроены против республики, особенно после событий 22.03.1924 г., которые, по мнению самого Реза-хана, преподносились народу в искаженном виде. Якобы кумцы даже требовали от «святых гостей» издания фетвы против республики и объявления лидеров республиканского движения, включая самого премьер-министра, богоотступниками. С учетом этого Реза-хан хотел поехать в Кум и разрешить случившееся недоразумение, попросить благословения и проводить моджтахидов. Не без участия аятоллы Модарреса в Куме была подготовлена «теплая встреча». Содержание бесед с богословами доподлинно не известно, но, как потом говорил сам Сардар Сепех, настроение

⁴³ Кум имеет особый статус, поскольку является главным религиозным центром Ирана. В нем находится крупнейшая школа мусульманского богословия и пребывают многие крупные религиозные авторитеты.



было враждебное: «Если бы не было все-таки кое-какого страха передо мной, то народ бы меня растерзал: так его настроили всякими лживыми и извращенными обо мне сведениями»⁴⁴. Через два дня после его отъезда из Кума моджтахиды покинули город.

В результате всех событий начались проблемы в правительстве. Из него вышли Сулейман Мирза, являвшийся последовательным сторонником республиканской идеи, и Эзз уль-Мольк. Сам Сардар Сепак подчеркивал, что лучшее, что в той обстановке можно было сделать, – это вооружиться терпением, и что он не думает ни о каком перевороте, не собирается сажать на престол какого-нибудь малолетнего принца, а себя объявлять регентом. Однако ему мало кто верил, все ждали каких-то действий, хотя и говорили, что он ослаб, поостыл и пр. Но то, что произошло 31.03.1923 г., было похоже на полную капитуляцию.

Дело республики было проиграно полностью, и Реза-хан решил подвести под ним черту официально. В этот день газеты опубликовали его декларацию:

«Соотечественники!

... Принимая во внимание тот разброд и ту смуту в мыслях, которые царят в настоящий момент во мнениях общества, и находя, что это потрясение мыслей может привести к результатам, противоположным гнездящемуся в моей душе желанию охранения порядка и безопасности и укрепления основ государства, я, как и весь личный состав армии, положил с самого первого дня величайшей и главнейшей обязанностью своей охранение величия ислама, всегда стремился к тому, чтобы ислам с каждым днем шел все вперед и выше и чтобы уважение к сану духовенства не поколебалось и соблюдалось полностью.

Ввиду этого во время посещения Кума, которое я имел честь совершить для прощания с отъезжающими оттуда господами моджтахидами и ученейшими улемами, я вступил с ними в беседу по вопросу настоящих событий. В конце концов мы почли с ними за необходимость рекомендовать вам и народу вопрос о республике прекратить и вместо того все старания и заботы свои приложить к устранению препятствий на пути реформ и прогресса государства, оказать мне поддержку содействием в священной цели укрепления основ веры и независимости государства и национальной власти.

Ввиду этого увещаю всех любящих родину и стремящихся к вышеназванной священной цели воздержаться от требований установления республи-

⁴⁴ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 69.



канского образа правления и объединиться со мной в усилиях по достижению вышеназванной общей цели.

Премьер-министр и главнокомандующий Реза»⁴⁵.

Причины поражения движения за республику

В свете всего изложенного выше можно полагать, что идея установления республиканской системы с учетом состояния иранского социума того времени, являвшегося всё еще обществом традиционного типа, была трудно осуществимой. А неудачный подбор Реза-ханом исполнителей и выбор в качестве главного рупора и официального лидера республиканского движения в Меджлисе Тадайона сделали эту идею нереализуемой в принципе. Все ошибки, совершенные Тадайоном, показывают, что он решительно не понимал народа, с которым ему приходится иметь дело, и полностью полагался на силовые методы, а также на грозное имя Реза-хана. Он действовал грубо и прямолинейно, был полностью повержен аятоллой Модарресом и другими представителями духовенства, которые оказались умнее и хитрее его и его соратников, обладая многовековым опытом своего сословия и знанием психологических особенностей своей паствы. Именно примитивизм и грубый стиль действий сторонников республики, игнорировавших традиции иранского социума, оттолкнул от них не только многих простых людей, но и значительную часть политической элиты, которая в иных условиях не имела бы принципиальных возражений против установления республиканского строя. Однако винить только Тадайона и его подручных было бы неправильно, поскольку они усердно и, следует признать, бездумно выполняли волю главного республиканца, которому не терпелось по примеру Ататюрка обрести президентский статус.

Особо следует подчеркнуть, что не только аятолла Модаррес и Мирза Хашем Аштиани как депутаты Меджлиса выступали против идеи республики, но и практически все иранское духовенство не поддерживало ее, во всяком случае, в том виде, в каком она продвигалась Тадайоном и его людьми. Республика была неприемлема для религиозных деятелей, во многом из-за того, что она ассоциировалась с секуляризацией, которую в это время проводил в Турции Мустафа Кемаль, с сокращением роли и влияния клерикальных кругов в общественной жизни. Неслучайно информация о противорелигиозных шагах Ататюрка в Турецкой республике, поступающая по каналам агентства

⁴⁵ АВП РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 72.



«Рейтер», широко распространялась иранским духовенством среди народных масс. Республика могла лишиться иранское духовенство как класс-сословие и крупных доходов, поступавших от владения вакфами (земли сельскохозяйственного назначения, караван-сарай, торговые ряды и пр.).

При этом аятолла Модаррес первоначально недооценивал значение и опасность республиканского движения, о чем свидетельствует одно из донесений советского полпредства касательно эпизода, имевшего место в феврале 1924 г.: «Будучи спрошен об отношении к начавшемуся республиканскому движению, Модаррес высказал якобы полную неосведомленность относительно этого дела и затем поинтересовался: "Кто же добивается республики?". Когда ему ответили, что Сардар Сепак, Модаррес с удивлением спросил: "Какой Сардар Сепак? Этот самый Реза-хан?" На утвердительный ответ Модаррес рассмеялся и заявил: "Жестоко ошибается. Слишком мал для этого дела"»⁴⁶. Однако позднее он понял, что движение за республику нельзя недооценивать и, как мы показали выше, используя организационные и интеллектуальные способности, возглавил борьбу против него.

Как и всякое сословие, иранское духовенство не было единым, и между позициями его представителей имелись определенные расхождения. В частности, известный проповедник Халесизаде, придерживавшийся либеральных взглядов, под влиянием группы левых националистов во главе с Мостоуфи-Мамалеком был не против созыва Учредительного собрания и решения вопроса о политическом устройстве Ирана этим органом. Во многом такая его позиция диктовалась пониманием вырождения кадджарской монархии и нежеланием быть ассоциированным с ней. Именно в таком духе произносились его проповеди, которые подвергались резким нападкам сторонников немедленной республики в то время, когда они еще рассчитывали обойтись без Учредительного собрания и без референдума.

Громкий и скандальный провал республиканского движения вынудил Реза-хана совершить поездку в Кум, ставшую для него «хождением в Каноссу»⁴⁷, где он был вынужден «целовать туфлю» кумскому духовенству.

⁴⁶ АВР РФ. Ф. 04. 1924. Оп. 18. П. 121. Д. 50802. Л. 32.

⁴⁷ В 1077 г. между императором Священной Римской империи Генрихом IV и папой Григорием VIII возник конфликт, в результате которого император был отлучен папой от церкви. Его власть рухнула, вассалы отказались признавать своего сюзерена. Император был вынужден ехать в городок Каноссу, где в то время пребывал папа, и, облачившись в рубище и стоя босиком на снегу, вымаливать у папы прощение, которое в итоге ему было пожаловано.



Последовавшая за этим публикация его декларации показала, что он официально признал поражение начавшегося с его подачи республиканского движения. Однако, будучи от природы человеком неглупым, Реза-хан понимал, что проигранная битва не означает автоматически поражения во всей кампании. Уже в данной декларации он, делая реверансы в сторону духовенства, закладывал основы возвращения своего временно утраченного авторитета, призывая народ сплотиться вокруг него ради продолжения реформ, прогресса и независимости государства. Духовенство же, политическим лидером которого был аятолла Модаррес, этого не поняло. Также удачным моментом в полной мере не воспользовалась и монархия. Ахмед-шах продолжал пребывать в Европе, наслаждаясь ее прелестями. В Иране наступал новый раунд политического противостояния между традиционализмом и модернизмом.

Представляется, что приведенный в настоящей статье материал позволяет с уверенностью заявить, что с самого начала республиканского движения вопрос о том, должна ли быть установлена «немедленная республика» или республика через референдум/учредительное собрание, не стоял. Идея референдума была чужда Реза-хану и его людям, они соглашались на нее вынужденно, только в результате неудачной попытки быстро решить вопрос, как способ добиться своей цели хоть какими-то средствами. А сами сторонники этой идеи использовали ее, скорее, для того, чтобы заговорить, заболтать дело и не дать Реза-хану официально стать главой государства. Реальными сторонниками республики в стране являлись единицы. Они были представлены небольшой группой либералов, объединившихся вокруг Сулеймана Мирзы. Неслучайно после того, как Реза-хан выпустил свое обращение, в котором призывал оставить мысль о республике, все инспирированные им ранее выступления в пользу смены политической системы в столице и на местах сразу же прекратились. Никто уже не высказывал недовольства монархией, а газеты, еще вчера агрессивно и с воодушевлением агитировавшие за республику, стали убеждать своих читателей, что Иран все еще не созрел до республиканской формы правления.

О сослагательном наклонении в истории

Принято считать, что история не знает сослагательного наклонения, но, рассматривая республиканскую эпопею 1924 г., трудно удержаться от рассуждений о том, что было бы, случись Реза-хану осуществить задуманное. Теперь, зная все, что произошло со страной, очевидно, что ее политическая



история пошла бы по иному пути. Реза-хан властвовал бы свои 15 лет первого срока, проводя все те же реформы, которые он проводил в качестве шаха. Переизбрался бы на второй срок в 1939 г. и ... был бы смещен с поста президента в 1941 г. в результате ввода советских и английских войск в Иран в годы Второй мировой войны. Политическая система была бы модернизирована, президентский срок и полномочия главы государства уменьшены, и страна продолжила бы развитие в иных социально-политических координатах. Условия буржуазной республики со сменяющимися друг друга партиями и президентами создавали бы хорошие возможности для снижения недовольства масс и предотвращения социального взрыва. Вполне вероятно, это повлияло бы и на события второй половины 70-х гг. XX века в Иране.

Разумеется, все эти рассуждения есть не более чем интеллектуальный ребус, ибо свершившегося не изменить, но иранский опыт показывает, насколько многовариантным может быть исторический процесс.

Литература

1. Меликов О.С. *Установление диктатуры Реза-шаха в Иране*. М.: Восточная литература; 1961. 123 с.
2. Асадулаев К. *Свержение династии Каджаров в Иране (1920-1925)*. Душанбе: Дониш; 1966. 168 с.
3. Агаев С.Л. *Иран в период политического кризиса 1920-1925 гг.* М.: Наука; 1970. 210 с.
4. Арабаджян А.З. *Социально-экономические корни монархии Реза-шаха и реакционная сущность ее экономической политики: дисс. ... канд. экон. наук*. Т. 1. М., 1952. 239 с.
5. Дашти А. *Панджах ва пандж*. Тегеран, 1354 х. 392 с.
6. Макки Х. *Тарихе бист салее Ирана*. Т. 2. Тегеран, 1361 х. 607 с.

References

1. Melikov O.S. *Ustanovlenie diktatury Reza-shakha v Irane* [Establishment of Reza Shah's dictatorship in Iran]. Moscow: Vostochnaya literatura; 1961. 123 p. (In Russian)
2. Asadullaev K. *Sverzhenie dinastii Kadzharov v Irane (1920-1925)* [Qajar dynasty overthrow in Iran (1920-1925)]. Dushanbe: Donish; 1966. 168 p. (In Russian)



Арабаджян З.А.

Республиканское движение в Иране и причины его неудачи (январь – март 1924 г.)

3. Agaev S.L. *Iran v period politicheskogo krizisa 1920-1925 gg.* [Iran during the political crisis of 1920-1925]. Moscow: Nauka; 1970. 210 p. (In Russian)

4. Arabadzhyan A.Z. *Sotsialno-ekonomicheskie korni monarkhii Reza-shakha i reaktsionnaya sushchnost ee ekonomicheskoy politiki: diss. ... kand. ekon. nauk* [Socio-economic roots of Reza Shah's monarchy and the reactionary nature of its economic policy: Dissertation on Economics thesis]. Vol. 1. Moscow, 1952. 239 p. (In Russian)

5. Dashti A. *Fifty and five.* Tehran. 1354 h. 392 p. (In Persian)

6. Mackee H. *Iran's twenty-year history.* Vol. 2. Tehran, 1361 h. 607 p. (In Persian)

Информация об авторе

Арабаджян Завен Артемович, кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Центра изучения стран Ближнего и Среднего Востока Института Востоковедения РАН.

About the author

Arabadzhyan Zaven Artemovich, Cand. Sci. (Economic), Senior Researcher for the Center of the Middle East study, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

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 августа 2020

Одобрена рецензентами: 22 сентября 2020

Принята к публикации: 02 октября 2020

Article info

Received: August 02, 2020

Reviewed: September 22, 2020

Accepted: October 02, 2020



Из истории туркестанской эмиграции: «Туркестанское благотворительное общество» в Каире

А.Г. Хайрутдинов^{1а}

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

^аORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: khaidar67@mail.ru

Резюме: Статья знакомит с содержанием ранее неизвестного документа, имеющего отношение к истории туркестанской эмиграции в Египте в 40-е годы XX в. Речь идет об Уставе Туркестанского благотворительного общества (*Туркистан жәмгыят-и хайриясе*), созданного в Каире в 1944 г. группой видных деятелей – политических беженцев из большевистской Средней Азии. Документ написан на двух языках – арабском и тюрки. Помимо вызывающей особый интерес основной части, он также ценен тем, что позволяет установить имена видных представителей туркестанского эмигрантского сообщества, принимавших участие в создании общества. Актуальность предлагаемого материала обусловлена тем, что данные о дате создания названного общества и его инициаторах в наиболее известных исследованиях (отечественных и зарубежных), изданных в последние годы и посвященных истории туркестанской эмиграции, отсутствуют. Кроме того, в статье в научный оборот вводятся данные о персонах, входивших в круг общения выдающегося татарского богослова Мусы Бигиева (1875–1949) – одного из ярких представителей туркестанской эмиграции в Египте. Речь идет о принцессе Хадидже Аббас Хильми (1879–1951), представительнице династии Мухаммада Али, а также об учениках Мусы Бигиева – Йусуфе Уралгирае (1915–1976) и Мухаммаде Туркистани (1904–1991).

Ключевые слова: туркестанская эмиграция; Туркестанское благотворительное общество в Каире; принцесса Хадиджа Аббас Хильми; Йусуф Уралгирай (Валишах); Муса Джаруллах Бигиев; Мухаммад Муса Туркистани; Абдулазиз Чингизхан

Для цитирования: Хайрутдинов А.Г. Из истории туркестанской эмиграции: «Туркестанское благотворительное общество» в Каире. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):824-844 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-824-844



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Хайрутдинов А.Г.
Из истории туркестанской эмиграции: «Туркестанское
благотворительное общество» в Каире

From the History of Turkestan Emigration: «Turkestan Charity Society» in Cairo

A.G. Khairutdinov^{1a}

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

^aORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: khaidar67@mail.ru

Abstract: The article introduces the content of a previously unknown document related to the history of Turkestan emigration in Egypt in the 40s of the twentieth century. We mean the Charter of Turkestan Charity Society (*Turkestan Jamiyat-i Khayriyesi*), created in Cairo in 1944 by a group of eminent people from the Bolshevik Central Asia political refugees. The document is written in two languages: Arabic and Turkish. Not only the main part of the document is of particular interest, but it also makes it possible to identify the names of prominent representatives of the Turkestan emigrant community who participated in the creation of the society. The relevance of the proposed material is caused by the fact that the information about the very process of creation and its initiators is not available neither in domestic nor in foreign theses published recently on the history of Turkestan emigration. In addition, the article reveals some fresh evidence about a group of people who were in close relationship with one of the brightest representatives of Turkestan emigration, a Tatar theologian, Musa Bigiev (1875–1949). Here we mean HH Princess Khadija Abbas Hilmi (1879–1951), a representative of the Muhammad Ali dynasty, as well as Musa Bigiev's students Yusuf Uralgiray (1915–1976) and Muhammad Turkistani (1904–1991).

Keywords: Turkestan emigration; The Turkestan Charitable society in Cairo; Princess Khadija Abbas Hilmi; Yusuf Uralgiray (Walishah); Musa Jarullah Bigiev; Muhammad Musa Turkistani; Abdulaziz Genghis Khan

For citation: Khairutdinov A.G. From the History of Turkestan Emigration: «Turkestan Charity Society» in Cairo. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):824-844 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-824-844

Введение

В настоящей статье в научный оборот вводится информация о ценном историческом документе, касающемся общественной жизни представителей туркестанской эмиграции в Египте в 1944 году. Речь идет об уставе (далее: Устав) благотворительной общественной организации «Туркистан жәмгыят-и хэйриясе»¹ (Туркестанское благотворительное общество), созданной в этой стране выходцами из Туркестана.

¹ Транслитерация с языка тюрки здесь и далее сознательно выполнена на современный татарский



Устав организации был обнаружен в ходе поисковой экспедиции в Каир, состоявшейся под эгидой Института истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан во второй половине декабря 2018 года. Работа заключалась в поисках материалов по истории татарской эмиграции. В частности, осуществлялся поиск прижизненно изданных книг и публикаций выдающегося татарского религиозного мыслителя и богослова Мусы Джаруллаха Бигиева (1875–1949). Внимание уделялось и другим материалам, имеющим какое-либо отношение к этому человеку, его деятельности и событиям, которые так или иначе касались его жизни. В круг поиска также входило все, что касалось окружения М. Бигиева: его друзей, знакомых, единомышленников, учеников и т.д.

Поиск привел к определенным находкам. Например, был обнаружен ряд книг Бигиева на арабском языке, опубликованных в этой стране в 1935 г. Кроме того, в ходе экспедиции была установлена локация захоронения принцессы Фахренисы Хадиджи Аббас Халим (1879–1951) (см. Рис. 1). Генеалогия принцессы восходит к Ибрагим-паше (1789–1848), который, в свою очередь, являлся приемным сыном знаменитого египетского правителя Мухаммада Али (1769–1849). Принцесса Хадиджа устроила Бигиева, которому было суждено прожить последние месяцы своей жизни в Каире, в приют, позаботилась о медицинском уходе за ним, а после его кончины взяла на себя и организацию его похорон на территории кладбища Хидивия – родовом маза-ре (погребальном комплексе) хедивов Египта [1, с. 10–11]. В столице Египта Бигиев оказался проездом из Стамбула поздней осенью 1948 года, дабы заняться здесь подготовкой арабского текста Корана, который был необходим для издания перевода священной книги на турецком языке. Перевод Корана, который Бигиев завершил еще в 1912 году, планировалось издать в Турции, причем на латинской графике, что само по себе было новаторским шагом [2, с. 123–129].

язык, поскольку перед нами пример того, что в прошлом тюрки имели общую и понятную для всех, в том числе для носителей татарского языка, систему письменности, хотя разговаривали на отличающихся друг от друга диалектах.



Рис. 1. Надгробная плита на месте захоронения принцессы Фахрениссы Хадиджы. Надпись гласит: «Покойная амира (принцесса) Хадиджа Аббас Хильми – дочь хедива Мухаммада Тауфика-паши скончалась в четверг, соответствующий 16-му Джумада-л-ула 1370 года хиджры / 23 февраля 1951 от Р.Х.» (личный архив автора)

Fig. 1. Tombstone at the burial place of HH Princess Fahrelnissa Khadija. The inscription reads «The Late Amira (Princess) Khadija Abbas Hilmi-daughter of Khedive Muhammad Tawfiq Pasha died on Thursday, corresponding to the 16th Jumada-l-ula 1370 Ah / February 23, 1951 A.D.» (personal archive of the author)

Объясним, по какой причине упомянутый выше документ – Устав организации туркестанской эмиграции – привлек к себе внимание.

Прежде всего, он был интересен уже тем, что имел отношение к туркестанской проблематике, с которой самым непосредственным образом связаны определенные страницы биографии Мусы Бигиева, о чем будет сказано ниже. Во-вторых, на страницах Устава было обнаружено имя Йусуфа Уралгирая, упоминаемое в зарубежных исследованиях, посвященных биографии Бигиева, однако не во всех. Впервые с этим именем мы столкнулись в 1994-м году в книге турецкого исследователя Мехмета Гёрмеца, посвященной Бигиеву [3]. В ней автор ссылаясь на воспоминания Уралгирая, опубликованные им в 1975 году в качестве предисловия к переведенной им же на турецкий язык книге Мусы Бигиева «Uzun Günlerde Oruc» («Пост в долгие дни») [4, s. IX–XXVI]. Естественно, были начаты поиски дополнительной информации о нем, которой, как оказалось, было крайне мало. Неизвестно также,



существуют ли какие-либо труды, посвященные самому Уралгираю, поэтому собирать информацию об этом человеке – одном из тех, кто окружал Бигиева в годы его жизни в эмиграции, приходится по крупицам.

Спустя годы удалось приобрести цифровую копию упомянутой выше книги «Uzun Günlerde Oguc», подготовленную к изданию Уралгираем. Выяснилось, что в ней он поделился ценнейшей информацией биографического характера о татарском богослове, учеником которого он себя называет. Из воспоминаний Уралгирая становится понятным, что он входил в круг наиболее близких к М. Бигиеву людей [5, с. 376–403]. Именно благодаря Уралгираю сохранились уникальные сведения о последних днях татарского ученого, что тоже свидетельствует о высокой степени доверия между ними.

Что еще известно о Йусуфе Уралгирае? Он был из крымских татар, предки которых переселились в Румынию после включения Крыма в состав Российской империи. Уралгирай родился в Румынии в 1915 г. и покинул этот мир 21 июня 1986 года. Похоронен в Саудовской Аравии. Забегая вперед, скажем, что в последующем по собранной из разных источников информации удалось установить, что Йусуф Уралгирай окончил два каирских учебных заведения: теологический факультет университета Аль-Азхар и педагогический факультет университета Айн-Шамс [6]. В ходе поисковой работы в Турции в 2019 году удалось обнаружить Указ (*Kararname*) Канцелярии премьер-министра Турецкой Республики за номером 6/9341, подписанный премьер-министром Сулейманом Демирелем (1924–2015). Согласно Указу, 6 января 1968 года гражданин Египта Йусуф Абдюльхаджи Велишах Уралгирай (*Yusuf Abdülhaci Velişah Uralgiray*) получил разрешение на работу в качестве специалиста (*mütehassıs*) кафедры классических восточных языков на факультете языков, истории и географии Анкарского университета. Известно также, что Уралгирай занимался переводами трудов с арабского языка на турецкий.

В 2018 году во время работы в читальных залах Национальной библиотеки и архиве Египта автором статьи было обнаружено небольшое издание, в названии которого присутствовало ключевое слово «Туркестан». Брошюра оказалась весьма значимым документом, поскольку она содержала в себе информацию не только о Йусуфе Уралгирае, но проливала свет на некоторые неизвестные специалистам факты из жизни туркестанской эмиграции в Египте.

Итак, упомянутое выше издание имеет отношение к проблематике туркестанской эмиграции, которая сама по себе является неисчерпаемой.



Под феноменом туркестанской (или среднеазиатской) эмиграции следует понимать бегство от большевистского беззакония «почти миллионной массы таджиков, узбеков, туркмен, киргизов, казахов, а также русских, вытесненных революцией за рубежи своей родины – в Афганистан, Западный Китай, Иран, Британскую Индию и Турцию в 1917–1934 гг.» [7, с. 2]. Подобным образом характеризует туркестанскую эмиграцию и ученик Бигиева шейх Мухаммад Муса Туркистани². В своей книге «*Kaybolan Vatan: Türkistan Faciası*» он пишет о ней как о явлении, возникшем в результате беспрецедентных трагедий, страданий, которым подвергалось коренное население [8, с. 9] этой национальной окраины Советского Союза. Также к феномену туркестанской эмиграции относится все, что касается жизни и деятельности ее представителей на чужбине во все последующие годы вплоть до наших дней.

Следует отметить, что Муса Бигиев, будучи представителем татаро-башкирской эмиграции, одновременно является и видным представителем туркестанской эмиграции. Советско-китайскую границу Муса Бигиев (как и многие другие мусульмане внутренней России) в ноябре 1930 года тайно пересек в Туркестане, а точнее в Киргизии³, перебравшись к своим друзьям в Восточный Туркестан, который тогда уже был аннексирован Китаем. В общем, прикосновение к истории драматического национально-исторического явления под названием «туркестанская эмиграция» неизбежно для всякого, кто исследует жизненный путь и наследие Мусы Бигиева.

Историография туркестанской эмиграции богата и включает в себя как источники мемуарного типа, так и научные исследования в виде статей и монографий отечественных и зарубежных авторов⁴. Столь глубоко проработан-

² Мухаммад Муса Туркистани (Мухаммад бин Муса бин Гаибназар ат-Туркистани, Муса эфенди, 1904–1991) – видный представитель туркестанской эмиграции в Саудовской Аравии, шейх, историк и просветитель; помимо двухтомника «*Türkistan Fociası*» («Туркестанская трагедия») его перу принадлежат несколько книг на узбекском языке: «Таглим ва тарбия», «Зам-зам тарихи», «Биш масъала», «Суфый Аллахияр васъяте», «Андалус саяхатнамасе», «Дунья миссионерлары» и др.; также переводил религиозную литературу с арабского языка на узбекский (источник: https://ru-ru.facebook.com/pg/MMTurkustani/about/?ref=page_internal). Держателем цитируемого аккаунта на FB является Мансур Бухари – внук Мусы Туркистани. От него же получена информация о том, что Муса Туркистани был одним из учеников Мусы Бигиева.

³ С 1926 по 1936 гг. этот край назывался Киргизской Автономной Советской Социалистической Республикой.

⁴ См., например: Muhammed M. Türkistanî. *Kaybolan Vatan: Türkistan Faciası*. İstanbul: Hilâl Yayınları; 1983. 317 s.; Ahat A. Andijan. *Turkestan Struggle Abroad from Jadidism to Independence*. England: SOTA



ная тема, как казалось, должна была включать в себя и информацию об упомянутом выше Уставе Туркестанского благотворительного общества в Каире. Однако на деле всё оказалось иначе.

В ходе ознакомления с содержанием двух наиболее крупных и значимых трудов из всего историографического массива литературы по данной проблеме стала очевидной целесообразность введения в научный оборот обнаруженного документа. Речь идет о выдающихся по своей глубине и охвату фундаментальных монографических исследованиях, посвященных истории и деятельности туркестанской эмиграции. Первое из них принадлежит перу Ахата Андижана (Ahat A. Andijan) и называется «*Turkestan Struggle Abroad From Jadidism to Independence*» (SOTA Publications, England, 2007. 776 s.). Вторая работа – это уже упомянутая выше монография Камолуддина Абдуллаева «*От Синьцзяня до Хорасана. Из истории среднеазиатской эмиграции XX века*» (Душанбе: «ИРФОН», 2009. 572 с.).

В названных работах проблема туркестанской эмиграции изучена и изложена максимально подробно и всесторонне. Однако выяснилось, что документ, обнаруженный нами в Каире и отражающий особую страницу из жизни туркестанской эмиграции, в них не упоминается. При этом нужно учесть, что труд К. Абдуллаева уже своим названием указывает на определенный географический регион. По этой причине его автор, как нам кажется, не намеревался представлять в своей работе факты из истории туркестанской эмиграции западнее Хорасана, хотя он упоминает Турцию и арабские монархии региона Персидского залива как страны, где поселялись эмигранты из Туркестана. Более того, в исследовании К. Абдуллаева имеется параграф «Туркестанцы в Европе». Следовательно, автор ставил перед собой задачу описать историю туркестанской эмиграции максимально широко с географической точки зрения, вне зависимости от рамок, вынесенных в название монографии. И если логика автора была таковой, то можно прийти к выводу, что ему был неизвестен небольшой, но важный факт из жизни туркестанской эмиграции в Египте. Также можно предположить, что автору этой монографии были

Publications; 2007. 776 s.; Абдуллаев К. *От Синьцзяня до Хорасана. Из истории среднеазиатской эмиграции XX века*. Душанбе: «ИРФОН»; 2009. 572 с.; Bademci A. *Türkistan'da Enver Paşa'nın Umumi Muhaberat Müdürü Molla Nâfiz'in Hâtıraları. Sarıklı Basmacı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.; 2015. 400 s.



неизвестны и имена людей, которые имели непосредственное отношение к созданию документа, о котором будет рассказано ниже. Иначе он упомянул бы о них.

С книгой Ахата Андижана, вышедшей в свет на два года раньше работы К. Абдуллаева, нам довелось ознакомиться в 2019 году в ходе работы в архивах и библиотеках Турции. К тому моменту велось целенаправленное изучение истории туркестанской эмиграции в тех ее аспектах, которые имели отношение к фигуре Мусы Бигиева. В выдающемся труде А. Андижана, помимо различных аспектов истории и политической борьбы туркестанской эмиграции в азиатских странах (Афганистане, Иране, Индии, Японии и др.), исследователь остановился и на деятельности туркестанцев в европейских странах, в частности Германии, Польше, Турции. В его работе говорится даже о том, что сфера активности туркестанских эмигрантов распространялась и на арабские страны. Вскоре обнаружилось некоторое количество информации, косвенно относящейся и к интересующей нас теме о деятельности туркестанских эмигрантов (среди которых был и Бигиев, и Уралгирай) в арабском мире: в Саудовской Аравии, Иордании, Сирии и, наконец, Египте. Но, подчеркнем, лишь косвенно, поскольку данные, излагаемые А. Андижаном, относились к 50-м годам [9, с. 605]. Правда, в случае с Египтом в книге А. Андижана имеются отсылки и к 1936 году, когда уже существовала организация «Туркестанское общество» (*Turkistan Jamiyati*). Однако оба эти периода в хронологическом отношении не совпадают с датой появления Устава «Туркестанского благотворительного общества» (*Turkistan Jamiyat-i Khairiyesi*), т.е. от 1944-го года.

Тем не менее из книги А. Андижана следует, что в Каире существовало, как можно предположить, устойчивое туркестанское эмигрантское сообщество, которое сформировалось не позднее 1936 года и называлось «Туркестанское общество» (*Turkistan Jamiyati*). Это следует из фотографии, на которой изображены некоторые из членов этого общества, и из пояснительной подписи к ней [9, с. 385] (см. Рис. 2).

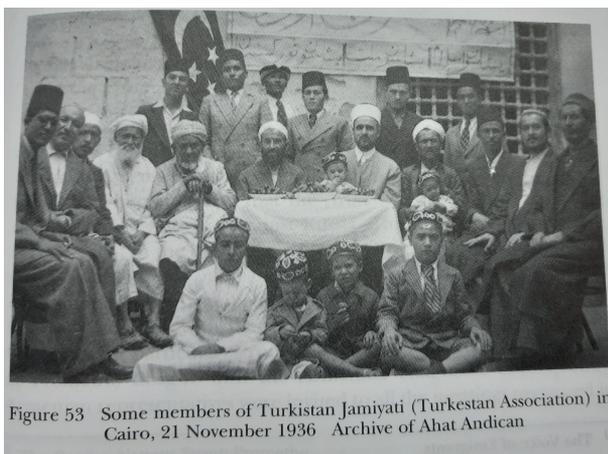


Рис. 2. Некоторые из членов «Туркестанского общества» в Каире, 21 ноября 1936 г. Снимок из книги А. Андижана (личный архив автора)

Fig. 2. Some members of the «Turkestan society» in Cairo, November 21, 1936. Photo from a book by A. Andijan (personal archive of the author)

Что касается деятельности туркестанских эмигрантов в Египте в 50-е годы прошлого века, то из работы А. Андижана следует, что в то время их сообщество продолжало функционировать, но под другим названием – «Туркестанское благотворительное общество» (*Turkistan Jamiyat-i Khairiyesi*). Это название совпадает с названием общества, Устав которого будет описан ниже. Следовательно, будучи созданным в 1944 году, оно успешно работало и в 50-е годы. Также А. Андижан упоминает имя руководителя общества – Мубашширхан Тарази (*Mubassirkhan Tarazi*)⁵. Из сказанного следует, что в повествовании А. Андижана отсутствует информация о деятельности туркестанских эмигрантов в Каире в период времени, ограниченном 1936–1950 годами. Также автор ничего не говорит о дате создания организации под названием *Turkistan Jamiyat-i Khairiyesi*. И, наконец, А. Андижан не упоминает о людях, подписи которых скрепляют Устав этого общества. Иными словами, эти люди по какой-то причине не попали в поле исследовательского внимания А. Андижана.

⁵ Абу Насыр Мубашшир ат-Тарази (род. 1896, Тараз. – ум. 1977, Каир). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?6154 (дата обращения: 17.08.2020).



Из всего сказанного можно сделать вывод, что обнаруженный в Национальной библиотеке и архиве Египта документ, равно как и имена общественных деятелей, принимавших участие в его создании, до настоящего момента оставались неизвестными по меньшей мере для двух ведущих специалистов по истории туркестанской эмиграции. Следовательно, введение в научный оборот найденного в каирской библиотеке документа позволит восполнить очевидный пробел в истории туркестанской эмиграции в Египте, а также донесет до потомков имена видных деятелей Туркестана, оказавшихся в изгнании.

Обнаруженный документ представляет собой типографское издание брошюрного типа в тонком переплете. Формат издания – А6 (148×105 мм.). Объем издания – 24 страницы. На первой странице обложки размещено название документа на арабском языке, которое звучит как «Кануну-ль-джам'ияти-ль-хайрия-т-туркистания» («Устав Туркестанского благотворительного общества») (далее: Общество). В действительности название по-восточному многословное и имеет продолжение, поэтому его буквальный перевод на русский язык таков: «Устав Туркестанского благотворительного общества, основанного 6 января 1944 года / 10 мухаррама 1363, зарегистрированный Министерством социальных дел под номером 13-6-332». Далее на обложке под приведенным выше пространством названием имеется информация следующего содержания: «Центральный офис: Прозд аль-Либана, 9 в Маншия, Каир»⁶. Судя по всему, здесь указан адрес, по которому располагалась штаб-квартира Туркестанского благотворительного общества. Еще ниже следует название издательства «Дар ал-'аламайн ли-т-таб' ва-н-нашр би-л-хамиййати-л-джадида». Содержание титульного листа идентично содержанию первой страницы обложки. Кроме того, на титульном листе имеются библиотечные отметки и оттиск библиотечного штампа (см. Рис. 3).

⁶ Ввиду отсутствия огласовок возможно искаженное прочтение слов аль-Либана и Маншия.

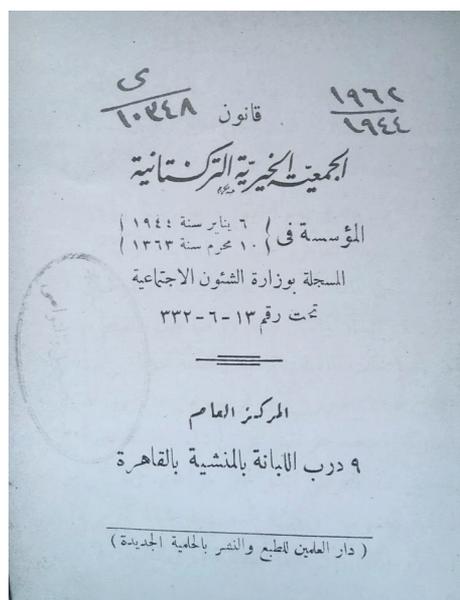


Рис. 3. Фотокопия титульного листа
Устава Туркестанского благотворительного общества на арабском языке
(источник: личный архив автора)

Fig. 3. Photocopy of the title page of the
Charter of the Turkestan Charity Society (in Arabic)
(source: author's personal archive)

Перед нами двуязычное издание: оно содержит текст Устава на арабском (стр. 3–12) и на тюркском (стр. 13–24) языках, причем 14-я страница играет роль разделительной между двумя разноязычными блоками и потому оставлена пустой.

Какой из двух текстов был первичным, пока неясно. Они дублируют друг друга, хотя в некоторых случаях, о чем будет отдельно сказано ниже, арабоязычный вариант более информативен. Оба текста поделены на небольшие по объему разделы. В частности, документ на тюркском языке содержит: 1) короткую преамбулу; 2) раздел о названии и дислокации общества; 3) раздел о целях общества; 4) раздел о членстве в обществе; 5) раздел об учредительном совете общества; 6) раздел об исполнительном комитете общества; 7) раздел об имуществе и финансах общества; 8) список членов исполнительного комитета Общества.



Отметим, что на титульном листе тюркоязычного варианта Устава название документа оформлено следующим образом: توركستان جمعيت خيريه سى نك آنا ياصاسى «Төркүстан Жәмгыят-и хайриясенен Ана Ясасы» (Основной закон Туркестанского благотворительного общества) (см. Рис. 4).

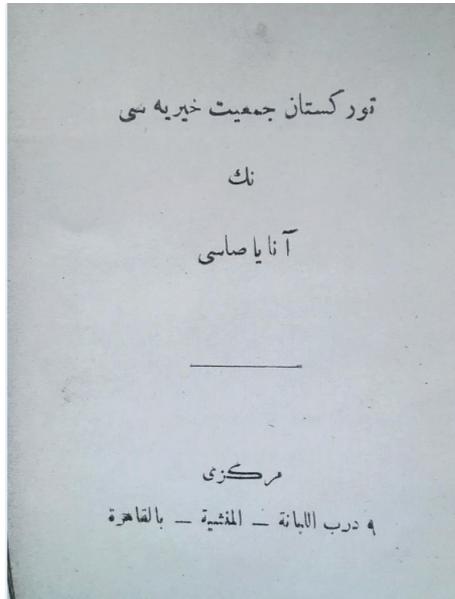


Рис. 4. Фотокопия титульного листа Устава Общества на языке тюрки
(личный архив автора)

Fig. 4. Photocopy of the title page of the Charter of the Turkestan Charity Society (in Turkic)
(personal archive of the author)

Из преамбулы документа, предваренной традиционным сакральным зачином-басмалой и восхвалениями Аллаха и пророка Мухаммада, становится известным, что 6 января 1944 года несколько выходцев из Туркестана, проживавших в столице Египта, провели совещание по вопросу оказания материальной и духовной поддержки своим нуждающимся землякам. В результате собравшиеся приняли решение создать «Туркестанское благотворительное общество».

Интерес представляет тот факт, что, несмотря на использование в начале тюркоязычного текста басмалы на арабском языке, в которой упоминается Аллах, как это принято в Коране в частности и в исламской традиции в целом,



далее в нем используется слово *تكرى* «Тәңре» в составе фразы: *اولو تکریمزه حمد و ثنا* Олы Тәңремезә хәмед вә сәна, что означает: «Хвала и благодарность нашему Великому Тенгри».

Раздел о наименовании Общества и центральном органе этой благотворительной организации *اسم الجمعية / مركزها* «исм аль-джам'иййа» / «Жәмгыятьнең ады» (Название общества) открывается первой статьей документа *المادة / ملده* «аль-мадда 1» / «Беренче маддә» (Статья 1). В ней сообщается, что в месяце мухаррам 1363 года⁷ была учреждена организация под названием *الجمعية المهيبة التركمانية / تورکستان جمعیت خیریه سی* «аль-джам'иййа аль-хайриййа ат-туркистаниййа» / «Төркістан жәмгыят-и хайриясе» (Туркестанское благотворительное общество), со штаб-квартирой в г. Каире. Была также оговорена возможность создания филиалов этого общества в других городах и странах. Так оно и было, поскольку А. Андижан сообщает, что филиалы Общества были созданы также в Аммане и Дамаске [9, s. 605].

Далее следует раздел Устава *أغراض الجمعية / مقصدلری* «а'рад аль-джам'иййа» / «Жәмгыятьнең мақсадлары» (Цели общества). В нем говорится о задачах, стоящих перед Обществом. Раздел включает в себя две статьи: преамбулу и (согласно сквозному порядку) Статью №2, которая состоит из шести пунктов. В этой части документа перечислены следующие задачи: оказание материальной помощи студентам и нуждающимся выходцам из Туркестана; обеспечение их жильем; трудоустройство безработных соотечественников; объединение соотечественников на почве общих идей и деятельности; предоставление туркестанской молодежи возможности для получения образования в египетских школах и медресе; налаживание контактов между египтянами и туркестанцами; обучение детей туркестанских беженцев их родному языку.

В Статье №3 оговаривается, что Общество не преследует каких-либо политических целей.

Четвертый раздел Устава под названием *العضوية / أعضالقی* «аль-'удвиййа» / «Әғъзалық» (Членство) посвящен вопросам членства в Обществе. Он открывается Статьей №4. В ней говорится, что членом Туркестанского благотворительного общества может стать любой человек, желающий внести свой вклад в деятельность Общества и принять участие в решении поставленных им задач при условии, что в его жилах течет тюркская кровь. Решение о принятии в члены Общества возлагалось на его Исполнительный комитет.

⁷ Соответствует 1944 г.



Статья №5 гласит, что каждый член общества ежемесячно вносит в кассу организации членский взнос в размере как минимум тридцати *меллимов*⁸. Согласно Статье №6, за трехмесячную задержку оплаты членского взноса выносилось предупреждение, и если после предупреждения оплата не производилась, то нарушитель исключался из числа членов общества.

Статья №7 предупреждает, что решением Исполнительного комитета из общества исключаются лица, нарушившие его Устав и нанешие ему вред или использовавшие его в личных целях.

В Статье №8 оговаривается, что любое лицо, оказавшее значительную материальную поддержку или принесшее моральную пользу Обществу, решением исполнительного комитета объявляется почетным членом вне зависимости от его этнической принадлежности.

Раздел под названием *اجمعية العمومية / جمعيتك عنونى قورومى* «аль-джам'иййа аль-'умумиййа» / «Жамгыятьнең голуми курумы» (Общее собрание общества), начинается Статьей №9, в которой говорится, что этот орган состоит из членов Общества, которые ежемесячно делают членские взносы. Статья №10 гласит, что в целях осуществления надзора за деятельностью Общества и выполнения им поставленных задач с начала мая до конца апреля бюджет утверждается в первые месяцы каждого нового года и одновременно подводится подсчет расходов за истекший год. Также указывается, что раз в два года проводятся выборы членов Исполнительного комитета, куда могут быть переизбраны в т.ч. и лица, ранее уже занимавшие эти места. Председатель Общества имеет право по своей инициативе созывать Чрезвычайное заседание.

Статья №11 сообщает, что для созыва Общего собрания осуществляется письменное оповещение по почте за 10 дней до дня его проведения. Работа Общего собрания считается действительной при наличии большинства его членов. В ином случае оно откладывается на один астрономический час, дабы дождаться задерживающихся членов Общества. По истечении дополнительного часа предписывается начать работу Общего собрания в составе присутствующих членов.

⁸ *Меллим* – египетская денежная единица (монета). Была введена в оборот в 1885 г. Если учесть, что в 1944 г., т.е. в момент создания Туркестанского благотворительного общества, за один британский фунт давали чуть более 4-х долларов США, то, с учетом современного курса американской валюты, номинал тогдашнего меллима по отношению к современной российской валюте составлял приблизительно 2,3–2,8 руб.



Статья №12 сообщает, что все решения принимаются в соответствии с мнением большинства. Если голосов оказывается поровну, то принимается решение, которое выберет председатель Общества.

Статья №13 اللجنة التنفيذية / لشقارما قورومي «аль-ладжна ат-танфизиййа» / «башкарма курумы» (Исполнительный комитет) открывает раздел о главном функциональном органе Общества. «Башкарма курумы» (Исполнительный комитет) состоит из председателя, секретаря, инспектора-ревизора (муракиб), казначея и сборщика взносов (тахсильдар). Людей на эти должности предписывается выбирать из числа членов Общества, причем кандидаты должны обладать каллиграфическим почерком, уметь читать и говорить на каком-либо из тюркских языков.

Статья №14 сообщает, что Исполнительный комитет Общества избирается сроком на два года. Выполнение возложенных на Исполнительный комитет обязанностей прекращается после полной передачи дел Общества на рассмотрение Общего собрания его членов.

Согласно Статье №15 Исполнительный комитет занимается выполнением дел и решением задач, возложенных на Общество. Он же должен содержать в надлежащем порядке имущественные ресурсы Общества.

Статья №16 предписывает проводить заседания Исполнительного комитета еженедельно.

Раздел об имуществе Общества – اموال الجمعية / جمعيتك مللرى «амвал аль-джам'иййа» / «Жамгыятьнең маллары» (Имущество общества) открывается Статьей №17, согласно которой финансовые ресурсы Общества формируются из ежемесячных взносов, дарений, добровольной материальной помощи, вакфов и имущества, полученного по завещаниям, а также иными путями. Статья №18 гласит, что предметы и вещи, переданные Обществу, бывшим владельцам не возвращаются. Согласно предписанию Статьи №19, финансовые средства Общества должны размещаться на банковском депозите или в отделении почтовой службы, причем в качестве вносителя средств должно быть указано само Общество. На руках казначея Общества на незамедлительные расходы может храниться не более пяти лир. Излишки, в случае их появления, указанным выше путем должны добавляться к банковскому депозиту или передаваться в другое оговоренное место хранения. Статья №20 раздела о финансах Общества сообщает, что для проверки финансовых расходов общества из числа его членов избирается финансовый инспектор, не являющийся членом



исполнительного комитета. Этот инспектор призван исполнять следующие обязанности:

- а) проверка наличия фиксации доходов и расходов общества в приходно-расходных книгах;
- б) уведомление Исполнительного комитета о любой по объему недостатке в имуществе Общества;
- в) ежемесячное предоставление Исполнительному комитету отчета о текущем состоянии имущества Общества;
- г) подготовка вместе с казначеем годового финансового отчета Общества и проекта его бюджета на следующий год.

Статья №21 гласит, что в случае насущной необходимости председатель Общества имеет право по собственному усмотрению и без постановления Исполнительного комитета израсходовать сумму в размере трех египетских лир на текущие нужды Общества, а также реализацию его задач. Об этих расходах финансовый инспектор должен уведомить членов Исполнительного комитета на его очередном заседании. Статья также предупреждает о запрете расходования суммы большей, нежели указано выше, без специального решения Исполнительного комитета.

Согласно требованию Статьи №22, все виды материальных и финансовых поступлений должны заноситься в официальные, пронумерованные и имеющие копии реестры с печатью организации, поставленной председателем Исполнительного комитета или секретарем, и подписанные казначеем или тахсильдаром.

Статья №23 предписывает, что в случае прекращения деятельности Общества его финансы делятся на две части, первая из которых передается нуждающимся туркестанским соотечественникам, проживающим в Египте, а вторая – египетскому обществу «Красного полумесяца». В таком случае Общим собранием Общества проводится Чрезвычайное совещание, в котором должны принимать участие не менее одной трети его членов. Решением большинства собравшихся Общество упраздняется. Информация об этом должна быть доведена до сведения правительства Египта.

Устав Общества подписали лица, перечисленные ниже:

Председатель (رئيس) Мухаммад Йунус эфенди (محمد يونس أفندي)

Секретарь (كاتب) Абдулазиз Джингизхан (عبد العزيز جنكيز خان)

Контролер (مراقب) Мухаммад Садык эфенди (محمد صادق أفندي)

Казначей (خزینہ دار) Йусуф Уралгирай (یوسف اورالکرای)
Сборщик взносов (تحصیل دار) Алааддин (علاء الدین)
Финансовый инспектор (حساب مفتشی) Мухаммад Джамаладдин (محمد جمال الدین).

Как видим, арабоязычный вариант документа предоставляет больше информации о членах Исполнительного комитета, в частности, об их именах. Оно и понятно, ведь данный Устав являлся официальным документом, который должен был пройти регистрацию в государственных органах Египетского королевства (с 1922 по 1953 гг.), в котором в качестве официального языка использовался арабский. Так, выясняется, что председателем Общества был избран шейх Мухаммад Йунус ат-Туркистани, секретарем – устаз Абдулазиз Джингизхан ат-Туркистани, контролером – шейх Мухаммад Садык аль-Бухари, казначеем – устаз Йусуф Валишах (Йусуф Уралгирай); инспектором учета – хаджи Алааддин Наиб ат-Туркистани.

В контексте поставленных автором данной публикации исследовательских задач наиболее ценной особенностью Устава оказалась его двуязычность. Благодаря этому выяснилось, что Йусуф Уралгирай и Йусуф Валишах – это одно и то же лицо. Ниже предлагается фотокопия страницы Устава с именами членов Первого Исполнительного комитета Общества на арабском языке:

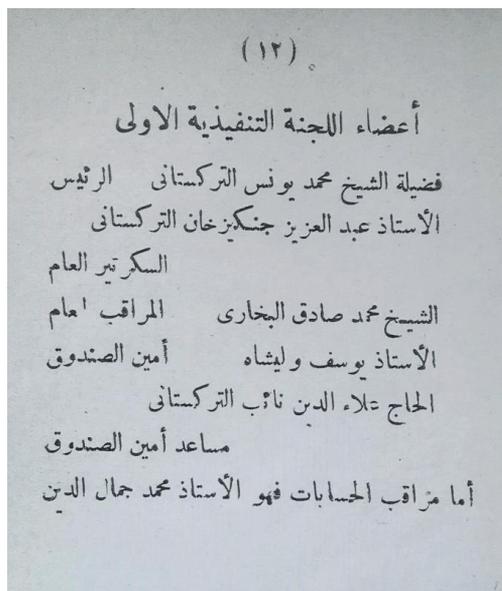


Рис. 5. Фотокопия страницы Устава с именами членов Первого Исполнительного комитета Общества (на арабском языке) (личный архив автора)

Fig. 5. Photocopy of a page from the Charter with the names of the members of the First Executive Committee of the Society (in Arabic) (personal archive of the author)



Отметим, что информации о большинстве из подписантов документа крайне мало. О Йусуфе Уралгирае (Валишахе) уже было сказано выше. Добавим только, что он (равно как и другие члены Исполнительного комитета, принимавшие Устав 1944-го года), возможно, присутствует среди представителей «Туркестанского общества» на фотографии 1936 года, которую опубликовал в своей книге А. Андижан и которая приведена выше (см. Рис. 2). Если предположить, что «Туркестанское благотворительное общество» было создано на основе существовавшего до этого «Туркестанского общества», то такое предположение вполне допустимо. Однако установить точно, кто в действительности запечатлен на упомянутой фотографии, – дело будущего. Кроме этого, удалось обнаружить некоторые данные об Абдулазизе Джингизхане. В частности, о нем пишет Д. Брофи. Согласно приводимым им данным, Абдулазиз Джингизхан – уйгурский ученый, мыслитель и общественный деятель, вплоть до 1947 года проживавший в Каире. Там он опубликовал ряд работ, в том числе «Граматику уйгурского языка» и «Историю Туркестана», в которых настаивал, что история тюрок неотделима от истории ислама. По возвращении в Сынцзян в 1947 году А. Джингизхан возглавил созданный урумчинской интеллигенцией Тюрко-Уйгурский союз [10]. Из сказанного выше очевидно, что в уйгурской историографии имя этого человека хорошо известно, и потому о нем можно было бы написать больше. Однако в рамках представляемой статьи подобные задачи и не ставились. Кроме того, поиск информации о подписантах Устава Туркестанского благотворительного общества затруднен из-за отсутствия свободного доступа к соответствующим источникам. В целом, исследование деятельности представителей туркестанской эмиграции в Каире представляется интересным и перспективным направлением, особенно если учесть наличие «белых пятен» в ее истории.

Литература

1. Büyük Üstad Musa Cârullah 25 Ekimde Allahın Rahmetine Kavuştu. *Yeni Selâmet*. 1949;36(104):10–11.
2. Хайрутдинов А.Г. *Письменное наследие Мусы Джаруллаха Бигиева: монография*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2019. 188 с.
3. Görmez M. *Musa Carullah Bigief*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; 1994. 228 s.



4. Uralgiray Yusuf. Önsöz. *Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı*. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray. Ankara, 1975. S. IX-XXVI.

5. Хәйретдинов А.Г. Муса Бигиев тормышының соңгы еллари. Япония-Ғиндыстан-Төркия-Мисыр. *Научное наследие и общественная деятельность братьев Максуди. Материалы Международной научной конференции, приуроченной к 150-летию А. Максуди и 140-летию С. Максуди (Казань, 7 декабря 2018 г.)*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2019. С. 376–403.

6. Mahmüd M. *Marksizm ve İslamiyet*. Mütercimi Yusuf Uralgiray. Ankara, 1977. 84 s.

7. Абдуллаев К. *От Синьцзяня до Хорасана. Из истории среднеазиатской эмиграции XX века*. Душанбе: «ИРФОН»; 2009. 572 с.

8. Türkistanî Muhammed M. *Kaybolan Vatan: Türkistan Faciası*. İstanbul: Hilâl Yayınları; 1983. 317 s.

9. Ahat A. Andijan. *Turkestan Struggle Abroad From Jadidism to Independence*. England: SOTA Publications; 2007. 737 s.

10. Brophy D. *The Uyghurs: Making a Nation*. [Electronic source]. Available at: [http:// https://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-318?rskey=wMGMI&result=1](http://https://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-318?rskey=wMGMI&result=1) (Accessed: 19.08.2020)

References

1. Büyük Üstad Musa Cârullah 25 Ekimde Allahın Rahmetine Kavuştu [Grand Master Musa Carullah Received the Mercy of Allah on October 25]. *Yeni Selâmet*. 1949;36(104):10–11. (In Turkish)

2. Hairutdinov A.G. *Pismennoe nasledie Musy Djarullaha Bigieva: monografiya* [The written legacy of Musa Jarullah Bigiev: monograph]. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; 2019. 188 p. (In Russian)

3. Görmez M. *Musa Carullah Bigief* [Musa Jarullah Bigief]. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; 1994. 228 p. (In Russian)

4. Uralgiray Yusuf. Önsöz [Preface]. *Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı. Eseri sadeleştirerek dipnotlara işleyen Yusuf Uralgiray* [A Philosopher Musa Carullah Bigi. Fast for Long Days. The Book of Ijtihad. Adopted and processed by Yusuf Uralgiray]. Ankara, 1975, pp. IX-XXVI. (In Turkish)



5. Hәiretdinov A.G. Musa Bigiev tormyshynyn songy ellary. Yaponiya-Hindystan-Torkiya-Misyr [The last years of Musa Bigiev's life. Japan-India-Turkey-Egypt]. *Nauchnoe nasledie i obschestvennaya deyatelnost bratev Maksudi. Materialy Mejdunarodnoi nauchnoi konferencii, priurochennoi k 150-letiyu A. Maksudi i 140-letiyu S. Maksudi (Kazan, 7 dekabrya 2018 g.)* [Scientific heritage and social activities of Maksudi brothers. Materials of an International Scientific Conference dedicated to the 150th anniversary of A. Maksudi and 140th anniversary of S. Maksudi (Kazan, December 7, 2018)]. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; 2019, pp. 376–403. (In Tatar)

6. Mahmüd M. *Marksizm ve İslamiyet* [Marxism and İslam]. Yusuf Uralgiray (tr.). Ankara, 1977. 84 p. (In Turkish)

7. Abdullaev K. *Ot Sinczyanya do Horasana. Iz istorii sredneaziatskoi emigracii XX veka* [From Xinjiang to Khorasan. From the History of the XX century emigration]. Dushanbe: «IRFON»; 2009. 572 p. (In Russian)

8. Türkistanî Muhammed M. *Kaybolan Vatan: Türkistan Faciası* [The Lost Homeland: Turkestan Disaster]. İstanbul: Hilâl Yayınları; 1983. 317 p. (In Turkish)

9. Ahat A. Andijan. *Turkestan Struggle Abroad From Jadidism to Independence*. England: SOTA Publications; 2007. 737 p.

10. Brophy D. *The Uyghurs: Making a Nation*. [Electronic source]. Available at: <https://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-318?rskey=wMGMI&result=1> (Accessed: 19.08.2020).

Информация об авторе

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник отдела истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, научный сотрудник кафедры систематической теологии Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Aidar G. Khairutdinov, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor, a Senior Researcher at Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences, a Research Fellow of the Department of Systematic Theology of Russian Islamic Institute, Kazan, 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: 21 августа 2020
Одобрена рецензентами: 22 октября 2020
Принята к публикации: 02 ноября 2020

Article info

Received: August 21, 2020
Reviewed: October 22, 2020
Accepted: November 02, 2020



Гараев Д.М.
Социальный капитал мусульманской общины как механизм профилактики
радикализма (по материалам благотворительных проектов общины «Ярдэм»)

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-4-845-860

УДК 31

Original Paper

Оригинальная статья

Социальный капитал мусульманской общины как механизм профилактики радикализма (по материалам благотворительных проектов общины «Ярдэм»)¹

Д.М. Гараев^{1а}

¹Институт педагогики, психологии и социальных проблем, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4176-7761>, e-mail: danis.garaev@gmail.com

Резюме: В представленной статье рассматривается вопрос становления исламской благотворительной деятельности в постсоветской России на примере казанского фонда «Ярдэм». Изучение данного феномена происходит с точки зрения двух теоретических подходов – символического капитала Пьера Бурдьё и «моральной экономики», которая разрабатывалась целым рядом авторов. По нашему мнению, развитие мусульманского фонда «Ярдэм» может послужить примером отношения к экономике как моральному инструменту достижения социальной справедливости, к которому стремятся благотворительные организации. Одновременно с этим благотворительная работа оказывается тем символическим капиталом, который получает признание не только со стороны общества, но и государства. Вместе с реконструкцией становления и функционирования фонда «Ярдэм» в работе также рассматривается вопрос о том, как развитие мусульманской благотворительной и социальной работы может быть одним из механизмов профилактики экстремизма.

Ключевые слова: благотворительность; мусульманская благотворительность; исламские общины; мусульманские институты; профилактика экстремизма

Для цитирования: Гараев Д.М. Социальный капитал мусульманской общины как механизм профилактики радикализма (по материалам благотворительных проектов общины «Ярдэм»). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):845-860 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-845-860

¹ Статья выполнена по государственному заданию № 0599-2020-0006 «Проблема бесконфликтного социального взаимодействия».



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Social capital of Muslim community as a mechanism of preventing radicalism (based on the materials of charitable projects of «Yardem» community)

D.M. Garaev^{1a}

¹*Institute of Pedagogy, Psychology and Social Problems, Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4176-7761>, e-mail: danis.garaev@gmail.com

Abstract: This article examines the process of Islamic charitable activities formation in the Post-Soviet Russia on the example of Kazan «Yardem» Foundation. The study of this phenomenon considers two theoretical approaches where the first is the «symbolic capital of Pierre Bourdieu» and the second is the «moral economy», developed by a number of authors. In our opinion, the development of Muslim «Yardem» Foundation can serve as a textbook example of how the attitude towards economy as to a moral instrument for achieving social justice can lead to the formation of a large charity project. At the same time, charity work turns out to be a symbolic capital that receives recognition not only from the society but also from the state. Along with the formation and functioning reconstruction of «Yardem» Foundation, our study also raises the fact of how the development of Muslim charity and social work can become one of the mechanisms for preventing extremism.

Keywords: charity; Muslim charity; Islamic communities; Muslim institutions; prevention of extremism

For citation: Garaev D.M. Social capital of Muslim community as a mechanism of preventing radicalism (based on the materials of charitable projects of «Yardem» community). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):845-860 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-845-860

Введение

Настоящее исследование посвящено работе фонда «Ярдэм», который располагается в городе Казани и широко известен в России своими социальными проектами, реализованными на базе казанских мечетей «Сулейман», «Ярдэм», а также других религиозных объектов этого и других городов Татарстана.

В представленной статье предлагаются некоторые возможные теоретические подходы, которые могут быть перспективны в изучении темы роста социального капитала религиозных общин в России на основе реализации благотворительных проектов. Целью исследования является анализ социальных практик фонда «Ярдэм» как успешного кейса в построении партнерских



государственно-конфессиональных отношений, в том числе в контексте проблемы профилактики радикализма и экстремизма в религиозной среде.

В основу исследования легли авторские материалы, полученные методом «включенного наблюдения» за деятельностью фонда «Ярдэм» в период с 2008 по начало 2020-го года. Сбор материалов складывался из систематических наблюдений за реализацией проектов этого фонда сначала в мечети «Сулейман», а затем в мечети «Ярдэм». В течение указанного периода автор регулярно посещал пятничные намазы в мечетях, присутствовал на собраниях общины, праздниках, курсах для незрячих и людей с малым остатком зрения, организованных там же, общался как с руководителями прихода, так и с рядовыми его членами.

С одной стороны, феномен появления фонда «Ярдэм» можно изучать как попытку различных акторов, то есть действующих лиц/индивидов, найти моральные основы экономики и бизнеса, которые позволили бы им достичь общественного блага через справедливое распределение ресурсов. С другой стороны, ответить на этот вопрос можно, если назвать людей, инвестирующих свое время и средства в эти проекты, акторами, которые, используя терминологию социолога Пьера Бурдьё, конвертировали символический капитал в социальный и культурный. Другими словами, мы постараемся понять, социальная работа и благотворительность – это символический капитал, который открывает возможности для получения других видов капитала? Либо же это пример использования инструментов рыночной экономики «моральным образом», то есть для достижения социальной справедливости? Для ответа на эти вопросы необходимо дать краткий обзор двух теоретических подходов, которые больше всего, на наш взгляд, соответствуют изучаемой проблеме.

Теоретическая часть: от Бурдьё к моральной экономике

На примере деятельности фонда «Ярдэм» можно наглядно и обоснованно продемонстрировать становление современных религиозных благотворительных центров в России в контексте вопроса социальной справедливости с использованием разных аналитических подходов. В нашем случае интересно понять, как феномен исламской благотворительности может быть осмыслен с применением категории «символического капитала» Пьера Бурдьё, а также подхода «моральной экономики», о которой писал ряд авторов. Далее представлены основные положения этих подходов. Поскольку взгляды Пьера



Бурдьё более известны, теоретический разбор большей частью будет посвящен концепции «моральная экономика».

Вкратце отметим, что в понимании Пьера Бурдьё, *капитал* – это прежде всего некий ресурс. Он выделял четыре вида капитала: экономический, культурный, социальный и символический. Ключевым капиталом, по его мнению, является «символический капитал», через который можно получить доступ к экономическому, культурному и социальному капиталу [1, с. 56]. «Символический капитал» – это репутация, и, чтобы обрести её, необходимо получить признание со стороны общества на наличие у индивида или группы людей каких-то особых качеств, умений и достижений.

Одновременно с этим изучение вопросов благотворительности подталкивает нас к поиску других экономических метафор помимо тех, которые использовал Бурдьё и которые позволили бы нам по-новому посмотреть на мусульманскую благотворительность в современной России. И наиболее перспективной, на наш взгляд, является понятие «моральная экономика», о которой сегодня довольно много пишут в исторической и социальной науках. На этом понятии стоит остановиться подробнее.

В социальной теории под «моральной экономикой» понимается экономика, которая основана на понятиях добра и справедливости. Изначально в научный оборот термин «моральная экономика» ввел английский историк Эдвард Томпсон, который, описывая экономику сельских районов Англии, утверждал, что английские крестьяне боролись за то, чтобы цены на продукты первой необходимости носили не рыночный характер, а справедливый, то есть удовлетворяли нужды всех членов общины [2]. По мнению Томпсона, английские крестьяне ориентировались на понятие «моральной экономики» в противовес экономике рыночной [2]. Введенный Томпсоном в научный оборот термин «моральная экономика» со временем обрел свою жизнь и использовался не только и даже не столько для описания жизни сельских общин, сколько для современных городских и международных сообществ.

Современные экономисты пишут о том, что «моральная экономика» – это поиск баланса между социальными потребностями и экономической свободой [3]. В частности, Джон Пауэлсон считает, что моральная экономика – это экономика, в которой экономические факторы сбалансированы с этическими нормами во имя социальной справедливости [4].



Ценность концепта «моральной экономики» при изучении благотворительной деятельности фонда «Ярдэм» также важна в связи с работами еще двух важных теоретиков – историка Джеймса Скотта и британского социолога Эндрю Сойера.

Именно Джеймс Скотт популяризировал термин «моральная экономика» [5]. В контексте рассматриваемой нами проблемы важны следующие определения «моральной экономики», которые дал Скотт:

1. Нормы взаимной помощи и обмена, обеспечивающие выживание и поддержку групповой идентичности;

2. Нормы взаимной поддержки, которые могут носить как натуральный и денежный характер, так и могут выражаться в виде обмена услугами. Обмены неэквивалентны: член сообщества с более высоким социальным положением будет оказывать услуги и помогать другим членам сообщества чаще, чем члены сообщества с менее высоким статусом и, следовательно, меньшим доступом к ресурсам.

Вместе с тем изучение вопросов благотворительной деятельности фонда «Ярдэм» позволяет опираться и на определение «моральной экономики», данное британским социологом Эндрю Сойером, который, в отличие от основоположников данного подхода Э. Томпсона и Дж. Скотта, субъектами, инструментализирующими мораль, видел уже не депривированные группы или традиционные общества, а современные группы, обладающие определенными ресурсами [6].

«Моральная экономика» по Сойеру – это:

1) ключевое понятие подхода, в котором фокус исследовательского внимания концентрируется на ориентациях населения относительно таких понятий, как справедливость, равенство и благосостояние;

2) феномен, который существует не только в традиционных и депривированных обществах;

3) идея относительно такой организации экономической системы общества, которая использует рыночные силы моральным образом.

Данное определение Сойера сегодня имеет особое значение, ведь, как утверждал экономист Сэмюэль Боулз [7], только те рыночные экономики, которые не отвергают своей культурной основы и людских добродетелей, способны работать хорошо.



Как мы видим, развитие идеи «моральная экономика» прошло путь от описания отдельно взятых сельских общин до организации не только больших городских сообществ, но и сообществ целых стран.

Эмпирическая часть: путь от общины к фонду

Фонд «Ярдэм» был официально зарегистрирован в 2007 году. Однако община, создавшая его, начала формироваться еще в 2002 году при мечети «Сулейман», которая располагалась на северной окраине Казани – в поселке Левченко. Руководителем мечети «Сулейман» стал один из имамов Духовного управления мусульман Республики Татарстан Илдар Баязитов. Махалля (община) в то время состояла из нескольких жителей поселка пенсионного возраста, а площадь мечети не превышала 100 кв. метров. Однако в течение короткого времени молодой имам сумел привлечь в мечеть большое количество активных и социально ориентированных прихожан, перестроить здание мечети, увеличив ее площадь более чем в два раза. Большую помощь в этом процессе оказал казанский юрист Ильгам Исмагилов, который стал одним из лидеров общины.

Примерно с 2004 года по инициативе сестры Илдара Баязитова – Малики Гельмутдиновой, которая имела опыт педагогической работы, впервые были организованы курсы для слабослышащих людей города Казани, открыт детский летний лагерь. С этого же года в мечети начала издаваться газета «Мусульманские вести», переименованная в 2006 году в «Ислам info» и издаваемая вплоть до 2013 года.

С 2005 года после успешного проведения первых курсов для глухих людей, а также летней смены в детском лагере, руководители общины обратились в различные коммерческие фирмы Татарстана с предложением о совместных акциях. Постепенно членами общины становятся местные предприниматели, которые начинают оказывать постоянную помощь социальным проектам мечети. Таким образом, за первые пять лет при мечети «Сулейман» сформировался свой постоянный круг прихожан, своя община, состоящая из людей разного социального положения и достатка.

Постсоветские трансформации, неолиберальные реформы и переход страны на рыночные отношения сопровождался идейным кризисом и поиском новых ориентиров. В обществе формировался низовой запрос на социальную справедливость и гражданское участие, что вполне соответствует описанно-



му концепту «моральной экономики». Именно этим, на наш взгляд, можно объяснить появление общины, которая состояла из людей разного имущественного и социального происхождения, но которых, безусловно, волновала социальная направленность деятельности такого религиозного института, как мечеть. Силами общины организовывались курсы для слабослышащих, детские летние лагеря, благотворительные обеды, издавалась собственная газета, но лидеры общины задумались о необходимости систематизировать работу и повысить её эффективность.

Именно по этой причине в 2007 году члены общины создали Национальный исламский благотворительный фонд «Ярдэм» (что с татарского переводится как «помощь»). Во многом вдохновил их на это пример Турции. Как рассказал Илдар Баязитов, в начале 2007 года он посетил Стамбул, где ознакомился с работой местных мусульманских благотворительных организаций (вакуфов). Создание Фонда позволило повысить прозрачность деятельности общины, регламентировать и структурировать ее работу, а также расширить возможность для взаимодействия с другими общественными институтами. В результате удалось повысить эффективность поиска средств для финансирования различных проектов общины и увеличить её численный состав. Таким образом, создание Фонда – это попытка членов общины создать некоторый удобный инструмент, который упростил бы процесс реализации проектов.

Как показали наблюдения, все важнейшие для общины решения принимал Попечительский совет фонда «Ярдэм». Только Совет коллегиально принимал (и принимает сейчас) решения о том, какие проекты финансировать, а какие нет. В состав Совета входили представители разных профессий, но каждый из них был активным членом мусульманской общины и вносил большой вклад в ее работу. Здесь необходимо отметить, что не только Совет фонда, но и вся община мечети «Сулейман» с самого начала состояла из людей разного уровня образования, финансового достатка, пола и национальности (хотя татар, конечно, было большинство).

С целью понять механизм принятия решений автор статьи посетил одно из заседаний Совета Фонда. Суть рассмотрения заявок сводилась к тому, что члены Совета рассматривали каждое отдельное прошение о помощи, подробно изучали каждый случай, после чего коллегиально принимали решение. Как правило, существует три варианта решений: 1. Оказать помощь; 2. От-



казать, если возникли сомнения относительно честности просителя; 3. Разместить информацию о данном просителе на сайте, если нет возможности помочь в настоящее время. На сайте Фонда выкладываются списки нуждающихся, впоследствии производится сбор средств. Например, Фондом осуществлена покупка дома для погорельцев в сельских районах, собраны деньги на проведение ряда операций, приобретение одежды для нуждающихся и т.п. Описанный механизм принятия решений сохранился и по настоящее время.

Принципиальное значение для деятельности фонда «Ярдэм» имеет прозрачность его работы. На официальном сайте Фонда регулярно публиковались (и публикуются сегодня) отчеты о том, сколько денежных средств поступило, на что они были потрачены. Регулярно проводится аудит работы Фонда, информация о котором также публикуется на официальном сайте.

Проекты общины

В 2007 году, когда был создан фонд «Ярдэм», община определила три основных направления его деятельности: реабилитация незрячих, издание книг для них, поддержка малоимущих. С этой целью были созданы три проекта Фонда:

1. Реабилитационные курсы для незрячих при мечети «Сулейман»;
2. Издательский центр для слепых «Нур»;
3. Центр социальной помощи «Икрам».

Опыт работы в этих сферах, предшествовавший созданию проектов, позволил довольно быстро добиться заметных показателей. В частности, в учебно-реабилитационном центре за первые шесть лет работы успели обучиться около 700 человек из разных регионов России (Татарстана, Башкортостана, Самарской и Тюменской областей, Чечни, Дагестана и многих других). На курсы приглашались люди разных вероисповеданий, поэтому изучение основ ислама не было обязательной частью программы. Все расходы на транспорт, проживание, питание и образовательный процесс оплачивал Фонд, сотрудники общины приобретали на свои средства и дарили участникам курсов различные подарки. Помимо подарков инвалидам по зрению дарили специальные (напечатанные по системе Луи Брайля) книги, которые издавались Издательским центром для слепых «Нур». За первые пять лет работы центра было выпущено несколько тысяч таких книг.



Одновременно с образовательно-реабилитационной и просветительской работой сотрудники общины через Центр социальной помощи «Икрам» занимались адресной помощью нуждающимся. На учете в этом центре в первые годы работы состояло более ста семей из Татарстана, в основном, многодетные семьи, матери-одиночки, а также одинокие старики и инвалиды.

За наблюдаемый период состав общины «Ярдэм» постепенно увеличивался. К концу нулевых постоянных членов общины было не менее 100 человек, хотя на регулярные пятничные намазы приходило несколько сот человек, а ежедневные ифтары (разговение) в месяц Рамазан посещали от 1000 до 2000 человек.

Важно отметить, что большая часть членов общины – это молодые люди, принадлежащие к разным социальным стратам. Большое значение в этом смысле имеет волонтерское участие, которое особенно заметно в рамках каких-либо акций или религиозных праздников. Как показали наблюдения, для молодежи является привлекательным факт активной социальной работы общины «Ярдэм», которая оказывает осязаемую помощь нуждающимся, то есть адресную помощь, наличие которой может увидеть любой желающий. Как сказала одна девушка-волонтер, она решила оказывать помощь, потому что заботится о будущем детей. Это говорит о том, что члены общины работают не только над решением локальных задач, но и над преобразованием всего общества. Такой, в каком-то смысле мессианский, стиль вполне соответствует, на наш взгляд, молодой религиозности, которая видит в религии способ глобальных изменений сознания людей.

Надо отметить, что не только на примере общины «Ярдэм» в Татарстане, но и на примере организационной активности мусульман из других регионов страны в 2010-е годы наблюдался рост благотворительной и прочей социальной работы, ориентированной на практический результат. Это можно объяснить, с одной стороны, возможной усталостью от теологических и политических дебатов внутри исламского сообщества, а с другой – общероссийской тенденцией по активизации низовой благотворительной работы. В этом контексте важно, что материальная база общины «Ярдэм» в первую очередь формировалась и формируется своими силами – за счет поддержки членов общины и собственных бизнес-проектов.



Источники финансирования проектов

Первые шесть лет работы Фонд не получал гранты от государства или зарубежных организаций, а финансировал свои проекты исключительно за счет пожертвований прихожан и тех средств, которые Фонду удавалось зарабатывать самостоятельно.

Финансовый кризис 2008–2009 года повлиял на возможности Фонда реализовывать и расширять благотворительные программы. Поэтому в 2011 году члены Фонда приняли решение о запуске нескольких вакуфных проектов (вакуф – это шариатское понятие, которое обозначает имущество, доход от которого идет на поддержание мусульманских общин), позволивших бы мечети самостоятельно финансировать проекты.

С этой целью было запущено несколько бизнес-проектов, самые крупные из которых:

1. Сеть кафе халяльной кухни «Рэйхан»;
2. Рекламная газета «Восточный экспресс»;
3. Копировальные точки.

Инициатива о создании проектов исходила от спонсоров-предпринимателей, входивших в Совет Фонда. Именно они помогли запустить данные направления. В результате 70–80% затрат на курсы для незрячих Фонд самостоятельно покрыл за счет внедренных проектов. Это и есть пример использования рыночных сил моральным образом, функционирования «моральной экономики» не в традиционных и депривированных обществах, а в современных, обладающих определенными ресурсами, что в полной мере соответствует определению «моральной экономики» Эндрю Сойера.

В ходе многочисленных бесед с членами общины и Совета Фонда часто приходилось слышать о том, что потребность помогать социальным проектам объясняется желанием достичь справедливости, а также идеями мусульманского братства, равенства и довольства Всевышнего. Как заявил один из членов общины, *«каждый человек должен стремиться к достижению максимальной пользы для общества»*. Некоторые из членов общины мотивировали свою ориентацию на социальные проекты определенной усталостью от бизнес-среды, от атмосферы и правил, которые господствуют в коммерческой области. Безусловно, социальные мотивы сочетаются у них с религиозными, которые, в их понимании, связаны между собой. Эти идеи соответствуют по-



ниманию «моральной экономики» Джеймсом Скоттом, когда более богатые члены общества оказывают помощь менее обеспеченным. В то же время члены общины отмечают, что благотворительность является обязанностью мусульман, которые должны отдавать часть дохода нуждающимся.

Символический капитал моральной экономики

Обращаясь к терминологии Пьера Бурдьё, о которой говорилось выше, стоит отметить, что столь крупный социальный проект стал довольно быстро тем символическим капиталом для Казани и Республики Татарстан, на который не могло не обратить внимание руководство региона. В 2008 году мечеть «Сулейман» посетил мэр Казани Ильсур Метшин. Он встретился с Илдаром Баязитовым и другими членами фонда «Ярдэм», ознакомился со всеми формами социальной работой, проводимой в мечети. Именно после посещения мэром Казани мечети «Сулейман» возникла идея строительства нового комплекса для реализации всех проектов Фонда. Идею мэра Казани поддержали многие предприниматели. Объединенных усилий хватило на то, чтобы через 5 лет, несмотря на финансовый кризис 2008–2009 годов, построить на улице Серова здание новой мечети и реабилитационного центра. Именно с этого периода наблюдается особое внимание государства к развитию данного проекта [8].

После открытия в 2013 году нового здания учебно-реабилитационного центра и мечети «Ярдэм» количество социально-благотворительных проектов резко увеличилось. Помимо работы с незрячими (их число значительно возросло на реабилитационных курсах) Фонд стал заниматься инвалидами ДЦП, колясочниками, инвалидами по слуху, слепоглухонемыми, наркозависимыми, сиротами, реабилитацией осужденных, появились новые просветительские и образовательные проекты.

В этом контексте любопытно, что место, где в итоге была построена мечеть, с экономической точки зрения является очень привлекательным, так как это большая площадка внутри крупного растущего жилого массива. При прочих равных условиях на этом месте мог появиться торговый центр. Однако мэр Казани принял решение о необходимости строительства здесь духовного и благотворительного центра. Такое решение идет вразрез с неolibеральной капиталистической логикой и скорее является примером решения в духе «моральной экономики», когда финансовые возможности и рыночные инструменты направляются на социально значимый проект.



Отметим, что этот пример является иллюстрацией процитированного в начале работы подхода французского социолога Пьера Бурдьё о символическом капитале как наборе репутационных качеств, которые открывают доступ к другим типам капитала – социальному, культурному и экономическому. Ведь за несколько лет работы фонд «Ярдэм» заработал такую репутацию (или, другими словами, символический капитал), которую оценили руководители Татарстана и представители бизнеса и которая, в свою очередь, позволила изыскать денежные средства и организационные возможности (то есть получить экономический и социальный капитал) для постройки нового здания мечети и учебно-реабилитационного центра. На наш взгляд, пример фонда «Ярдэм» является показателем того, как теория «моральной экономики» и концепция «символического капитала» могут быть связаны и даже дополнять друг с друга.

Бизнес и политическая власть в условиях социально-экономических трансформаций делают ставку на благотворительный проект, значимый как с точки зрения социальной справедливости, так и с точки зрения идентичности. Ведь формирование в Татарстане такого крупного исламского благотворительного фонда имеет и важное идеологическое значение, которое призвано подчеркнуть особенности современного ислама в татарской среде. Это становится важным в условиях общественного запроса на социальную справедливость.

И здесь стоит отметить, что тема социального служения религиозных организаций в первой половине 2010-х годов оказывается актуализирована и на общероссийском федеральном уровне. В частности, в феврале 2013 года Владимир Путин, выступая на Архиерейском соборе, заявил, что все традиционные конфессии должны сконцентрироваться на решении социальных проблем. Это была установка для всех официальных религиозных организаций страны. В Татарстане, соответственно, самой активной мусульманской организацией, которая работала в этом направлении, оказался фонд «Ярдэм». Поэтому неудивительно, что Илдар Баязитов стал ответственным за социально-благотворительную работу в Духовном управлении мусульман Республики Татарстан и помимо прежних проектов фонда «Ярдэм» стал курировать, например, такое стратегическое направление, как работа с мусульманами в тюрьмах Татарстана. Достижения Фонда и его руководителей не остались незамеченными. В 2017 году Илдар Баязитов получил из рук Президента Татар-



Гараев Д.М.
Социальный капитал мусульманской общины как механизм профилактики
радикализма (по материалам благотворительных проектов общины «Ярдэм»)

стана Рустама Минниханова государственную награду Республики Татарстан «За доблестный труд», а в январе 2018 года Фонд победил в конкурсе грантов Президента Российской Федерации.

Признание работы Фонда как со стороны руководства Казани и Татарстана, так и на федеральном уровне не случайно и говорит о том, что такие темы, как вопрос достижения социальной справедливости и значение религиозных институтов в жизни общества в современной политической повестке дня страны занимают важное место. Все это повод поговорить о том, как сегодня опыт фонда «Ярдэм» может быть полезен в построении государственно-конфессиональных отношений в России.

Вместо заключения: социализация исламских институтов и модель фонда «Ярдэм»

Рассматриваемый случай является актуальным при решении вопросов построения государственно-конфессиональных отношений как в Татарстане, так и в России в целом. Особенно в контексте проблем профилактики экстремизма.

Последние несколько десятилетий ведутся активные дискуссии о проблемах так называемого исламского экстремизма, а если точнее – экстремизма, использующего символы ислама. Это касается и российского государства, где тема терроризма и экстремизма, использующего мусульманскую религию, обострилась в 1990-е годы. В этом контексте оказался актуальным запрос на формирование в исламской среде эффективной модели государственно-конфессиональных отношений.

В связи с этим возникает вопрос о том, чем пример фонда «Ярдэм» может быть полезным в формировании конфессионально-государственных отношений? На наш взгляд, существование этой общины и всех проектов, которые она реализует, стало следствием уже сложившихся условий, когда государство предоставляет определенные возможности для низовой самоорганизации гражданских инициатив, направленных на общественно полезные цели. Назовем такую политику «мягкой силой», в соответствии с которой происходит добровольное участие всех заинтересованных лиц в достижении государственно важной задачи создания сбалансированных общественных отношений. В религиозной сфере под сбалансированностью подразумевается социальная бесконфликтность и лояльность (законопослушность) государст-



ву как высшему политическому институту общества. Пример фонда «Ярдэм» говорит о том, что успешные проекты в мусульманской сфере формируются через такую конфигурацию государственно-конфессиональных отношений, при которой мусульмане получают возможность использовать предоставленные государством механизмы самоорганизации, как, например, регистрацию Фонда и создание социально-полезных проектов. Для членов общины реализация таких проектов – это воплощение в жизнь их религиозных установок в форме социального служения, а также эффективный механизм поддержания коллективной идентичности. В результате мы видим интегрированное в российское правовое поле мусульманское сообщество, которое участвует в решении ряда значимых социальных проблем.

На наш взгляд, социальная работа может стать хорошим способом предоставления альтернативы от вовлечения мусульманской молодежи в деструктивные течения, то есть хорошим методом предоставления им возможности для самореализации на пути достижения социальной справедливости, которой порой спекулируют различные экстремистские учения.

Таким образом, пример фонда «Ярдэм» демонстрирует, как (помимо непосредственно обрядовых и теологических вопросов религиозного поклонения) ориентация религиозных объединений на социально полезную работу позволит не допустить популяризации экстремистских настроений и выстроить работу мусульманских структур в конструктивном для государства и общества ключе.

Литература

1. Бурдые П. *Социология политики*. М.: Socio-Logos; 1993. 336 с.
2. Thompson E.P. *Customs in Common*. New York: New Press; 1991. 560 с.
3. Heath J. *The Efficient Society: Why Canada is as close to utopia as it gets*. London: Penguin; 2002. 372 с.
4. Powelson, J.P. *The Moral Economy*. Michigan: Michigan University Press; 1998. 282 с.
5. Scott J.C. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press; 1977. 254 с.
6. Sayer A. Moral Economy and Political Economy. *Studies in Political Economy*. 2000;60(1):79–103.



Гараев Д.М.
Социальный капитал мусульманской общины как механизм профилактики
радикализма (по материалам благотворительных проектов общины «Ярдэм»)

7. Боулз С. *Моральная экономика. Почему хорошие стимулы не заменяют хороших граждан*. М.: Издательство Института Гайдара; 2017. 336 с.

8. Karimova L. Crafting mosque-state relations through community-service work: the case of Yardam mosque in Kazan, Tatarstan. *Religion, State & Society*. 2019;47(2):265–281.

References

1. Burd'e P. *Sotsiologia politiki* [Sociology of Politics]. Moscow: Socio-Logos; 1993. 336 p. (In Russian)

2. Thompson E.P. *Customs in Common*. New York: New Press; 1991. 560 p.

3. Heath J. *The Efficient Society: Why Canada is as close to utopia as it gets*. London: Penguin; 2005. 372 p.

4. Powelson J.P. *The Moral Economy*. Michigan: Michigan University Press; 1998. 282 p.

5. Scott J.C. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press; 1977. 254 p.

6. Sayer A. Moral Economy and Political Economy. *Studies in Political Economy*. 2000;60(1):79–103.

7. Boulz S. *Moralnaia ekonomika. Pochemu khoroshie stimuly ne zameniut khoroshikh grazhdan* [Moral economics. Why good incentives won't replace good citizens]. Moscow: Gaidar Institute Publishing House; 2017. 336 p. (In Russian)

8. Karimova L. Crafting mosque-state relations through community-service work: the case of Yardam mosque in Kazan, Tatarstan. *Religion, State & Society*. 2019;47(2):265–281.

Информация об авторе

Гараев Данис Махмутович, доктор Ph.D (Амстердамский университет), старший научный сотрудник Института педагогики, психологии и социальных проблем, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Danis M. Garaev, Ph.D (University of Amsterdam), Institute of Pedagogy, Psychology and Social Problems, Kazan, 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: 06 сентября 2020

Одобрена рецензентами: 12 октября 2020

Принята к публикации: 02 ноября 2020

Article info

Received: September 06, 2020

Reviewed: October 12, 2020

Accepted: November 02, 2020

ТЕОЛОГИЯ
THEOLOGY



- 
- ◆ *Ибн Рушд (Аверроэс). Несостоятельность несостоятельности. Часть вторая*
 - ◆ «Европейский ислам» Тарика Рамадана как проект переосмысления логики культурной идентичности
 - ◆ «Хадисы кудси»: между Кораном и Сунной
 - ◆ Трактат «Йатимат ад-дакр фи фатауа ахл ал-Гаср» (Уникальное собрание фетв ученых нашего времени) и проблема его авторства



Ибн-Рушд (Аверроэс).

Несостоятельность Несостоятельности. Часть вторая

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{2б}

(Перевод с арабского, предисловие и комментарии)

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: Данный цикл публикаций представляет собой перевод избранных разделов из трактата «Несостоятельность Несостоятельности» (*Tahāfut at-Tahāfut*) философа Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198), написанного в опровержение книги мутакаллима-ашарита аль-Газали (ум. 1111) «Несостоятельность учений философов» (*Tahāfut аль-фалясифа*). Первый из этих разделов – самый пространный – посвящён вопросу об извечности мира.

В настоящей части Ибн-Рушд продолжает разбор первого из двух газалийских возражений против главного фальсафского обоснования извечности Божьего творения – аргумента «от полной причины», который в формулировке аль-Газали звучит как «невозможность исхождения временного от абсолютно извечного». Согласно указанному возражению, именно извечная воля Бога предопределила конкретный момент явления мира к бытию.

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

Для цитирования: *Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть вторая.* (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(4):863-899 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-863-899



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Ibn-Rushd (Averroes).

The Incoherence of the Incoherence. Part Two

T. Ibrahim^{1a}, N.V. Efremova^{2b}

(Translation from Arabic into Russian, introduction and comments)

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: This series of publications is a translation of selected sections from the book «The Incoherence of the Incoherence» (*Tahafut at-Tahafut*) of a peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 1198), written in response to the book of asharite mutakallim al-Ghazali (d. 1111) «The Incoherence of the Philosophers» (*Tahafut al-Falasifa*). The first of these sections and the longest one is devoted to the question of the world's eternity.

In this part Ibn Rushd continues examining the first of the two objections raised by al-Ghazali as the main proof for the pre-eternity of God's creation – «from the complete cause», or, in Ghazalian wording, «It is impossible that the temporal should proceed from the absolutely eternal». According to this objection, it is the God's eternal will that predetermined the specific moment when the world came into being.

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

For citation: *Ibn-Rushd (Averroes)*. The Incoherence of the Incoherence. Part Two. (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):863-899 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-863-899

[1.1.9^г. Газалийский ответ от имени философов на каламский контраргумент от различия в скоростях небесных движений: такие бесконечности не существуют актуально, а посему несравнимы]

<128> Что касается выдвигаемого аль-Газали от имени философов ответа в опровержение аргумента от различия в скоростях небесных движений¹, а затем его возражений против них, то оно таково.

¹ Т.е. движений небесных сфер. Согласно выдвигаемому аль-Газали контраргументу, при допущении извечности мира мы будем иметь большие и меньшие бесконечные количества вращений небесных сфер (см.: [1, с. 626, рубрика 1.1.7^г; 2, с. 123]).



Аль-Газали говорит: [философы] могут сказать: «Ошибка заключена в вашем утверждении, что эти [небесные движения] суть сложенная из единиц ('ахād) совокупность. Ведь сии обороты (ед. даўра) – не-сущие (ма'дūма), поскольку прошлые уже исчезли, а будущие ещё не реализовались. «Совокупность» (джумля) же обозначает ныне имеющиеся сущие, но никакого сущего здесь нет».

[1.1.9г. Газалийское возражение на этот ответ философов: число оборотов не было бы ни чётным, ни нечётным!]

<129> Затем, оспаривая это, он говорит: «Мы отвечаем: число подразделяется на чётное и нечётное – третье невозможно, будь то исчисляемое чем-то ещё существующим или чем-то прекратившим своё существование. Посему, какое бы число единичных [вещей]² мы ни вообразили, мы должны признать, что оно непременно будет или чётным, или нечётным, независимо от того, полагаем ли мы исчисляемое сущим или [уже] не-сущим; ведь если [эти вещи], явившись к бытию, затем прекратили существование, то [от этого] означенное [наше] суждение не прекращает существование и не изменяется»³.

[1.1.9р. Ответ Ибн-Рушда: статус вещей в уме отличен от их статуса вовне]

Я говорю: к тому, что вне души⁴ или в ней имеет начало и конец, применимо указанное утверждение, т.е. чётным или нечётным ум будет считать [исчисляемое] и в случае его [ухода в] небытие, и при его [сохранности] в бытии. Но в отношении того, что существует [только] потенциально (би-ль-кувва)⁵, т.е. не имеет ни начала, ни конца⁶, нельзя говорить ни что оно чётно, ни что оно нечётно; ни что оно начинается, ни что оно заканчивается; ни что оно имеет место в прошлом или в будущем; ибо в данном плане потенциальное таково же, что и не-сущее. Именно сие имели в виду философы, называя не-сущими прошлые и будущие обороты [небесных сфер].

² «...единичных»: мы читаем как: 'афрād; в цитируемом издании: 'афрās («лошади»), 'а'дād («числа»).

³ [З^а, с. 100; З^б, с. 53].

⁴ Под «душой» здесь прежде всего понимается воображение и ум/разум; бытие «в душе» – в качестве ментального образа/понятия, «вне души» – во внешней реальности, среди конкретных реалей.

⁵ Потенциальное противостоит актуальному (би-ль-фи'ль); так, например, в потенции зерно есть колос; в случае с исчисляемым потенциальность бесконечности выражается в том, что за любой взятой вещью имеется ещё одна такая.

⁶ Скорее речь идёт об отсутствии начала или конца.



Суть вопроса состоит в следующем. Всякая вещь, которая описывается как ограниченная (имеющая начало и конец) совокупность, описывается этим или потому, что вне души она имеет начало и конец, или же она описывается этим внутри души⁷, но не вне неё.

Такая целостность (*кулль*)⁸, которая актуальна⁹ и которая ограничена в плане прошлого, притом внутри и вне души, обязательно должна быть чётной или нечётной.

А совокупность, которая вне души не ограничена, будет ограниченной лишь постольку, поскольку она [находится] в душе (ибо душа не может представить себе то, что бесконечно в своем бытии): в этом аспекте о таковой говорится как о чётной или нечётной; но в плане бытия вне души она не описывается ни чётностью, ни нечётностью.

Также и [совокупность], которая [имела место] в прошлом и которая полагается [лишь] потенциально [сущей] вне души, поскольку¹⁰ у неё нет начала, такова, что она не может описываться ни чётностью, ни нечётностью, покуда её не будут полагать актуально [сущей], т.е. имеющей начало и конец.

Итак, всякое движение, <130> у которого есть целостность или совокупность (т.е. оно имеет начало и конец) лишь в аспекте его [нахождения] в душе, как в случае со временем и круговым движением¹¹, по самой своей природе не может быть ни чётным, ни нечётным, разве что в аспекте своего [бытия] в душе.

Причина ошибки здесь кроется в том, что если в душе вещь [предстоит] наделённой некоторым качеством, то создаётся иллюзия, будто и вне души она обладает этим качеством. Раз ничто из реализовавшегося в прошлом не может представляться в душе иначе как конечное, то можно подумать, будто и вне души всякому реализовавшемуся в прошлом присуща природа [конечного]. Поскольку же в отношении реализующегося в будущем [мыслить] его бесконечным помогает воображение, представляя следование частей одна за другой, то Платон и ашариты¹² полагали возможным, чтобы вращение не-

⁷ В качестве ментального образа, понятия.

⁸ Множество вещей, рассматриваемых в качестве единого целого; здесь единство сильнее по сравнению с совокупностью (*джумля*).

⁹ См. примечание 5.

¹⁰ Мы здесь принимаем фигурирующую в одной из рукописей версию 'из («поскольку») вместо воспроизведённого в основном тексте 'айй («т.е.»).

¹¹ Т.е. движением небесных сфер; для Ибн-Рушда и других философов-перипатетиков время есть мера этого движения.

¹² Подобно Платону ашариты считали время конечным в прошлом, но бесконечным в будущем.



бесной сферы (*фальяк*) было бесконечным. Но всё таковое – суждение, основанное на воображении (*хайālī*), а не на [аподиктическом] доказательстве (*бурхānī*). Вот почему более согласованными с исходной посылкой и более последовательными будут те, кто, полагая мир имеющим начало, полагает его имеющим и конец, как это считали многие мутакаллимы¹³.

[1.1.10^Г. Газалийский контраргумент: философы учат о бесконечном числе душ умерших]

Далее у аль-Газали сказано: «Мы говорим им (философам): да и согласно вашим собственным положениям, не будет невозможным наличие (*маўджудāt хāдыра*) сущих, которые описываются как отличные друг от друга единичные [вещи] (*‘āхād*) и [число] которых бесконечно: а именно людские души, посмертно отделившиеся от тел. Они-то <131> суть сущие, которые не описываются чётностью или нечётностью. Чем же вы возразите тому, кто – наподобие того, как вы объявили [ментально] необходимой¹⁴ несостоятельность привязки извечной¹⁵ (*кадыма*) воли (*‘ирāда*) к нечто временному, – станет утверждать, что несостоятельность означенного [наличия таких сущих] известна исходя из [ментальной] необходимости?!

Ведь именно указанному взгляду на [бесконечность] душ отдаёт предпочтение Ибн-Сина¹⁶; и, вероятно, таково же и учение Аристотеля¹⁷»¹⁸.

[1.1.10^Р. Ответ Ибн-Рушда: о множественности отделённых душ говорит только Ибн-Сина]

[Я говорю]: это рассуждение предельно слабое. Суть его заключается в следующем. Вам (философам) не подобает отвергать наше (каламское) утверждение о не-необходимости того, что для вас является [ментально] необходимым, ибо возможными вы полагаете некоторые вещи, невозможность како-

¹³ Под «концом» здесь понимается не просто конец нынешнего мира, но и будущего (Рай и Ад); «многие мутакаллимы» – джахмиты (они учили о конце Рая и Ада) и некоторые мутазилиты (последователи аль-Алляфа, по которому движения тамошних обитателей прекратятся); см.: [4, с. 60].

¹⁴ Т.е. очевидной для разума; см.: [1, примечание 75].

¹⁵ Божьей.

¹⁶ В «Спасении» Ибн-Сина говорит о бесконечном числе «определённого разряда ангелов и демонов» [5, с. 246], подразумевая, надо полагать, добродетельные и порочные души, разлученные с телами после смерти; см.: [6; 7].

¹⁷ Судя по всему, сам Аристотель не учил о бессмертии индивидуальной души.

¹⁸ [3^а, с. 100; 3^б, с. 53].



вых ваши противники считают ясной на основе ментальной необходимости. Иными словами, подобно тому как вы полагаете возможными вещи, которые оппоненты считают невозможными, вы полагаете необходимыми вещи, о которых оппоненты утверждают, что они не суть необходимы; и во всём этом вы не можете представить критерия, по которому различалось бы [истинное] из двух утверждений.

В науке логики показывается, что такой аргумент (*му'анада*) – слабый риторический или софистический. Ответом на него будет следующее: то, [истинность] чего мы полагаем ясной на основе [ментальной] необходимости, таковым является и на самом деле; а то, несостоятельность чего вы полагаете понятным на основе [ментальной] необходимости, [в действительности] не таково, каким вы его считаете. Здесь разрешение спора возможно только обращением к [здравому] смыслу (*заўк*) – по аналогии с тем, что если один человек считает какое-то изречение размеренным [стихом] (*маўзўн*), а другой полагает сие не размеренным, то выявление [истины] будет за [человеком с] особо здравым врождённым естеством (*аль-фитра ас-салима аль-ф'айқа*).

Касательно же тезиса о численном множестве душ без [их связи] с материей¹⁹, то он чужд учению людей [перипатетической школы]. Ибо, с их точки зрения, причиной численного множества служит материя, а причиной общности при численном множестве – форма. Отсюда невозможно, чтобы без материи существовали вещи, которые множественны по числу и едины по форме: ведь по тому или иному свойству единичная вещь (*шахс*) может отличаться от другой <132> лишь акцидентально, если есть ещё некоторая вещь, соучаствующая ей в этом свойстве, – такие вещи разнятся именно со стороны материи²⁰.

Более того, к хорошо известным основоположениям учения этих людей²¹ относится невозможность бесконечности для актуально сущего, будь то тело или не-тело. Кроме Ибн-Сины²² мы не знаем никого²³, кто в этом аспекте²⁴ проводил бы различие между имеющим положение (*вад'*)²⁵ и не-имеющим такового – среди остальных мне неизвестно ни одного, кто утверждал

¹⁹ Т.е. после разлучения с телами.

²⁰ По мнению же Ибн-Сины, в своем посмертном бытии людские души различаются вследствие различия тел, в которых они прежде находились.

²¹ Перипатетиков.

²² См. примечание 16.

²³ Из числа перипатетиков.

²⁴ В плане возможности актуальной бесконечности.

²⁵ Расположением (в пространстве) одного по отношению к другому.



бы нечто подобное; к тому же таковое не согласуется ни с одним из их основоположений. Оно неправдоподобно (*хурāфа*), так как [философы] отрицают бытие актуально бесконечного, будь то тело или не-тело, иначе следовало бы, что одно бесконечное было бы больше другого.

Возможно, этим Ибн-Сина хотел дать широкой публике убеждающее [представление]²⁶ о том, что та привыкла слышать касательно души. Но означенное рассуждение малоубедительно, ибо при актуальном наличии бесконечных вещей часть окажется подобной целому – я имею в виду деление бесконечного на две части. Если бы существовала, например, бесконечная в обоих направлениях линия, или число, и её разделили бы надвое, то каждая из двух частей оказалась бы актуально бесконечной, а само целое актуально бесконечно, так что и целое, и часть были бы актуально бесконечны, что невозможно. Ко всему этому приводит полагание актуально бесконечного, а не потенциально бесконечного!

[1.1.11^г. (а) газалийская критика возможной апелляции к платоновскому взгляду на множественность душ; (б) замечание о характере фальсафской аргументации]

Аль-Газали говорит: если [со стороны философов] будет сказано: «Правильным является взгляд Платона, т.е. что душа²⁷ извечна и что она едина, но делится [при нахождении] в телах, а по разлучении с ними возвращается в своё исходное состояние, вновь становясь единой», то мы ответим <133>:

(а) это ещё безобразнее и омерзительнее; оно ещё в большей мере заслуживает считаться противоречащим ментальной необходимости. Спрашивается: «Тожественна (*'айн*) ли душа Зайда душе Амра или же отлична (*гайр*) от неё?» Если она тождественна, то это нелепо в силу [ментальной] необходимости, так как каждый осознаёт свою самость (*нафс*)²⁸ и понимает, что она не есть самость кого-то другого; и ещё: в таком случае Зайд и Амр были бы равными по знаниям, каковы суть самостные (*зāтиййа*) качества душ и входят во все отношения, что и эти души²⁹. А если вы скажете, что душа Зайда отлична от души Амра, ибо единая [душа] делится в силу связи с телами, то мы

²⁶ Араб. *'икнā*; убедить можно и не с помощью научной (аподиктической; араб. *бурхāни*) аргументации.

²⁷ Версия: «дúши».

²⁸ Словом «самость» мы обычно передаём араб. *зāt*; слово *нафс* одновременно обозначает и «самость», и «душу».

²⁹ В частности, они сопровождают душу при её соотнесении с телом (вселении в него).



ответим: деление единого, у которого нет объемных размеров и величинного количества³⁰, нелепо в силу ментальной необходимости – как может единое стать двумя или даже тысячью, а затем вновь сделаться единым?! Нет же, такое мыслимо в вещах, имеющих объем и величину, как в случае с водой моря, разделяющейся по рекам и ручьям, а затем возвращающейся в море; как лишенная количеств вещь может быть разделена?!

(б) всем сказанным мы хотим показать, что [философы] отвращали своих противников от их убеждённости в возможности привязки извечной воли к временному творению (*'iḫdāc*), только заявляя о нелепости этого в силу [ментальной] необходимости, и что они (философы) не отличаются от тех, кто ссылается на ту же [ментальную] необходимость в [обоснование] вещей, противоречащих их убеждению. Вот какое безвыходное положение»³¹.

[1.1.11^p. Ответ Ибн-Рушда: (а) возражение против учения Платона – софистическое; аль-Газали хотел угодить современникам]

Зайд отличен от Амра по числу, но тождествен ему по форме – по душе. Если бы, например, душа Зайда была отличной от души Амра по числу, наподобие численного отличия Зайда от Амра, то душа Зайда и душа Амра по числу были бы двумя, а по форме – одной, так что у самой души была бы душа³². Посему необходимо, чтобы душа Зайда и душа Амра были бы едиными по форме. К единому же по форме привходит численная множественность, т.е. делимость, именно со стороны материи. И если душа не погибает вместе с телом или если в ней есть нечто нетленное³³, то по разлучении с телом она должна быть единой по числу. Но об этом здесь не стоит распространяться.

Что касается рассуждения, к которому прибегает аль-Газали в опровержение учения Платона, то оно – софистическое. Суть дела такова. Душа Зайда или тождественна (*'айн*) душе Амра, <134> или отлична от неё; но она не тождественна ей, а посему отлична от неё; «отличное» (*гайр*) же есть омоним, а «идентичное» (*хува-хува*) сказывается столькими способами, сколькими и «отличное»; поэтому, с одной стороны, душа Зайда и Амра едина, а с другой –

³⁰ Араб.: (ليس له عِظْم في الحجم وكمية مقدارية) – величина (*микдār*) – протяжённое количество (линия, поверхность, тело).

³¹ [3^a, с. 100–101; 3^b, с. 53–54].

³² Форма, объединяющая две нумерически разные души.

³³ Разумная её часть, по Аристотелю: «Что касается ума, то он, будучи некоторой сущностью, появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается» [8, с. 386].



множественна, словно сказать: едина в аспекте формы, множественна в аспекте её носителя³⁴.

Слова же аль-Газали о том, что деление мыслимо только применительно к имеющему количество, отчасти ложны. Они справедливы применительно к самостно делимому, но не к делимому акцидентально: самостно делимым является, например, тело, акцидентально делимым – находящая в теле белизна, которая делится вследствие делимости своего субстрата. Равным образом формы и души делимы акцидентально, т.е. поскольку делимы их субстраты. Более всего душа схожа со светом: свет делится вместе с делением освещенных тел и становится единым по их уничтожению; так дело обстоит и с душой в её отношении к организациям.

Выдвижение этих софистических доводов безобразно, ибо можно полагать, что аль-Газали не принадлежит к числу тех, кто не осознаёт это. Таким образом он хотел угодить своим современникам, и сие далеко от нрава стремящихся к выявлению истины. Но если учесть условия того времени и места, то, возможно, муж этот достоин оправдания, ибо на него выпало испытание (г. *имтухина*) из-за своих книг³⁵.

[(б) недостойный приём]

Поскольку означенные рассуждения не приносят ничего достоверного (*йақын*), то у аль-Газали³⁶ далее говорится <135>: «Всем сказанным мы хотим показать, что [философы] отвращали своих противников от их убеждения возможности привязки извечной воли к временному творению (*'ихдāс*), только заявляя о нелепости этого в силу [ментальной] необходимости, и что они (философы) не отличаются от тех, кто ссылается на ту же [ментальную] необходимость в [обоснование] вещей, противоречащих их убеждению. Вот какой тупик!»

Я говорю: если касательно вещи, о которой само по себе известно, что она такая-то, кто-нибудь станет заявлять о ней как о не таковой, то не найдётся суждения, посредством которого можно было бы разделаться с ним. Ведь любое суждение доказывается через положения, одинаково признанные обеими спорящими сторонами. Когда же по любому положению оппонент станет противоречить тебе, то с ним невозможна никакая дискуссия. Но таких

³⁴ Материи, тела.

³⁵ Об этом было сказано во вводной статье к настоящей публикации – см.: [9, рубрика II].

³⁶ В конце приведённого выше фрагмента.



спорщиков нельзя считать за людей³⁷; и именно их следует проучить (*та'дйб*). Если же о самоочевидной вещи кто-то, из-за некоторого затруднения, станет заявлять, что такая не самоочевидна, то для него есть лекарство – разрешение этого затруднения. А кто, из-за недостатка в отношении врождённого естества (*фидра*), не признаёт самоочевидного, тому не втолковать что-либо; однако и проучать его не имеет смысла: это всё равно, что от слепо[рождённого] требовать признания понятия о цветах или их существования.

[1.1.12г. Газалийское замечание касательно возможного контраргумента философов, исходящего из возможности творения мира ещё раньше]

От имени философов аль-Газали выдвигает следующий аргумент: «Этот [ваш] (мутакаллимов) тезис³⁸ оборачивается против вас самих. Ведь до сотворения мира Бог ^(*) был способен (*к'адир*) сотворить его, [скажем], раньше на год или два, и нет предела Его могуществу (*кудра*). Он словно повременил, не сотворив, а затем сотворил. [Спрашивается,] была ли эта длительность бездействия (*тарк*) конечной или бесконечной. Если вы скажете: «Она конечна», то бытие Творца (*аль-Б'арй*) будет конечным [со стороны начала]³⁹; а если скажете: «Она бесконечна», то к [моменту сотворения мира] прошла длительность, в которой имеются бесчисленные возможности (ед. *'имк'ан*)⁴⁰. <136>

Мы, говорит аль-Газали, отвечаем: с нашей точки зрения, длительность (*мудда*) и время (*зам'ан*) сотворены. Настоящий ответ на это [возражение] мы предъявим при опровержении второго их (философов) доказательства [извечности мира]⁴¹.

[1.1.12р. Комментарий Ибн-Рушда: утверждающий о темпоральности мира должен признать конечность времени или непредшествование возможности возможному]

Я говорю: большинство тех, кто учит о временном возникновении (*худо'ус*) мира, утверждают о возникновении вместе с ним и самого времени.

³⁷ В плане разумности.

³⁸ О темпоральном возникновении мира.

³⁹ Вставка согласно газалийскому оригиналу.

⁴⁰ Мутакаллимы-темпоралисты отрицают реализацию к какому-либо моменту времени бесконечного ряда вещей – согласно своему тезису о том, что «бесконечность непроходима/непреодолима».

⁴¹ [3^а, с. 101; 3^б, с. 54].



Поэтому некорректны слова [аль-Газали] о длительности бездействия как о конечной или бесконечной, ибо вещь, которая не имеет начала, не проходит и не заканчивается; и противник не допускает, чтобы у означенного бездействия была некоторая длительность.

То, что необходимо вытекает (г. *лязима*) из тезиса [креационистов]⁴², – это следующее. [Они должны] ответить на такой вопрос относительно возникновения времени: могла ли граница, с которой оно началось, быть дальше от момента (*'ān*), в котором мы находимся, или это невозможно? Если они ответят в смысле невозможности сего, то этим утверждают о наличии некоей ограниченной величины, дальше которой не простирается могущество Создателя (*ас-сāни'*), что, с их точки зрения, отвратительно и невероятно. А если скажут, что эта граница могла быть дальше момента [реального начала] творения, то [оппоненты] вправе спросить: «А сама такая вторая граница могла быть дальше?» Если [креационисты] ответят положительно (а они обязаны так ответить!), то [оппоненты вправе] сказать: значит, здесь имеется возможность возникновения временных величин, и – соответственно вашему рассуждению относительно [невозможности бесконечного числа] оборотов [небесных сфер] – вы должны признать их завершение (*инкыдā'*) условием существования наличной временной величины⁴³.

Если вы скажете, что бесконечное не завершается, то претензия, которую вы предъявляете вашим противникам в отношении [числа] оборотов, оборачивается против вас в отношении возможности [наличия] возникших временных величин.

Если [с вашей стороны] будет сказано, что эти два случая отличаются между собой тем, что указанные бесчисленные возможности относятся к величинам, которые не реализовались актуально, тогда как возможности бесчисленных оборотов <137> актуально реализовались, то вам ответят: возможности вещей непременно сопутствуют (*лязима*) им, будь эти возможности прежде вещей или одновременно с ними (как то считают некоторые⁴⁴), посему числом они равны количеству вещей; так что если наличному ныне обороту

⁴² В цитируемом издании сочинения Ибн-Рушда редактор (М.А. аль-Джабири) даёт некорректную, на наш взгляд, идентификацию, относя это высказывание к философам, особенно Ибн-Сине (см.: [2, с. 136, примечание 37]).

⁴³ Отрезка времени, начавшегося с сотворения мира.

⁴⁴ А именно предполагают, что потенция реализации вещей не предшествует по времени самой их актуализации.



не может предшествовать наличие бесчисленных оборотов, то и невозможно и наличие возможностей бесчисленных оборотов.

Правда, кто-нибудь может сказать, что время (т.е. время [существования] мира) ограничено по своей величине, посему невозможно большего или меньшего времени, наподобие утверждения некоторых относительно [пространственной] величины мира. Вот почему такие доводы не доказательны (*бурхāниййа*). И тому, кто полагает мир возникшим, более подобает считать время ограниченным по величине (*микдār*), не считать возможность предшествующей возможному и считать пространственную величину (*'изам*) ограниченной, хотя у пространственной величины есть целостность (*кулль*), а у времени нет таковой.

[1.1.12г. Аль-Газали о воле как о спецификаторе⁴⁵: (а) возражение философов – почему воля предпочла определённый момент?!]

Поскольку противники-[креационисты] отрицают самоочевидность⁴⁶ [невозможности]⁴⁷ отставания действия Извечного от Него, то от имени философов аль-Газали приводит следующий довод.

<138> Философы говорят: чем вы можете возразить тем, кто, отбросив в сторону ссылку на [ментальную] необходимость⁴⁸, обосновывает [это неотставание] другим способом?! [{Они утверждают, что] все моменты (ед. *вақт*) времени одинаковы (*мутасāвиййа*) в плане возможности сопряжения (*та'аллюк*) с ними [Божьей] воли [создать мир]; так что же выделило (*маййа-за*) определённый момент от предшествующего или последующего? [Этот вопрос возникает и касательно качеств, например,] белизны и черноты, движения и покоя, ибо вы утверждаете, что [данная] белизна возникает благодаря извечной воле, хотя вместилище одинаково может принять и белизну, и черноту, – почему же извечная воля оказалась связанной с белизной, а не с чернотой? Что же отличило одно возможное от другого таким образом, что воля оказалась сопряженной именно с первым, а не со вторым? Ведь мы непреложно знаем, что одна вещь может выделиться от равнозначной/подоб-

⁴⁵ По учению креационистов, извечная (Божья) воля выступает специфицирующим фактором того, что мир возник в конкретное (*махсус*) время.

⁴⁶ Араб.: *мин аль-ма'āриф аль-'авалиййа*, букв.: «из числа первичных знаний»; таковы положения, которые разум принимает сразу, без доказательства; это суть те же положения, о которых также говорится как о признанных в силу ментальной необходимости (*би-дарурат аль-'ақль*).

⁴⁷ Наличный текст оригинала дефектен.

⁴⁸ См. примечание 46.



ной (*мисль*) ей только благодаря спецификатору (*мухасссыс*), иначе мир – а он имеет возможность как быть, так и не быть – мог бы возникнуть (т.е. аспект бытия выделится бы от аспекта небытия, одинакового с ним со стороны возможности) при отсутствии спецификатора (*мухасссыс*). Если вы ответите, что это [извечная] воля служила спецификатором, то вопрос переходит к самому этому специфическому [выбору] воли: почему же воля так предпочла?

Если же вы скажете, что в отношении извечного не спрашивают «почему?»», то пусть мир будет извечным, и не надо искать для него причину [существования] и создателя, раз об извечном не спрашивают «почему?» При допущении, чтобы такая спецификация извечного⁴⁹ одним из двух возможных⁵⁰ имела место по [случайному] совпадению (*би-ль-иттифāk*), максимум из того, чем может возразить оппонент, – это сказать: «Мир наделён особыми качествами (ед. *хай'а*), но он мог бы существовать и с альтернативными качествами», на что отвечаем: это произошло по совпадению, как в вашем утверждении, что по совпадению [Божья] воля сопрягалась с данным моментом⁵¹, а не с другим, и с данным качеством, помимо иного.

Если вы скажете: «Этот вопрос⁵² неуместен (*лязим*), так как его можно поднять касательно всего волимого Творцом (*аль-бārī*) и предопределённого Им», то на это отвечаем: «Нет, этот вопрос уместен, притом в любое время, по крайней мере в отношении [тезисов] наших противников»⁵³.

[**(б) газалийский ответ: воля самодостаточна как спецификатор**]

{На это мы говорим: именно благодаря [извечной] воле мир возник (*вуджида*), когда возник, имеет качества, которые он имеет, занимает место, какое он занимает. Ведь воля и есть свойство, призванное (*ша'н*) отделить данную вещь от равнозначной/подобной (*мисль*) ей, иначе [в создании мира] обошлось бы одним [Божьим] могуществом (*кудра*). Поскольку же могущество имеет одинаковое отношение к двум противоположностям (ед. *дыдд*)⁵⁴, то необходим спецификатор (*мухасссыс*), специфицирующий/предпочитающий⁵⁵ (*хассаса*) одну вещь перед подобной ей; отсюда и говорят, что Извечный

⁴⁹ Мира.

⁵⁰ Бытием как альтернативой небытию.

⁵¹ Для сотворения мира.

⁵² О спецификации воли.

⁵³ [3^а, с. 101–102; 3^б, с. 55–56].

⁵⁴ Здесь, видимо, в смысле «противолежащих»; см. ниже, примечание 58.

⁵⁵ Выделяющий.



обладает – наряду с могуществом – ещё одним свойством, призванным предпочесть одну вещь ей подобной. Спрашивать, почему воля предпочла одну из двух подобных между собой вещей, – это все равно, что спрашивать, почему знание (*'ильм*) охватывает вещь как она есть, ибо на последний вопрос отвечают: знание есть свойство, призвание которого заключается именно в этом. Но такова же и воля – она есть качество (*сыфа*), чье призвание или даже сама сущность (*зāt*) состоит в предпочтении одной вещи перед подобной ей⁵⁶.

[(в) возможный ответ философов на каламский ответ: невозможно, чтобы сама воля служила спецификатором]

{[Философы] могут сказать: утверждение о наличии свойства, предпочитающее одну вещь перед подобной ей, неприемлемо для ума. Более того, оно противоречиво, ибо быть равнозначным/подобным (*мисль*) означает не иметь отличия, а быть отличимым (*мумаййаз*) означает быть не подобным. Нельзя думать, будто две черноты в двух субстратах подобны между собой во всех отношениях, так как первая чернота находится в одном месте, а вторая – в другом, и это уже необходимо подразумевает различие. Точно так же и две черноты, наличествующие в одном субстрате, но в разное время, не абсолютно подобны друг другу, ибо первая отделена от второй по времени – как же они могут быть равными во всех аспектах?! Когда мы говорим, что две черноты подобны между собой, то мы подразумеваем их подобие по черноте, взятое в отношении конкретно них, а не в абсолютном смысле. Если бы совпали субстраты и времена, так что между ними не оставалось бы никакого различия, то были бы совершенно немислимы не только две черноты, но и сама двойственность вообще.

Это явствует в свете того, что [применительно к Богу] обозначение «воля» взято по аналогии с нашей волей, и трудно представить, чтобы мы могли, через посредство воли, отдать предпочтение одной из двух подобных друг другу вещей. Напротив, если бы перед жаждущим оказались два кубка с водой, абсолютно одинаковые в отношении его цели, то он не в силах был бы выбрать один из них. Он выбрал бы тот кубок, который счел бы более красивым, или более легким, или ближе расположенным к его правой руке (если, конечно, он правша), или же он исходил бы из какого-то другого соображе-

⁵⁶ [3^а, с. 102; 3^б, с. 56].



ния, сокрытого либо явного. Иначе никак нельзя представить, как одну вещь можно предпочесть другой, ей подобной⁵⁷.

[1.1.12^p. Замечание Ибн-Рушда о газалийском обращении к изложенному от имени философов доводу: софистическая подмена вопроса об извечности-возникновении мира вопросом о природе Божьей воли]

<138> Я говорю: суть довода, приведённого аль-Газали в данном разделе от имени философов в обоснование невозможности исхождения (г. *вуд-жида*) темпорального от извечного делателя (*фā'иль*), такова: здесь не может быть воли.

Философы могут выступить с таким возражением, в качестве постулата переняв от своих противников, что для извечной воли одинаковы все противоположности (*мутақабилят*)⁵⁸ – и во времени, например предшествование и последование; и в противоположных (*мутададда*) качествах, например белизна и чернота; точно так же небытие и бытие⁵⁹, с их точки зрения, одинаковы для первоволи (*аль-'ирāда аль-'ўля*)⁶⁰. Сами не признавая эту посылку, но принимая её от противников, философы говорят им: воля такова, что деланию одной вещи она станет отдавать предпочтение (г. *раджжаха*) перед [деланием] ей подобной только в том случае, если у одной есть некоторая специфика или причина (*'илля*), каковая отсутствует у второй; иначе одна из них исходила бы от неё (воли) по [случайному] совпадению. Т.е. здесь философы как бы условно согласились с ними (мутакаллимами), допуская возможность исхождения временного от Извечного, если бы у Него имелась бы воля.

Не будучи в состоянии дать ответ, мутакаллимы прибегли к утверждению, будто извечная воля есть такое свойство, которое одну вещь от ей подобной способно (*ша'н*) выделить (г. *маййаза*) без наличия спецификатора, благодаря каковому предпочтительным (г. *раджжаха*) оказывается делание

⁵⁷ [З^а, с. 103; З^б, с. 56–57]. В европейской культуре схожая с приведённой здесь ситуация описывается в парадоксе, известном как «Буриданов осёл» (по имени французского философа XIV в. Жана Буридана). Оказавшись между двух одинаковых лужаек, осёл был обречён умереть от голода, будучи не в силах сделать выбор.

⁵⁸ Точнее: противоположацие; в рамках противоположания (*тақабуль*) выделяют четыре разряда: противоположность/контрарность (*тадāдд*; примером которой служит второй из данных в основном тексте); противоречие/контрадикторность (*танақўд*; третий пример); соотносённость (*тадāйуф*; первый пример), обладание-лишённая (*маляка* и *'адам*; например зрение и слепота).

⁵⁹ Мира.

⁶⁰ В одной рукописи вместо *аль-'ўля* («первая») фигурирует *аль-'азалийя* («извечная»).



одной из этих двух одинаковых вещей: наподобие того, как тепло есть свойство, само по себе способное нагревать, а знание – постигать.

Противники же из числа философов возразили: немисливо, чтобы такое имело место; ибо две подобные другу вещи одинаковы для волящего, и исключительно с одной из них его действие может сопрягаться лишь в аспекте их различия, т.е. при наличии у одной такого качества, которого нет у другой; были бы они подобны друг другу во всех отношениях и не было бы абсолютно никакого спецификатора⁶¹, тогда воля сопрягалась бы с ними одинаковым образом; но раз именно воля и служит причиной действия, то при её одинаковом сопряжении с обеими вещами действие не будет сопрягаться с одной вещью скорее, нежели <139> с другой; так что или действие будет сопрягаться сразу с обеими противоположностями, или не будет сопрягаться ни с одной из них – обе же альтернативы нелепы.

В первом рассуждении⁶² [философы], словно согласившись с [противниками] в том, что по отношению к Перводелателю все вещи равнозначны/подобны (*мутамāсиля*), принудили (г. *'альзьяма*) их (противников) к признанию наличия у Него некоторого предшествующего ему спецификатора⁶³, что абсурдно. Когда же [мутакаллимы] возражали им, что воля представляет собой свойство, [самостоятельно] призванное выделить вещь от ей подобной, то философы стали оспаривать это как непредставимое и немисливое для понятия воли. Здесь философы как бы отвергают ту посылку, с которой там они согласились как с постулатом (г. *салляма*).

Такова суть означенного раздела. Обсуждение первоначального вопроса⁶⁴ подменяется [обсуждением вопроса] о воле; но подмена (*накль*) – софистический приём.

[1.1.13^г. Первый газалийский ответ на довод философов о воле: (а) нельзя сравнивать Божью волю с человеческой, как нельзя сравнивать Его знание с нашим]

Отвечая от имени мутакаллимов, аль-Газали говорит в обоснование воли [в качестве спецификатора]: на [довод философов] имеется двоякого рода возражение. Во-первых, ваше утверждение о немисливости [воли как

⁶¹ Выделяющего признака.

⁶² Видимо, речь идёт о первоначальном аргументе – см.: [1, с. 610, рубрика 1.1.1^г].

⁶³ Фактор, склонивший чашу весов в пользу одной из двух альтернатив.

⁶⁴ Об извечности-возникновении мира.



спецификаторе] вынесено вами на основе [ментальной] необходимости или же теоретического рассмотрения (*назар*)? Вы не вправе претендовать ни на первое, ни на второе!

Ваше же уподобление [Божьей воли] нашей – неправомерно, как неправомерно сопоставление [Его] знания с [нашим]. Но ведь знание Бога ^(т) отличается от нашего в нескольких аспектах, уже отмеченных нами. Поэтому не так уж невероятно, что и Божья воля отличается от нашей.

Ваше утверждение скорее подобно утверждению того, кто заявил: немислимо наличие такой самости, которая не находится ни внутри мира, ни вне него, которая и не соединена с миром, и не отделена от него, ибо такое немислимо в отношении нас, [материальных объектов]. Ведь на сие заявление отвечают, что в этом виновато твоё воображение (*вахм*); доводы же разума привели разумных людей к признанию наличия подобной самости⁶⁵. Как же вы можете опровергать тех, кто утверждает, что доводы разума приводят к признанию за Богом свойства, благодаря которому одна вещь специфицируется сравнительно с подобной ей?! Если наименование «воля» неадекватно этому свойству, пусть обозначит его другим именем, ибо о словах не спорят. Мы же дали такое имя с соизволения Закона⁶⁶, хотя в языке слово «воля» введено для обозначения того, у чего имеется некоторая [выгодная] цель (*гарад*)⁶⁷, а применительно к Богу ^(т) нельзя говорить о какой-либо [выгодной] цели. Важно не само слово, а его [терминологическое] значение.

[(б) человеческая воля способна специфицировать одну из подобных между собой вещей, тем более на это способна воля Божья]

Да и в отношении нашей [воли] мы не можем согласиться с тем, что немислимо [выделение ею одной из двух схожих вещей]. Если представить, что два одинаковых финика лежат перед человеком, который возжелает их, но дотянуться до обоих он сразу не может, то, конечно, он возьмет один из них, [следуя] некоему свойству, по которому одна вещь специфицируется относительно другой, подобной ей. Каждую из указанных вами альтернатив – красоту, близость <140> или доступность – можно представить отсутствующей, но возможность взять [один из двух фиников] все еще присутствует. Вам остаёт-

⁶⁵ В частности, Бога.

⁶⁶ В Коране «воля» атрибутируется Богу.

⁶⁷ Цель, реализация которой доставляет самому делателю определённую пользу, совершенство и т.п.



ся одно из двух: (1) или сказать, что одинаковость немислима лишь по отношению к целям [возжелающего], – предположение глупое, но возможное; (2) или сказать, что при допущении одинаковости возжелающий навеки останется в растерянности, глядя на финики и ни одного из них не беря, [если руководствоваться] чистой (*муджаррад*) волей и свободным от [выгодной] цели выбором (*ихтийār*), – также нелепое [предложение], чья несостоятельность ясна в силу [ментальной] необходимости.

Значит, всякому, кто исследует основанное на выборе действие (*фи'ль ихтийārī*), будь оно из области видимого (*шāхид*) или невидимого (*гā'иб*)⁶⁸, должен признать некоторое свойство⁶⁹, способное специфицировать вещь относительно ей подобной⁷⁰.

**[1.1.14^р. Критика Ибн-Рушдом первого газалийского ответа:
(а) такое обоснование воли некорректно, ибо предметы воли –
противолежщие, а не схожие]**

Суть этого возражения сводится к двум положениям. Во-первых, аль-Газали признаёт, что именно та воля, которая в видимом⁷¹ не способна выделить вещь от ей подобной как подобной; [но он считает,] что доводы разума заставляют нас [признать] наличие такого свойства⁷² у Перводелателя: полагание невозможным наличия такого свойства подобно полаганию, что нет такого сущего, которое не находится ни внутри мира, ни вне него. Тогда «воля», каковой описывается и Делатель ^(с), и человек, будет омонимом, как сие имеет место в отношении знания и других атрибутов, чьё бытие в Извечном (*аль-'азали*) отлично от него в возникшем (*мухдас*), и «волей» мы называем её [лишь] согласно Закону.

Самое большее, на что [может претендовать] такое возражение, – это быть диалектическим. Ведь доказательство, приведшее к установлению наличия указанного свойства, т.е. того, по которому вещь от себе подобной выделяют бытием, предполагает признание волимых [вещей] (*мурādāt*) подобными друг другу (*мутамāсила*). В действительности же эти вещи не суть

⁶⁸ Человеческого и Божественного соответственно.

⁶⁹ Волю.

⁷⁰ [3^а, с. 103–104; 3^б, с. 56–57].

⁷¹ В человеке.

⁷² Свойства, благодаря которому вещь выделяется по сравнению с ей подобной.



подобные, а противоположные; ибо все противоположные⁷³ могут быть сведены к противоположению бытия и небытия, служащему крайней формой противоположения (*тақабӯль*), которое противостоит подобию (*тамāсуль*)⁷⁴. Предположение же мутакаллимов, что вещи, с которыми сопрягается воля, подобны друг другу, является ложным, и об этом будет сказано ниже.

Если они скажут: мы назвали их подобными только по отношению к Первоволящему (*аль-мурīд аль-'авваль*), Который в Своей <141> святости превьше (*мутақаддис*) того, чтобы иметь какие-либо [выгодные] цели (ед. *гарад*), а именно такие цели являются актуальными спецификаторами подобных друг другу вещей, то мы ответим следующее. Что касается целей, реализацией которых совершенствуется самость волящего (как в случае с нашими целями, благодаря коим наша воля сопрягается с вещами), то они невозможны в отношении Бога ^(с), ибо воля с таким качеством есть стремление к совершенству, когда имеется несовершенство в самости волящего. Однако есть цели, кои [исключительно связаны] с самостью волимого, т.е. не такие, что от [реализации] волимого волящему доставляется нечто такое, чего у него не было, но в смысле доставления такого [совершенства] самому волимому, как, например, выведение вещи из небытия в бытие. Ведь нет сомнения в том, что для самой вещи бытие предпочтительнее небытия. И именно таково отношение Первоволи к сущим: Она всегда выбирает для них наилучшее из двух противоположащих, причем делает это самостным и первичным образом.

Таков один из двух разрядов возражения, содержащихся в рассуждении [аль-Газали].

[(б) в примере с финиками воля не специфицирует один из двух идентичных предметов, а приравнивает их]

Во втором разряде аль-Газали не допускает, чтобы означенное свойство⁷⁵ не было присущим человеческой (*аш-шāхид*) воле, стремясь доказать, что в отношении подобных друг другу вещей у нас имеется воля, способная выделить одну вещь в сравнении с ей подобной. В качестве же примера приводится следующее: предположим, что перед человеком находятся два во всех отношениях равнозначных финика, но он не может взять сразу оба финика и для

⁷³ См. примечание 58.

⁷⁴ В смысле тождества, идентичности.

⁷⁵ Способность выделить одно из двух равнозначных/подобных.



него ни один из них не предпочтительнее, – тем не менее таковой обязательно возьмёт один из них, выделив его сравнительно с другим.

Но это – чистый софизм. Ведь если представить такие [финики] и если представить волящего, которого нужда толкнет съесть финик или взять его, то взятие им одного из двух фиников не есть спецификация вещи относительно ей подобной, а лишь приравнивание одной вещи к подобной ей – какой бы из двух фиников тот ни взял, его желание будет удовлетворено и цель будет достигнута. Его воля направилась на выделение (*тамййиз*) взятия одного из них сравнительно с оставлением нетронутыми их обоих, а не на взятие одного из них и выделение взятия его сравнительно со взятием другого. Мы имеем в виду, что при предположении одинаковости обоих фиников в плане удовлетворения желания человек не будет предпочитать взятие одного финика взятию другого, но станет выбирать взятие одного из них, какой попадетсЯ, предпочитая его взятие оставлению. И это самоочевидно. Ведь выделение <142> одного сравнительно с другим есть предпочтение (*тарджйх*) первого перед вторым, а предпочтение одной из двух подобных друг другу вещей, поскольку они подобные, невозможно. В плане же их бытия как двух единичных (*шахсāн*) вещей они не подобны друг другу, ибо каждая из этих единичных вещей отличается от другой присущим ей специфическим свойством. И если предполагать, что воля соотносилась со специфическим свойством одной из них, то можно представить, что эта воля направится на неё, а не на другую, раз между ними имеется инаковость (*гайриййа*). Следовательно, с подобными друг другу вещами воля соотносится не в том аспекте, в каком они суть подобные.

[1.1.14^г. Второй газалийский ответ на довод против воли: сами философы учат о спецификации определённых модусов мира; пример с полюсами небесной сферы]

Затем аль-Газали излагает другой аспект своего возражения против утверждения философов, что нет такого свойства, которое выделяло бы одну вещь перед подобной ей. «Второй аспект возражения состоит в следующем. Вы сами не обошлись в своем учении без такой спецификации вещи сравнительно с ей подобной. Ведь благодаря своему причиняющему принципу (*сабаб мўджиб*) мир явился к бытию с особыми модусами (ед. *хай'а*)⁷⁶, у кото-

⁷⁶ Во множественном числе это слово фигурирует у аль-Газали; во воспроизведённой у Ибн-Рушда версии фигурирует форма единств. числа, что, скорее, является опiskeй.



рых есть равнозначные (г. *мāсала*) противоположности (ед. *нақьйда*), – почему же он специфицировался некоторыми модусами, раз невозможность выделения вещи сравнительно с ей подобной не меняется от того, идёт ли речь о [волительном] действии⁷⁷ или же о следовании (*люзӯм*) по природе либо по необходимости⁷⁸?!

{Вы можете сказать: общий порядок мироздания⁷⁹ не может быть иным, нежели он есть, – был бы мир больше или меньше нынешнего, не было бы сего [совершенного] порядка; так обстоит дело и с числом небесных сфер, и с числом звёзд. Вы также утверждаете, что [в мире] большое от маленького или многое от малого отличаются по желаемому от них, так что они не подобны друг другу, а различны; вместе с тем люди не в силах постичь аспекты целесообразности/мудрости (*хикма*) в величинах и деталях [всех] вещей, но постигают таковую в некоторых из них, например, в наклоне эклиптики к экватору, апогее или эксцентрических сферах. В большинстве случаев тайна этих вещей не открыта, но их различия хорошо известны. Вещи непременно должны выделяться одна сравнительно с другой⁸⁰, поскольку от этого зависит пронизывающий их порядок. Что же касается моментов времени (ед. *вақт*), то они совершенно схожи (*муташибиха*) по отношению к возможности (*'имкāн*) [возникновения мира] и к [его] порядку (*низām*); и невозможно утверждать, что был бы [мир] сотворён на мгновение раньше или позже, то немислим был бы данный порядок, – такая равнозначность [временных] моментов (ед. *хāль*) известна в силу [ментальной] необходимости.

На это мы отвечаем: тем же способом мы могли бы возразить вам в отношении моментов; ибо некоторые говорят, что [Бог] сотворил мир в наиболее благоприятное (*'аслах*) для его сотворения время (*вақт*)⁸¹. Но мы не ограничимся этим симметричным доводом, а в согласии с вашими основоположениями [о мироустройстве] выдвинем предположение о наличии спецификации в двух местах, где [должна быть спецификация в отношении вещей, между

⁷⁷ Араб.: *фи'ль*; мы следуем версии некоторых рукописей; в основном тексте цитируемого издания – *'акль* («разум»).

⁷⁸ «Следование» – происхождение [мира]; если действие не волительное (*би-ль-'ирāда*, *би-ль-ихтийār*), то оно – «по природе» (*би-т-таб'*), или «по необходимости» (*би-д-дарурā*); в случае действия тварных вещей примером второго служит исходение горения от огня.

⁷⁹ Араб.: *ан-низām аль-куллй ли-ль-'āлям*.

⁸⁰ Как альтернативной возможности.

⁸¹ По мнению некоторых мутазилитов, Бог всегда делает наиболее благоприятное (*аль-'аслах*) для творений (см.: [4, с. 79]).

которыми] невозможно⁸² полагать инаковость: во-первых, в противоположности направлений движения [небесных сфер]; во-вторых, в определении положения полюсов по отношению к эклиптике в рамках этого движения.

Что касается полюсов, то [философы дают] такое описание. Небо есть сфера, движущаяся вокруг двух как бы неподвижных полюсов. Небесная же сфера однородна в своих частях, проста (это в особенности относится к высшей, девятой, сфере, которая совершенно беззвёздна), и она движется вокруг двух полюсов – северного и южного.

Спрашивается: раз [на прямой, соединяющей два полюса,] имеется, по мнению философов, бесконечное число точек и раз там нет ни одной пары противоположных точек, которая не могла служить полюсами, то почему именно те две точки на севере и на юге были выбраны в качестве полюсов и неподвижных; почему эклиптика не могла проходить через [другие] две точки так, чтобы полюсами служили эти две противолежащие друг другу точки?! Если есть некоторая целесообразность в размере неба и его форме, то что же выделило место (*махалль*) полюса сравнительно с другими местами, чтобы именно оно, а не прочие части и точки, стало полюсом, в то время как все точки схожи между собой и все части сферы одинаковы?! Вот какое безвыходное [для вас (философов)] положение!

Кто-то может сказать: возможно, место (*маўды*) полюса отличается от других некоторой особенностью, подходящей для его служения в качестве полюса, т.е. чтобы находиться в покое, словно не меняя своего положения (*макāн*, *хаййиз*, *вад'* или иного полагаемого для него названия)⁸³. При вращении все остальные точки (ед. *маўды*) сферы меняют своё положение относительно Земли и других сфер, а полюс остаётся в своём положении; и, вероятно, это место достойнее других быть неподвижным.

В ответ мы говорим: это и есть открытое признание различия по природе между частями первой сферы, признание того, что её части не схожи между собой. Но оно идёт вразрез с вашими основоположениями⁸⁴; ибо при обосновании необходимости для неба иметь сферическую форму неба вы ис-

⁸² Со стороны философов.

⁸³ Под терминами *макāн* и *хаййиз* мутакаллимы обычно понимают «место», трактуемое как участок пространства, занимаемый данным телом; у философов же *макāн* есть внутренняя поверхность объемлющего тела, *хаййиз* – более широкое понятие, прилегающее и к «месту» тела, для которого нет объемлющего (как в случае с крайней небесной сферой); *вад'* – положение, расположение.

⁸⁴ О мироустройстве.



ходите из следующего рассуждения: оно имеет простую природу, однородно (*муташибиха*) и лишено различий; самой же простой природой является сфера, поскольку фигуры с углами в 90°, 60° и т.п.⁸⁵ предполагают, выступление углов и различие их, что возможно лишь при добавлении чего-либо к простой природе.

Означенное [предположение] не только противоречит вашему учению⁸⁶, но и не способно снять [нашей] импликации (*'ильзām*)⁸⁷; ибо вопрос о том особом свойстве⁸⁸ остаётся в силе, а именно: могли ли остальные части [небесной сферы] принять это свойство или нет? Если ответ: «Да», то [возникает вопрос]: «Почему же это свойство оказалось присущим лишь некоторым из множества подобных друг другу частей?!» А если скажут: «Нет, оно могло быть только в указанном месте⁸⁹, а остальные части не способны принять его», то мы ответим: «В качестве тел, принимающих формы, остальные части необходимо подобны друг другу; и данное место заслуживает этого свойства не только потому, что оно (место) есть тело, и не только потому, что оно есть небо, ибо в таком аспекте ему соучаствуют все прочие части неба. Посему его спецификация этим свойством должна осуществляться самовластным решением (*тахаккум*) [Творца] или свойством, способным специфицировать вещь относительно ей подобной. Ведь если философы считают себя вправе утверждать, что все моменты времени одинаково способны принять возникновение мира, то и их противники вправе заявить, что все части неба одинаковы в аспекте принятия того качества (*ма'на*), благодаря которому они заслуживают скорее постоянства положения, нежели его переменчивости. Вот очередной тупик [для философов]!»⁹⁰

[1.1.14^p. Ответ Ибн-Рушда на первую газалийскую импликацию: (а) смысл её]

<142> Суть рассуждения такова. Философы должны признать, что у Делателя (*аль-фā'иль*) мира есть некоторое свойство, призванное специфицировать вещь относительно ей подобной. Ибо, по-видимому, мир мог бы об-

⁸⁵ «Фигуры с углами в 90°, 60°» – араб. *тарби'* и *масдīs*.

⁸⁶ О мироустройстве.

⁸⁷ Касательно спецификации. Напомним, что под импликацией понимается вывод, сделанный на основе признанных оппонентом посылок; обычно речь идёт о выводах, которые противоречат тому или иному тезису данного оппонента.

⁸⁸ Свойстве служить полюсом.

⁸⁹ Точке полюса.

⁹⁰ [3^a, с. 104–106; 3^b, с. 58–61].



ладать другой формой (*шакль*) и другой количественной [характеристикой] (*каммиййа*), нежели имеющимися у него, поскольку он мог бы быть больше или меньше. Раз так, то эти [альтернативы] равнозначны (*мутамāсила*) в отношении требуемого его бытием⁹¹.

<143> Если же философы станут утверждать, что мир мог бы обладать [только] свойственной ему формой, свойственным ему количеством⁹² тел и свойственным ему числом [их], и что указанная равнозначность представима [лишь] в отношении времени возникновения [мира], ибо нет такого момента, в котором его возникновение было бы более предпочтительным, то ответ таков: на это можно было бы вам возразить, что сотворение мира произошло в наиболее благоприятное [для него] время. Но мы покажем философам [примеры] двух равнозначных вещей, в отношении которых они не могут утверждать о какой-либо инаковости. Первая [связана со] спецификацией направления движения небесных сфер, вторая – [со] спецификацией места полюсов по отношению к сферам.

[Во втором случае] любые противоположные точки [на поверхности сферы] таковы, что если полагать их соединёнными линией, проходящей через центр сферы, то они могут служить полюсами; спецификация же двух точек относительно всех прочих точек, подходящих в качестве полюсов для сферы, может исходить лишь благодаря свойству, специфицирующему одно из двух равнозначных.

Если философы скажут, что не всякие части сферы подходят в качестве мест для полюсов, то мы ответим: соответственно этому тезису вы должны признать, что части сферы не равнозначны, тогда как в иной раз вы утверждаете, что сфера проста, а посему имеет простую форму – шарообразную.

И ещё: если философы станут утверждать, что в сфере есть не равнозначные места, то их можно спросить: а в силу чего эти места оказались не равнозначными по природе – поскольку они [составляют вообще] тело или же поскольку они [составляют] небесное тело? Ведь ни с той, ни с другой стороны таковые не могут различаться. <144> Раз так, то подобно тому как философы считают себя вправе заявить о равнозначности моментов времени в отношении возникновения [мира], точно так же их противники вправе заявить об одинаковости всех частей сферы в отношении служения их полюса-

⁹¹ Требуемого в аспекте его бытия; араб.: *фй иктидā' вуджуди-х*.

⁹² В смысле величин/размеров?



ми – не видно, чтобы этим частям, а не другим, присуще служить в качестве [переменчивых] мест или же неподвижных.

(б) комментарий Ибн-Рушда: величины и формы в мире не случайны, а отражают Божью мудрость]

Так вкратце гласит означенное возражение. Но оно – риторическое, ибо многие вещи, которые предстоят необходимыми (*даруриййа*) благодаря [аподиктическому] доказательству, таковы, что на первый взгляд они кажутся [лишь] возможными (*мумкина*)⁹³. Со стороны же философов ответ таков.

По их утверждению, мир, как то установлено [аподиктическим] доказательством, состоит из пяти [разрядов] тел: из тела, которое не является ни тяжелым, ни легким, т.е. из небесного тела, имеющего сферическую форму и движущегося круговым движением, и из четырёх других тел. Среди последних два тела таковы, что одно из них абсолютно тяжелое – это земля, служащая центром для сферы вращающегося⁹⁴ тела, а другое абсолютно лёгкое – это огонь, примыкающий к внутренней части вращающейся сферы. За землей следует вода – тело, которое тяжелее по сравнению с воздухом и легче по сравнению с землёй. А за водой следует воздух, который лёгок по сравнению с водой и тяжёл по сравнению с огнём.

Установлено также, что причиной присущей земле абсолютной тяжести является расположенность дальше всего от кругового движения; посему именно земля составляет устойчивый (*сабит*) центр [Вселенной] <145>; что причина абсолютной лёгкости огня – расположенность ближе всего к круговому движению; что в [двух] промежуточных телах наличествуют обе вещи (т.е. тяжесть и лёгкость) именно вследствие их расположенности в середине между указанными двумя крайностями – между самым отдалённым и самым близким. Не будь вращающегося тела, не было бы ни тяжёлого и лёгкого от природы, ни верхнего и нижнего от природы, притом как в абсолютном смысле, так и в относительном. Да и сами тела не отличались бы по своей природе – чтобы земле, например, было присуще движение к одному особому месту, а огню – к другому. Так обстоит дело и с промежуточными между ними телами.

Мир конечен именно в силу сферичности тела. Ибо сферическое тело конечно по своей самости и природе, будучи ограниченным лишь одной по-

⁹³ Могут быть иными.

⁹⁴ Небесного.



верхностью, вращательной (*мустадйра*)⁹⁵. Прямолинейные (*мустақьма*)⁹⁶ же тела конечны не по своей самости (ведь они допускают увеличение и уменьшение), но только потому, что они находятся в середине тела, которое не допускает увеличения или уменьшения, а посему конечно по своей самости. А раз так, то объемлющее мир тело может быть только сферическим; иначе за телами либо были бы другие тела, и так продолжалось бы до бесконечности, либо была пустота, а невозможность обеих вещей⁹⁷ уже выяснена⁹⁸.

Кто освоил это, тот знает, (1) что какой бы ни предположили мир, он может состоять только из этих [пяти] тел; (2) что тела бывают или (2.1) вращательными, а значит – ни тяжёлыми, ни лёгкими, или (2.2) прямолинейными, а значит – либо тяжёлыми, либо лёгкими, т.е. либо огнём, либо землёй, либо чем-то промежуточным между ними; (3) что эти тела суть или вращательны, или окружены вращательной периферией, так как всякое тело движется либо от центра (*васад*), либо к центру, либо вокруг центра; (4) что благодаря движениям небесных тел вправо и влево [четыре поднебесных] тела смешиваются (г. *имтазаджа*) друг с другом, отчего возникают все противоположные друг другу сущие; (5) что вследствие [небесных] движений означенные четыре тела (т.е. их части) всегда находятся в состоянии перманентного возникновения (*каўн*) и перманентного уничтожения (*фасад*); и (6) что если бы прекратилось какое-либо из указанных движений, то исчез бы наличный порядок и строй, ибо <146> ясно, (а) что этот порядок следует имеющемуся числу этих [небесных] движений – будь то больше или меньше, порядок нарушался бы или был бы иным, и (б) что бытию земного [мира] число указанных движений [соответствует] или на манер необходимого (*дарўра*), или на манер наилучшего (*'афдал*).

[(в) другой убеждающий довод: полюсы не случайны, ибо аналогичны местам органов движения у живого существа]

Относительно всех этих вещей не жди здесь [аподиктических] доказательств – если ты из людей такого доказательства, то ищи сии доказательства в подобающем им месте⁹⁹. Здесь же прислушайся к рассуждениям, которые

⁹⁵ Движущейся по кругу.

⁹⁶ Движущиеся по прямой.

⁹⁷ Пустоты или бесконечного тела.

⁹⁸ См., например: [10, гл. 1.9].

⁹⁹ О мироустройстве Аристотель говорит прежде всего в трактате «О небе», которому в



более убеждающие ('ақна')¹⁰⁰ сравнительно с рассуждениями [мутакаллимов]: если эти наши рассуждения и не доставят тебе достоверного [знания] (йақбн), то хоть приведут тебя к вероятностному мнению (галябат занн)¹⁰¹, которое побудит тебя к обретению достоверного [знания] посредством обращения к [аподиктическим] наукам.

Так вот, представь (г. таваххама) себе, что все небесные сферы суть живые существа (хаййа), ибо у них есть тела со строго определёнными величинами и формами, и они от себя движутся в строго определённых направлениях, а не как попало. Ведь всякое таковое непременно есть живое существо, т.е. если мы видим, что некоторое тело имеет определённое качество и количество, что оно самостно движется в определённом направлении, а не по какой-то внешней причине и не в любом попавшемся направлении, и что оно движется и в данном направлении, и в противоположном, то мы с уверенностью заключаем: сие есть живое существо. Наша оговорка «не по какой-то внешней причине» связана с тем, что и железо движется к находящемуся вонне магнитному камню, притом из любого попавшегося направления.

Если это верно, то в небесных телах имеются места, по своей природе служащие полюсами, так что их полюсы не могут быть в других местах. Это подобно тому, как у земных животных имеются особые органы, которые расположены в особых местах и предназначены для особых действий; и таковые не <147> могут находиться в других местах этих животных: например, органы передвижения, расположенные у них в строго определённых местах. Для живого тела, имеющего сферического форму¹⁰², полюсы аналогичны этим органам, т.е. являются органами движения; единственное в этом отношении различие между сферическими и несферическими¹⁰³ существами состоит в том, что у второго они варьируются по форме и по силе, а у первого – только

энциклопедическом труде Ибн-Сины «Исцеление» (*аш-Шифā*) соответствует раздел «О небе и мире» (*ас-Самā' ва-ль-'āлям*) части по физике (*ат-Табī'ийāt*); о небесных движениях как причинах возникновения и уничтожения в подлунном мире – в трактате «О возникновении и уничтожении», которому соответствует одноименный раздел (араб.: *аль-Каун ва-ль-фасād*) в физической части того же авиценновского сочинения.

¹⁰⁰ Напомним, что убеждающая аргументация может не дотягивать до подлинной аргументации – аподиктической.

¹⁰¹ В литературе встречается и близкое обозначение *занн гāлиб*. Здесь субъект считает более вероятной истинность данного тезиса, нежели его ложность.

¹⁰² Для небесных сфер.

¹⁰³ Небесными и земными.



по силе, посему на первый взгляд кажется, будто они совсем не варьируются и будто в качестве полюсов небесной сферы могут выступать любые две точки.

Если кто-нибудь станет утверждать, что [орган] движения в данном виде живых существ, т.е. земных, может находиться в любом месте его тела или в том месте, в котором он располагается у живых существ другого вида, то таковой заслуживает, чтобы над ним посмеялись, ибо у каждого [вида] живых существ [органы движения] расположены в тех местах, которые больше всего соответствуют природе этого существа, или в тех местах, где это существо только и может осуществить движение. Равным образом обстоит дело с различием между небесными телами в отношении места полюсов в них. Ибо небесные тела не едины по виду и множественны по числу, а множественны по виду, подобно различным индивидам [разных видов] живых существ, хотя здесь в каждом виде имеется лишь один индивид¹⁰⁴.

[(в) указанное рассуждение приложимо и к примеру с различными направлениями небесных движений]

<148> Тот же самый ответ может быть дан и на вопрос о том, почему небеса движутся в различных направлениях. Ведь они, будучи живыми существами, непременно должны двигаться в определённых направлениях, как это свойственно двигаться живому существу – вправо и влево, вперёд и назад. Правда, у различных [земных] существ эти движения бывают различными и по форме, и по силе, в то время как у небесных они различаются лишь по силе. Отсюда Аристотель и посчитал, что у неба есть [стороны] – правая и левая, передняя и задняя, верхняя и нижняя¹⁰⁵.

Посему различие небесных тел по направлениям их движений обусловлено их различием по видам, и таковое есть их особенность, т.е. их виды различаются по различию в направлениях их движений. А если представить первое небесное тело¹⁰⁶ единым живым существом, то сама его природа предполагает (по необходимости или по соображениям наилучшего для него), чтобы оно двигалось вместе со всеми своими частями единым движением, с

¹⁰⁴ Каждое из семи небесных светил (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн), по одному прикрепленных к семи сферам, есть единственный представитель данного вида небесных тел.

¹⁰⁵ См.: [10, гл. 2.2 и 2.5].

¹⁰⁶ Сфера неподвижных звёзд.



востока на запад¹⁰⁷. Природа же других сфер¹⁰⁸ предполагает для них двигаться в ином направлении. То направление, которое вытекало из природы тела Вселенной (*аль-кулль*), является наилучшим (*'афдал*), ибо тело сие есть наилучшее из тел, а наилучшему среди движущихся подобает иметь наилучшее среди направлений.

[г) Коран о необходимом характере миропорядка; ещё раз о некорректной трактовке различия в небесных движениях]

Все это устанавливается здесь указанным методом убеждения (*'икнā'*), а в своем месте¹⁰⁹ – через [аподиктического] доказательство (*бурхāн*). Таково и прямое звучание (*зāхир*) сказанного Им^(т): «Словам Божьим не измениться»¹¹⁰; «Творение Бога не подлежит изменению»¹¹¹. Если ты хочешь быть из людей [аподиктического] доказательства, то ищи такое доказательство в подобающих ему местах.

Но постигнув [изложенное выше], тебе не составляет труда понять порочность доводов, выдвигаемых здесь аль-Газали относительно равнозначности¹¹² двух разных [по направлению] противоположных движений¹¹³ в отношении каждого из небесных тел и в отношении земного мира. На первый взгляд может показаться, что движение с востока на запад могло бы наличествовать у других сфер, нежели у первой, и что сама первая сфера могла двигаться с запада на восток. Но это, как мы отметили, равносильно полагаю, будто направление движения у рака <149> может быть тем же, что и направление движения у человека. Благодаря различию по форме между человеком и раком такое мнение о них никому не приходит в голову, однако в отношении небесных сфер оно возникает из-за сходства формы.

Если кто-то станет рассматривать какое-либо изделие, то [воплощённая] в нём мудрость/целесообразность (*хикма*) явствует только при постижении конечного предназначения этого изделия и преследуемой посредством него цели. А коли сия целесообразность никак не понята, тому может показаться, будто изделие могло иметь любую форму, любой размер, любое расположе-

¹⁰⁷ С этим движением связано суточное вращение.

¹⁰⁸ Семь сфер с планетами; см. примечание 105.

¹⁰⁹ В философских сочинениях о природе.

¹¹⁰ Аят 10:64 (لَا تُبَدِّلُ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ).

¹¹¹ Аят 30:30 (لَا تُبَدِّلُ لِخَلْقِ اللَّهِ).

¹¹² В смысле одинаковой возможности поменяться местами.

¹¹³ С востока на запад и с запада на восток.



ние частей или любое сочетание их. Именно так и случилось с мутакаллимами в отношении небесного тела, ибо все [их суждения] на сей счёт суть лишь поверхностные (*bādī ar-ra'ī*) предположения. Кто придерживается подобных мнений об изделиях, тот остаётся в неведении касательно как изделий, так и самого мастера, ибо его предположения о них неверны.

Так обстоит дело и в отношении творений. Посему пойми это положение; и о творениях Бога ^(с) не торопись судить поверхностно, иначе окажешься в числе тех, о котором Он ^(с) изрёк: «Скажи: | Не известить ли вас о таких, | Деяния каковых наиболее убыточные? | О тех, чьи труды пропадут даром, | Хотя сии и думают, | Будто они творят хорошее?»¹¹⁴ Да сделает нас Бог ^(т) людьми пронизательными и да снимет с нас пелену невежества, всещедр Он и великодушен!¹¹⁵ Созерцание же особых действий небесных тел – это то созерцание их царства (*малякūt*), которое Он даровал Аврааму (мир ему!) и о котором сказано Им ^(с): «Так Мы явили Аврааму царство небес и земли, | Дабы он твёрдо знал [о Боге едином]»¹¹⁶.

[1.1.15^г. Вторая газалийская импликация: спецификация в направлениях небесного движения]

Теперь приведём рассуждение аль-Газали о [равнозначности небесных] движений.

Он говорит: вторая импликация (*'ильзām*)¹¹⁷ [из учения философов] касается конкретизации (*та'аййун*) направления (*джиха*) движения небесных сфер, когда одни [движутся] с востока <150> на запад, другие – в обратном направлении, {хотя все направления одинаковы – в чём причина этой конкретизации, раз равенство направлений такое же, что и равенство моментов времени (ед. *вақт*), без какой-либо разницы?!}

Философы могут возразить: вращалась бы Вселенная только в одном направлении, [взаимо]расположения [частей] не различались бы между собой, не возникали бы соотносённости между светилами (тригон, секстиль, конъюнкция)¹¹⁸ и тому подобное); и Вселенная оказалась бы в одном-единственном

¹¹⁴ Аяты 18:103–104 (فَلْ هَلْ تَشْتَكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صُنْعًا).

¹¹⁵ (إِنَّهُ مَعَهُمْ كَرِيمٌ).

¹¹⁶ Аят 6:75 (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ).

¹¹⁷ См. примечание 88.

¹¹⁸ Араб.: *таслис*, *таддīs* и *муқāрана*; т.е. при наблюдении с земли одно светило находится от другого на расстоянии, соответственно, одной трети зодиака (120°), одной шестой (60°) или совсем близко (около 0°).



положении, которое никак не изменяется, тогда как именно [вариация] соотносённости служит началом¹¹⁹ (*мабда'*) всего происходящего в мире.

На это мы отвечаем: [из наших посылок] не следует отрицание различия в направлениях движения сфер; мы признаём, что высшая сфера движется с востока на запад, а расположенные ниже сферы – в обратном направлении; и всё, что может быть получено посредством этого [порядка], может быть получено при обратном [порядке], т.е. если бы высшее двигалось с запада на восток, а низшее – в обратном направлении, с востока на запад; так что различие [в положении сфер] получается. Но ведь направления движения, хотя и являются вращательными и противоположными, одинаковы (*мутасāвийа*); почему же одно направление выделилось перед ему подобным (г. *мāсāля*)?!

Если философы скажут: «Данные два направления противостоят друг другу – как же они могут быть одинаковыми?!», то наш ответ таков. Это всё равно что сказать: «Применительно к возникновению (*вуджūd*) мира предшествование и следование суть противоположности – как же можно говорить об их одинаковости?!». Подобно тому как философы считают известным сходство (*ташāбух*) разных моментов времени в отношении возможности бытия (*вуджūd*)¹²⁰ [мира] и в отношении любой предполагаемой цели (*маслаха*) в [этом] бытии, точно так же [мутакаллимы вправе считать] известной одинаковость мест, положений и направлений в отношении принятия движения и в отношении всякой связанной с ним цели; и если философам дозволительно утверждать о различии при указанном сходстве}, то и их противникам дозволено утверждать о различии в моментах и формах¹²¹.

[1.1.15^p. Комментарий Ибн-Рушда: (а) так рассуждают те, кто не постиг целесообразность в Божьем мироустройстве]

<150> Я говорю: в свете изложенного [нами] выше тебе явствует убеждающий ответ на этот довод¹²². Все такого рода [доводы] исходят от тех, кто не постиг возвышенной природы [небесных тел] и мудрые (*мухкама*) дейст-

¹¹⁹ Причиной.

¹²⁰ Сотворения.

¹²¹ [3^a, с. 106–107; 3^b, с. 61–62]. Отдельные фрагменты текста будут воспроизведены Ибн-Рушдом ниже.

¹²² Мы следуем здесь версии чтения как *фй аль-джавāб*. Другая версия – *ва-ль-джавāб*; в таком случае в качестве лишь убеждающего (а не доказательного, аподиктического) квалифицируется изложенный выше газалийский довод.



вия, для которых они созданы, уподобля Божье ^(т) знание знанию невежественного человека.

Что касается его слов: «Если философы скажут: "Данные два направления противоположны друг другу – как же они могут быть одинаковыми?!..."»¹²³, то некорректность их очевидна сама по себе. Если допустить, что возможность (*'имкән*) бытия и небытия человека одинаково имеется в той материи (*мәддә*), из которой он был сотворён, и что это свидетельствует о наличии перевесодателя (*мураджжих*), склонившего чашу весов в пользу бытия, а не небытия, то невозможно себе вообразить одинаковую возможность видения и не-видения в глазу¹²⁴.

Ведь никто не может утверждать, что сами противоположные направления одинаковы (ед. *мутамәсиль*), но вправе утверждать, что принимающее (*кәбил*)¹²⁵ их одинаково¹²⁶ и что благодаря им осуществляются (г. *лязима*) одинаковые действия. Равным образом «предшествующее» (*мутақаддим*) и «последующее» (*мута'аххир*) не одинаковы в аспекте того, что одно предшествует, а другое следует; но о них можно утверждать как об одинаковых в аспекте принятия бытия¹²⁷. <151> Всё это неверно, ибо противоположности требуют, чтобы принимающие их были бы разными: невозможно, чтобы [субстрат], принимающий действие противоположностей, был бы одним и тем же в одно и то же время.

[(б) философское понимание альтернативных возможностей; упрёк аль-Фараби и Ибн-Сине в следовании по пути мутакаллимов при доказательстве бытия Бога]

Философы не считают одинаковой возможность бытия вещи и её небытия в одно и то же время, но полагают время возможности бытия отличным от времени её небытия. С их точки зрения, время служит условием (*шарт*) для возникновения возникающего и уничтожения уничтожающегося. Было бы время возможности бытия вещи и время её небытия одним и тем же (я имею в виду её возможность в ближайшей для этой вещи материи¹²⁸), её бытие было

¹²³ Ибн-Рушд воспроизводит весь абзац.

¹²⁴ Видимо, часть текста о глазе и видении дефектна; не исключено, что перед словом «одинаковую» стояла отрицательная частица.

¹²⁵ Движущееся. Вместо *кәбил* в одной рукописи фигурирует *фә'иль* («делающее»).

¹²⁶ Индифферентно в отношении разных направлений.

¹²⁷ Явления к бытию.

¹²⁸ Материя, из которой непосредственно образуется вещь, как, например, доска для стола; далее



бы проблематичным (*фāсид*) из-за возможности её небытия; и возможность бытия и небытия была бы со стороны делателя, а не принимающего.

Вот почему [довод] того, кто в этом аспекте¹²⁹ стремится доказать [бытие] (*'исбāt*) Делателя, является убеждающим, диалектическим, а не аподиктическим. Вместе с тем, кажется, именно таким путём следовали аль-Фараби и Ибн-Сина в своих обоснованиях, что у всякого действия есть действитель, – путём, по которому никто из предшествующих [философов] не следовал, но оба мужа встали на него вслед за мутакаллимами из числа людей нашей религии.

[в) «Несостоятельность [учений] автора», а не «Несостоятельность [учений] философов»]

В отношении же возникновения (*худӯс*) Вселенной – если [принять тезис] полагающих её возникновение – невозможно представить ни «предшествующего», ни «последующего», поскольку «предшествующее» и «последующее» [как описания] моментов времени (*фй аль-'ānāt*) представимы лишь по отношению к настоящему моменту; и если до возникновения мира, как то считают [мутакаллимы], не было времени (*замāн*), то как же можно представить себе предшествование тому моменту, в котором мир возник?! Да и для самого возникновения мира не мог определиться (г. *та'аййана*) некий момент (*вақт*), ибо до такого момента или не было никакого времени, или было бесконечное время – в том и в другом случае не определится особый момент, с которым сопрягалась (г. *та'алляқа*) бы [Божья] воля¹³⁰.

Посему данной книге [аль-Газали] более подобает именоваться просто «Несостоятельность», а не «Несостоятельность [учений] философов», ибо из таковой читатель выносит лишь несостоятельность её самой!

[г) заключительные слова аль-Газали – чисто диалектический довод]

<152> Что касается его (аль-Газали) слов «Если философам дозволено утверждать о различии при указанном сходстве, то и их противникам дозволено утверждать о различии в моментах и формах», то этим он хочет сказать следующее: раз философы вправе говорить о различии (*ихтиляф*) в

следует материя самой доски – сосновая, дубовая и т.п.

¹²⁹ Со стороны возможности.

¹³⁰ Выбрала бы его для сотворения мира.



направлениях движений [небесных сфер]¹³¹, то и их противники вправе говорить о различии моментов времени¹³², хотя они и учат о сходстве (*ташāбух*) этих моментов.

Это есть препирательство (*му'āнада*), апеллирующее к сказанному [оппонентом], а не исходящее из существа дела; притом [полагается], что тот признаёт аналогию (*танāсуб*) между противоположными направлениями, с одной стороны, и разными временами, – с другой. Но ведь [сделанный вывод] может оспариваться отрицанием аналогии здесь между временами и направлениями, тогда как оппонент должен признать эту аналогию в отношении и тезиса о различии, и тезиса о сходстве. Вот почему все это лишь диалектические рассуждения.

Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть первая. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605–636. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636

2. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. аль-Джабири М.А. (ред.). Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-'арабийя; 1998. 600 с.

3. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.

3^а. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Дар аль-Ма'ариф; 1972. 371 с.

3^б. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Пер. с араб. Попова И. М.: Ансар; 2007. 277 с.

4. аш-Шахрастани. *Книга о религиях и сектах*. М.: Наука; 1984. 270 с.

5. Ибн-Сина. *Ан-Наджāt*. Тегеран: Данишках Тихран; 1978. 783 с.

6. Marmura M.E. Avicenna and the problem of infinite number of souls. *Mediaeval Studies*. 1960;22:232–239; reprint in: Marmura M.E. *Probing in islamic philosophy: studies in the philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and other major muslim thinkers*. Binghamton, NY: Global Academic Publishing; 2005.

7. McGinnis J. Avicennan infinity: a select history of the infinite through Avicenna. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*. 2010;21:199–222.

¹³¹ Т.е. о возможности того, чтобы Бог выделил одно из двух равнозначных направлений.

¹³² О возможности выделения Богом какого-нибудь момента.



8. Аристотель. О душе. *Сочинения в четырёх томах*. Т. 1. М.: Мысль; 1976. С. 369–448.

9. 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.

10. Аристотель. О небе. *Сочинения в четырёх томах*. Т. 3. М.: Мысль; 1981. С. 263–363.

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part One. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605–636. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636 (In Russian)

2. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya; 1998. 600 p. (In Arabic)

3. Algazel. *Tahāfut al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p. (In Arabic)

3^a. al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifa*. Cairo: Dar al-Ma'arif; 1972. 371 p. (In Arabic)

3^b. al-Ghazali. *Krushenie pozicijfilosofov* [The Incoherence of the Philosophers]. Popov I.M. (tr.). Moscow: Ansar; 2007. 277 p. (In Russian)

4. ash-Shahrastani. *Kniga o religiyakh i sektakh* [A Book on religions and sects]. Moscow: Nauka; 1984. 270 p. (In Russian)

5. Ibn-Sīnā. *An-Najāt*. Tehran: Daneshgah-e Tehran; 1978. 783 p. (In Arabic)

6. Marmura M.E. Avicenna and the problem of infinite number of souls. *Mediaeval Studies*. 1960;22:232–239; reprint in: Marmura M.E. *Probing in islamic philosophy: studies in the philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and other major muslim thinkers*. Binghamton, NY: Global Academic Publishing; 2005.

7. McGinnis J. Avicennan infinity: a select history of the infinite through Avicenna. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*. 2010;21:199–222.

8. Aristotle. O dushe [On the Soul]. Aristotel. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. Т. 1. [Aristotle. *Writings in four volumes*]. Vol. 1. Moscow: Mysl press; 1976, pp. 369–448. (In Russian)



9. Ibrahim T., Efremova N.V. On Averroes's response to al-Ghazali's critique of Philosophy. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378–400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400 (In Russian)

10. Aristotle. O nebe [On the Heavens]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 1. [Aristotle. Writings in four volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl press; 1976, pp. 263–363. (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.



Ибрагим Т., Ефремова Н.В.

Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть вторая

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 августа 2020

Одобрена рецензентами: 17 октября 2020

Принята к публикации: 05 ноября 2020

Article info

Received: August 20, 2020

Reviewed: October 17, 2020

Accepted: November 05, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-4-900-910
УДК 297.17

Original Paper
Оригинальная статья

«Европейский ислам» Тарика Рамадана как проект переосмысления логики культурной идентичности

Д.В. Мухетдинов^{1, 2а}

¹Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация

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

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

Резюме: В статье рассматриваются теоретические основания проекта «европейского ислама»: новый взгляд на соотношение частного/универсального в исламе, различие шариата и фикха, деконструкция классической в рамках «сакральной исламской географии» оппозиции между «пространством ислама» и «пространством неверия». Данный проект заслуживает пристального внимания как попытка реконцептуализации самой природы культурной идентичности. Автор показывает, что экзистенциальным мотивом разработки концепции Тарика Рамадана является стремление преодолеть «комплекс неполноценности» у мусульманской молодежи Европы. Интеграция мусульман в европейский контекст, предполагаемая рамадановским проектом, способствует перенаправлению энергии европейских мусульман в более конструктивное русло и их активному участию в создании совместного социально-политического будущего. Автор доказывает, что идея «европейского мусульманина» трансформирует сам концепт «европейского гражданства», в том числе для христианского и секулярного населения Европы.

Ключевые слова: пространство свидетельства; гражданство; духовный кризис; религиозная идентичность; ассимиляция; интеграция; уровни идентичности

Для цитирования: Мухетдинов Д.В. «Европейский ислам» Тарика Рамадана как проект переосмысления логики культурной идентичности. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):900-910 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-900-910



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Мухетдинов Д.В.
«Европейский ислам» Тарика Рамадана как проект переосмысления
логики культурной идентичности

Tariq Ramadan's «European Islam» as a project of rethinking the logic of cultural identity

D.V. Mukhetdinov^{1, 2a}

¹*Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation*

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

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

Abstract: The present article examines the theoretical foundations of the «European Islam» project, that can be understood as a set of the following factors: a new understanding of the «universal» and «individual» correlation in Islam, differentiation of sharia and fiqh, deconstruction of traditional (in terms of «Islamic sacred geography») opposition between «the world of Islam» and «the world of infidelity». This project deserves serious attention as an attempt to re-conceptualize the very essence of cultural identity. The author demonstrates that the existential motive for developing Tariq Ramadan's theory is the urge to overcome the «inferiority complex» of Islamic youth in Europe. The path of integration of Muslims into the European environment presented by Ramadan's project leads to their energy being redirected to more constructive endeavors, so that they can actively participate in building a common future society and politics. The author proves, that the notion of «European Muslim» transforms the concept of «European citizenship», even for Christian and secular people in Europe.

Keywords: domain of witness; citizenship; spiritual crisis; religious identity; assimilation; integration; levels of identity

For citation: Mukhetdinov D.V. Tariq Ramadan's «European Islam» as a project of rethinking the logic of cultural identity. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):900-910 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-900-910

Введение

Тарик Рамадан (р. 1962) – всемирно известный швейцарский философ, богослов и исламовед египетского происхождения, внук отца-основателя движения «Братья-мусульмане» Хасана ал-Банни, чрезвычайно спорная фигура современного ислама. По версии журналов «Foreign Policy» и «Time», сегодня Тарик Рамадан является одним из наиболее влиятельных мусульманских интеллектуалов и религиозных новаторов. Своей огромной популярностью он обязан прежде всего трем факторам: (1) умению найти путь к сердцам европейской мусульманской молодежи (детей иммигрантов второго-третьего поколения) из числа социально обездоленных, что обеспечивает негласную



поддержку Тарика Рамадана и со стороны правительства Великобритании, видящего в нем средство «дерадикализации» молодых мусульман, (2) привлекательности его размышлений для недавно сформировавшегося среднего класса мусульман Европы и (3) высокому уровню красноречия, продемонстрированному в ходе многочисленных телевизионных дебатов с европейскими интеллектуалами и политиками. В данной статье мы не будем затрагивать его, вне всяких сомнений, богатую биографию и сосредоточимся на теоретическом вкладе.

Главным концептом, выражающим особую позицию и направление интересов Тарика Рамадана среди условного круга современных мыслителей-неомодернистов, является «европейский ислам». Его создание стало ответом на резкую интенсификацию антиисламских настроений (доходящих порой до неприкрытой исламофобии), вызванную делом Салмана Рушди (фетвой аятоллы Хомейни, призывающей к убийству писателя), реакцией верующих на многократные попытки запретить ношение хиджаба во Франции и в других европейских странах, террористическими актами, совершенными экстремистскими группами в Европе и США, спорами вокруг датских карикатур на пророка Мухаммада в 2005–2006 гг. и целым рядом других случаев. Уже из самого названия «европейский ислам» становится понятным и то, кто является основным адресатом послания швейцарского философа, а именно – современные европейские мусульмане [1, с. 144]. Они в наибольшей степени почувствовали на себе последствия атмосферы страха и непонимания, установившейся в последние годы вокруг ислама на Западе. Разумеется, это в полной мере касается и американских мусульман, однако Тарик Рамадан предпочитает вести речь о ситуации, со спецификой которой знаком более хорошо. Кроме того, довольно многие из сделанных им теоретических выводов без каких-либо натяжек экстраполируются и на США, и в некоторой мере – даже Россию.

Концепт «европейского ислама» как ответ на духовный кризис

Запущенный цикл насилия и ненависти стремится к постоянному расширению. Коварство логики, которая им управляет, позволяет вовлекать в это расширение даже человеческую ненависть к насилию, негодование среднестатистического жителя Запада. Во имя безопасности стартует кампания предупредительных мер, в том числе идеологического профиля, которая вы-



Мухетдинов Д.В.

«Европейский ислам» Тарика Рамадана как проект переосмысления
логики культурной идентичности

зывает еще большее раздражение некоторых мусульманских кругов. Гуманистические проповеди европейцев, несомненно, ведомые самыми добрыми намерениями, достаточно часто (пусть и неявно) содержат образ ислама как варварской и жестокой религии. Во всяком случае, обычно они бьют мимо цели, никак не влияя на убеждения публики: европейцы остаются при своем идеализированном образе просвещенного Запада, демонстрируя поразительную историческую амнезию, колеблющиеся молодые мусульмане не видят в них какой-либо опоры для собственных убеждений, а экстремистов они попросту не трогают. Такова точка зрения Рамадана:

«Существует множество стереотипов об исламе, и Европа достаточно потрудились, чтобы представить его чуждым. В средние века католическая церковь со своими пуританскими взглядами на сексуальность ненавидела ислам, обвиняя во вседозволенности и распущенности. Правда, ислам был признан источником знания в точных науках, философии и искусствах, но в то же время заявлялось, что арабские и мусульманские ученые есть не более чем обычные переводчики, которые передали информацию и немного помогли восстановить античное наследие, принадлежащее исключительно Европе. Даже сегодня звучат заявления, что ислам не идет в ногу со временем, не имеет ничего общего с разумом, науками, свободой и сексуальной моралью. Аргументы совершенно противоположны тем, что приводились в средневековье и во времена раннего Ренессанса: они утверждают, что современный ислам отличается крайней ограниченностью, жесткостью и всевозможными запретами. Восприятие на самом деле очень изменилось, но неизменным осталось стремление представить ислам отчужденным» [2].

По словам Рамадана, противопоставить растущей тенденции «радикализации» (точнее говоря, росту экстремистских настроений в мусульманской среде) можно лишь альтернативное толкование ислама, способное вернуть молодым мусульманам ощущение достоинства и напомнить о небывалом призвании их религии. Отвергая позицию «кающегося интеллектуала», он формулирует новую идеологию, задача которой – избавить мусульман Европы от духовного вакуума, растерянности и чувства утраты корней. Если шариату суждено быть путем, ведущим верующего к своим истокам, нам необходимо, считает Рамадан, в полной мере продемонстрировать его глобальное значение, не зависящее от локальных географических реалий. Подобное отсутствие зависимости не превращает шариат во что-то *абстрактное*. Напротив, оно



предполагает возможность различных путей *конкретизации* морального ядра ислама. В подобной этизации шариата, не отменяющей, впрочем, разработку конкретных правовых норм, Тарик Рамадан совпадает со многими другими деятелями прогрессивного ислама. Следует отметить, что конкретизации исламских ценностей в соответствии с образом, приемлемым для современного европейца, посвящена и первая переведенная на русский язык книга Рамадана «По стопам Пророка» [3].

Швейцарский автор концентрируется на различии фикха и шариата, утверждая, что не существует каких-либо препятствий для европеизации шариата:

«Исторически между терминами "шариат" и "фикх" часто возникала некая путаница: очень быстро, почти мгновенно работа ученых-правоведов по интерпретации и объяснению положений была возвышена до статуса абсолютного, неприкосновенного божественного закона. Мнения по юридическим вопросам превратились в неоспоримые эдикты. Несмотря на стремление великих ученых более ранних времен сохранить критический и избирательный подход к созданной ими системе законодательства и права, их последователи не смогли избежать соблазна и стали относиться к некоторым мнениям и интерпретациям как к чему-то божественному и неприкосновенному. Незыблемые правила и принципы (в отношении таких ритуалов и запретов, как банковский интерес или употребление спиртного) – часть исламского законодательства и права, но их истолкование, применение закона и осуществление в правовой системе божественным законом не являются. Концепции, созданные человеком, должны подвергаться оценке, критике и носить избирательный характер, а также по мере необходимости пересматриваться» [2, с. 153–165].

Европеизация в данном случае как раз и означает один из путей конкретизации, учитывающих по мере необходимости политико-правовой и идейный контекст региона [4]. Речь идет не о подчинении шариата неким чуждым ему ценностям, но о раскрытии его универсального содержания в окружающих европейских мусульман обстоятельствах. Мусульмане и сами являются их неотъемлемой частью. Таким образом, Рамадан выражает ощущение миллионов мусульман Европы того, что пришло время отказаться от дихотомии, в рамках которой мусульманская мысль определяет ислам через оппозицию Западу. Иной подход становится возможным, если отделить исламские прин-



ципы от культурного контекста их возникновения и утвердить их в актуальной культурной реальности. Как и все прочие носители «европейского гражданства», образующие совокупность разнородных групп, мусульмане Европы вовлечены в широкую дискуссию о судьбе ее культуры (прошлого, настоящего и будущего) и вносят свой неповторимый вклад в непрерывное формирование ее нового облика.

Концептуальное различие между шариатом и фикхом дополняется различием между существенными, или неизменными, и вторичными, или изменяющимися, частями религии. Данное различие, разумеется, не является оригинальным изобретением Рамадана и, в целом, характерно для всего современного модернистского дискурса, более того, – для всей истории исламской мысли. Пример, используемый Рамаданом для иллюстрации данного различия, т. е. разница между *'ибадатом* (поклонением) и *му'амалатом* (общественными делами), является классическим и существует с самого начала ислама. Швейцарский философ, тем самым, не занимается бесприммерно радикальным переосмыслением традиции и не стремится к всениспровергающей религиозной реформе. Его задача – понять свое историческое положение как *мусульманина и европейца*. Для этого он подвергает деконструкции традиционную географическую оппозицию между *дар ал-ислам* (пространством ислама) и *дар ал-харб* (пространством неверия), вводя новый концепт для описания статуса Европы – *дар аш-шахада* (пространством свидетельства). Идея *дар аш-шахада* позволяет объединить европейских мусульман и немусульман в новую общность и отказаться от взаимной вражды. В соответствии с ней Европа призвана стать тем местом, где мусульмане, живущие бок о бок с представителями других конфессий, могут свидетельствовать всему миру о величии и универсальности ислама. Здесь необходимо отметить, что Рамадан не предлагает никакого общего решения проблемы статуса «немусульман» в исламе (и вытекающих из этого статуса обязательств) путем анализа соответствующих текстов Корана и хадисов.

Мусульманин Европы – многоуровневая идентичность

Верность неизменному ядру религии и готовность изменять все оставшееся с учетом местного контекста – вот что составляет основу идентичности европейского мусульманина. Последний не отвергает европейское лишь потому, что оно европейское. Он не желает делать *гражданство* мерой (пусть



негативной) своей собственной *религии*, а ислам для Тарика Рамадана – это, безусловно, феномен теологического (но не культурного в узком смысле) порядка, т. е. «*только*» *религия* [1, с. 111–112]. Оппозиция *ислам/Запад* должна быть пересмотрена не в силу какого-то фатального превосходства западной цивилизации, но просто по причине ложности. Эти разнокатегориальные понятия не способны к взаимному определению, а потому их противопоставление неизбежно вводит в заблуждение. Рамадан предлагает не оппозицию и конфронтацию, а различие – национальности (или гражданства) и религиозного мировоззрения. Однако ошибкой было бы полагать, будто указанное теоретическое различие способно автоматически решить все проблемы, с которыми сталкиваются верующие. Скорее, оно точно артикулирует присутствующее европейским мусульманам двусмысленное положение и указывает необходимое направление дальнейшей работы. Например, как следует поступать мусульманкам, которым светское право Франции запрещает носить хиджаб в стенах школ и государственных учреждений? Этот и подобные ему вопросы означают, что европейским мусульманам следует либо переосмыслить определенные элементы исповедуемой религии, либо поспособствовать изменению господствующего правового порядка. В любом случае решительная критика воинствующего секуляризма (не секулярности как таковой) – моральный долг каждого мусульманина. В этой связи Рамадан подчеркивает, что проявление мусульманами любви к своей европейской родине не тождественно признанию ими собственной веры чем-то относительным и необязательным. Такая любовь должна выражаться не в отказе от религиозных корней, а в активном участии мусульман в социальной, политической и экономической жизни Европы посредством энергичной работы, направленной на достижение равенства и справедливости.

Сложная ситуация европейских мусульман заставляет их вернуться к духовным основаниям своей религии и перечитать ее основополагающие источники. Именно такое возвращение, а не ограниченный экстремистский буквализм, по словам Рамадана, заслуживает имени *салафизм*. Очевидно, что в европейском контексте некоторые источники должны быть прочитаны и истолкованы заново, ибо такова сама суть исламского обновления [5, pp. 9–26]. Однако, как подчеркивает Рамадан, обновление означает не изменение или отбрасывание текста, а его перепрочтение в новом аспекте. Универсальное послание ислама, таким образом, не устраняет многообразие, а



предлагает свой способ его восприятия. С умением мусульман донести собственное чувство универсальности напрямую связана возможность эффективного межрелигиозного и межкультурного диалога, выходящего за пределы стандартных ритуальных формул. Участие в подобном диалоге со стороны европейцев-немусульман требует от них, в свою очередь, отвергнуть политику двойных стандартов и отказаться от искусственного нагнетания конфликта идентичностей. Вопрос о том, что именно – *религия* или *гражданство* – представляет для европейца-мусульманина большую ценность, попросту неправильно сформулирован. Религия – это целостный взгляд на мир, предлагающий ответы на предельные вопросы о жизни и смерти. Сопутствующий ему образ жизни вовсе не исключает вариативность таких характеристик, как национальная принадлежность. В случае с мусульманином упомянутый вопрос имеет не больше смысла, чем в случае с христианином, которому обычно его не задают. Религия и гражданство не вступают в конфликт – в конфликт вступают конкретные ценности. И каждый такой конфликт требует проверки: насколько конкретная ценность действительно отражает сущность рассматриваемых религии и гражданства. Если помнить о мнимом характере дилеммы между европейским и исламским, решение множества проблем, которое не сразу можно найти, со временем будет обязательно обнаружено, в чем убежден Тарик Рамадан.

Многие вопросы, поднимаемые Рамаданом, остаются без ответов. Многие его ответы вызывают сомнения. Спорна и степень оригинальности даваемых им несомненно правильных ответов, поскольку они уже были предложены и разработаны на значительно более глубоком уровне другими мыслителями. И все-таки противоречивая фигура швейцарского интеллектуала не может быть спокойно вычеркнута из свершающейся у нас на глазах истории современного исламского дискурса. Его деятельность нашла столь широкий отклик, поскольку он стал одним из наиболее ярких борцов с «комплексом неполноценности», распространенным среди европейских мусульман. Рамадан верно указал мусульманам на коренной изъян ассимиляции: она не сделает вас частью европейской жизни, вы не сможете «жить как все». Напротив, подозрение, с которым к вам относятся христианские или секулярные соседи, и вытекающая из него изоляция будут дополнены вашей самоизоляцией – собственным отчуждением от универсального исламского послания. Христианам Европы не требуется отказываться от каких-либо эле-



ментов собственной религии, чтобы *«жить как все»*, а потому отказ молодых мусульман от исламской традиции – это очевидно неверный путь. Там, где христиане современной Европы сталкиваются с проблемами, в основном там же с ними сталкиваются и мусульмане.

Заключение

Даже если отбросить все теологические соображения, отказ от религии и связанная с ним внешняя ассимиляция не могут быть эффективным способом интеграции в окружающий жизненный порядок. Таким способом может быть лишь изменение и расширение изначальной «принимающей идентичности», которое достигается теоретическим указанием на ее многоуровневый характер и практической настройкой в соответствии с этим характером. Об этом хорошо пишет современный французский исламовед Оливье Руа:

«Мусульмане больше не иностранцы. Но их интеграция была достигнута не через ассимиляцию, как часто надеялись в принимающих странах, и не через формирование мультикультурного общества, как это часто описывают (то есть противопоставление различных групповых культур). Она была достигнута через трансформацию изначальных идентичностей в новую, изменчивую совокупность идентичностных паттернов, которые избегают любых попыток „субстанциализировать“ их. Идентичность ныне – не столько заданный факт, сколько индивидуальный выбор, она может меняться со временем или в зависимости от социальных условий и пересекаться с другими идентичностями» [1, с. 101].

Тарик Рамадан сумел показать, что европеец – это всегда сложная, многосоставная, интегральная идентичность, и мусульмане здесь не составляют исключения [6]. Он доказывает: можно быть современным человеком и не отказываться от ислама. Более того, современный человек может гордиться своей исламской идентичностью. Страсть, с которой Рамадан выступал в защиту мусульман как полноправных участников европейской культурной жизни, сделала его привлекательным в глазах молодого поколения верующих, пребывающих на грани духовного кризиса. Главные теоретические ограничения его дискурса, присущая тому концептуальная слабость, на наш взгляд, являются следствием самой логики идентичностей, вне использования которой он вряд ли сумел бы достичь такой популярности. В конечном счете ислам для него остается частью сложной идентичности, и более основательного прояснения феномена религии и природы религиозной веры, соотношения веры



и знания, веры и чувства мы у него не увидим. Необходимо признать: хотя Рамадан не относится к числу самых оригинальных и глубоких современных исламских мыслителей, все же он является одним из наиболее *влиятельных* интеллектуалов, пытающихся осветить пути ислама в современном мире.

Литература

1. Руа О. *Глобализированный ислам: в поисках новой уммы*. Пер. Ибатуллин Р. М.: Фонд Марджани; 338 с.
2. Рамадан Т. *Ислам. Прошлое и настоящее*. Пер. Нестеровой З. М.: Ко-Либри; 2018. 288 с.
3. Рамадан Т. *По стопам Пророка. Уроки из жизни Мухаммада*. Пер. с англ. М.: Слово без границ; 2015. 304 с.
4. Ramadan T. Europeanization of Islam or Islamization of Europe. Hunter S.T. (ed.) *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Westport: Praeger Publishers; 2002, pp. 207–218.
5. Ramadan T. *Radical Reform, Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press; 2009. 385 p.
6. Ramadan T. *To Be a European Muslim: a Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester, UK: Islamic Foundation; 1999. 273 p.

References

1. Rua O. *Globalizirovanniy islam: v poiskakh novoi ummy* [Globalized Islam: searching the new Ummah]. Ibatullin R. (tr.). Moscow: Mardjani Foundation; 338 p. (In Russian)
2. Ramadan T. *Islam. Proshloe i nastoyashchee* [Islam. The Past and the Future]. Nesterova Z. (tr.). Moscow: KoLibri; 2018. 288 p. (In Russian)
3. Ramadan T. *Po stopam Proroka. Uroki iz zhizni Mukhammada* [Following the Prophet. Lessons from the life of Muhammad]. Transl. from Engl. Moscow: Slovo bez granits publ.; 2015. 304 p. (In Russian)
4. Ramadan T. Europeanization of Islam or Islamization of Europe. Hunter S.T. (ed.). *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*. Westport: Praeger Publishers; 2002, pp. 207–218.
5. Ramadan T. *Radical Reform, Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press; 2009. 385 p.



6. Ramadan T. *To Be a European Muslim: a Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester, UK: Islamic Foundation; 1999. 273 p.

Информация об авторе

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

About the author

Damir V. Mukhetdinov, PhD (Theology), Cand. Sci. (Politics), the Head of Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation; Full Professor, the Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University, Director of the Center for Islamic Studies of St. Petersburg State University, Saint Petersburg, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 09 апреля 2020
Одобрена рецензентами: 22 мая 2020
Принята к публикации: 02 октября 2020

Article info

Received: April 09, 2020
Reviewed: May 22, 2020
Accepted: October 02, 2020



Оляндэр А.И.
«Хадисы кудси»: между Кораном и Сунной

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-4-911-923
УДК 297.18

Оригинальная статья
Original Paper

«Хадисы кудси»: между Кораном и Сунной

А.И. Оляндэр^{1а}

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

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4424-5643>, e-mail: nastyaplovets@gmail.com

Резюме: В статье рассматриваются «священные» предания ислама (хадисы кудси), представляющие собой корпус текстов, близких к апокрифическим в иудаизме и христианстве. Цель данной статьи, вводящей в научный оборот новый, почти не исследованный материал, – дать общее представление о священных хадисах и об истории их изучения, а также сопоставить между собой наиболее полные и значимые сборники. Священные хадисы рассматриваются с текстологической точки зрения – в этом состоит отличие настоящей статьи от работ предшественников, использовавших данные тексты как материал для культурологических изысканий. В ходе исследования делается обзор как непосредственно сводов священных хадисов, так и работ, посвящённых этой теме.

Ключевые слова: священный хадис; внекораническое откровение; апокрифические тексты; Коран; Сунна

Для цитирования: Оляндэр А.И. «Хадисы кудси»: между Кораном и Сунной. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):911-923 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-911-923



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Hadith Qudsi: between the Qur'an and the Sunna

A.I. Oliander^{1a}

¹*Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4424-5643>, e-mail: nastyaplovets@gmail.com

Abstract: The article is related to the analysis of Hadith Qudsi as a set of apocryphal texts in Islamic tradition. The main purpose of the article is introducing a common definition of Hadith Qudsi and providing unique information about the development of studies on it. Moreover, the paper provides deep comparative analysis of the most important collections of Hadith Qudsi. The research is peculiar with its strictly textological approach that can be contrasted to the predecessors' works where the texts were basically used for cultural researches.

Keywords: Hadith Qudsi; non-Qur'anic revelations; apocryphal texts; the Qur'an; the Sunna

For citation: Oliander A.I. Hadith Qudsi: between the Qur'an and the Sunna. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):911-923 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-911-923

Введение

Все авраамические религии стоят на двух столпах – писании и предании. Для ислама ими являются Коран, а также Сунна – свод хадисов, то есть «преданий о том, что пророк Мухаммад сказал, сделал или молчаливым согласием выразил своё отношение к сказанному или совершённое в его присутствии» [1, с. 27].

Также в авраамических религиях существуют блоки текстов, которые, примыкая к писанию, не входят в него. Для христианства и иудаизма это апокрифы, для ислама – *хадисы кудси* – священные предания. Несмотря на значение и авторитет священных хадисов, они крайне мало изучены в западном исламоведении, а в отечественной науке специальных работ на эту тему почти нет. В этом заключается новизна и актуальность данного исследования как первого шага для дальнейшего филологического¹ изучения священных преданий ислама.

Мусульманские учёные дают нам развёрнутое определение священным хадисам: подобно Корану, они передают слова Бога², ниспосланные Проро-

¹ Т.е. изучения и анализа непосредственно текстов священных хадисов.

² Поэтому голландский востоковед Т.В. Йейнболл (1802–1861) в своём определении на первое место выносит то, что священные хадисы обычно начинаются со слов «*Kāla Allah*» («Сказал Бог») [2, с. 117].



ку при посредстве Джибрила через откровение (*вахй*), внушение (*илхām*) или сон (*манām*). Однако, в отличие от Корана, хадисы кудси не являются неподражаемыми, не цитируются во время пятикратной молитвы, передаются по смыслу, к текстам может прикоснуться не совершивший омовения, а не принимающий их не является неверным³.

Название *хадис кудси*, ставшее в итоге превалирующим, не было единственным. На ранних этапах формирования традиции существовало ещё несколько вариантов наименования священных хадисов: *илāхй* «божественные» и *раббāни* «господние», в противовес обычным *хадис набавй* – «пророческим хадисам»⁴. Первые своды священных хадисов появились в XII–XIII вв., и их авторы⁵ пользовались словом *илāхй* для характеристики этих текстов. Однако термин *кудси* «священные», вошедший в употребление в XIV в., стал доминирующим, а потому далее мы будем пользоваться именно им.

Хадисы кудси занимают срединную позицию между Кораном и Сунной: будучи по своей сути прямой речью Бога, они изначально включались в пророческую Сунну, т.к. передавались устно и имели к Мухаммаду прямое отношение. Совершенно естественным, исходя из данного нами определения священных хадисов, выглядит изменение в них роли Пророка в цепочке передатчиков (*иснаде*) по сравнению с пророческими хадисами. Из первоисточника Мухаммад превращается в передатчика, «транслирующего» слова Бога, ниспосланные непосредственно или через одного из посредников. Прямым передатчиком Откровения был ангел Джибрил, однако, как указывает Ибн ‘Араби⁶ в своём своде «Мишкāt ал-анвār» («Ниша огней»), иногда формировались «ангельские» цепочки передатчиков: «Рассказывал Пророк (мир ему и благословение Аллаха), что рассказывал ему Джибрил (мир ему), что рассказывал ему Микаил (мир ему), что рассказывал ему Исрафил (мир ему)» [5, с. 29].

³ Такое определение даёт ‘Али ал-Кари’ (ум. 1606) – мусульманский право- и хадисовед [3, с. 5]. Хамид-ад-дин Али ибн Мухаммад ад-Дарир аль-Бухари (ум. 1269) добавляет к этому, что слова Корана даны исключительно от Аллаха, а слова хадисов кудси могут исходить от Пророка [3, с. 7], что, однако, противоречит основному положению определения, даваемого другими учёными.

⁴ Эти названия упоминают в своих статьях Т.В. Йейнболл [2, с. 117] и С. Цвемер (1867–1952) [4, с. 268]; последний ссылается на ‘Али ал-Кари’.

⁵ Подробнее о сводах и их авторах см. далее.

⁶ Ибн ‘Араби (ум. 1240) – андалузский богослов, один из главных теоретиков мистического направления в исламе.



Объём отдельных изречений мог существенно различаться, что характерно для всего Откровения: они могли ниспосылаться как в краткой, так и в довольно развёрнутой форме. Мусульманские источники свидетельствуют, что Откровение нисходило на Пророка чётко отмеренными порциями (5–10 аятов [6, с. 164–165]), однако в то же время Суйути⁷ утверждает, что выверенного объёма не существовало, а разделение текста на отдельные ниспослания помогло Мухаммаду и его окружению запомнить Откровение в точности [6, с. 165].

Во времена Пророка и Коран, и Предание (Сунна) возвещались, записывались и передавались, как правило, в устной форме. Для аудитории, однако, существовало чёткое представление, когда в лице Мухаммада говорит Бог, а когда Мухаммад говорит от своего имени. Записан Коран был уже после смерти Мухаммада, единый вариант появился при халифе ‘Усмани ибн Аффане (644–656), а окончательно выверен он был при халифе ‘Абд ал-Малике (685–705), во время правления которого была проведена реформа арабской письменности, а Коран стал первым текстом, где проставили диакритические знаки [7, с. 188–189].

Запись и канонизация Сунны заняла довольно длительное время – примерно с VIII века по X век – и включала в себя как составление сводов хадисов, так и выработку методологии для работы с ними⁸. Завершением этого процесса можно считать создание шести канонических сводов хадисов (*кутуб ситта*)⁹, в которые изначально включалось и то, что потом назвали священными хадисами.

Судя по всему, только на следующем этапе развития мусульманской науки (ок. XII в.) учёные стали осознавать разницу между хадисами, в которых Мухаммад говорит от себя, и теми, в которых он передаёт слова Бога. Именно с этого времени священные хадисы стали выделять в отдельные сборники. Если не считать Захира ибн Тахира Нишапури (ум. 1138), главного хадисоведа Нишапура того времени, свод которого до нас не дошёл, то первой фигурой, составившей отдельный свод священных хадисов, был суфий Ибн ‘Араби.

⁷ Джалал ад-Дин ас-Суйути (1445–1505) – египетский учёный-энциклопедист.

⁸ Метод отбора хадисов основателя шафийтского мазхаба Мухаммада аш-Шафи‘ (767–820) наиболее известен, но свои принципы работы с хадисами предлагали и Малик ибн Анас (713–795), и Абу Ханифа (699–767), и Ахмад ибн Ханбал (780–855).

⁹ «6 книг» – шесть основных сборников хадисов: «Сахих» Бухари, «Сахих» Муслима, «Сунан» Абу Дауда ас-Сиджистани, «Сунан» ан-Наса’и, «Сунан» Ибн Маджа, «Сунан» Тирмизи.



История изучения

Почти одновременно с составлением сводов священных хадисов начало складываться и комментирование данного блока текстов. Главной задачей, которую ставили перед собой мусульманские учёные, бравшиеся за изучение священных хадисов, было разделение откровения на кораническое (сохранявшее божественную форму и божественное же содержание) и внекораническое (сохранявшее божественным лишь содержание).

Именно такую цель ставил перед собой богослов Абу ‘Абдулла ал-Хусайн ат-Таййиби (ум. 1342), впервые в мусульманской традиции употребивший в отношении священных хадисов термин *кудси*¹⁰. Примечательно, что он, как и его последователи, стремился отделить священные хадисы от Корана, но не от пророческих хадисов, и уделял особое внимание божественной форме Писания. Эту идею несколько иначе раскрыл Ибн Халдун¹¹, который в «Мукаддима» («Введение»)¹² попытался «встроить» священные хадисы в общую систему откровения и писал, что они, подобно откровениям, ниспосылаемым пророкам до Мухаммада, сохраняют лишь божественное содержание, в то время как Коран уникален тем, что передаёт речь Бога напрямую [8, с. 192–193].

Разделить Коран и хадисы кудси на том же основании стремились и Кирмани¹³, и Джурджани¹⁴, и Ибн Хаджар¹⁵, и уже упоминаемый нами ‘Али ал-Кари’, давший определение священным хадисам. Все эти учёные настаивали на неподражаемости Корана и его бесспорном превосходстве над внекораническим откровением.

В XIX в. арабский исламский богослов Мухаммад Джамал ад-Дин ал-Касими (1866–1914) собрал наиболее полный компендиум взглядов своих предшественников. Примечательно, что он упомянул, в том числе, учение некоего суфия ‘Абд ал-‘Азиза ад-Даббагха (ум. 1864), переданное одним из его учеников. ‘Абд ал-‘Азиз объясняет природу Откровения с точки зрения теории различных видов «света», близкой к философии ишракизма. Так, «свет» Корана является вечно предсуществующим и принадлежит божественной

¹⁰ И Нишапури, и Ибн ‘Араби использовали термин *илāхй*.

¹¹ Ибн Халдун (1332–1406) – арабский мусульманский философ и историк.

¹² «Введение» – первая часть «Китāб ал-‘ибар», исторического трактата Ибн Халдуна.

¹³ Мухаммад ибн Йусуф ал-Кирмани (ум. 1384) – хадисовед из Кирмана.

¹⁴ Зайн ад-Дин Абу-л-Хасан ал-Джурджани (1340–1413) – персидский богослов.

¹⁵ Ибн Хаджар ал-Хайтами (ум. 1565) – египетский богослов, суфий.



правде. «Свет» священных хадисов не является предвечным и принадлежит душе Пророка. «Свет» пророческих хадисов также не предвечен и принадлежит человеческой природе Мухаммада [9, с. 63].

В наши дни интерес к священным хадисам не иссяк: во второй половине XX в. большую работу, в т.ч. комментаторскую, проделал 'Исам ад-Дин ад-Дабабити¹⁶, однако о бурной комментаторской деятельности говорить всё же затруднительно: на данный момент умма, скорее, занята переизданием и оцифровкой существующих сводов.

Однако XX в. ознаменовался возникновением интереса к священным хадисам в западном исламоведении. Отправной точкой для исследований в данном направлении послужил труд И. Гольдциера¹⁷, который в одной из своих работ [10] впервые поднял вопрос заимствований из иудейской и христианской традиций в хадисах. Затем в «Encyclopaedia of Islam» («Энциклопедия ислама») появилась статья [2, с. 117] Т.В. Йейнболла, в которой он дал определение священным хадисам и указал на наличие в традиции различных вариантов их наименования¹⁸. В 1922 г. вышла отдельная статья С. Цвемера¹⁹ «The So-called Hadith Qudsi» [4], переизданная с незначительными изменениями в 1929 г. под иным названием в сборнике «Across the World of Islam» [11, с. 75–93]. В 1951 г. специалист по хадисам Джеймс Робсон²⁰ выпустил отдельную статью [12, с. 257–270] о священных хадисах, а также стал автором соответствующего раздела во 2-м издании «Encyclopaedia of Islam» [13, с. 28]. В одной из своих работ [14] о священных хадисах пишет и Набия Аббот²¹. Она предполагает, что данный блок текстов, возможно, вызывал опасения «праведных» халифов, т.к. эти предания могли смешаться с кораническими изречениями²².

¹⁶ Подробно о нём см. далее

¹⁷ Игнац Гольдциер (1851–1921) – венгерский востоковед еврейского происхождения.

¹⁸ В статье Йейнболла также содержится ссылка на печатное издание свода Ибн 'Араби, что, однако, является более поздней вставкой авторов «Энциклопедии», т.к. Йейнболл умер в 1861 г., а свод был напечатан, как мы увидим далее, в 1927 г.

¹⁹ Сэмюэл Мэринус Цвимер (1867–1952) – американский миссионер, профессор истории религии в Принстонской духовной семинарии.

²⁰ Джеймс Робсон (1890–1981) – британский исламовед и арабист.

²¹ Набия Аббот (1897–1981) – американская исследовательница арабоязычных средневековых рукописей.

²² По причине опасения, что коранические и внекоранические откровения могли смешаться на начальном этапе формирования традиции, священные хадисы стали выделять из сводов хадисов только в XII веке, т.е. тогда, когда кораническая и комментаторская традиции уже окончательно сформировались.



Упомянутые учёные преследовали в своих работах различные цели и рассматривали священные хадисы с разных точек зрения, однако им присуща схожая оценка данного блока текстов как обработанного исламом материала иудаизма и христианства. Обращает на себя внимание тот факт, что научные интересы Т.В. Йейнболла, С. Цвемера и Дж. Робсона лежали в области теологии, а Н. Аббот выросла в христианской семье, хотя родилась на территории Османской империи, где получила образование, а также некоторое время работала. Таким образом, эти исследователи, возможно, едины в своём стремлении найти в священных хадисах непосредственные заимствования из христианской и иудейской традиций, что задаёт их исследованиям определённый вектор.

Христианином был и французский специалист по мистико-аскетическому направлению в исламе (*такаввуф*) Луи Массиньон (1883–1962), опубликовавший в 1954 г. работу [15] о священных хадисах. Неизвестно, какова была изначальная цель Л. Массиньона, однако особое внимание он уделил не иудейским и христианским мотивам в этих текстах, а т.н. «отпущенным» (*мурсал*) священным хадисам – преданиям, возводимым к последователям Пророка, слышавшим о нём от сподвижников. В этом Л. Массиньон видел подтверждение того, что в формировании священных хадисов деятельную роль сыграли суфии, достигавшие экстатического состояния и таким образом, предположительно, слышавшие речь Бога и после смерти Мухаммада [15, с. 120–122] (в данном случае *иснад* становился не нужен, т.к. суфии рассказывали о личном экстатическом опыте²³). Однако Л. Массиньон не объясняет, почему эти предания бытовали с самого зарождения ислама.

В 1977 г. американский исламовед и религиовед Уильям Грэм (р. 1943) в своей книге [9] свёл воедино результаты исследований мусульманской и европейской наук относительно священных хадисов и сделал следующие выводы: священные хадисы – часть доисламской культуры, связанная с личным и общественным благочестием; также это ранний жанр духовных практик суфиев; слово Божие в священных хадисах приравнивается к слову Пророка [9, с. 109–110].

²³ Это, впрочем, не значит, что возводимые к Пророку хадисы кудси не обладают авторитетом в суфийской среде. Напротив, именно эти священные хадисы наравне с переданными от других пророков наиболее почитаемы суфиями. При этом известнейшие среди суфиев священные хадисы от пророка Мухаммада часто не встречаются в основных сводах хадисов кудси.

**Сборники священных хадисов**

Мы рассмотрим четыре сборника священных хадисов, принадлежащих Ибн ‘Араби, Мадани²⁴, Шукайри²⁵ и Дабабити²⁶ и являющихся наиболее полными и значимыми для традиции сводами²⁷. Для удобства восприятия мы представим имеющуюся информацию относительно публикаций сборников в виде таблицы (см. Таблицу 1).

Таблица 1. / Table 1.

Сборники священных хадисов
The collections of the Hadith Qudsi

Автор, название свода	Время написания	Время публикации
Мухиддин Ибн ‘Араби «Мишкāt ал-анвār» («Ниша огней»)	Начало XIII в.	1927 г.
Мухаммад ал-Мадани «ал-Итхāфāt ас-саннийя фī ал-ахāдис ал-кудсийя» («Блистательные дары из священных хадисов»)	XV в.	1905 г.
Джамāl Мухаммад ‘Алī аш-Шукайри «ал-Ахāдис ал-кудсийя» («Священные хадисы»)	XX в. (?)	XX в. (?)
Абу ‘Абд ар-Рахмāн ‘Исām ад-Дйн ад-Дабāбитī «Джāми‘ ал-ахāдис ал-кудсийя» («Сборник священных хадисов»)	Вторая половина XX в.	Вторая половина XX в.

²⁴ Мухаммад ал-Мадани (ум. 1476) – хадисовед, живший, судя по имени, в Медине.

²⁵ Биографию Шукайри не удалось найти в сборнике сирийского журналиста и историка Хайр ад-Дина аз-Зирикли (1893–1976) «А‘лām» [«Корифей»] [16], однако, учитывая известность сборника, можно предположить, что труд Зирикли вышел раньше, чем свод Шукайри стал популярен, потому последний и не упоминается в «А‘лām». Издание 1981 г., которым мы располагаем, является седьмым, а когда было первое, мы сказать с уверенностью не можем.

²⁶ Информация относительно личности ‘Исама ад-Дина ад-Дабабити, которой мы располагаем благодаря его странице в социальной сети Facebook (<https://www.facebook.com/pages/category/Public-Figure/%D8%B9%D8%B5%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%A8%D8%A7%D8%A8%D8%B7%D9%8A-192454000795763>), не отличается конкретикой. Он родился в Египте, точный возраст нам не известен; но, если принять во внимание, что у него имеется учётная запись в социальной сети, этот человек – наш современник.

²⁷ О первых двух сводах писали западные учёные, труды которых мы приводили выше, а своды Шукайри и Дабабити, несмотря на то что появились не так давно, snискали большую популярность среди современных мусульман.



Таким образом, мы видим, что первым был опубликован свод Мадани (это объясняет тот факт, что С. Цвемер упоминает его не в качестве рукописи, как это происходит в случае со сборниками Ибн ‘Араби и Мунави²⁸), затем – Ибн ‘Араби, а после – Шукайри и Дабабити. Однако рассматривать своды мы будем исходя из хронологии их написания.

Ибн ‘Араби стал автором одного из первых собраний священных хадисов²⁹. В его своде «Мишкāt ал-анвār» («Ниша огней»)³⁰ насчитывается 101 предание, и все они организованы особым образом. Так, в первой части содержится 40³¹ собранных автором [5, с. 17] хадисов с достоверным *иснадом*, возводимым к Аллаху через Пророка; во второй – 40 «сообщений», возводимых к Аллаху без цепочки передатчиков [5, с. 73]; в третьей – 21 хадис, возводимый к Аллаху, с сохранением *иснадов*, указанных в книгах, послуживших Ибн ‘Араби источниками [5, с. 105]. Часть хадисов³² во второй и третьей частях взята из шести канонических сводов хадисов (*кутуб ситта*), за исключением лишь сборника Ибн Маджа³³, место которого занял свод «Муватта’» Малика ибн Анаса³⁴.

Сборник Мадани «ал-Итхāфāt ас-санниййа фй ал-ахādис ал-кудсиййа» («Блистательные дары из священных хадисов») [17] долгое время оставался самым объёмным среди изданных: в нём насчитывается 863³⁵ предания. Несмотря на то, что теперь наиболее полным считается сборник Дабабити, труд Мадани оказал существенное влияние на традицию: нам известно по меньшей мере о двух работах³⁶ с тем же названием, созданных в подражание Мадани. В вопросе организации сборника автор ориентируется на начало хадисов: в первом разделе идут предания, начинающиеся со слова *кāла* «сказал», во вто-

²⁸ ‘Абд ар-Ра’уф ал-Мунави (ум. 1621) – египетский хадисо- и исламовед. Его свод так и не был опубликован.

²⁹ До Ибн ‘Араби сборник священных хадисов составил хадисовед из Нишапура Захир ибн Тахир (ум. 1139), однако его свод найти не удалось.

³⁰ В нашем распоряжении было издание с французским переводом [5].

³¹ Стоит отметить, что число «40» было выбрано Ибн ‘Араби не случайно: во введении к своей книге он цитирует Пророка, пообещавшего рай тому, кто выучит наизусть 40 хадисов.

³² А точнее – 10/40 хадисов во второй части и 15/21 в третьей.

³³ Ибн Маджа (824–886) – хадисовед, автор одного из шести канонических сборников.

³⁴ Малик ибн Анас (713–795) – хадисовед, основоположник маликитской богословско-правовой школы в исламе.

³⁵ В «Энциклопедии ислама» даётся число 858, однако после основного текста идёт хадис от Абу Бакра, а затем – ещё четыре хадиса от ‘Умара ибн ал-Хаттаба, то есть в своде оказывается 863 хадиса.

³⁶ Они принадлежат перу Мунави и Мухаммада Трабзони ал-Мадани (ум. в XVIII в.). Свод первого не опубликован, а сборник второго переведён на турецкий и русский языки.



ром – *йакулу* «говорит», а в третьем – хадисы с иным началом, упорядоченные по алфавиту первых строк³⁷. Информация об использованных источниках даётся в конце каждого хадиса.

Свод Шукайри отличается от сводов предшественников организацией текста: все его четыреста хадисов разбиты на 42 тематических раздела. По содержанию их можно сгруппировать следующим образом: первая треть посвящена столпам ислама, а другие две – эсхатологии. Разделы, связанные с поминанием имён Аллаха, молитвой и покаянием, у Шукайри отсутствуют – он сразу переходит к темам смерти и Судного Дня³⁸. Примечательно, что акцент делается на хронологию событий после воскресения, а описанию рая и ада не уделяется пристального внимания. В качестве источников Шукайри использует «шесть книг» и добавляет к ним «Муватта'»³⁹ Малика ибн Анаса.

На данный момент наиболее полным сборником считается труд Дабабити [18]: в нём насчитывается 1150 преданий. В содержательном плане свод можно примерно разделить на несколько блоков: 1) единобожие, столпы ислама⁴⁰, запреты, различные формы молитв и покаяние; 2) эсхатология; 3) этика; 4) священная история, в т.ч. признаки наступления Судного Дня (*ашрāt ас-сā'a*)⁴¹. Говоря об использованных источниках, Дабабити упоминает, помимо «шести книг», работы авторитетных мусульманских учёных [18, с. 22], большинство из которых жило в эпоху Аббасидского халифата (750–1258).

Заключение

Подводя итоги, стоит отметить, во-первых, своеобразную эволюцию сводов священных хадисов: от группировки откровений на основе их *иснада* у Ибн 'Араби к опоре на начало хадиса у Мадани и тематическому делению у Шукайри и Дабабити. Обращает на себя внимание малая степень изученности священных хадисов в западной науке: исследования, приведённые в статье, малочисленны по сравнению с традицией комментария к Корану и Сунне. Кроме того, ни одна из этих работ не ставит перед собой задач филологиче-

³⁷ Последний раздел – самый объёмный, ср.: первый раздел содержит 168 хадисов, второй – 91, а третий – 599.

³⁸ Теме Судного Дня посвящена вся вторая часть сборника.

³⁹ «Муватта'» – свод хадисов, составленный Маликом ибн Анасом.

⁴⁰ В т.ч. джихад – книга, посвящённая ему, следует сразу за книгами, связанными со столпами ислама. Это весьма любопытно, если учитывать, что некоторые мусульмане называют джихад шестым столпом ислама.

⁴¹ Однако из 10 «канонических» признаков освещаются лишь 4.



ского характера, что подтверждает актуальность исследования и предоставляет широкое поле деятельности для исследований в данной области.

Литература

1. Robson J. Hadīth. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3. 2nd ed. Leiden: E.J. Brill; 1971. P. 27.
2. Juynboll T.W. Hadith Qudsi. *Shorter encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1961. P. 117.
3. Джамāl Мухаммад ‘Алй аш-Шукайри. *ал-Ахādис ал-кудсиййа*. Каир; 1988. 491 с.
4. Zwemer S.M. The so-called hadith qudsi. *Muslim World*. 1922;12:263–275.
5. Ibn Arabi. *La Niche des lumières, 101 saintes paroles prophétiques*. Valsan M. (tr.). Paris: Les Editions de l’OЕuvre; 1983. 156 p.
6. Джалал ад-Дин ас-Суйути. *Совершенство в коранических науках. Вып. 2: Учение о ниспослании Корана*. Перевод и комментарии: Фролов Д.В., Басати З.Б. М.: Муравей; 2001. 270 с.
7. Фролов Д.В. *Арабская филология. Грамматика. Стихосложение. Корановедение*. М.: Языки славянских культур; 2006. 440 с.
8. Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. 3 vols. Vol. 1. Rosenthal F. (tr.). London: Routledge & Kegan Paul; 1958. 481 p.
9. Graham W.A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying, or Hadith Qudsi*. The Hague and Paris: Mouton&Co; 1977. 266 p.
10. Goldziher I. *Muhammedanische Studien*. Vol. II. Halle: Max Niemeyer; 1889–1890. 420 p.
11. Zwemer S.M. The «Holy Traditions». *Across the World of Islam*. New York: Fleming H. Revell Company; 1929, pp. 75–93.
12. Robson J. The Material of Tradition II. *Muslim World*. 1951;41(4):257–270.
13. Robson J. Hadīth Kudsī. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3. 2nd ed. Leiden: E.J. Brill; 1971. P. 28.
14. Abbot N. *Studies in Arabic Literary Papyri*. Vol. 2. Chicago: The University of Chicago Press; 1967. 293 p.
15. Massignon L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Vol. II. 2nd, revised edition. Paris: J. Vrin; 1954. 408 p.



16. Хайр ад-Дйн аз-Зирикли. *ал-‘Алām* [Корифеи]. Vol. 7. 25th ed. Beirut: Dar al-‘Ilm li-l-Malayīn; 2002. 352 с.

17. Мухаммад ал-Мадани. *ал-Итхāфāt ас-санниййа фй ал-ахādис ал-кудсиййа* [Блистательные дары в священных хадисах]. 2nd ed. Istanbul; 1939. 191 с.

18. Абу ‘Абд ар-Рахмāн ‘Исām ад-Дйн ад-Дабāбитй. *Джāми‘ ал-ахādис ал-кудсиййа* [Сборник священных хадисов]. 6 томов. б.м., б.г.

References

1. Robson J. Hadīth. *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd edition. Vol. 3. Leiden: E.J. Brill; 1971, p. 27.

2. Juynboll T.W. Hadith Qudsi. *Shorter encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill; 1961, p. 117.

3. Jamāl Muhammad ‘Alī ash-Shukayrī. *al-Aḥādīth al-qudsiyya* [Hadith Qudsi]. Cairo; 1988. 491 p. (In Arabic)

4. Zwemer S.M. The so-called hadith qudsi. *Muslim World*. 1922;12:263–275.

5. Ibn Arabi. *La Niche des lumières, 101 saintes paroles prophétiques*. Valsan M. (tr.). Paris: Les Editions de l’OEuvre; 1983. 156 p. (In Arabic and French)

6. Djalal ad-Din as-Suyuti *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. Vyp. 2 Uchenie o nisposlanii Korana* [A Perfect Guide to Quranic Sciences. Vol. 2. The doctrine of the Quran revelation]. Frolov D., Basati Z. (tr.). Moscow: Muravey; 2001. 270 p. (In Russian)

7. Frolov D.V. *Arabskaya filologiya. Grammatika. Stikhoslozhenie. Koranovedenie* [Arabic Philology. Grammar. Prosody. Quranic Studies]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur publ.; 2006. 440 p. (In Russian)

8. Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. 3 vols. Vol. 1. Rosenthal F. (tr.). London: Routledge & Kegan Paul; 1958. 481 p.

9. Graham W.A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying, or Hadīth Qudsi*. The Hague and Paris: Mouton & Co; 1977. 266 p.

10. Goldziher I. *Muhammedanische Studien*. Vol. II. Halle: Max Niemeyer; 1889–1890. 420 p. (In German)

11. Zwemer S.M. The «Holy Traditions». *Across the World of Islam*. New York: Fleming H. Revell Company; 1929, pp. 75–93.



Оляндэр А.И.
«Хадисы кудси»: между Кораном и Сунной

12. Robson J. The Material of Tradition II. *Muslim World*. 1951;41(4):257–270.

13. Robson J. Hadīth Kudsi. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3. 2nd edition. Leiden: E.J. Brill; 1971, p. 28.

14. Abbot N. *Studies in Arabic Literary Papyri*. Vol. 2. Chicago: The University of Chicago Press; 1967. 293 p.

15. Massignon L. *Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane*. Vol. II. 2nd, revised edition. Paris: J. Vrin; 1954. 408 p. (In French)

16. Khayr ad-Dīn az-Ziriklī. *al-‘Alām* [The Luminaries]. Vol. 7. 25th ed. Beirut: Dar al-‘Ilm li-l-Malayīn; 2002. 352 p. (In Arabic)

17. Muḥammad al-Madanī. *al-Iḥāfāt as-sanniyya fī al-aḥādīth al-qudsiyya* [The brilliant gifts in Hadith Qudsi]. 2nd edition. Istanbul; 1939. 191 p. (In Arabic)

18. Abu ‘Abd ar-Raḥmān ‘iṣām ad-Dīn aḍ-Ḍabābiṭī, *Jāmi‘ al-aḥādīth al-qudsiyya* [Hadith Qudsi Collection]. 6 vols. (In Arabic)

Информация об авторе

Оляндэр Анастасия Ивановна, студент 4 курса бакалавриата кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Anastasia I. Oliander, student (bachelor) of Arabic Philology Department of the Institute of Asian and African Studies of Lomonosov 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: 12 ноября 2020
Одобрена рецензентами: 02 декабря 2020
Принята к публикации: 10 декабря 2020

Article info

Received: November 12, 2020
Reviewed: December 02, 2020
Accepted: December 10, 2020



Трактат «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ал-‘аср» (Уникальное собрание фетв ученых нашего времени) и проблема его авторства

Р.К. Адыгамов^{1, 2а}, Х.Х. Абдуррахман^{3, 4б}

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

²Международная исламская академия Узбекистана, г. Ташкент, Республика Узбекистан

³Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

⁴Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

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

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9596-7174>, e-mail: halahmad70@hotmail.com

Резюме: В данной статье проводится анализ одной из классических работ традиционной для мусульман Волго-Уральского региона ханафитской богословско-правовой школы (мазхаб) «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ал-‘аср» (Уникальное собрание фетв ученых нашего времени). В большинстве биографических сочинений создание этого произведения приписывается Мухаммаду ибн Махмуду ат-Тарджумани (ум. 645/1247), однако авторам данного исследования в результате анализа списков рукописи этого труда и иджазы Замахшари, где была упомянута цепочка его учеников, удалось установить, что на самом деле он принадлежит перу его деда – Абд ар-Рахиму ибн ‘Умару ат-Тарджумани (род. ок. 515/1122), а также выявить некоторые события, касающиеся биографии богослова, сделать предположение о дате его рождения и раскрыть отдельные текстологические особенности.

Ключевые слова: исламское право (фикх); ханафитская богословско-правовая школа (мазхаб); ‘Абд ар-Рахим ат-Тарджумани; исламское богословие; Йатимат ад-дахр

Для цитирования: Адыгамов Р.К., Абдуррахман Х.Х. Трактат «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ал-‘аср» (Уникальное собрание фетв ученых нашего времени) и проблема его авторства. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):924-936 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-924-936



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



Адыгамов Р.К., Абдурахман Х.Х.
Трактат «Йатимат ад-даҳр фи фатауа аҳл ал-‘аср»
(Уникальное собрание фетв ученых нашего времени) и проблема его авторства

The treatise «Yatimat ad-dahr fi fatawa ahl al-’asr» (A Unique collection of fatwas of our time scholars) and the problem of its authorship

R.K. Adygamov^{1, 2a}, Kh.Kh. Abdurrahman^{3, 4b}

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

²*International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent, the Republic of Uzbekistan*

³*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

⁴*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

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

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9596-7174>, e-mail: halahmad70@hotmail.com

Abstract: This article analyzes one of the classical works «Yatimat ad-dahr fi fatawa ahl al-’asr» (a Unique collection of fatwas of our time scholars) by a traditional for the Volga Region Muslim Hanafi School of Theology (*madhhab*). Most biographical writings ascribe the authorship of this work to Muhammad Ibn Mahmud at-Tarjumani (d. 645/1247). But the authors of the paper, having analyzed the manuscripts, which were compiled to form the work and having examined the Ijaza of al-Zamakhshari, naming arrays of his students, found out that the work actually belongs to the pen of his grandfather ‘Abd ar-Rahim Ibn’ Umar at-Tarjumani (approx. born in 515/1122). As well as the authors managed to identify some events concerning the biography of the theologian, for example, they made an assumption about his date of birth and revealed some textual features of this work.

Keywords: Islamic law (*fiqh*); Hanafi School of Theology (*madhhab*); ‘Abd ar-Rahim at-Tarjumani; Islamic Theology; Yatimat ad-dahr

For citation: Adygamov R.K., Abdurrahman Kh.Kh. The treatise «Yatimat ad-dahr fi fatawa ahl al-’asr» «(A Unique collection of fatwas by modern scholars) and the problem of its authorship. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):924-936 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-924-936

Введение

Процессы религиозного возрождения конца XX в., охватившие не только Россию, но и многие мусульманские страны, стали причиной актуализации норм исламского права. Увеличение числа практикующих мусульман, количества мечетей, религиозных учебных заведений пробудили у верующих интерес к изучению ислама и применению его норм в повседневной жизни. Остро начал подниматься вопрос не только халяльной пищи, но и норм, свя-



занных с особенностями заключения и расторжения брака, с коммерческими взаимоотношениями и финансовыми инструментами. В этой связи пристальное внимание обращается на изучение исторического опыта мусульманских сообществ, а также богословских трудов. Особую важность это приобретает в связи с растущим интересом верующих к своей мазхабической принадлежности.

Исторически на территории России получили распространение два мазхаба: ханафитский и шафиитский. Поэтому для мусульман Поволжья особый интерес представляет ханафитское богословское наследие. Хотя большинство ханафитских источников на сегодняшний день уже довольно глубоко изучены, есть и те, которые остались за рамками академических исследований не только в России, но и за рубежом. К таким трудам относится «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ал-‘аср» (Уникальное собрание фетв ученых нашего времени), который содержит вердикты различных ханафитских правоведов (*факихов*) по проблемам поклонения (молитва, пост, хадж), семейного и имущественного права, а также по другим традиционным разделам фикха.

Проблема авторства «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ал-‘аср»

Одной из больших проблем при изучении мусульманских богословских трактатов является авторство. Рассматриваемый в настоящем исследовании труд «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ал-‘аср» (Уникальное собрание фетв ученых нашего времени) упоминается во многих биографических справочниках. Среди них «Хадийа ал-‘арифин асма’ ал-муаллифина ва асар ал-мусаннафина» Исма‘ила ибн Мухаммада аль-Бабани¹ [2, с. 125], «ал-Фаваид ал-бахиййа фи тараджим ал-ханафиййа» Абу Хасаната ал-Лакнави² [2, с. 201], «Кашф аз-зунун ‘ан асами ал-кутуб ва ал-фунун» Мустафы ибн ‘Абдуллы ал-Кустантиния³ [4, с. 49], «ал-А‘лам» Хайруддина ибн Мухаммада аз-Зирикли⁴ [2, с. 86], «Муджам ал-муаллифина» ‘Умара ибн Риды⁵ [9, с. 316] и «Суллам ал-вусул ила табакат ал-фухул» Мустафы ибн Абдуллы ал-Кустантиния [6,

¹ Поздний османский историк (ум. 1339/1920). Известный библиографический труд, содержащий энциклопедические данные о мусульманских богословах, историках, географах, путешественниках.

² Известный ханафитский богослов, родом из Индии (1264–1304/1848–1886). Автор справочника о ханафитских богословах, содержащего их биографии и библиографию.

³ Известен как Хаджи Халифа и Катиб Челаби, османский географ и историк (1017–1068/1608–1657). Библиографический, энциклопедический сборник о мусульманских богословах, историках, географах и их трудах.

⁴ Османский писатель, поэт, журналист и историк (1893–1976), автор восьмитомного библиографического словаря о мусульманских ученых.

⁵ Сирийский историк, ученый, писатель (1905–1987), автор упомянутого биографического словаря.



с. 263]. Среди авторов упомянутых сборников нет единого мнения по поводу авторства рассматриваемого трактата. Более того, можно встретить противоречие в рамках одного и того же сборника. Если одни приписывают авторство Мухаммаду ибн Махмуду ат-Таржумани, то другие – Абд ар-Рахиму ибн 'Умару ибн 'Абдулле ат-Таржумани.

Нами был проведен анализ содержания шести списков рукописи данного труда, хранящихся в различных библиотеках – Австрийской национальной библиотеке в Вене, в библиотеке университета ал-Азхар в Каире, в Александрийской библиотеке в Александрии, библиотеке аз-Захирийа в Дамаске, библиотеке университета Мухаммада ибн Са'уда в Эр-Рияде и Национальной библиотеке Турции в Стамбуле⁶. На титульном листе всех рукописей, кроме экземпляра из библиотеки аз-Захирийа (Дамаск), указано имя – 'Абд ар-Рахим ибн 'Умар ат-Таржумани. Также во введениях всех шести списков упомянуты имена богословов, чьи фетвы приведены в данном труде, и возглавляет их 'Умар ибн Мухаммад ат-Тарджумани. Автор указывает: «'Умар ибн Мухаммад ат-Таржумани – мой отец», следовательно, автором является сын (арабск. «ибн») 'Умара – 'Абд ар-Рахим ибн 'Умар.

Содержание трактата также подтверждает этот факт, ибо приведенные в нем богословы, к которым автор обращался как устно («Я спросил того-то...»), так и письменно («Я написал тому-то об этом вопросе»), умерли как минимум за сто лет до смерти Мухаммада ибн Махмуда. Например, автор указывает: «Так ответил мой отец, когда я его спросил...», а, как известно, его отец 'Умар умер в 530/1136 г., или пишет: «Я спросил у Абу Хамида об этом», в то время как последний умер в 535/1141 г.

В конце египетского списка содержится дополнительный параграф, в котором приводится краткая биография отца и некоторых учителей автора. В частности, там указано, что отец автора умер в 530/1136 г., а его учителя Абу Хамид⁷ – в 535/1141 г., Хамир аль-Вабари⁸ – в 539/1145 г. и самый из-

⁶ Рукопись «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахль аль-'аср», хранящаяся в Каире, в библиотеке университета аль-Азхар, № 2119, № 26958, рукопись «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахль аль-'аср», хранящаяся в Вене, в Австрийской национальной библиотеке, № Mixt 376, рукопись «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахль аль-'аср», хранящаяся в Александрии, в Александрийской библиотеке, № 10513, № 5427, рукопись «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахль аль-'аср», хранящаяся в Дамаске, в библиотеке аз-Захирийа, № 5390, рукопись «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахль аль-'аср», хранящаяся в Эр-Рияде, в библиотеке университета Мухаммада ибн Сауда, № 86100, №197, рукопись «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахль аль-'аср», хранящаяся в Стамбуле, в Национальной библиотеке Турции, № 1088.

⁷ Фадл ибн Мухаммад ибн 'Али ал-Фикхи – ханафитский богослов, проповедник.

⁸ Хамир ибн Абу Бакр ал-Вабари – знаток ханафитского права.



вестный из них аз-Замахшари⁹ – в 538/1144 г. Следовательно, Мухаммад ибн Махмуд, живший в VII/XIII в., не мог быть их учеником.

Исма'ил ибн Мухаммад ал-Бабани в своем биографическом сборнике «Хадийа ал-'арифина асма' ал-муаллифина ва асар ал-мусаннифина» авторство труда «Йатимат ад-дахр...» приписывает как Мухаммаду ибн Махмуду, так и 'Абд ар-Рахиму ибн 'Умару ат-Таржумани [2, с. 125, 560].

Таким образом, сопоставление библиографических данных и анализ содержания списков позволяет сделать вывод, что авторство труда «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ал-'аср» принадлежит 'Абд ар-Рахиму ибн 'Умару ат-Таржумани.

В ходе исследования также была выявлена *иджаза*¹⁰ [10] на передачу тафсира «аль-Кашшаф» аз-Замахшари, выданная на имя Абу Мухаммада Фадлуллы ибн ал-Аухада ас-Суфия. В одном из фрагментов цепочки учителей в *иджазе* упомянут Мухаммад ибн Махмуд ибн 'Абд ар-Рахим ибн 'Умар ат-Таржумани [10]. Это позволяет сделать предположение, что Мухаммад ибн Махмуд является внуком 'Абд ар-Рахима ибн 'Умара ат-Таржумани, автора книги «Йатимат ад-дахр...». Поэтому неточность, допущенная в вышеупомянутых биографических справочниках, вероятнее всего, связана с богословской традицией, когда дети и внуки старались распространять и популяризировать труды своих предков. Кроме того, многие списки рукописи труда могли быть утеряны во время монгольского нашествия.

'Абд ар-Рахим ат-Таржумани: жизненный путь и вклад в ханафитское право

Полное имя подлинного автора «Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ал-'аср» – 'Абд ар-Рахим ибн 'Умар ат-Тарджумани ал-Макки ал-Хаваризми ал-Ханафи. Хотя в источниках довольно мало информации об этом богослове, на основе его *нисбы*¹¹ можно сделать ряд предположений. Ее первое слово «ат-Тарджумани» может быть либо наименованием родового клана, либо указывать на принадлежность к одному из районов Багдада [7, с. 286],

⁹ Абу ал-Касим Махмуд ибн 'Умар аз-Замахшари – известный среднеазиатский богослов, толкователь Корана и хадисов, исследователь языков, факих, придерживался мутазилитских воззрений.

¹⁰ Письменное или устное свидетельство о том, что ученик получил знания по тому или иному предмету, той или иной книге и может заниматься преподавательской деятельностью в рамках, указанных в *иджазе*. Обычно в этом документе указывалась вся цепочка учителей, вплоть до Пророка Мухаммада, либо до автора книги, упомянутой в *иджазе*.

¹¹ Часть арабо-мусульманского имени, обозначающая генеалогическую, этническую, религиозную, политическую, социальную принадлежность человека, место его рождения или проживания и т. д.



Адыгамов Р.К., Абдуррахман Х.Х.

Трактат «Йатимат ад-дахран фи фатауа ахл ал-‘аср»

(Уникальное собрание фетв ученых нашего времени) и проблема его авторства

либо на ремесло¹². Слово «ал-Макки» может быть связано с происхождением его деда либо с тем, что сам автор часто совершал хадж и посещал Мекку [7, с. 417]. Нисба «ал-Хаваризми» может быть соотнесена с регионом его рождения. И наконец нисба «ал-Ханафи» указывает на его принадлежность к ханафитской богословско-правовой школе. Известно, что правовед жил в VI/XII в. Хотя точные даты его рождения и смерти неизвестны, однако, зная дату смерти его отца – 530/1136 г., можно предположить, что он родился не позднее 515/1122 г. Такое предположение делается на основе традиции передачи богословского знания от учителя к ученику. Поскольку отец ‘Абд ар-Рахима был его первым учителем, а серьезное изучение таких наук, как право (*фикх*) и его методология (*усул ал-фикх*), возможно приблизительно в пятнадцатилетнем возрасте, то указанная дата является наиболее вероятной. Как отмечали выдающиеся отечественные востоковеды А.Б. Халидов и Б.З. Халидов, его кунья¹³ – это Абу Салих [12, с. 209]. Что же касается прозвища ‘Ала ад-дин, то оно принадлежало его внуку Мухаммаду ибн Махмуду [6, с. 201].

Род ат-Тарджумани представлял собой династию богословов. Со слов самого ‘Абд ар-Рахима установлено, что его отец ‘Умар ибн Мухаммад ат-Тарджумани был учеником известных богословов ал-Баккали¹⁴, ал-Вабари¹⁵, ар-Марвази¹⁶ и др. Он был знатоком тафсира, усул ал-фикха, вариаций чтения Корана, а также успешно вел богословские дискуссии¹⁷. Богословом был и сам ‘Абд ар-Рахим, автор исследуемого труда, а также его сын, внук и правнук. О его сыне Махмуде ат-Тарджумани упоминает ал-Кафави¹⁸, а также приводит пример его фетвы из «ал-Кинья»¹⁹. Тот же автор сообщает о том, что его внук – Мухаммад ибн Махмауд ибн ‘Абд ар-Рахим ат-Тарджумани (ум. 645/1248) –

¹² Слово *тарджумани* происходит от арабского глагола *тарджам* «переводить». Возможно, предки автора занимались переводами.

¹³ В арабо-исламской традиции «кунья» – прозвище, первым элементом которого являются слова *абу* «отец», *ибн* «сын», *умм* «мать», *бинт* «дочь». При этом не всегда речь могла идти о реальном родстве, иногда кунья избиралась самим носителем, чтобы показать его статус или в надежде на рождение дочери или сына.

¹⁴ Абу ‘Имран Муса ибн Йусуф ал-Баккали (ум. 452/1060) – известный ханафитский богослов, энциклопедист, знаток права, грамматики, толкователь Корана, проповедник.

¹⁵ Абу ‘Абдулла Мухаммад ибн Ибрахим ал-Вабари (ум. 483/1090) – известный ханафитский богослов.

¹⁶ Махмуд ас-Саффар ал-Марвази – один из известных хорасанских, ханафитских богословов, дата смерти не известна.

¹⁷ Ат-Тарджумани ‘А. Йатимат ад-дахран фи фатауа ахл ‘аср. Каир: Отдел рукописей библиотеки университета ал-Азхар, № 2119. Л. 256а.

¹⁸ Мухаммад ибн Сулейман ал-Кафави (ум. 920/1514) – автор труда «‘Алам ал-ахйар...» («Лучшие личности...»), сборника биографий ханафитских богословов.

¹⁹ Ал-Кафави М. ‘Алам ал-ахйар мин фукаха мазхаб ан-Ну‘ман ал-мухтар (рук.) из личной коллекции д. Мухаммада ибн Турки ат-Турки – Л. 223.



был видным богословом²⁰. Ал-Кафави о его правнуке Ахмаде ибн Мухаммаде ибн Махмуде ат-Тарджумани, который умер в 661/1263 г., также дает довольно скудную информацию²¹.

Начальные религиозные знания 'Абд ар-Рахим получил у отца. В последующем у 'Абд ар-Рахима было более сорока наставников. Наиболее известными из них были Абу Хамид Фадл ибн Мухаммад ибн Али ал-Фихи (ум. 535/1141), Хамир ибн Абу Бакр ал-Вабари (ум. 539/1145), Абу ал-Касим Махмуд ибн Умар аз-Замахшари (ум. 538/1144), Йусуф ибн Мухаммад ат-Тарджумани²² (ум. 544/1150), Али ибн Ахмад ал-Карабиси²³ (ум. 538/1144), Махмуд ибн Абдулла ал-Малахими²⁴ (ум. 536/1142), Абу Хафс Умар бин ал-Хусейн ибн ал-Мазфар ибн ал-Хасан²⁵ (ум. 531/1137), Абд ар-Рахим ат-Тимурташи²⁶ (ум. 530/1136), ал-Хасан ибн Сулейман ал-Худжанди²⁷ (ум. 523/1129), Абу Мансур ибн Саид ал-Хаикий²⁸ (ум. 525/1131) и др.

Сообщается, что, помимо «Йатимат ад-дахр...», 'Абд ар-Рахим ат-Тарджумани также был автором комментария к Корану [11, с. 338], однако он не был обнаружен. Как уже было отмечено ранее, богослов придерживался ханафитской правовой школы. При этом в вопросах вероучения он, вероятно всего, придерживался мутазилитских²⁹ воззрений. На это указывает, во-первых, тот факт, что одним из его учителей был известный мутазилит аз-Замахшарий. Во-вторых, во введении к своей книге «Йатимат ад-дахр...» после упоминания о своем труде он указывает: «Таковым был мой мазхаб и точка зрения, что делает обязательными благую жизнь в этом мире и награду в последующем...» Как известно, мутазилиты придерживались идеи о том, что праведные обязательно должны обрести награду, а грешники – наказание (*ал-ва'д ва-л-ва'id*). В-третьих, богослов является представителем хорезмской школы, которая на тот момент была преимущественно мутазилитской.

²⁰ Ал-Кафави М. А'лам ал-ахйар мин фукаха мазхаб ан-Ну'ман ал-мухтар (рук.) из личной коллекции д. Мухаммада ибн Турки ат-Турки – Л. 201.

²¹ Ал-Кафави М. А'лам ал-ахйар мин фукаха мазхаб ан-Ну'ман ал-мухтар (рук.) из личной коллекции д. Мухаммада ибн Турки ат-Турки – Л. 243а.

²² Знаток ханафитского мазхаба в Хорезме (ум. 544/1149).

²³ Один из известных ханафитских богословов своего времени (ум. 538/1144).

²⁴ Известный ханафитский, мутазилитский богослов Хорезма, знаток калама (ум. 536/1142).

²⁵ Муфтий Хорезма, кадий, проповедник, знаток ханафитского права (ум. 531/1137).

²⁶ Известный ханафитский богослов (ум. 530/1136).

²⁷ Один из ханафитских богословов (ум. 523/1129).

²⁸ Великий богослов, знаток ханафитского права и калама (ум. 525/1131).

²⁹ Представители первого крупного направления в каламе, игравшие значительную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифатов в VII–IX вв. Суть учения сводилась к рациональному переосмыслению содержания основных источников ислама.



Особенности труда «Йатимад ад-дахр...»

Изученные списки представляют собой рукописные варианты книги «Йатимат ад-дахр...». Данный труд имеет структуру классических ханафитских трудов по фикху и разделен на главы «кутуб / китаб». В композиции автор применил тематический принцип, что традиционно для трудов по фикху. Каждый раздел освещает определенную сферу мусульманского права. Некоторые из 35 книг (разделов) рукописи разделены на *баб* (главы). Первая книга охватывает вопросы очищения, ритуальной чистоты, она не имеет глав. Вторая книга «Молитва» состоит из 12 глав, в которых рассматриваются фетвы, касающиеся различных аспектов выполнения молитвы. Следующие 3 книги «Пост», «Закят» и «Хадж» так же, как и первая книга, не имеют глав. Шестая книга «Никах» состоит из 7 глав, в которых рассматриваются вопросы брака, брачного дара, запрета на брак, опеки, содержания, исков и т.д. Седьмая книга «Талак» содержит в себе всего две главы, которые охватывают фетвы, касающиеся послеразводного периода – *идды*, возможности возобновления брака в этот период и подачи исков. Остальные 28 разделов не содержат глав. В них рассматриваются вопросы купли-продажи, дарения, пользования вещью без права собственности, хранения, доверенности, поручительства, залога, аренды, свидетельств, исков, признания, завещания, уголовного права, наследования, освобождения рабов, клятв, возделывания земли, жертвоприношений и другие. В конце одной из шести рукописей включены две дополнительные книги. Первая – книга историй, в которой даны эпизоды из жизни ученых, чьи фетвы приведены в предыдущих книгах. Вторая – книга дат, в которой указаны даты смерти ученых – современников автора и краткая биография некоторых из них. В конце большинства рукописей указана дата завершения труда и имя писаря.

При цитировании других ученых автор использует такие выражения, как *су’ила* «Был спрошен»³⁰, и далее указывает имя богослова, которому был задан вопрос, *зукира фи* «Упомянуто в»³¹, после обычно сообщает название богословского труда, *закара* «Упомянул»³², после чего следует имя богослова, которого он цитирует. В то же время автор использует выражения, ука-

³⁰ Ат-Тарджумани ‘А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ‘аср. Анкара: Отдел рукописей национальной библиотеки Турции, № 1088. Л. 55б.

³¹ Ат-Тарджумани ‘А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ‘аср. Каир: Отдел рукописей библиотеки университета ал-Азхар, № 2119. Л. 77б.

³² Ат-Тарджумани ‘А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл ‘аср. Александрия: Отдел рукописей Александрийской библиотеки, № 5427. Л. 63а.



зывают на его личное участие. Среди них: *сал'алту* «Я спросил»³³, далее упоминается тот, кому был задан вопрос, *катабту ила* «Я написал»³⁴, после чего упоминается имя богослова, которому было написано письмо, *сами'ту* «Я слышал»³⁵, а затем приводится имя богослова и соответствующая цитата.

Также следует отметить, что богослов не ограничивается лишь цитированием отдельных текстов, а указывает на вопросы, вызвавшие разногласия между различными авторитетами. Так, он упоминает о разногласиях между Абу Йусуфом³⁶ и Мухаммадом³⁷, между Абу Ханифой³⁸, Мухаммадом и Абу Йусуфом³⁹, сообщает о разногласиях между ранними (*мутакаддимин*) и поздними (*мутааххирин*) богословами⁴⁰. А иногда различные точки зрения приводятся без упоминания имен авторов. При этом автор анализирует точки зрения богословов, после чего либо выделяет наиболее достоверную «ал-асахх»⁴¹, либо сравнивает их и выбирает наиболее верную «арджах»⁴², либо оставляет без анализа и предпочтения.

Вызывает интерес и подход автора к упоминанию богословов. Часть из них представлена по родственному признаку, например, не называя имени 'Умара ат-Тарджумани, он обращается к нему «мой отец»⁴³. Другая часть богословов упомянута посредством *нисбы*, например, ал-Худжанди, когда речь идет об ал-Хасане ибн Сулеймане ал-Худжанди. В том случае, если *нисба* нескольких богословов совпадает, автор использует тот или иной прием, чтобы

³³ Ат-Тарджумани 'А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл 'аср. Дамаск: Отдел рукописей библиотеки аз-Захирийа, № 5390. Л. 59а.

³⁴ Ат-Тарджумани 'А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл 'аср. Вена: Отдел рукописей национальной библиотеки Австрии, № Mixt 376. Л. 68.

³⁵ Ат-Тарджумани 'А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл 'аср. эр-Рияд: Отдел рукописей исламской библиотеки университета имени имама Мухаммада ибн Сауда, № 179. Л. 88а.

³⁶ Якуб ибн Ибрахим аль-Ансари аль-Куфи (113–182/731–798) – видный исламский правовед (факих), один из наиболее известных учеников Абу Ханифы. После смерти Абу Ханифы возглавил его школу.

³⁷ Абу Абдуллах Мухаммад ибн аль-Хасан аш-Шайбани (131–189/749–805), факих, один из кодификаторов мусульманского права, ученик имама Абу Ханифы, после его смерти продолжил обучение у имама Абу Йусуфа.

³⁸ Абу Ханифа Ну'ман ибн Сабит – эпоним ханафитского мазхаба (ум. 150/767).

³⁹ Ат-Тарджумани 'А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл 'аср. Анкара: Отдел рукописей национальной библиотеки Турции, № 1088. Л. 55б.

⁴⁰ Ат-Тарджумани 'А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл 'аср. Каир: Отдел рукописей библиотеки университета ал-Азхар, № 2119. Л. 85а – 85б.

⁴¹ Ат-Тарджумани 'А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл 'аср. Каир: Отдел рукописей библиотеки университета ал-Азхар, № 2119. Л. 90а.

⁴² Ат-Тарджумани 'А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл 'аср. эр-Рияд: Отдел рукописей исламской библиотеки университета имени имама Мухаммада ибн Сауда, № 179. Л. 89а.

⁴³ Ат-Тарджумани 'А. Йатимат ад-дахр фи фатауа ахл 'аср. Александрия: Отдел рукописей Александрийской библиотеки, № 5427. Л. 76а.



пояснить читателю, о ком именно идет речь. В частности, когда речь идет об Абу ‘Абдулле Мухаммаде ибн Ибрахиме ал-Вабри, используется только *нисба*, а когда упоминается Хамир, то автор пишет: «Хамир ал-Вабри». В том случае, когда у богословов совпадают имена, автор поясняет различие между богословами посредством *нисбы*.

Анализируя особенности упоминания источников в «Йатимат ад-дахр...», можно выделить следующий подход автора. Часть источников автор приводит без упоминания имен авторов. К таким трудам можно отнести книги «ал-Кафи»⁴⁴, «аш-Шамил»⁴⁵, «Джам’ ал-‘улум»⁴⁶, «Джам’ ат-тафарик»⁴⁷, «ал-Мунтака»⁴⁸. У части источников упомянуты и название, и автор, а в случае с ас-Сарахси⁴⁹ богослов приводит только его *нисбу*, при этом всегда имеет в виду труд «ал-Мабсут».

Необходимо отметить, что, помимо *фетв*⁵⁰ ханафитских правоведов, в трактате также приводятся и заключения шафиитских ученых. Автор довольно точно цитирует высказывания богословов, а также сопровождает их своими собственными комментариями. Текст изобилует упоминанием большого количества терминов из методологии правового исследования (*усул*)⁵¹ и норм (*кава’ид*)⁵² мусульманского права. Все это указывает на глубокие познания автора в области мусульманского права.

⁴⁴ Автор Мухаммад ибн Мухаммад ибн Ахмад ал-Марвази, известный как ал-Хаким аш-Шахид (ум. 334/945), видный факих, занимал пост кади и везира.

⁴⁵ Автор Абу ал-Касим Исма’ил ибн ал-Хусейн ибн ‘Абдуллах ал-Байхаки (ум. 402/1011), известный ханафитский факих.

⁴⁶ Автор не известен, упоминается во многих ханафитских трактатах.

⁴⁷ Автор Зайн ал-Машаих Абу ал-Фадл Мухаммад ибн Абу ал-Касим ибн Бабджук ал-Хорезми (ум. 562/1167), известный ханафитский богослов, толкователь Корана.

⁴⁸ Автор Мухаммад ибн Мухаммад ибн Ахмад ал-Марвази, известный как ал-Хаким аш-Шахид (ум. 334/945), известный факих, занимал пост кади и везира.

⁴⁹ Абу Бакр Мухаммад бин Ахмад бин Аби Сахл Ас-Сарахси (ум. 483/1090, по другой версии 490/1097), известен как Шамс аль-Аимма, является авторитетным правоведом ханафитской школы, где, как сообщается, существовала традиция: «если сомневаетесь, следуйте Сарахси». Его книга «Аль-Мабсут» представляет собой энциклопедию в области ханафитского фикха.

⁵⁰ Богословское заключение, вердикт, решение по какому-либо вопросу, выносимое муфтием, факихом или алимом, основанное на принципах ислама и на прецедентах мусульманской юридической практики.

⁵¹ Дисциплина исламского права, систематизирующая источники, основы теории и методологии юриспруденции, является совокупностью четырёх «основ»: Корана, Сунны, иджмы и кияса.

⁵² Раздел исламского права, изучающий общие правила, представляющие собой аналогию, объединяющую несколько норм, или свод схожих между собой норм, которые могут быть объединены в правиле фикха.



Заклучение

Таким образом, в рамках данного исследования были изучены шесть списков рукописи ханафитского богословского трактата «Йатимат ад-дахр...», иджаза на передачу тафсира аз-Замахшари, а также биографические сборники известных мусульманских богословов и историков. В результате было установлено, что автором этого трактата является не Мухаммад ибн Махмуд, на что указывается в большинстве библиографических справочниках, а его дед – ‘Абд ар-Рахим ибн ‘Умар ат-Тарджумани. Будучи видным представителем хорезмской школы, он, как и его прославленный учитель имам аз-Замахшари, сочетал в себе приверженность ханафитскому праву и мутазилитской догматике.

Введение в научный оборот данного трактата и биографии его подлинного автора открывает широкие перспективы для дальнейшего изучения особенностей мутазилито-ханафитской богословско-правовой школы, которая до сих пор остается исследованной мало.

Литература

1. аз-Зирикли Х. *ал-А‘лам*. Т. 7. Дар ал-‘илм; 2002. 352 с.
2. ал-Бабани И. *Хадийа ал-‘арифин асма’ ал-муаллифина ва асар ал-му-саннифина*. Т. 2. Бейрут: Дар ихья ат-турас ал-‘араби; 1951. 574 с.
3. ал-Лакнави А. *ал-Фаваид ал-бахиййа фи тараджим ал-ханафиййа*. Каир: Дар ал-китаб ал-ислами; [б. г.]. 249 с.
4. ал-Кустантиний М. *Кашф аз-зунун ‘ан асами ал-кутуб ва ал-фунун*. Т. 2. Багдад: Мактабат аль-Масна; 1941. 1114 с.
5. ал-Кустантиний М. *Суллам ал-усул ила табакат ал-фухул*. Т. 4. Стамбул: ИРСИКА; 2010. 484 с.
6. ал-Кустантиний М. *Суллам ал-усул ила табакат ал-фухул*. Т. 3. Стамбул: ИРСИКА; 2010. 472 с.
7. Ас-Сам‘ани ‘А. *ал-Ансаб*. Т. 12. Хайдарабад: Маджлис даират ал-маариф ал-усманийа; 1962. 538 с.
8. Ибн ал-Кисрани М. *ал-Ансаб ал-муттафака фи ал-хатт ал-мутама-сила фи ан-нукат ва ад-дабт*. Лейден: Брилль; 1865. 244 с.
9. Ибн Рида ‘У. *Му’джем ал-муаллифин*. Т. 11. Бейрут: Дар ихья ат-турас аль-‘араби би-Бейрут; [б. г.]. 320 с.



10. *Иджазта тафсира «аль-Кашшаф» аз-Замахшари для Абу Мухаммада Фадлулла ибн аль-Аухад ас-Суфий*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kateban.com/post/3120> (дата обращения: 15.09.2020).

11. Ал-Фукаха аллазина лам назфар ляхум би тарджаматин вафийа. *Ма-усуат табакат ал-фукаха*. Муассасат ал-имам ас-Садик. Т. 7. Бейрут: Дар ал-Адуа; 1999. С. 323–356.

12. Халидов Б.З., Халидов А.Б. Биография аз-Замахшари, составленная его современником ал-Андарасбани. *Письменные источники востока: историко-филологическое исследование*. М.: Наука; 1979. С. 203–212.

References

1. Az-Zirikli X. *al-A Lam* [Outstanding figures]. Vol. 7. Dar al – ‘Ilm; 2002. 352 p. (In Arabic)

2. al-Babani I. *Hadiya al – ‘arifin axma’ al-muallifina wa asar al-musannifina* [Gift of experts in the names of the authors and the heritage of writers]. Vol. 2. Beirut: Dar ikhya at-turas al – ‘Arabi; 1951. 574 p. (In Arabic)

3. al-Laknawi A. *al-Fawaid al-bahiyya fi tarajim al-hanafiyya* [The Great benefit of the Hanafi biography]. Cairo: Dar al-Kitab al-islamiy; [b. g.]. 249 p. (In Arabic)

4. al-Kustantyniy M. *Kashf az-zunun ‘an asami al-kutub wa al-funun* [Eliminating doubts about the names of books and Sciences]. Vol. 2. Baghdad: Maktabat al-Masna; 1941. 1114 p. (In Arabic)

5. al-Kustantini M. *Sullam al-usul ila tabakat al-fuhul* [Stairs leading to the degree of the Great]. Vol. 4. Istanbul: Irsika; 2010. 484 p. (In Arabic)

6. al-Kostantini M. *Sullam al-usul ila tabakat al-fuhul* [Stairs leading to the degree of the Great]. Vol. 3. Istanbul: Irsika; 2010. 472 p. (In Arabic)

7. As-Sam’ani ‘ A. *al-Ansab* [Genealogies]. Vol. 12. Hyderabad: Majlis dairat al-Maarif al-usmaniyya; 1962. 538 p. (In Arabic)

8. Ibn al-Kisrani M. *al-Ansab al-muttafaka fi al-khatt al-mutamasila fi an-nukat wa ad-dabt* [Unanimous genealogies of a single line with points and vocalizations]. Leiden: Brill; 1865. 244 p. (In Arabic)

9. Ibn Rida ‘ U. *Mu’jam al-muallimin* [Guide for authors]. Vol. 11. Beirut: Dar Ihya at-turas al – ‘Arabi bi-Beirut; [b. g.]. 320 p. (In Arabic)

10. *Ijaza Tafsiр «al-Kashshaf» al-Zamakhshari for Abu Muhammad Fadlullah Ibn al-Awhad al-Sufi* [Ijaza (permission to teach) Tafsiр «al-Kashshaf» given to Abu Muhammad Fadlullah Ibn al-Awhad al-Sufi by al-Zamakhshari]. [Electronic source]. Available at: <https://www.kateban.com/post/3120> (Accessed: 15.09.2020). (In Persian)



11. Al-Fukaha allazina lam nazfar lahum bi tardzhamatin vafija [Theologians whose full biography we have not found]. *Mausuat tabakat al-fuqaha* [Encyclopedia of the status of theologians]. Muassasat al-Imam al-Sadiq [Imam al-Sadiq's organization]. Vol. 7. Beirut: Dar al-Adua; 1999, pp. 323–356. (In Arabic)

12. Khalidov B.Z., Khalidov A.B. Biografiya az-Zamahshari sostavlenaya ego sovremennikom al-Andarasbani [Biography of az-Zamakhshari compiled by his contemporary al-Andarasbani]. *Pis'menny'e istochniki vostoka: istoriko-filologicheskoe issledovanie* [Written sources of the East: historical and philological research]. Moscow: Nauka; 1979, pp. 203–212. (In Russian)

Информация об авторе

Рамиль Камирович Адыгамов, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация, доцент кафедры ISESCO Международной исламской академии Узбекистана.

Хусам Хусейн Абдурахман, магистрант Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация; докторант Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Ramil K. Adygamov, Cand. Sci. (History), Associate Professor, Senior Researcher of the Institute of History after Sh. Marjani of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation, Associate Professor of the ISESCO Department of International Islamic Academy of Uzbekistan.

Khusam Kh. Abdurrakhman, postgraduate at Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation; a student working for doctor's degree of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

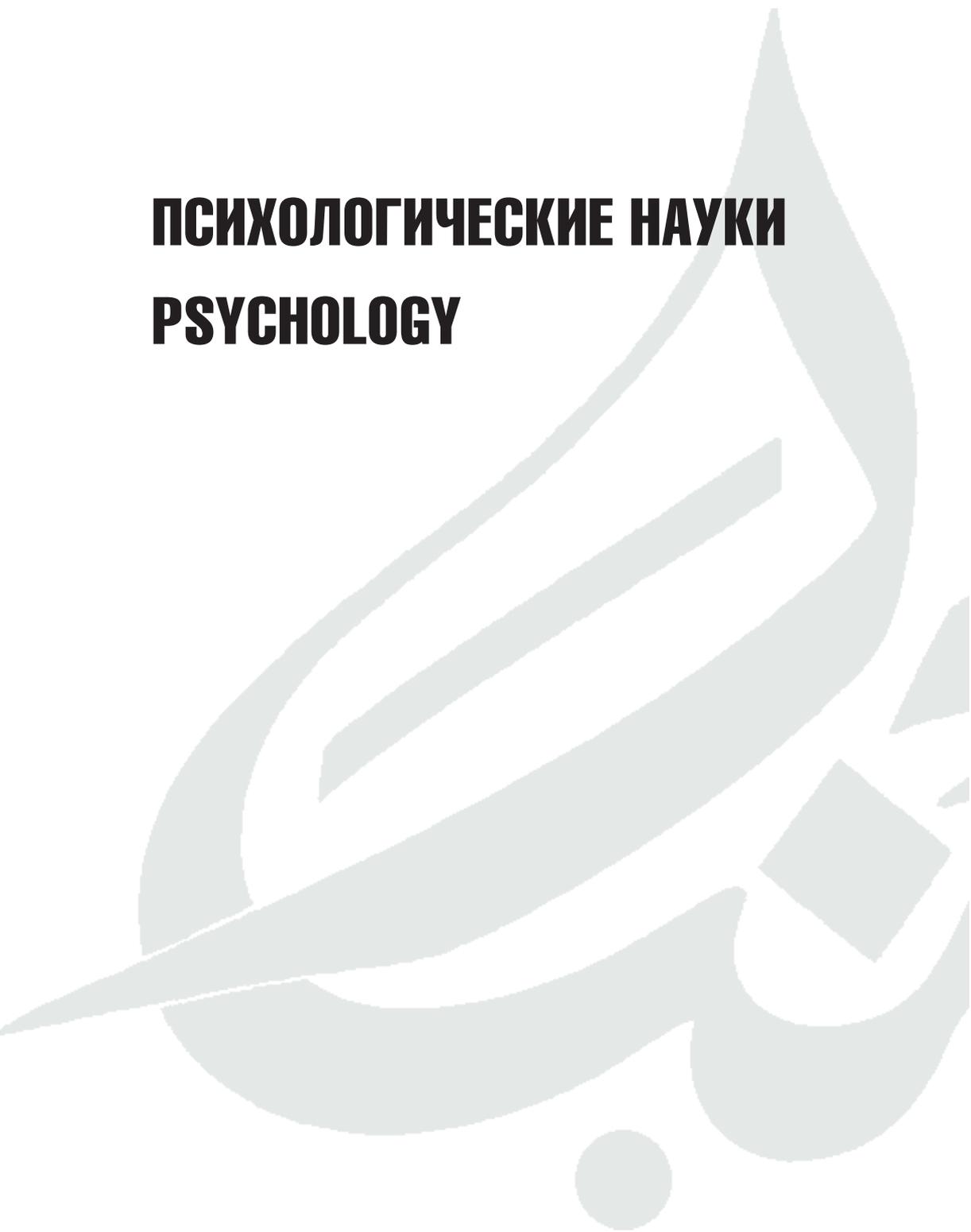
Информация о статье

Поступила в редакцию: 07 сентября 2020
Одобрена рецензентами: 06 ноября 2020
Принята к публикации: 10 декабря 2020

Article info

Received: September 07, 2020
Reviewed: November 06, 2020
Accepted: December 10, 2020

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ
PSYCHOLOGY



- 
- ◆ **Психологическое знание в татарском богословском наследии**
 - ◆ **Феномен эмоционального выгорания имамов**
 - ◆ **Презентация авторского курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология»**



Психологическое знание в татарском богословском наследии

Р.Р. Сафиуллина^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1876-3159>, e-mail: rezeda.saf@mail.ru

Резюме: В статье представлены результаты исследования того, как вопросы психологии находили свое отражение в татарской литературе и книжной традиции, в учебных пособиях и произведениях татарских ученых, педагогов, религиозных и общественных деятелей начала XX века. Идеино-эстетические и художественные особенности произведений представителей татарской литературы развивались в соответствии с суфийскими традициями при доминировании и преобладании дидактического, гуманистического начала. Не утратив своих восточных корней, уходящих в глубь суфийской философско-эстетической мысли, татарская литература в начале XX века становится восприимчивой к пониманию и творческому переосмыслению новых, модернистских экспериментов. Появившиеся в начале XX века публикации Мусы Бигиева (1874–1949), Г.М. ал-Гаффари (конец XIX – начало XX вв.) и др., посвященные проблемам создания высокого искусства, в котором выражались бы религиозные идеалы исламского общества и что способствовало бы проведению религиозной реформы, явились важным фактором, сыгравшим определенную роль в развитии татарской теоретико-литературной мысли в начале XX века, где появляется особый интерес к психологическому направлению в русском литературоведении. Наряду с этим на страницах татарских периодических изданий появляются переводные сочинения, посвященные вопросам психологии, в ряде учебных заведений нового типа начинают преподаваться педагогика и психология. Некоторые авторы учебных пособий в своих текстах стремятся использовать языковые средства и речевые приемы воздействия и доведения информации до учащихся в виде таких методов психологической педагогики, как наблюдение, беседа, анализ.

Ключевые слова: психологическое знание; богословская мысль; история образования; ислам у татар

Для цитирования. Сафиуллина Р.Р. Психологическое знание в татарском богословском наследии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):939-961 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-939-961



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.

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



Psychological knowledge in Tatar theological heritage

R.R. Safiullina^{1a}

¹*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1876-3159>, e-mail: rezeda.saf@mail.ru

Abstract: The article presents the results of the study on how the Psychological issues were reflected in Tatar literature and in book-composing traditions, in textbooks and works of Tatar scientists, teachers, religious and public figures of the early 20th century. Ideological, aesthetic and artistic features of the works of Tatar literature representatives developed in accordance with Sufi traditions, with the domination and prevalence of didactic and humanistic principles. Without losing its eastern roots, which go deep into Sufi philosophical and aesthetic thought, Tatar literature in the early twentieth century becomes susceptible to the perception and creative rethinking of new, modernist experiments. Publications by Musa Bigiev, M. al-Gaffari, and others, which appeared in the early twentieth century, devoted to the problems of creating high art, in which religious ideals of Islamic society would be expressed and which would contribute to religious reform, were an important factor that played a role in the development of Tatar theoretical and literary thought in the early twentieth century, where there is a special interest in the psychological direction in Russian literature studies. At the same time, translated essays devoted to the issues of Psychology appear on the pages of Tatar periodicals; a number of educational institutions of a new type begin to teach these subjects. Some authors of tutorials seek to use language and speech techniques in their texts to influence and convey information to students, in the form of Psychological Pedagogy methods such as observation, conversation and analysis.

Keywords: psychological knowledge; theological thought; history of education; Islam among the Tatars

For citation: Safiullina R.R. Psychological knowledge in Tatar theological heritage. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):939-961 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-939-961

Введение

В межкультурной коммуникации и в регулировании психо-эмоциональных ресурсных состояний большое значение приобретает учет региональных традиций национального и религиозного образования, богословской мысли, а также художественное исследование нравственных основ человеческого поведения и их социальной и национальной обусловленности. В этой сфере многие достижения светского образования и академической науки лежат в сфере



применения идей и методов культурно-исторической психологии, истоки которой лежат в национальных, религиозных и культурных традициях.

В связи с этим целью данной статьи является рассмотрение того, как вопросы психологии находили отражение в татарской богословской мысли, а именно – в татарской литературе и книжной традиции, в системе исламского образования мусульман Волго-Уральского региона и впоследствии – в трудах татарских ученых, педагогов, религиозных и общественных деятелей начала XX века.

Для решения поставленных задач мы обратились к литературным произведениям, рукописной и старопечатной книжной продукции, получившим распространение среди мусульман в Волго-Уральском регионе, и к содержанию религиозного образования татар.

Психологизм татарской суфийской литературы

Следует отметить, что устойчивость позиций ислама в жизни татарской общины в дореволюционный период, по общему признанию исследователей, «была достигнута не столько благодаря традиционной системе догматики и ритуала, сколько суфийской его интерпретации как «религии сердца»» [1, с. 249]. Как пишет Г. Идиатуллина, «суфийская поэзия, окрашенная этическими мотивами Газали, не только способствовала углублению религиозного чувства, но, побуждая к духовному самопознанию и самосовершенствованию, развивала в человеке нравственные начала. Воспитывая мусульман на примере ранних подвижников, она помогала им выстоять в самых тяжелых условиях, когда любое силовое сопротивление захватчикам, унося множество жизней, лишь увеличивало людские страдания, и реальное соотношение сил было таково, что не оставляло надежд на изменение ситуации. Произведения таких поэтов, как Суфи Аллахияра¹ (1616–1713), Мавля Коляя² (1630-е годы – начало XVIII века) и других, пронизанные размышлениями о бренности земного бытия, никчемности богатства, особой «богоугодности» занятия земледелием, призывами к довольству малым, стяжанию духовных благ, психологически как нельзя более соответствовали настроениям «лапотных мурз» и «высокородных» улемов, в чьей среде они, вероятнее всего, созда-

¹ Суфи Аллахияр (1616–1713) – поэт-суфий, написавший популярную среди поволжских мусульман книгу «*Субат ал-гаджизин*» («Опора обреченных»), которая использовалась в качестве учебного пособия в татарских медресе. Будучи выходцем из Средней Азии, он некоторое время жил в Казани и приобрел здесь множество последователей.

² Мавля Коляй – поэт-суфий, автор сборника «*Хикмэтләр*» («Мудрые изречения»), поэм «*Берекәннәр сыйфаты*» («О единомышленниках»), «*Хәлләл нафәка эстәгәннәр сыйфаты*» («Об ищущих дозволенной пищи»).



вались и распространялись. И потому поэзию эту можно рассматривать как своего рода отражение «кодекса чести» представителей знати, пожертвовавших внешним благополучием, но сумевших сохранить внутренний аристократизм» [1, с. 249].

К проповеди исламской этики, в основу которой положено следование предписаниям шариата, сводится содержание известного сочинения анатолийского автора Мехмета Биргеви (ум. 1573) «ат-Тарика ал-Мухаммадия», получившего широкое распространение в Поволжье и использовавшегося в татарских медресе как пособие по этике (ахляк). Как пишет М. Кемпер, важное значение Биргеви придавал состоянию сердца верующего и морали его повседневной жизни, подчеркивал обязательность строгого соблюдения всех указаний Корана и сунны в вопросах веры и культа, провозгласив поведение Пророка образцом для неукоснительного подражания [2, с. 75–76]. В специальной главе, посвященной богобоязненности, Биргеви рассматривает различные негативные качества, присущие человеку, и предлагает различные средства спасения от неверия, спеси, гордости, зависти, ненависти, злости, скупости и др. [3, с. 21] Сформулированные Биргеви принципы правоверия получили отражение в литературе и в целом оказали существенное влияние на развитие религиозной мысли Поволжья.

В суфийской литературе сложные психологические переживания объясняются через деяния суфиев, подвергаются критике те отрицательные качества, которые ограничивают духовное развитие людей, и содержатся призывы к культивированию таких добродетелей, как терпение, смирение, стойкость. В глубокомысленных хикаятах³, поэтических текстах анализируются конфликт между человеческой природой и нравственным обликом дервишей, вставших на путь духовного поиска, а также их ошибки и достижения. Через образные сравнения авторы мастерски разоблачают несоответствие внутренней сущности некоторых суфиев их делам.

Исследователями отмечен глубокий психологизм, характерный творчеству суфийского поэта Мавля Коляя, что выражено в характерном для жанра хикмет⁴ прямом обращении к читателю, в проявлениях внутреннего конфликта автора, где «в борениях духа часто одерживает верх требование соответствия правде жизни» и в стремлении автора «показать реального че-

³ Хикаят (араб. повествование) – литературная форма, в арабской, персидской, турецкой литературе и литературе тюркских народов употребляется в значении «рассказ».

⁴ Хикмет (от араб.) – жанр восточной литературы, небольшое по объему, преимущественно поэтическое произведение, содержащее философскую или житейскую мудрость, поучительный вывод.



ловека со всеми его страстями, противоречиями, духовными исканиями» [4, с. 49]. Ф.Р. Салаватова пишет: «Часто поиски истины, справедливости раскрываются у М. Колыя через чувство острого негодования, неприятия окружающего. В вещах, которые, по его мнению, должны были бы открыть ему истину, в людях, которых он считал образцом добродетели, приветливости, уважительности к другим, поэту вдруг открывались бездны порока, двуличия, лицемерия, подлости, жестокости и зверства [...] будучи суфийским поэтом, обращаясь к традиционным для суфизма темам и проблемам, он вместе с тем дает и свое собственное понимание» [4, с. 51–52]. Его хикматы полны жизненных наблюдений, подлинных чувств и переживаний [5].

В поэзии Суфи Аллахиара, Мавля Колыя, Габдеррахима Утыз-Имяни (1754–1834)⁵ мы видим благочестивое негодование, осуждение лицемерия, внешних проявлений святости [7]. Помимо неприязни к ложным ишанам⁶, в татарской общине назревало еще одно противостояние – оппозиция некоторой части улемов Духовному Собранию. Основанием этого учреждения правительство рассчитывало не только предстать в выгодном свете и обрести сторонников в лице мусульман, но и, умело манипулируя своими ставленниками, получить полный контроль над ситуацией в среде «инородцев».

XIX век богат такими поэтами-суфиями, как Габдеррахим Утыз Имяни, Абульманих Каргалый (1782 – после 1833), Хибатулла Салихов (1794–1867), Шамсетдин Заки (1825–1865), Гали Чокрый (1826–1889), Ахметзян Тубыли (1825–189?). В своих произведениях А. Каргалый придает большое значение в вере благим деяниям, служению ближним, в них превалирует этическое содержание; они призваны на примере жизнеописаний пророков и святых воспитать в людях лучшие качества, научить их стойко переносить любые испытания, сохраняя при этом верность своим идеалам. В этико-эстетических взглядах А. Тубыли большое место уделяется философии терпения. Встреча всех трудностей и жизненных испытаний с невозмутимым спокойствием, по мнению Утыз-Имяни, – это единственно правильный выход. Во многих стихотворениях этих авторов мы можем найти пессимистичные настроения, пропитанные духом горечи, переживаний и жизненных разочарований. Это выражается, прежде всего, в их внутреннем противоречии, когда оптимизм борется с пессимизмом. В частности, на примере творчества А. Тубыли можно наблюдать, как в его душе происходит борьба между поэтом, который, идеализируя мир, противопоставляет жизни, но всё же поддается влиянию её хода,

⁵ Габдеррахим Утыз Имяни (1754–1834) – поэт, учёный, религиозный деятель и просветитель.

⁶ Ишан – (перс. ‘они’) уважительная форма по отношению к духовным лидерам суфийских тарикатов, обладающим правом наставничества.



и суфием, который отвергает этот бренный мир, взамен этого устанавливает личную любовную связь с Аллахом, который не поддается никакому воображению [8].

В трактате «Маджма' ал-адаб» Х.С. Салихов основное свое внимание направляет на показ процесса эмоционального осмысления внутренней противоречивости человеческого характера». Автор предлагает сконцентрироваться на улучшении себя и своего окружения с опорой на традиционный религиозный принцип «побуждение к одобряемому и запрещение порицаемого» («ал-амр бил-ма'руф ва ан-нахи 'анил-мункар»), берущий свое начало в Коране и сунне. В контексте данного принципа поощряется праведное поведение и пресекается безнравственность в той форме, в какой это принято в исламской моральной и правовой системах. По мнению Х.С. Салихова, правильное использование принципа увещания способно решить проблемы разных уровней: индивидуальные (исправление внутренних духовных качеств каждого отдельного человека, таких как гордыня, невежество), межличностные (гармонизация взаимоотношений между людьми, проявление чуткости друг к другу, «снятие» социальных статусов) и даже глобальные (сдерживание различных бед – засухи, голода, тирании правителей и т.д.). Автор подробно описывает особенности трех составляющих принципа увещания к добру и удерживания от зла: исправляющий, исправляемый, правила и условия увещания. Потенциал социального значения, который видит Х.С. Салихов в принципе «ал-амр бил-ма'руф ва ан-нахи 'анил-мункар», приближает его к современной концепции социальной ответственности. Можно сказать, что в нем автор видит воплощение саморегулирующегося общественного начинания, где приоритет принадлежит гармонии, сплоченности, благодетельности народа [9, с. 96].

Представляя собой идейно-эстетические аспекты тюрко-татарской литературы, «отправной точкой самоанализа» людских деяний является мотив «нафс». Это религиозно-суфийская категория, означающая душу, желания, духовные и физические потребности человека. Если в средневековье, в эпоху господства феодального строя, мотив «нафс» выполняет функцию урегулирования кодексов поведения правителей», то, в целом, в тюрко-татарской поэзии мотив «нафс» пропагандирует самодетерминизм, постоянную работу над самим собой и «направлен на раскрытие человеческой сущности и восхваление внутренней «совершенной красоты» [10]. Как пишет А.Х. Бакирова, «в литературе Нового времени мотив "нафс" выражается в форме специфической реакции поэта на состояние современного ему мира, представляющей



собой, "совмещение" мистического восприятия земной жизни и светского сознания. Татарские поэты углубили нравственно-социальное, этико-эстетическое значение разума, который в целом противопоставляется "животному началу" в человеке, что нашло отражение в таких особенностях их поэтического творчества, как дидактико-морализаторские функции автора, саркастические инвективы в адрес носителей нафа, изображаемых в произведениях» [10].

Интерес к психологическому направлению в татарском литературоведении

В начале XX века татарская литература, не утратив своих восточных корней, уходящих в глубь философско-эстетической мысли нации, становится восприимчивой к восприятию и творческому переосмыслению новых, модернистских экспериментов. В связи с этим отношение татарской теоретико-литературной мысли к новым литературно-эстетическим концепциям начала XX века заслуживает особого внимания. Как отмечает Д. Загидуллина, «особо в этом плане стоит отметить традицию суфизма, философско-эстетические основы которой были близки к символизму и экзистенциальной философии, элементы которых проявились в татарской литературе начала XX века» [11, с. 55]. Мы это видим на примере творчества Дерменда (1859–1921), М. Ханфи (1889–?), С. Рамиева (1880–1926), Н. Думави (1883–1933) и др. Так, в произведениях М. Ханафи эстетические и этические традиции мусульманского востока сочетаются с философскими, литературными концепциями европейской и русской литератур, с воззрениями Штирнера, Ницше, Шопенгауэра, Фрейда. В его творчестве экзистенциальные мотивы отражаются как антиномия самых сильных человеческих инстинктов – Эроса (Любовь) и Танатоса (Смерть) [12].

В свою очередь, важным фактором, сыгравшим определенную роль в развитии татарской теоретико-литературной мысли в начале XX века, когда появляется особый интерес к психологическому направлению в русском литературоведении, стали публикации Мусы Бигиева (1874–1949) [13], Г.М. ал-Гаффари (конец XIX – начало XX вв.) [14] и др., посвященные проблемам создания высокого искусства, в котором выражались бы религиозные идеалы исламского общества, что способствовало бы проведению религиозной реформы. Как известно, первооткрывателем психологической школы в литературоведении считается немецкий философ, психолог, языковед Вильгельм Вундт (1832–1920). В книге «Психология народов» ученый выдвинул идею о коллективном усилии при создании языка, мифа и поэзии, которые являют-



ся выразителями «народного духа», а не индивидуального психологического усилия. При этом человеческое сознание в значительной мере подчиняется «первичному волевому началу» [15]. В татарском литературоведении интерес к психологическому направлению в литературоведении был связан с поиском новой теоретической концепции, отличной от так называемой «школы общественников», призывающей к разрыву со всякого рода нормативностью и дидактикой и проявляющей пренебрежение к эстетической природе литературы. В частности, Г. М. ал-Гаффари как просветитель подчеркивает, что татарский народ, испытав благотворное влияние литературы, должен перейти от эпохи застоя к национальному возрождению» [14]. В результате резкой критики школы общественников сформировалась так называемая «духовно-теоретическая школа» в лице Н. Хальфина (1886–1938), Г. Ибрагимова (1887–1938), Дж. Валиди (1887–1932), Г. Баттала (1883–1969), Г. Губайдуллина (1887–1938) и других, в основе которой лежит утверждение приоритета эстетического начала в литературе. Сущность литературы виделась «в раскрытии внутреннего мира, духа личности» [11, с. 66], как это свойственно сторонникам данной школы литературоведения, которых «интересует не личность писателя, а состояние его духа» [15].

В статьях одного из основоположников татарской романтической эстетики и литературоведения, который был и муллой, и ахуном-мухтасибом, Наджиба Думави (1883–1933) «Бер мөляхэзэ» («Одно размышление», 1916) и «Шәрыктан Гареккә мөнәсәбәте белән» («От Востока к Западу», 1916) [16] философия искусства и литературы трактуется с точки зрения общественной психологии – духовной и нравственной жизни народа, определяемой тремя основными факторами: кровью (врожденными национальными особенностями), средой (климатом, социально-политическими обстоятельствами) и историческим моментом (влиянием традиций). Эта концепция во многом смыкается со взглядами основателя культурно-исторической школы, французского писателя и ученого Ипполита Тэна (1828–1893), интерпретировавшего философию искусства и литературы с позитивистских позиций, с точки зрения концепции «крови» [17]. Если «в основе всех психологических теорий лежит восприятие искусства как индивидуального психологического акта», то «предметом анализа являются те психологические процессы, которые протекают в сознании творящего и воспринимающего субъектов» [11, с. 66]. Предложенный выше названными татарскими писателями, просветителями и богословами принцип отображения в литературе духовной жизни, великих событий был включен в общую концепцию теории литературы. Как пишет



Д. Загидуллина, «с этой точки зрения, литература воспринималась как образец "правильности", как проповедь, уподобляясь священному тексту, обладающему сакральным значением» [11, с. 49].

Религиозное и психологическое знание в татарских медресе

В условиях религиозных гонений, время от времени проводимых царской политикой, мусульманское население Волго-Уральского региона остро нуждалось в духовной опоре. В мечети и медресе, которые, как утверждает А. Мухаметзянов, «среди прочего несли и функции дервишских обитателей», у представителей духовенства или у тех, кто обладал знаниями в религии, нуждающиеся могли пройти психологическую реабилитацию и найти поддержку. Дидактические и педагогические особенности системы обучения в традиционных татарских медресе были нацелены на сохранение религиозной идентичности мусульманского населения. Здесь стремились «отстоять ряд принципиально важных элементов, необходимых для самоидентичности тюркского мусульманского населения европейской части России» [18].

При этом в учебной, религиозной литературе внутреннему миру человека, его психологии придается большое значение. К примеру, возьмем исламское вероучение (*акида*) – науку, изучающую теоретические основы исламской догматики и представляющую собой учение об основных положениях и общих принципах мусульманской веры. *Акида* является той необходимой основой, на которой строится вся система исламского мировоззрения. Не случайно великий исламский богослов и мыслитель имам ал-Газали (1058–1111) называл догматику «предохранительным лекарством от душевной болезни» и рекомендовал изучать ее в первую очередь ищущим знания мусульманским студентам [19]. По исламской традиции перечень основных положений веры (символ веры или мусульманское кредо) заключен в краткие сочинения, которые представляют собой *акиду* как жанр. Такие пособия по акыде, составленные как известными арабо-мусульманскими учеными, так и местными татарскими авторами, были распространены среди мусульман Волго-Уральского региона [20]. Наряду с перечислением столпов веры и способов исполнения обязательных предписаний, здесь большое внимание уделялось изложению способов нравственного совершенствования.

Интерес представляет тот факт, что в конце XIX – начале XX века составители учебных пособий, обучающих основам ислама, где вероучение представляет важную составную часть, начинают включать в свои тексты краткие методические рекомендации для преподавателей и учащихся, что



для того времени было новым явлением в системе религиозного образования. Это можно наблюдать на примере учебных пособий Гатауллы Баязитова (1846–1911) [21], Шахида Гауни (вторая половина XIX – начало XX вв.) [22], Габдуллы Буби (1871–1922) [23]. Так, Г. Буби рекомендует преподавателю «не загружать учеников чрезмерной информацией, а уделить больше времени разъяснению и озвучиванию усвоенного материала. Таким образом, дети, наряду с разучиванием основ веры и религиозных обязанностей, получают и этическое воспитание» [23, с. 3].

Таким образом, мы видим, что при формировании системы новометодного обучения, пришедшей на смену традиционалистским (кадимистским) медресе и мектебам, основным отличием от прежней системы образования наряду с введением светского компонента было и усовершенствование методики преподавания с учетом достижений европейской и российской педагогической науки. При этом происходят изменения и в методике преподавания религиозных дисциплин, в том числе и вероучения.

С появлением у мусульман Волго-Уральского региона своей периодической печати на ее страницах значительное место отводится обсуждению вопросов усовершенствования системы образования. Наряду с необходимостью реформирования национальной образовательной системы – введения новометодной системы обучения, говорилось о необходимости использования достижений не только арабо-мусульманской научной мысли, но и западной, значительное внимание уделялось вопросам современной педагогики [24, с. 150]. На страницах педагогических журналов наблюдается повышенное внимание к вопросам воспитания. Основной целью ставилось воспитание деловых и интеллигентных людей, работающих на благо своего народа и берегущих национальные и культурные ценности. Исходя из этого, выдвигались отдельные требования к преподавателям и родителям по воспитанию детей: быть самим положительным примером и знать основы воспитания. Наряду с этим обсуждалось, какое воспитание важнее: школьное или семейное. Из пропагандируемых способов воспитания выделялись авторитарное и свободное, последнему со временем было отдано преимущество. Повышенное внимание в публикациях было уделено нравственному, национальному, религиозному, умственному, физическому и эстетическому воспитанию детей. Вызывал определенное беспокойство недостаток литературы на татарском языке по этой тематике. Работа педагогов и родителей по ним оценивалась как недостаточная. Для оказания им помощи печатались научно-популярные статьи и давались методические указания [25].



В библиографический указатель татарских журналов начала XX века по педагогике и воспитанию, составленный Раифом Мардановым, включено описание журналов «Тәрбия этфаль» («Воспитание детей»), «Тәрбия» («Воспитание»), «Мәктәп» («Школа»), «Мөгаллим» («Преподаватель») [26]. Практически в каждом из этих журналов содержался раздел, посвященный вопросам педагогики и методики преподавания. В публикациях татарских просветителей, педагогов начала XX века – Ахмаджана Мустафина (1860–1938) [27, 28, 29, 30, 31, 32], Бурхана Хабиба (вторая половина XIX – начало XX вв.) [33], Рахимджана Атнабаева (вторая половина XIX – начало XX вв.) [34, 35, 36] Ахмедхади Максуди (1868–1941), Халиля Абульханова (1887–1919) [37, 38, 39, 40] и др. наряду с термином «педагогика» начинает вступать и термин «психология».

Со временем в программу ряда учебных заведений нового типа вводятся новые предметы. Так, например, в медресе «Мухаммадия» наряду с получением религиозного образования обучались и светским наукам. Здесь преподавались точные науки: математика, геометрия, физика, география, предметы гуманитарного профиля: татарский язык, основы турецкого и арабского языков, история России и тюркских народов, а также педагогика и психология [41, с. 54]. Психологию преподавал богослов, впоследствии ставший заместителем председателя – казыем Центрального Духовного управления мусульман Кашшаф Тарджиманов (1877–1943) [42], который в свою очередь в журналах «эд-Дин вэл-эдэб» и «Ислам» публиковал статьи, объединявшие философию, психологию и педагогику [43, с. 51].

Татарские джадиды о религиозном чувстве

В 1907–1908 годы в журнале «эд-Дин вэл-эдэб» («Религия и воспитание») выходит цикл публикаций, подготовленных преподавателем медресе «Мухаммадия» Ахмаджаном Мустафиным⁷ под названием «Научная и практическая педагогика» («Педагогия гыйльмия вә гамәлия»). Этот текст представляет собой переложение на татарский язык книги египетского ученого Хасана Тауфика Мисри. К сожалению, нам не удалось обнаружить информацию об этом авторе, кроме той, что представил сам Ахмаджан Мустафин,

⁷ Ахмаджан Мустафин (1860–938) – уроженец Саратовской губернии Кузнецкого уезда (сейчас Кузнецкий район Пензенской области), преподаватель (с 1894 г.) и руководитель (с 1908 г.) медресе «Мухаммадия», создатель школы для мусульманских девочек (1903), сотрудник и редактор журналов «эд-Дин вэл-эдэб», «Укытучы» (1907–1917). Один из организаторов Всероссийского съезда мусульманских учителей, член Единого Исполнительного Комитета, делегат Всероссийского съезда мусульман (1917), депутат Милли Меджлиса (1917–1918), репрессирован (1931).



который характеризует Тауфика Мисри «одним из великих мусульманских педагогов», называет его «покойным», из чего можно понять, что к моменту данной публикации его уже не было в живых. Также А. Мустафин пишет, что египетский ученый «составил свой труд, использовав идеи европейских просветителей, применимые к образу жизни и привычкам мусульман, а также дополнил их идеями, почерпнутыми из восточной литературы и мусульманских источников» [44, с. 153].

Особый интерес в этой публикации представляет специальный раздел, посвященный религиозному чувству и его разновидностям. Автор пишет об отношении к религии, которое непосредственно связано с отношением к нравственности, тех, «кто силен в вере, и с нравственной точки зрения отвечает самым благоприятным характеристикам», и о том, что в противоположность этому «те люди, у кого религиозное чувство слабо развито, либо вообще отсутствует, выделяются среди прочих незавидными отзывами о них окружающих». Так и должно быть, считает автор, потому что «религия – это потаенное чувство, это – руководство к прямой и спокойной жизни человеку в земной и вечной жизни» [44, с. 217].

Автор подразделяет религиозное чувство на истинное и относительное. «Истинное чувство, – пишет он, – это восприятие Всевышнего как высшего существа, не имеющего ни начала, ни конца и не нуждающегося ни в чём. Относительное чувство – это чувство к Всевышнему как Творцу всего, Всемогущему, Направляющему на истинный путь, Всепобеждающему и Всемиловитому, а также чувство связи и привязанности к Нему» [44, с. 217]. Особый интерес представляет динамика этих чувств, описанная автором текста. «По мере переменчивости этих высших, святых качеств и наше относительное чувство переживает метаморфозы: если мы описываем Его величие, то испытываем страх, если говорим о Его всемогуществе – нашу беспомощность и ущербность, в случае, когда имеем в виду Его щедрость, то чувствуем благодарность, когда же описываем Его милость, то переживаем чувство любви. Каждое божье создание при чувстве близости и связи с Создателем посещает чувство удовлетворения, радости, именуемое «чувством предания себя Аллаху» (*ихсас би-л-ислам*). Но, совершая грех, человек, напротив, чувствует, что отдаляет себя от Всевышнего Аллаха, Его милости. В душе поселяется боль, которая расценивается как боль «отсутствия ислама» (*`адам ал-ислам*). Последнее, преимущественно, близко к чувству надежды (*ихсас би-л-амал*)» [44, с. 218].

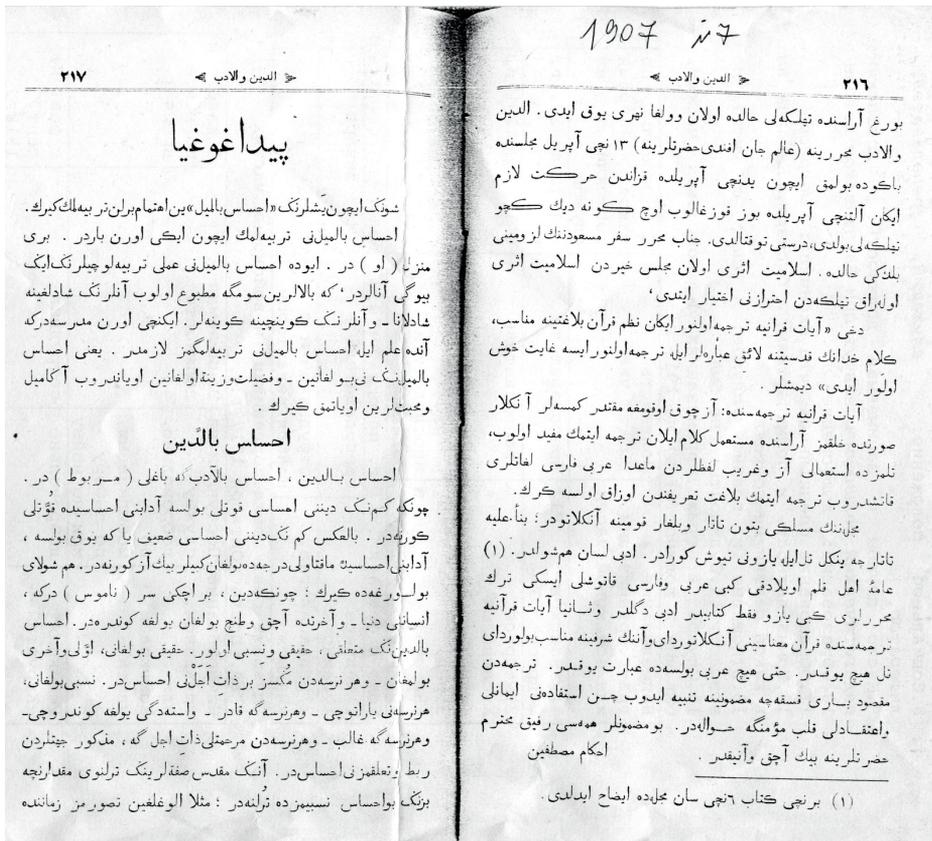


Рис. 1. Страница главы «Ихсас би-д-дин» произведения Хасана Тауфика Мисри «Педагогия гыйльмия вә гамәлия»

Fig. 1. Page of the chapter «Ihsas bi-d-din» of Hassan Taufik Misri's work «Pedagogiya gylmiya»

Психологические приемы доведения религиозных знаний

В начале XX века многие татарские авторы стремились создать качественно новые, продиктованные требованиями своей эпохи, учебные пособия для мусульманских мектебов и медресе. Ряд авторов стремится применять методы психологической педагогики в своих текстах, такие как наблюдение, беседа, анализ. В частности, у Г. Буби в учебном пособии «Гыйльме халь» («Знание обстоятельств»), составленном для детей второго и третьего классов начальной школы, изложение основ догматики осуществляется с приведением примеров из окружающей действительности, бытовых зарисовок



из деревенской жизни, того, что близко и хорошо знакомо детям. Приведем часть текста из этого учебного пособия:

«Дети! Все вы знаете, приходит осень, травы вянут, земля, как саваном, покрывается снегом, а вы, озябшие, дрожащие от холода, спешите в школу и читаете свои книжки, наслаждаясь теплом, исходящим от прикрытой заслонкой школьной печи. Проходит зима, наступает апрель, затем май. От солнечного тепла тают снега, появляются проталинки черной земли, прорастает молодая трава, и со временем вся поверхность земли превращается в зеленый ковер. Вы радостно смеетесь, любясь разноцветием лугов и полей. К тому времени начинают нестись куры. Из насиженных яиц появляются цыплята, пищат. Вы кормите их просом. А по осени, когда они уже вырастают в жирных кур, вы всей семьей с удовольствием едите курятину. Все это вам хорошо знакомо.

Кто же это, благодаря которому происходит смена зимы и лета, выпадают снег и дождь? Кто, растопив снег, дает вырасти сене для нашего скота, лесу и дровам для топки, кто украшает разными соцветиями наши луга, кто дает проклюнуться птенцу из яйца? Все это происходит благодаря хорошо знакомому вам с детства по рассказам мамы и папы Аллаху Всевышнему. Его могущество столь велико, что земля, на которой мы живем, в сравнении со всеми Его деяниями кажется лишь пылинкой в этом мире и каплей в море. Его знание столь объемлюще, что Ему известно с самого начало все, что было и что будет. Он Един. Все вещи существуют по Его воле. Так же как такие сделанные нами вещи, как стол или стул не ограничивают нас, так и ни одно создание его не ограничивает Аллаха Всевышнего.

Аллахом Всевышним нам предоставлено множество благ. В самом начале он создал нас, привел в этот мир. Потом, вложив любовь и сострадание в души наших родителей, дал нас им на воспитание. Предоставил разную одежду, еду и питье. Что бы мы делали, если Всевышний не согревал бы землю солнечным теплом, проливая дожди, не выращивал травы и деревья, если не было бы дров, которыми мы растапливаем наши печи, хлеба, который мы едим, овец, которые дают нам шерсть и кожу, льна и конопли, из волокон которых мы шьем нашу одежду? Вот сколько благ и даров дано нам Всевышним. Если кто-то даст вам подарки, оденет, накормит, то вы испытываете любовь к нему и стараетесь слушать каждое его слово. Вспомните, как, стремясь получить обещанное мамой яичко или конфетку, вы, несмотря на промозглый холод, дрожа бежите к соседям по поручению. Разные блага Всевышнего всегда были предоставлены нам. Поэтому Вы и испытываете к нему такую любовь» [23, с. 3–4].



Казалось бы, что упоминание пути в школу, затопленной печи с прикрытой заслонкой в помещении медресе, явлений природы, живописное описание деревенской флоры и фауны не имеет прямого отношения к теме учебного пособия. Но такие включения хорошо знакомых и близких учащимся картин из их жизни оживляют текст, придают ему тепло и душевность. Отношения между Аллахом и верующими сравниваются с отношениями между родителями и детьми, с чувством долга к родителям. И вместо догматического, сухого изложения *акиды* получается очень живое, доступное изложение основ вероучения, максимально приближенное к миропониманию и мироощущению учащихся. Эти явления повседневной жизни напрямую связаны с основополагающими разделами вероучения, а в случае с приводимым текстом – с догматом о единобожии.



Рис. 2. Первая страница учебного пособия Г. Буби «Гыйльме халь»

Fig. 2. The first page of G. Bubi's «Gyulme Hal» textbook



Заключение

Таким образом, мы видим, что вопросы психологии находили свое отражение в татарской литературе и книжной традиции, в учебных пособиях и произведениях татарских ученых, педагогов, религиозных и общественных деятелей начала XX века. Идеино-эстетические и художественные особенности произведений представителей татарской литературы развивались в соответствии с суфийскими традициями с доминированием и преобладанием дидактического, гуманистического начала. Посредством религиозно-мистических терминов отражается сложное психо-эмоциональное состояние человека. На страницах периодической печати начала XX века значительное место отводится обсуждению вопросов усовершенствования системы образования. Особое место в них занимают вопросы воспитания. В начале XX века уже появляются переводные сочинения, посвященные вопросам психологии, в ряде учебных заведений нового типа начинают преподаваться эти предметы, а авторы учебных пособий в своих текстах стремятся использовать педагогические и психологические приемы.

Литература

1. Идиатуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII–XVIII вв. *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки*. Казань: Фэн; 2006. С. 249–283.
2. Кемпер М. Мусульманская этика и «дух капитализма». *Татарстан*. 1997;8:75–76.
3. Адыгамов Р.К. Введение. Роль Габдрахима Утыз-Имяни ал-Булгари в изучении социокультурных и религиозных традиций татарского общества конца XVIII – первой трети XIX вв. *Утыз-Имяни Габдрахим. Избранное*. Казань: ТГГПУ; 2007. С. 3–41.
4. Салаватова Ф.Р. Значение творчества М. Кулуя в развитии жанра хикмат. *Проблемы востоковедения*. 2018;1(79):48–53
5. *Мәүлә Колый поэмалары: «Береккәннәр сыйфаты»; «Хэләл нәфәка эстәгәннәр сыйфаты»*. Мәрданов Р.Ф. (Төз.). Казан: «Милли китап» нәшрияты; 2011; 88 б.
6. Мурзагулова З.Г. Вопросы психологизма в произведении Сайфа Сарай «Гулистан бит тюрки» («Цветущий сад по-тюркски»). *Проблемы востоковедения*. 2017;1(75):40–44.



7. Мухаметдинов Р.Ф. Социально-философские мотивы в творчестве Мавля Кулуй. *Из истории формирования и развития свободомыслия в дореволюционной Татарии*. Казань: Казанский филиал АН СССР; 1987. С. 21–32.

8. Хасавнех А.А. *Ахметзян Тубыли: жизнь и творчество татарского поэта-суфия XIX века*. Казань: ИЯЛИ; 2017. 71 с.

9. Ахмадуллина Л.Я. Принцип «побуждение к одобряемому и запрещение порицаемого» в социальных взглядах. *Проблемы востоковедения*. 2016;2(72):92–96.

10. Бакирова А.Х. *Мотив «нафс» в тюрко-татарской поэзии (средневековье – начало XX в.): дис. ... канд. филол. наук*. М., 2008. 169 с.

11. Загидуллина Д.Ф. *Формирование и этапы становления теории татарской литературы (первая треть XX века): автореф. дис. ... д-ра филол. наук*. Казань, 2001. 70 с.

12. Марсияпова Т.И. Экзистенциальные мотивы в творчестве М. Ханафи. *Вестник ЧГПУ*. 2009;8:184–190.

13. Бигиев М. *Гарәп әдәбияты һәм ислам фәннәре*. Хәйретдин А. (тәрж.). Казан: Иман; 2000. 127 б.

14. Эл-Гаффари Г.М. Әдәбият һәм аның әһәмияте. *Шура*. 1913;17:517–519, 18:549–551.

15. Михайличенко Б.С. *Проблемы литературоведения: теория литературы. Монография*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=308 (дата обращения: 18.10.2020)

16. Думави Н. Шәрәктан Гарәпкә мөнәсәбәте илә. *Аң*. 1916;9:157–159.

17. Мещеряков В.П. *Введение в литературоведение. Основы теории литературы*. М.: Издательство Юрайт; 2015. 422 с.

18. Мухаметзянов А. Особенности дидактической системы кадимистского медресе. *Минбар. Исламские исследования*. 2009;1(2):57–65.

19. Остроумов Н. Мусульманская высшая школа (Мадраса). *Журнал Министерства народного просвещения*. 1906;10:136.

20. Сафиуллина-Аль Анси Р.Р. *Исламское вероучение в учебных пособиях и трудах татарских авторов начала XX в. Хрестоматия*. Казань: Казанский университет; 2013. 252 с.

21. Баязитов Г. *Ислам китабы. 2 нче басма*. Казан: Университет табгыханәсе; 1880. 66 б.

22. Гауни Ш. *Гыйльме халь. Беренче сыйныф өчен*. Казан: Кәримия табгыханәсе; 1911. 8 б.



23. Бубый Г. *Икенче вә өченче сыйныф ибтидаия балаларына махсус иң асат вә иң тиз аңлашырлык әхлакый вә гыйльми гыйльме халь*. Казан: Электротипография «Милләт»; 1909. 44 б.

24. Ваһапов Н. *Татар вакытлы матбугатында мәгариф һәм тәрбия мәсьәләләренә чагылышы (1907–1916 еллар)*. Казан: ТР ФА Ш. Мәрҗани исем. Тарих институты; 2010. 188 б.

25. Вагапов Н.А. *Проблемы образования и воспитания в татарской периодической печати (1907–1916 гг.): автореф. дис. ... канд. истор. наук*. Казань, 2006. 29 с.

26. *XX йөз башы татар тәгълим-тәрбия журналларының библиографик күрсәткече* («Тәрбия әтфаль», «Тәрбия», «Мәктәп», «Мөгәллим»). Мәрданов Р.Ф., Галләмев И.К. (Төз.); Госманов М.Г. (Фәнни мөхәррире). Казан: «Милли китап» нәшр.; 1997. 67 б.

27. Әхмәдҗан Мостафин. Тәгълим вә тәрбия. *Мәктәп*. 1913;1:13–15.

28. Әхмәдҗан Мостафин. Тәгълим тәрбиядә бер юл. *Мәктәп*. 1913;163–166.

29. Әхмәдҗан Мостафин. Мәдрәсә диниядә тәхсыйле тиешле булган голүм хосусында икенче ләйхә. *Әд-дин вәл-әдәб*. 1913;18–19, 20–21:659–662.

30. Әхмәдҗан Мостафин. *Педагогия гамәлия*. Казан: Идрисов-Галиев [елы күрсәтелмәгән]. 51 б.

31. Әхмәдҗан Мостафин. Балаларны укыту тугрысында бер-ике сүз. *Әд-дин вәл-әдәб*. 1915;10:300–304.

32. Әхмәдҗан Мостафин. Дини тәрбия өчен лязем булган әсаслар. *Укытучы*. 1918;1:67.

33. Борхан Хәбиб. Мәктәпләр. Франса ысулы берлә американ ысулы арасында бер мөһакәмә. *Әд-дин вәл-әдәб*. 1914;19:587–595.

34. Рәхимҗан Атнабаев. «Тәрбия вә тәгълим» мәкаләләренә гаид берничә мөһакәмә. *Шура*. 1916;12:295–296.

35. Рәхимҗан Атнабаев. Жавап урынында изах. *Шура*. 1916;19:461–463, 20:482–484.

36. Рәхимҗан Атнабаев. Дини тәрбия вә тәгълим мәсьәләсе һәм дин дәресләре. С. Бикбулат әсәрләре. *Шура*. 1916;23:560–562, 24:589–591, 1917;1:18–20, 2:40–42, 3:66–69.

37. Хәлил Әбүлханов. *Ысулы жәдиткә каршы беренче адым*. Казан: Үрнәк; 1911. 32 б.

38. Хәлил Әбүлханов. Тел вә әдәбият мәсьәләсенә яңа агым. *Шура*. 1912;11:331–333, 12:366–368.



39. Хәлил Әбүлханов. Мәғариф эше. *Шура*. 1912;23:722–725, 1913;4:120–121, 6:178–181, 8:245–247.

40. Хәлил Әбүлханов. Америкада тәрбия вә тәғълим. *Мәктәп*. 1913; 8:197–200, 11:297–302, 12:324–325.

41. Абдуллин Я.Г. *Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место*. Казань: Иман; 1990. 127 с.

42. *Медресе г. Казани XIX – нач. XX вв.: Сборник документов и материалов*. Горохова Л.В. (Отв. сост.); Гимазова Р.А., Горицкая Н.С., Шарангина Н.А. (сост.); Ибрагимов Д.И. (ред.). Казань: Гасыр; 2007. 320 с.

43. Гильмутдинов Д.Р. После Марджани (маркеры религиозного сознания татар-мусульман в эпоху джадидизма. *Исламоведение*. 2019;10(2):47–58.

44. Мисрый Хәсән Тәүфикъ. Педагогия гыйльмия вә гамәлия. *Әд-Дин вәл-әдәб*. 1907;5:153–160, 6:188–192, 7:217–224, 8:248–250, 9:281–288, 10:316–320, 11:347–351, 12:379–382, 13:421–425, 1908;1:26–30, 3:91–95, 4:124–127, 5:156–159, 6:188–192, 7:220–224.

References

1. Idiatullina G. Duhovno-religioznaya atmosfera v Povolzhye v XVII–XVIII vv. [Spiritual and religious atmosphere in the Volga region in the XVII–XVIII centuries]. *Islam i musulmanskaya kultura v Srednem Povolzhe: istoriya i sovremennost. Ocherki* [Islam and Muslim culture in the Middle Volga region: history and modernity. Essays]. Kazan: Fen; 2006, pp. 249–283. (In Russian)

2. Kemper M. Musulmanskaya etika i «duh kapitalizma» [Muslim ethics and the spirit of capitalism]. *Tatarstan*. 1997;8:75–76. (In Russian)

3. Adygamov R.K. Vvedenie. Rol Gabdrahima Utyz-Imyani al-Bulgari v izuchenii sociokulturnyh i religioznyh tradicij tatarskogo obshestva konca XVIII – pervoj treti XIX vv. [Introduction. The Role of Gabdrakhim Utyz-Imyani Al-Bulgari in the Study of Sociocultural and Religious Traditions of Tatar Society in the late 18th and the First Third of the 19th centuries]. *Utyz-Imyani Gabdrahim. Izbrannoe* [Utyz-Imyani Gabdrahim. Selected Works]. Kazan: Tatar State University for Humanities and Pedagogy publ.; 2007, pp. 3–41 (In Russian)

4. Salavatova F.R. Znachenie tvorchestva M. Kulyia v razvitii zhanra hikmat [The value of M. Kulyi's creative work in the development of a «hikmat» genre]. *Problemy vostokovedeniya* [Problems of Oriental Studies]. 2018;1(79):48–53. (In Russian)

5. *Maula Kolyi poemalary: «Berekkenner syifaty»; «Halal nafaka estagannar syifaty»* [Maula Kolyi's poems: «Berekkenner syifaty» (Characteristics of the



attached); «Halal nafaka estagannar syifaty» (Characteristics of those who seek for halal food)]. Mardanov R.F. (comp.) Kazan: «Milli kitap» Press; 2011. 88 p. (In Tatar)

6. Murzagulova Z.G. Voprosy psihologizma v proizvedenii Sajfa Sarai «Gulistan bit tyurki» («Cvetushij sad po-tyurkski») [Psychological issues in Saif Sarai's work «Gulistan in turky» («Blossoming garden in Turkic»)]. *Problemy vostokovedeniya* [Problems of Oriental Studies]. 2017;1(75):40–44. (In Russian)

7. Muhametdinov R.F. Socialno-filosofskie motivy v tvorchestve Mavla Kulyi [Socio-philosophical motives in Mavla Kulyi's creative works]. *Iz istorii formirovaniya i razvitiya svobodomyслиya v dorevolucionnoj Tatarii* [From the history of the formation and development of free thought in pre-revolutionary Tatarstan]. Kazan: Kazan branch of the USSR Academy of Sciences; 1987, pp. 21–32. (In Russian)

8. Hasavneh A.A. *Ahmetzyan Tubyli: zhizn i tvorchestvo tatarskogo poeta-sufiya XIX veka* [Akhmetzyan Tubuli: life and work of a Tatar Sufi poet of the 20th century]. Kazan: G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Tatarstan Academy of Sciences; 2017. 71 p. (In Russian)

9. Ahmadullina L.Ya. Princip «pobuzhdenie k odobryaemomu i zapreshenie poricaemogo» v socialnyh vzglyadah [The principle of «motivation to the approved and prohibition of the condemned» in social views]. *Problemy vostokovedeniya* [Problems of Oriental Studies]. 2016;2(72):92–96. (In Russian)

10. Bakirova A.H. *Motiv «nafs» v tyurko-tatarskoj poezii (srednevekove – nachalo XX v.): diss. ... kand. filol. nauk.* [The motive «nafs» in the Turkic-Tatar poetry (Middle Ages – early XX century): Dissertation in Philology thesis]. Moscow, 2008. 169 p. (In Russian)

11. Zagidullina D.F. *Formirovanie i etapy stanovleniya teorii tatarskoj literatury (pervaya tret XX veka): avtoref. diss. ... d-ra filol. nauk.* [Tatar literature theory formation and the stages of its development (first third of the XX century): Abstract of a doctoral dissertation in Philology thesis]. Kazan, 2001. 70 p. (In Russian)

12. Marsiyapova T.I. Ekzistencialnye motivy v tvorchestve M. Hanafi [Existentialist motifs in M. Khanafi's works]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Herald of Chelyabinsk State Pedagogical University]. 2009;8:184–190. (In Russian)

13. Bigiev M. *Garap adabiyaty ham islam fannare* [Arabic literature and Islamic sciences]. Kazan: Iman press; 2000. 127 p. (In Tatar)

14. Al-Gaffari G.M. Adabiyat ham anyn ahamiyate [Literature and its relevance]. *Shura* [Council]. 1913;17:517–519, 18:549–551. (In Tatar)



15. Mihajlichenko B.S. *Problemy literaturovedeniya: teoriya literatury. Monografiya* [Problems of Literary Studies: Theory of Literature. Monograph]. [Electronic source]. Available at: https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=308 (Accessed: 18.10.2020). (In Russian)
16. Dumavi N. Sharyktan Garebka monasabate ila [With East to West attitude]. *An* [Mind]. 1916;9:157–159. (In Tatar)
17. Mesheryakov V.P. *Vvedenie v literaturovedenie. Osnovy teorii literatury* [Introduction to Literature Studies. Foundations of Literary Theory]. Moscow: «Yurayt» Press; 2015. 422 p. (In Russian)
18. Muhametzyanov A. Osobennosti didakticheskoy sistemy kadimistskogo medrese [Features of Kademist madrasah didactic system]. *Minbar. Islamskie issledovaniya* [Minbar. Islamic studies]. 2009;1(2):57–65. (In Russian)
19. Ostroumov N. Musulmanskaya vysshaya shkola (Madrasa) [Muslim High School (Madrasa)]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosvesheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. 1906;10:136. (In Russian)
20. Safiullina–Al Ansi R.R. *Islamskoe verouchenie v uchebnyh posobiyah i trudah tatarskih avtorov nachala XX v. Hrestomatiya* [Islamic doctrine in the textbooks and works of Tatar authors of the early twentieth century. Chrestomathy]. Kazan: Kazan University; 2013. 252 p. (In Russian)
21. Bayazitov G. *Islam kitaby* [Book of Islam]. Kazan: Universitet tabgyhanase publ.; 1880. 66 p. (In Tatar)
22. Gauni Sh. *Gylme hal. Berenche syynyf ochen* [Guidebook. For the first class]. Kazan: Karimiya tabgyhanase publ.; 1911. 8 p. (In Tatar)
23. Bubi G. *Ikenche ve ochenche syynyf ibtidaiya balalaryna mahsus in asat va in tiz anlashyryk ahlakyj va gyjlmj gyjlme hal* [The easiest and fastest to understand for children of the second and third grades ethical and scientific guidebook]. Kazan: Elektro-tipografiya «Millət» Press; 1909. 44 p. (In Tatar)
24. Vahapov N. *Tatar vakytly matbugatynda męarif hım tırbiya mäsälälärenen chagylyshy (1907–1916 ęllar)* [Reflection on the issues of education and upbringing in Tatar periodicals (1907–1916 years)]. Kazan: Sh. Mardjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; 2010. 188 p. (In Tatar)
25. Vagapov N.A. *Problemy obrazovaniya i vospitaniya v tatarskoj periodicheskoy pechati (1907–1916 gg.): avtoref. diss. ... kand. istor. nauk* [Education and upbringing problems coverage in Tatar periodicals (1907–1916): Abstract of dissertation in Philology thesis]. Kazan, 2006. 29 p. (In Russian)
26. *XX yoz bashy tatar taglim-tarbiya zhurnallarynyn bibliografik kursatkeche* («*Tarbiyatelatfal*», «*Tarbiya*», «*Maktap*», «*Mogallim*») [Bibliographical index



of Tatar educational magazines of the early 20th century («Tarbiyatelatfal», «Tarbiya», «Maktab», «Mogallim»). Mardanov R.F., Gallyamov I.K., Usmanov M.A. (eds). Kazan: «Milli kitap» Press; 1997. 67 p. (In Tatar)

27. Ahmedjan Mostafin. Taglim va tarbiya [Training and education]. *Maktab* [School]. 1913;1:13–15. (In Tatar)

28. Ahmedjan Mostafin. Taglim va tarbiyada ber yul [One of the ways of training and education]. *Maktab* [School]. 1913;2:163–166. (In Tatar)

29. Ahmedjan Mostafin. Madrasa diniyada tahsile tieshle bulgan golyim hosusynda ikenche laiha [The second project of a training program in a religious madrasa]. *Ad-din val-adab*. 1913;18–19, 20–21:659–662. (In Tatar)

30. Ahmedjan Mostafin. *Pedagogiya gamaliya* [Pedagogical practice]. Kazan: Publ. Idrisov-Galiev [year not specified]. 51 p. (In Tatar)

31. Ahmedjan Mostafin. Balalaryny ukytu tugrysynda ber-ike suz [A couple of words about teaching children]. *Ad-din val-adab*. 1915;10:300–304. (In Tatar)

32. Ahmedjan Mostafin. Dini tarbiya ochen lyazem bulgan asalar [The Works necessary for religious education]. *Ukytuchy*. 1918;1:67. (In Tatar)

33. Borhan Habib. Maktabar. Fransa ysuly berla amerikan ysuly arasynda ber mohakama [Schools. One discussion on French and American methodologies]. *Ad-din val-adab*. 1914;19:587–595. (In Tatar)

34. Rahimzhan Atnabaev. «Tarbiya va taglim» makalalarena gaid bernicha molahaza [Several comments on the articles «Education and training»]. *Shura* [Council]. 1916;12:295–296. (In Tatar)

35. Rahimzhan Atnabaev. Javap urynynda izah [A comment instead of a reply]. *Shura* [Council]. 1916;19:461–463, 20:482–484. (In Tatar)

36. Rahimzhan Atnabaev. Dini tarbiya va taglim masalase ham din dareslare. S. Bikbulatov asarlare [Issues on religious education and training, religious lessons. Works by Bikbulatov]. *Shura* [Council]. 1916;23:560–562, 24:589–591, 1917;1:18–20, 2:40–42, 3:66–69. (In Tatar)

37. Halil Abulkhanov. *Ysuly jeditkə karshy berenche adym* [The first step against Jadid method]. Kazan: Urnyak; 1911. 32 p. (In Tatar)

38. Halil Abulkhanov. Tel va adabiyat masalasena yana agym [A new stream to the issue of language and literature]. *Shura* [Council]. 1912;11:331–333, 12:366–368. (In Tatar)

39. Halil Abulkhanov. Magarif eshe [Educational work]. *Shura* [Council]. 1912;23:722–725, 1913;4:120–121, 6:178–181, 8:245–247. (In Tatar)



40. Halil Abulkhanov. Amerikada tarbiya va taglim [Education and training in America]. *Maktab* [School]. 1913;8:197–200, 11:297–302, 12:324–325. (In Tatar)

41. Abdullin Ya.G. *Dzhadidizm sredi tatar: vozniknovenie, razvitie i istoricheskoe mesto* [Jadidism among Tatars: origin, development and historical position]. Kazan: Iman Press; 1990. 127 p. (In Russian)

42. *Medrese g. Kazani XIX – nach. XXvv.: Sbornik dokumentov i materialov* [Kazan Madrasas in XIX – early XX centuries: Collection of documents and materials]. Gorohova L.V., Gimazova R.A., Gorickaya N.S., Sharangina N.A., Ibragimova D.I. (eds). Kazan: Gasyr; 2007. 320 p. (In Russian)

43. Gilmutdinov D.R. Posle Mardzhani (markery religioznogo soznaniya tatar-musulman v epohu dzhadidizma) [After Marjani (markers of religious consciousness of Tatar Muslims in the era of Jadidism)]. *Islamovedenie* [Islamology]. 2019;10(2):47–58. (In Russian)

44. Misri Hasan Taufik. Pedagogiya gylmiya va gamaliya [Theoretical and practical pedagogy] *Ad-Din val-adab*. 1907;5:153–160, 6:188–192, 7:217–224, 8:248–250, 9:281–288, 10:316–320, 11:347–351, 12:379–382, 13:421–425, 1908;1:26–30, 3:91–95, 4:124–127, 5:156–159, 6:188–192, 7:220–224. (In Tatar)

Информация об авторе

Сафиуллина Резеда Рифовна, кандидат филологических наук, доцент кафедры систематической теологии Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Rezeda R. Safiullina, Cand. Sci (Philology), Associate Professor of the Department of Systematic Theology at Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 18 октября 2020

Одобрена рецензентами: 22 ноября 2020

Принята к публикации: 10 декабря 2020

Article info

Received: October 18, 2020

Reviewed: November 22, 2020

Accepted: December 10, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-4-962-979

УДК 159.9.072.432

Original Paper

Оригинальная статья

Феномен эмоционального выгорания имамов

Г.Ф. Галиева^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2606-2915>, e-mail: gylnaza@yandex.ru

Резюме: В статье представлены результаты оценки распространенности и степени тяжести эмоционального выгорания среди имамов. В исследовании приняли участие 30 имамов, обучавшихся на курсах повышения квалификации в Российском исламском институте. Все испытуемые были мужского пола, их возраст варьировал от 32 до 55 лет, а стаж служения – от 10 до 28 лет. Для выявления и оценки выраженности синдрома эмоционального выгорания в исследовании были использованы следующие методики: опросник «Экспресс-оценка выгорания» (В. Каппони, Т. Новак), опросник МВИ (К. Маслач, С. Джексон в адаптации Н.Е. Водопьяновой), методика диагностики уровня эмоционального выгорания (В.В. Бойко). Анализ результатов исследования выявил, что у большинства имамов отмечались признаки синдрома эмоционального выгорания, хотя и нетяжелой степени, с преобладанием признаков эмоционального истощения и деперсонализации. Этот факт обуславливает необходимость проведения коррекционно-профилактических мероприятий с целью предотвращения дальнейшего развития синдрома.

Ключевые слова: эмоциональное выгорание; имамы; помогающие профессии; священнослужитель

Для цитирования: Галиева Г.Ф. Феномен эмоционального выгорания у имамов. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):962-979 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-962-979



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The phenomenon of imams' emotional burnout

G.F. Galieva^{1a}

¹*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2606-2915>, e-mail: gylnaza@yandex.ru

Abstract: The article presents the results of an assessment that considers the prevalence and severity of emotional burnout among imams. The study involved 30 imams attending Advanced training courses at Russian Islamic Institute. All the participants were of a masculine gender between the ages of 32 and 55 and who have been imams for 10 up to 28 years. To identify and assess the level of a burnout syndrome in the study, we used the following questionnaires and methodologies: «Rapid assessment of burnout» by V. Capponi, T. Novak, MBI questionnaire by K. Maslach, S. Jackson in the adaptation of N.E. Vodopyanova, a methodology by V.V. Boyko for diagnosing the level of emotional burnout. Analysis of the study results revealed that the majority of imams examined revealed the signs of burnout, although not severe, closer to emotional exhaustion and depersonalization syndrome. This fact displays the need of conducting corrective and preventive measures for preventing the further development of the syndrome.

Keywords: emotional burnout; imams; assisting professions; cleric

For citation: Galieva G.F. The phenomenon of imams' emotional burnout. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):962-979 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-962-979

Введение

Эмоциональное выгорание (сгорание) – это состояние человека, при котором у него срабатывает психологическая защита в ответ на конкретные психотравмирующие воздействия. В данном случае психологической защитой является полное или частичное исключение эмоций. В этот момент в психике «включается» механизм экстренного дозированного и экономного расхода энергии. Это проявляется в личной жизни человека, профессиональной сфере, общении с людьми.

Выгорание человека наступает, когда он ежедневно выполняет одинаковые действия, но не видит их результата или не чувствует прогресса, из-за чего ухудшается здоровье, работоспособность, взаимоотношения с окружающими. Человек становится нервным, раздражительным, стремится ограничить контакты с окружающими.

В немалой степени формированию выгорания способствуют стрессы, причем выгорание может касаться в основном личной сферы (эмоциональное выгорание), либо проявляться преимущественно в профессиональной сфере



(профессиональное выгорание) [1]. Чаще всего профессиональное выгорание возникает у лиц, чья деятельность связана с взаимодействием типа «человек-человек» (т.е. у медицинских и социальных работников, педагогов), в том числе в сфере служения (речь идет о священнослужителях разных конфессий, волонтерах и т.п.) [2–6].

Практически во всех социально-ориентированных профессиях профессиональное выгорание развивается вследствие аккумуляции негативных эмоций, без их внешних проявлений. Следовательно, синдром профессионального выгорания чаще формируется у лиц с внутриличностным конфликтом, обусловленным особенностями профессиональной деятельности (в том числе религиозного служения). В данном исследовании речь идет об имамах.

Има́м – в исламе это лицо, осуществляющее руководство молитвой, а также заведование мечетью, духовный глава мусульманского сообщества. Основная деятельность имама заключается в совершении религиозных обрядов в рамках своей группы, таких как коллективный намаз, проведение обряда бракосочетания (*никаха*), имянаречения детей, проведение коллективных разговоров (*ифтаров*) и так далее. Также имам занимается просвещением верующих. Он является своего рода учителем и наставником для своей общины, проводя пятничные проповеди (*хутбы*), уроки основ ислама, занятия по чтению Корана и так далее. В связи с этим к нему обращаются прихожане с частными вопросами – личного, семейного, психологического характера (с различными душевными переживаниями, состояниями, кризисами, жизненными трудностями и проблемами). Кроме того, имам осуществляет интегрирующую функцию – объединение мусульман, поскольку он в качестве духовного лидера своей общины организует и проводит мероприятия, способствующие объединению прихожан и, соответственно, единству общины. В связи с этим имам сталкивается с трудностями межличностного общения, разрешения различного рода конфликтов. В данном случае ему бывают необходимы знания в области психологии взаимоотношений и конфликтологии. В результате у имама появляется потребность обладать психологической компетентностью, но в силу отсутствия у него психологического образования при оказании поддержки прихожанам он имеет риск эмоционально выгореть. Об этом свидетельствует опыт работы автора на курсах повышения квалификации имамов на базе Российского исламского института (г. Казань), ежемесячный поток в котором состоит из (примерно) 25 священнослужителей из различных регионов и разной возрастной категории. Данное исследование является значимым и актуальным. Более того, эта



сфера требует особого внимания как со стороны духовенства, так и со стороны специалистов-психологов.

Совершенно очевидно, что проблема эмоционального выгорания священнослужителей содержит противоречие. С одной стороны, религиозный деятель не должен выгорать, поскольку он находится в тесном общении с Создателем, а его служение Богу является для него источником силы и энергии. Однако, с другой стороны, он по роду своей деятельности постоянно сталкивается с проявлениями горя, отчаяния прихожан (например, вследствие смерти или болезни). Иными словами, он находится в состоянии перманентного стресса, что способствует развитию синдрома выгорания.

В последние годы силами специалистов Ассоциации психологической помощи мусульманам в различных регионах России (в Республике Татарстан, Республике Крым, Чеченской Республике, Республике Дагестан, в Ставропольском крае и др.) проводятся лекции, семинары и практикумы для имамов, преподавателей медресе по различным аспектам психологии. Тем не менее, проблема эмоционального выгорания священнослужителей остается на сегодняшний день малоизученной. В доступной литературе мы обнаружили единичные публикации, посвященные изучению данного синдрома у христианских священников, однако сведений об эмоциональном выгорании имамов мало. Это затрудняет разработку программ профилактики и коррекции синдрома эмоционального выгорания священнослужителей. Вышесказанное послужило основанием для проведения данного исследования.

Цель исследования – изучить распространенность синдрома эмоционального выгорания среди имамов и определить степень его тяжести.

Материалы и методы. С целью изучения возможностей профилактики эмоционального выгорания у имамов было проведено эмпирическое исследование на базе Российского исламского института (г. Казань). Исследование проводилось при условии получения информированного согласия испытуемых, с разрешения администрации РИИ. Участие респондентов в исследовании носило анонимный, добровольный и безвозмездный характер. Срок проведения исследования – с 01.02.2020 по 01.04.2020.

В исследовании приняли участи 30 имамов, обучавшихся на курсах повышения квалификации в Российском исламском институте. Все испытуемые были представлены мужчинами. Их возраст варьировал от 32 до 55 лет и составил в среднем $43,6 \pm 3,2$ г. Стаж служения варьировал от 10 до 28 лет и составил в среднем $19,4 \pm 3,2$ г.

В работе были использованы следующие методы исследования:

- Теоретические – анализ научно-методической литературы;
- Эмпирические:
 - метод психологического тестирования: опросник «Экспресс-оценка выгорания» (В. Каппони, Т. Новак), опросник МБИ (К. Маслач, С. Джексон в адаптации Н.Е. Водопьяновой) и методика диагностики уровня профессионального выгорания (В.В. Бойко);
 - метод математической обработки данных. Статистический анализ материала проводился с использованием программы SPSS for Windows 18.0.

Результаты исследования

При анализе результатов оценки уровня эмоционального выгорания респондентов с помощью опросника экспресс-оценки выгорания было установлено, что средний балл по опроснику в выборке составил $5,76 \pm 0,41$ балла, что соответствует среднему уровню. Однако при анализе индивидуальных данных в выборке были выявлены респонденты как с низким, так и с высоким уровнями (рис. 1).

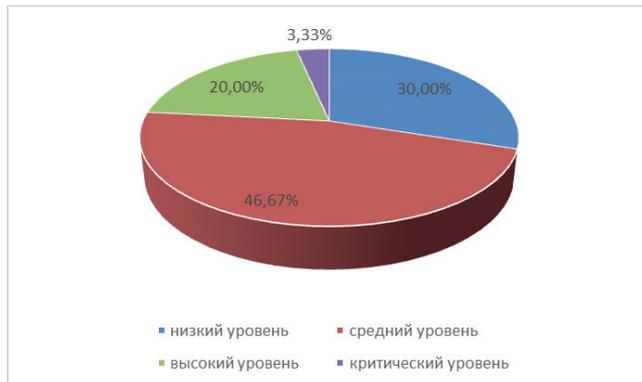


Рис. 1. Распределение респондентов в выборке в соответствии с уровнем эмоционального выгорания (по опроснику В. Каппони, Т. Новак)

Fig. 1. Distribution of the respondents in accordance with the level of emotional burnout (based on V. Capponi, T. Novak questionnaire)

Из данных диаграммы следует, что у трети опрошенных имамов уровень эмоционального выгорания был низким. Средний уровень был отмечен у 46,67% респондентов, т.е. практически у половины. Высокий уровень был



выявлен у 20,0% испытуемых. И, наконец, критический уровень был выявлен у 1 имама.

Сопоставление результатов оценки уровня эмоционального выгорания имамов в зависимости от длительности их служения выявило, что низкий уровень эмоционального выгорания отмечался преимущественно у лиц со стажем служения до 15 лет, средний – со стажем от 15 до 20 лет, а высокий – со стажем служения, превышающим 20 лет (табл. 1).

Таблица 1. / Table 1.

**Сопоставление распределения испытуемых с разным стажем служения
в соответствии с уровнем эмоционального выгорания**

**Comparison of the distribution of subjects with different service experience in
accordance with the level of emotional burnout**

Уровни эмоционального выгорания	Длительность служения, %			
	до 15 лет	15-20 лет	20-25 лет	более 25 лет
Низкий	26,67*	3,33	0,00	0,00
Средний	6,67	36,67*	3,33	0,00
Высокий	0,00	0,00	20,00	0,00
Критический	0,00	0,00	0,00	3,33

Примечание: * – достоверные различия с удельным весом испытуемых с иной длительностью служения ($p < 0,05$).

Данные, представленные в таблице, свидетельствуют о том, что низкий уровень эмоционального выгорания отмечался преимущественно у имамов, чей стаж служения не превышал 15 лет. Средний уровень преобладал среди испытуемых со стажем служения 15–20 лет, а высокий выявлялся только у имамов, которые служили 20–25 лет. И, наконец, критический уровень был выявлен у имама, чей стаж служения превышал 25 лет. Следовательно, с увеличением длительности служения синдром эмоционального выгорания усугубляется.

При опросе испытуемых с помощью методики МВІ было установлено, что по всем шкалам средний балл в выборке соответствовал среднему уровню (рис. 2).

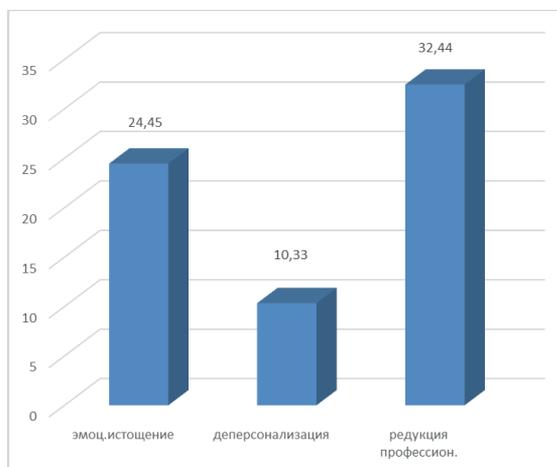


Рис. 2. Результаты опроса имамов с помощью методики МБИ

Fig. 2. Imams' MBI testing results

При анализе данных диаграммы обращает на себя внимание тот факт, что по шкалам эмоционального истощения и деперсонализации средний балл был на границе среднего и высокого уровней. Кроме того, при статистической обработке данных было выявлено, что средний балл по шкале профессиональной редукции был наибольшим, по шкале эмоционального истощения – достоверно меньше, а по шкале деперсонализации – достоверно наименьшим ($p < 0,05$).

Распределение испытуемых в соответствии с результатами опроса по данной методике представлено в таблице 2.

Таблица 2. / Table 2.

Распределение испытуемых в выборке в соответствии с результатами опроса с помощью методики МБИ

Distribution of the respondents according to the results of the MBI survey

Шкалы опросника	Доля испытуемых, %		
	высокий уровень	средний уровень	низкий уровень
Эмоциональное истощение	20,00	63,33*	16,67
Деперсонализация	23,33**	66,67*	10,00
Редукция профессионализма	13,33	66,67*	20,00

Примечание: * – достоверные различия с долей лиц с высоким и низким уровнями ($p < 0,05$); ** – достоверные различия с долей лиц с низким уровнем ($p < 0,05$).



Данные, представленные в таблице, свидетельствуют о том, что в выборке достоверно преобладали лица со средним уровнем эмоционального истощения, деперсонализации и редукции профессионализма. При этом обращает на себя внимание тот факт, что доля лиц с высоким уровнем деперсонализации была достоверно больше доли лиц с низким уровнем.

Средний показатель интегрального индекса выгорания в выборке составил $5,45 \pm 0,04$, что соответствует среднему уровню. Анализ распределения имамов в соответствии с интегральным показателем выгорания выявил, что у большинства из них действительно этот показатель был средним. Однако в выборке присутствовали и испытуемые с высоким и крайне высоким уровнями (рис. 3).

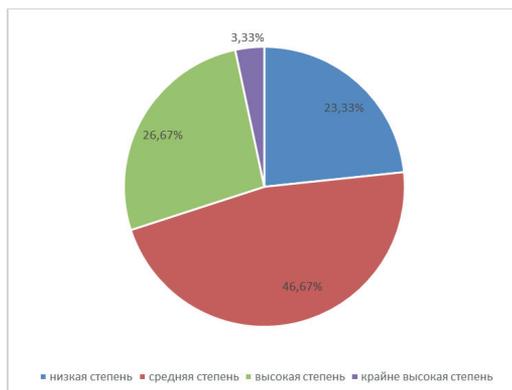


Рис. 3. Распределение испытуемых в соответствии со степенью интегрального индекса выгорания (по методике МБИ)

Fig. 3. Distribution of the subjects according to the degree of integral burnout index (on the MBI method)

Из данных диаграммы следует, что в выборке преобладали лица со средней степенью интегрального индекса выгорания. Доля имамов с низкой и высокой степенями индекса были достоверно меньше, а испытуемые с крайне высокой степенью индекса составили в выборке достоверное меньшинство ($p < 0,05$). И вновь при сопоставлении длительности служения имамов с различной степенью индекса эмоционального выгорания было установлено, что по мере увеличения стажа возрастает и степень индекса (табл. 3).

Таблица 3. / Table 3.

Сопоставление распределения испытуемых с разным стажем служения в соответствии со степенью интегрального индекса выгорания (по методике MBI)

Distribution of the respondents with different experience according to the degree of the integral burnout index (on the MBI method)

Степень интегрального индекса выгорания	Длительность служения, %			
	до 15 лет	15-20 лет	20-25 лет	более 25 лет
Низкая	16,67	6,67	0,00	0,00
Средняя	6,67	30,00*	10,00	0,00
Высокая	0,00	6,67	16,67	3,33
Крайне высокая	0,00	0,00	0,00	3,33

Примечание: * – достоверные различия с удельным весом испытуемых с иной длительностью служения ($p < 0,05$).

Данные, представленные в таблице, свидетельствуют о том, что среди имамов, чей стаж служения не превышал 15 лет, преобладали лица с низкой степенью интегрального индекса выгорания. Среди испытуемых, которые служили в течение 15-20 лет, наибольшую долю составили лица со средней степенью, а среди имамов с длительностью служения 20–25 лет – с высокой степенью. Крайне высокая степень интегрального индекса выгорания была отмечена только у 1 испытуемого, причем его стаж служения превышал 25 лет.

Данные, полученные при опросе имамов с помощью методики В.В. Бойко, представлены на рисунке 4.

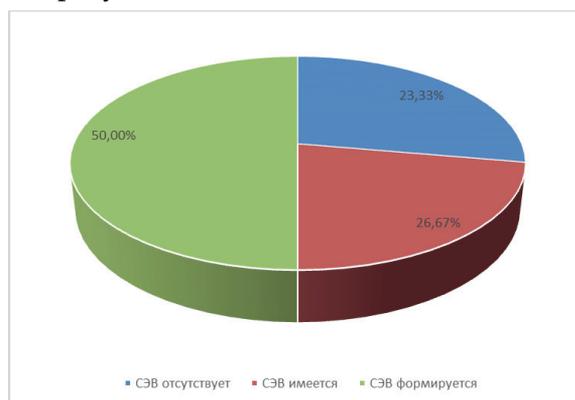


Рис. 4. Распределение респондентов в зависимости от наличия синдрома эмоционального выгорания (по методике В.В. Бойко)

Fig. 4. Distribution of the respondents in accordance with the presence of burnout syndrome (on V.V. Boyko method)



Из данных диаграммы следует, что у достоверного большинства имамов был выявлен синдром выгорания в стадии формирования, что обуславливает необходимость немедленного начала коррекционно-профилактических мероприятий с целью предотвращения его окончательного формирования. При этом доли лиц с уже сформированным синдромом и его отсутствием были сопоставимы ($p > 0,05$).

При анализе полученных данных с точки зрения выраженности отдельных фаз стресса было установлено, что в выборке преобладали две фазы: «резистенции» и «истощения», поскольку средний балл в группе по этим шкалам был достоверно выше, чем по шкале напряжения ($p < 0,05$) (рис. 5).

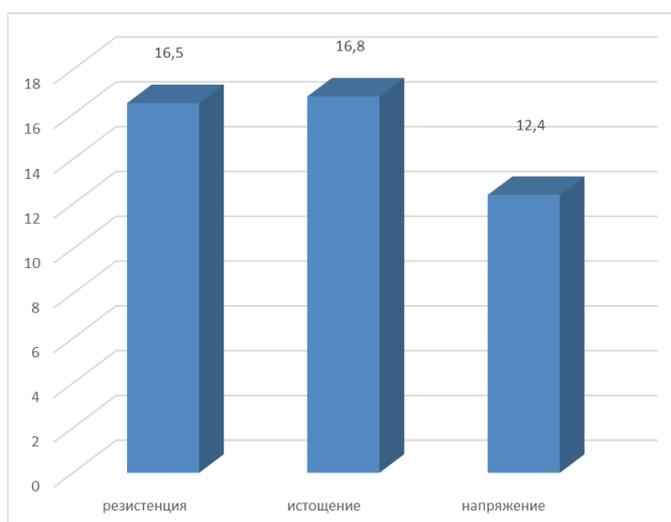


Рис. 5. Выраженность отдельных фаз стресса в выборке

Fig. 5. Severity of particular stress phases in the sample

Из данных диаграммы следует, что средний балл по шкалам резистенции и истощения был сопоставим, тогда как по шкале напряжения был достоверно ниже. При анализе данных диаграммы также обращает на себя внимание тот факт, что фазы резистенции и истощения были сформированы, тогда как фаза напряжения находилась в стадии формирования.

Действительно, анализ индивидуальных данных опрошенных имамов выявил, что фазы резистенции и истощения были сформированы у большинства респондентов, тогда как фаза напряжения – только у 40,0% из них (табл. 4).

Таблица 4. / Table 4.

Оценка сформированности фаз стресса в выборке**Stress phases formation assessment in the sample**

Фаза стресса	Доля респондентов (%)		
	отсутствует	формируется	сформирована
резистенция	6,67	33,33*	60,0*#
истощение	13,33	33,33*	53,33*#
напряжение	20,0	40,0*	40,0*

Примечание: * – достоверные различия с удельным весом лиц с отсутствующей фазой ($p < 0,05$); # – достоверные различия с удельным весом лиц с фазой формирования ($p < 0,05$).

Из данных таблицы следует, что реже всего в выборке выявлялось отсутствие фазы резистенции, а чаще всего – фазы напряжения. В то же время доля лиц со сформированной фазой резистенции была достоверно больше доли респондентов со сформированной фазой напряжения ($p < 0,05$) и сопоставима с долей испытуемых, у которых была сформирована фаза истощения ($p > 0,05$).

Объяснить факт взаимосвязи двух наиболее выраженных фаз можно тем, что борьба с нарастающим стрессом в фазе «резистенции» вызывает упадок общего энергетического тонуса и ослабление нервной системы. Вследствие этого формируется фаза «истощения», в которой эмоциональное выгорание становится неотъемлемой частью личности.

Обсуждение результатов

Как в зарубежной, так и в отечественной психологической литературе проблема эмоционального выгорания освещена довольно хорошо. Эту проблему исследовали такие специалисты как Дж. Гринберг, К. Маслач, В.В. Бойко, Е.А. Хартман, Т.Н. Ронгинская, Т. В. Форманюк, В. Е. Орел, Т.С. Яценко, Е.И. Лозинская, Н.Е. Водопьянова и др. Однако у священнослужителей синдром эмоционального выгорания остается изученным недостаточно, особенно в нашей стране. В зарубежной психологии эта проблема в последние годы привлекает пристальное внимание специалистов: проводятся исследования, организуются институции для оказания как духовной, так и психологической помощи священнослужителям. Между тем в нашей стране актуальность этой проблемы была признана сравнительно недавно [7]. При этом на страницах профессиональной печати можно обнаружить некоторые исследования, по-



священные изучению особенностей синдрома выгорания у священнослужителей.

Так, В. Халанский в своей публикации приводит результаты опроса пасторов о симптомах эмоционального выгорания. В итоге были выявлены следующие признаки данного синдрома:

- до 15% испытуемых на момент опроса проходили процедуру развода;
- у 25% пасторов не было близкого человека, с которым они могли бы поделиться своими переживаниями по поводу личных или семейных проблем (хотя при опросе жен пасторов эта цифра достигала 56%);
- по мнению жен 33% пасторов, главным источником семейных конфликтов было служение супруга;
- 33% респондентов отметили переутомление, которое возникло уже после первых 5-ти лет служения;
- 40% пасторов отметили свои переживания по поводу весьма напряженного графика жизнедеятельности, а также собственных нереалистичных ожиданий;
- 45% пасторов отметили наличие депрессии в прошлом, а также переживали из-за необходимости на определенное время оставить служение;
- 57% респондентов задумывались о смене деятельности при наличии такой возможности;
- 1000-1500 пасторов ежемесячно прекращают служение вследствие переутомления, конфликта, нравственных проблем [8].

Среди отечественных исследований, посвященных данной проблеме, отметим работу диакона Серафима Прокудина, в которой приводится описание такой особенности синдрома эмоционального выгорания у священнослужителей, как ослабление интереса к служению [9]. Однако следует отметить, что приведенные выше данные основаны, по признанию автора, на его опыте личных наблюдений и не подкреплены результатами исследования, организованного в соответствии со стандартами современной науки.

Одним из немногочисленных эмпирических исследований, посвященных проблеме эмоционального выгорания священнослужителей, выполненных в нашей стране, является работа И.З. Кезиковой и А.Г. Хомякова [10]. Авторы выяснили, что признаки синдрома эмоционального выгорания начинают проявляться преимущественно у священнослужителей со стажем служения от 10 до 30 лет и становятся максимально выраженными при стаже, превышающем 30 лет.



Что касается исламских священнослужителей, то в доступной литературе мы не обнаружили исследований, посвященных оценке синдрома эмоционального выгорания у них. Однако следует учитывать, что к исламскому религиозному деятелю предъявляются высокие морально-этические требования и ответственность, вследствие возложенной на него роли последователя миссии Пророков [11]. Кроме того, сфера деятельности имама, помимо проведения религиозных обрядов, включает и духовную работу с населением. Многие авторы полагают, что зачастую имамы играют роль психологов. При этом священнослужитель оказывает психологическую поддержку прихожанам, используя свои знания Священного Писания, а также личный опыт. Также он старается привить им определенные духовно-нравственные качества, дает советы [12]. В частности, немалую роль играют имамы в решении семейных проблем, с которыми нередко к ним обращаются прихожане. Их деятельность способствует профилактике разводов путем разъяснительной работы среди верующих об обязанностях супругов и положении женщины в исламе. Имамы ведут информационно-разъяснительную работу для семейных пар и в рамках религиозных организаций, предоставляя консультации о механизмах сохранения брака, что также способствует сокращению количества разводов [13].

Следует также учитывать, что «профессиональная деятельность имама, связанная с образовательной и воспитательной деятельностью, выполнением религиозных обрядов, социальной и моральной поддержкой прихожан, требует понимания людей, поиска индивидуального подхода к каждому человеку, с учетом специфики его характера и жизненной ситуации... Одним из основных качеств религиозного служителя является сострадание, сопереживание и желание блага для остальных людей» [14]. В совокупности с необходимостью ежедневно оказывать моральную помощь и поддержку множеству прихожан это, очевидно, создает предпосылки для формирования синдрома эмоционального выгорания. В нашем исследовании признаки этого синдрома (в той или иной степени выраженности) были выявлены у большинства имамов, причем наиболее выраженными они были у имамов со стажем служения, превышающим 20 лет. Следовательно, именно на эту группу священнослужителей следует обращать особое внимание при планировании проведения профилактических мероприятий.



Заключение

Проведенное исследование позволило прийти к следующим выводам.

- Распространенность и особенности развития синдрома эмоционального выгорания у имамов на сегодняшний день остаются малоизученными.
- Признаки синдрома эмоционального выгорания выявляются у 2/3 имамов.
- Выраженность синдрома эмоционального выгорания прогрессирует по мере увеличения стажа служения.
- В структуре синдрома эмоционального выгорания у имамов преобладают признаки эмоционального истощения и деперсонализации.
- Необходима дальнейшая разработка программ профилактики и коррекции синдрома эмоционального выгорания у имамов.

Таким образом, у большинства имамов было выявлено наличие признаков синдрома эмоционального выгорания с преобладанием признаков эмоционального истощения и деперсонализации. Этот факт обуславливает необходимость поведения коррекционно-профилактических мероприятий с целью предотвращения дальнейшего развития данного синдрома.

На данный момент читаются лекции, проводятся факультативы, психологические и обучающие курсы, психологические консультации, супервизии для имамов как в Российском исламском институте, так и в Болгарской исламской академии (г. Казань), поэтому данное исследование является значимым. На его основании разработана программа по профилактике и коррекции эмоционального выгорания у имамов, которую можно использовать и в других регионах для подобной целевой аудитории, что повысит эффективность деятельности священнослужителей.

Ограничения исследования заключаются в небольшом объеме выборки. Планируется продолжить изучение проблемы эмоционального выгорания имамов с участием большего числа священнослужителей, а также проведение сравнительного анализа с особенностями синдрома выгорания у священнослужителей иных конфессий.



Литература

1. Теперик Р.Ф. Профессиональные синдромы сгорания: как не сгореть на работе. *Психология для руководителя*. 2008;2:66–68.

2. Быкова Е.Ю. Социальная апатия российских учителей: к проблеме определения условий и причин возникновения. *Философия образования*. 2016;5(68):92–105.

3. Демидова Л. Эмоциональное выгорание: правила борьбы. *Справочник по управлению персоналом*. 2016;1:47–52.

4. Кулакова С.В. Супервизорская помощь психологам уголовно-исполнительной системы как одно из основных направлений профилактики профессионального выгорания. *Уголовно-исполнительная система: право, экономика, управление*. 2017;1:30–31.

5. Лотова И.П. Синдром «эмоциональное сгорание» у специалистов учреждений социального обслуживания: причины возникновения, проявления, профилактика и психокоррекция. *Отечественный журнал социальной работы*. 2018;1:188–197.

6. Никольский Е.В., Смолин А.А. Специфика эмоционального и профессионального выгорания у христианских священнослужителей. *Studia Humanitatis*. 2019;1:23–27

7. Мьюз С. Духовенство и кризис: когда человеческих сил недостаточно. *Московский психотерапевтический журнал*. 2007;3:8.

8. Халанский В. Психологическое здоровье: как помочь пастырю и его прихожанам? *Богословский клуб во имя святого Максима Исповедника*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bogoslov-club.org.ua/?p=7838#more-7838> (дата обращения: 25.08.2020).

9. Диякон Прокудин С.К. *Профессиональное выгорание священнослужителей и его профилактика*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://seminaria.info/sites/default/files/VKR/2018/prokudin_serafim_konstantinovich_diakon_bogoslovie_2018_0.pdf (дата обращения: 20.08.2020).

10. Кезикова И.З., Хомяков А.Г. Эмоциональное выгорание священнослужителей Русской православной церкви. *Новое в психолого-педагогических исследованиях*. 2017;2(46):101–108.

11. Седанкина Т.Е., Билялов В.Р. Деятельность религиозного служителя через призму «помогающих профессий». *Современный мусульманский мир*. 2017;1:67–71.

12. Мавликасов А.Х., Нуриаслямов Р.Н. Социальные функции имама в современном российском исламском обществе (на примере мусульман



республики Башкортостан). *Общество: социология, психология, педагогика*. 2019;1(57):25–30.

13. Галихузина Р.Г., Шибанова Н.А. Конфликты в жизни современных российских женщин-мусульманок. *Казанский социально-гуманитарный вестник*. 2019;1(36):9–14.

14. Адыгамов Р.К. *Основы проповеди и обязанности имама*. Наб. Челны: ООО «Духовноделовой центр «Ислам Нуры»; 2013. 261 с.

References

1. Teperik R.F. Professionalnye sindromy sgoraniya: kak ne sgoret na rabote [Professional syndromes of burnout: how not to burn out]. *Psihologiya dlya rukovoditelya* [Psychology for a manager]. 2008;2:66–68. (In Russian)

2. Bykova E.Y. Socialnaya apatiya rossijskih uchitelej: k probleme opredeleniya uslovij i prichin vozniknoveniya [Social apathy of Russian teachers: on the problem of determining the conditions and causes of occurrence]. *Filosofiya obrazovaniya* [Philosophy of education]. 2016;5(68):92–105. (In Russian)

3. Demidova L. Emocionalnoe vygoranie: pravila borby [Emotional burnout: struggling rules]. *Spravochnik po upravleniyu personalom* [Handbook on personnel management]. 2016;1:47–52. (In Russian)

4. Kulakova S.V. Supervizorskaya pomoshch psihologam ugolovno-ispolnitelnoj sistemy kak odno iz osnovnyh napravlenij profilaktiki professionalnogo vygoraniya [Supervising assistance to the Penal Enforcement System psychologists as one of the main approaches to professional burnout prevention]. *Ugolovno-ispolnitelnaya sistema: pravo, ekonomika, upravlenie* [Penal Enforcement System: Law, Economics, Management]. 2017;1:30–31. (In Russian)

5. Lotova I.P. Sindrom «emocionalnoe sgoranie» u specialistov uchrezhdenij socialnogo obsluzhivaniya: prichiny vozniknoveniya, proyavleniya, profilaktika i psihokorrekcija [Social Service specialists' «Emotional burnout» Syndrome: causes, manifestations, prevention and psychocorrection]. *Otechestvennyj zhurnal socialnoj raboty* [Russian Journal of Social Work]. 2018;1:188–197. (In Russian)

6. Nikolsky E.V., Smolin A.A. Specifika emocionalnogo i professionalnogo vygoraniya u hristianskih svyashchennosluzhitelej [Specifics of emotional and professional burnout among the Christian clergy]. *Studia Humanitatis*. 2019;1:23–27. (In Russian)

7. Myuz S. Duhovenstvo i krizis: kogda chelovecheskih sil nedostatochno [Clergy and crisis: when human forces are not enough]. *Moskovskij psihoterapevtiches-kij zhurnal* [Moscow Psychotherapy Journal]. 2007;3:8. (In Russian)



8. Khalanskiy V. Psihologicheskoe zdorove: kak pomoch pastyryu i ego prihozhanam? [Psychological health: how to help a pastor and his parishioners?]. *Bogoslovskij klub vo imya svyatogo Maksima Ispovednika* [Theological club in the name of St. Maximus the Confessor]. [Electronic source]. Available at: <http://bogoslav-club.org.ua/?p=7838#more-7838> (Accessed: 25.08.2020). (In Russian)

9. Deacon Prokudin S.K. *Professionalnoe vygoranie svyashchennosluzhitelej i ego profilaktika* [Professional burnout of clergy and its prevention]. [Electronic source]. Available at: http://seminaria.info/sites/default/files/VKR/2018/prokudin_serafim_konstantinovich_diakon_bogoslovie_2018_0.pdf (Accessed: 20.08.2020). (In Russian)

10. Kezikova I.Z., Khomyakov A.G. Emocionalnoe vygoranie svyashchennosluzhitelej Russkoj pravoslavnoj cerkvi [Emotional burnout of the Russian Orthodox Church clergy]. *Novoe v psichologo-pedagogicheskikh issledovaniyah* [New in psychological and pedagogical research]. 2017;2(46):101–108. (In Russian)

11. Sedankina T.E., Bilyalov V.R. Deyatel'nost' religioznogo sluzhitelya cherez prizmu «pomogayushchih professij» [Activity of a religious Minister through the prism of «assisting professions»]. *Sovremennyy musul'manskij mir* [Modern Muslim world]. 2017;1:67–71. (In Russian)

12. Mavlikasov A.H., Nuriaslyamov R.N. Socialnye funkicii imama v sovremennom rossijskom islamskom obshchestve (na primere musulman respubliky Bashkortostan) [Social functions of the Imam in modern Russian Islamic society (on the example of Bashkortostan Republic Muslims)]. *Obshchestvo: sociologiya, psichologiya, pedagogika* [Society: sociology, psychology, pedagogy]. 2019;1(57):25–30. (In Russian)

13. Galihuzina R.G., Shibanova N.A. Konflikty v zhizni sovremennykh rossijskikh zhenshchin-musulmanok [Conflicts in the life of modern Russian Muslim women]. *Kazanskij socialno-gumanitarnyy vestnik* [Kazan Socially-Humanitarian Bulletin]. 2019;1(36):9–14. (In Russian)

14. Adygamov R.K. *Osnovy propovedi i obyazannosti imama* [Basics of preaching and Imam's duties]. Naberezhnye Chelny: OOO «Duhovnodelovoj centr «Islam Nury» publ.; 2013. 261 p. (In Russian)



Галиева Г.Ф.
Феномен эмоционального выгорания имамов

Информация об авторе

Галиева Гульназ Фаритовна, педагог-психолог Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация, член Ассоциации психологической помощи мусульманам.

About the author

Gulnaz F. Galieva, Teacher, Psychologist in Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation; Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims.

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: 25 июля 2020
Одобрена рецензентами: 08 октября 2020
Принята к публикации: 02 ноября 2020

Article info

Received: July 25, 2020
Reviewed: October 08, 2020
Accepted: November 02, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-4-980-998

УДК 130.3

Original Paper

Оригинальная статья

Презентация авторского курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология»

Т.Е. Седанкина^{1, 2а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Резюме: В статье представлена общая характеристика авторского курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология», предназначенного для магистрантов, аспирантов и докторантов направлений подготовки «Теология», «Философия», «Психология»; педагогов и психологов, ведущих образовательную деятельность в вузах, реализующих направление подготовки «Теология»; учителей школ, преподающих курс «Основы религиозной культуры и светской этики», а также для членов Ассоциации психологической помощи мусульманам, работающих с религиозно-ориентированными клиентами. Раскрываются причины создания курса, его цели и задачи, приводится подробная структура, а также результаты апробации.

Ключевые слова: духовно-ориентированная педагогика и психология; теология; страх потерять веру; психологический барьер; логический тупик; когнитивный дискомфорт; логический диссонанс; психологическое напряжение

Для цитирования: Седанкина Т.Е. Презентация авторского курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология». *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):980-998 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-980-998



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Седанкина Т.Е.
Презентация авторского курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология»

Presentation of the author's course «Spiritually-oriented Pedagogy and Psychology»

T.E. Sedankina^{1, 2a}

¹*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

²*The Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract: This article presents a general description of the author's course «Spiritually-oriented Pedagogy and Psychology», intended for undergraduates, postgraduates and doctoral students in «Theology», «Philosophy», «Psychology»; for educators and psychologists teaching in universities, that implement the «Theology» training direction; for school teachers leading the courses of «The Fundamentals of Religious Culture and Secular Ethics», as well as for the members of the Association of Psychological Assistance to Muslims who work with religiously oriented clients. The article also reveals the reasons of the course creation, its goals and objectives, specifies the course structure and provides the results of its approbation.

Keywords: spiritually oriented Pedagogy and Psychology; Theology; fear of losing faith; psychological barrier; logical deadlock; cognitive discomfort; logical dissonance; psychological stress

For citation: Sedankina T.E. Presentation of the author's course «Spiritually-oriented Pedagogy and Psychology». *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):980-998 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-980-998

Введение

Причины создания курса и общая характеристика. Идея курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология» возникла в результате десятилетних исследований автора. Вначале – в виде спонтанного духовного и интеллектуального поиска ответов на смыслообразующие вопросы, рассматриваемые в различных религиозных системах, в результате чего была написана монография «Смысл жизни: теолого-синкретический взгляд» [1]. Затем монография была трансформирована в учебное пособие «Аксиология религии» [2], что послужило причиной начала преподавательской деятельности в Российском исламском институте. Здесь, как и многие преподаватели, пришедшие работать из светских вузов, автор столкнулся с проблемой необходимости адаптации программ светских дисциплин к преподаванию их в исламском учебном заведении. В результате кропотливой работы по наполнению



содержания светских дисциплин религиозной составляющей был издан ряд учебных пособий по дисциплинам «Педагогическая антропология» [3], «Социология» [4], «Педагогика и психология» [5]. После этого зародилась идея объединить накопленный материал в единое пособие, однако анализ содержания показал следующее:

во-первых, не вполне понятно, для какой дисциплины конкретно данное содержание предназначено, так как затрагивает поле сразу нескольких из них;

во-вторых, в связи с наполнением курса результатами научных исследований по рассматриваемой тематике, опубликованных как в научных рецензируемых журналах, так и диссертационных исследованиях (диссертаций – 19; учебников – 4; учебных пособий – 10, монографий – 50, хрестоматий – 3, книг – 27, научных статей, не считая электронных, – 208), очевидно, что курс предназначен для слушателей не ниже уровня подготовки магистратуры и аспирантуры.

В связи с вышеизложенным, было принято решение осуществить апробацию курса, получившего название «Духовно-ориентированная педагогика и психология» в виде курсов повышения квалификации для педагогов и психологов, ведущих образовательную деятельность в вузах, реализующих направление подготовки «Теология», а также для членов Ассоциации психологической помощи мусульманам, работающих с религиозно-ориентированными клиентами.

Цель курса: ознакомление слушателей с теоретическими положениями духовно-ориентированной педагогики и психологии, включающими в себя осмысление духовного пространства человека и обнаружение в нем места психолого-педагогического воздействия с целью гармоничного развития духовной вертикали и нравственной горизонтали как объекта, так и субъекта образовательного процесса.

Задачи курса:

Теоретическая, направленная на расширение уровня интеллектуальных знаний посредством знакомства с научными исследованиями, касающимися вопросов духовного; с персоналиями прошлого и настоящего, занимавшимися и продолжающими научные изыскания феноменов сакрального в науке; с терминами, вошедшими в научный оборот, которым, однако невозможно дать однозначное определение (духовное пространство человека; духовное



поле человека; ядро духовного поля; объем духовного пространства и др.), в связи с тем что одно прикосновение к заявленной тематике может дать толчок для последующих интеллектуальных размышлений, способствовать мотивированию к дальнейшему самостоятельному исследованию.

1. Практическая, направленная на самостоятельное погружение в глубины собственной психики – в сферу сакрального, с целью поиска ответов на вопросы, на которые заранее знаешь, что единственно верного ответа не существует, однако сам процесс поиска, мотивируя к размышлениям, направленным на углубление в самое себя, способствует, с одной стороны, знакомству со своим внутренним духовным пространством, результатом чего может явиться внутренняя трансформация; с другой стороны – признание в другом этого внутреннего духовного пространства и осознание личной ответственности за воздействие на него посредством педагогического, психологического, проповеднического процесса.

Таким образом, целью курса является расширение теоретических знаний посредством знакомства с научными изысканиями, касающимися сферы сакрального, и знакомство с внутренним духовным пространством посредством углубления в него.

Подробная структура курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология»

Курс состоит из трех модулей, каждый из которых, помимо теоретического материала, включает вопросы для размышления и внутренней рефлексии, приводимые как в начале занятия с целью введения слушателей в тему и погружение в самостоятельные размышления, так и в конце занятия для осознания личных смысловых трансформаций. В ходе проведения занятий планируется участие слушателей в дискуссиях, направленных на формирование теологического мышления, заключающегося в рациональном осмыслении сакральных феноменов, в толерантном к различным религиозным системам отношении, способствующем проведению смысловых параллелей между ними; на развитие способности к внутренней, глубинной рефлексии посредством преодоления интеллектуальных, психологических и религиозно-догматических барьеров; на изучение вопросов и поиск ответов, предполагающих выход из зоны комфорта в связи со столкновением со своей внутренней сущностью.



В конце каждого модуля слушатели получают задание – написать эссе-размышление на одну из заинтересовавших их тем, рассмотренных в ходе изучения вопросов модуля.

I МОДУЛЬ. «ДУХОВНО-ОРИЕНТИРОВАННАЯ ПЕДАГОГИКА» состоит из двух глав, каждая из которых представлена двумя темами.

Глава 1. Содержание духовного пространства человека в контексте педагогического воздействия. Первый модуль начинается с вводного занятия «Специфика духовно-ориентированной образовательной парадигмы», на котором слушателям предлагается поразмышлять над понятиями «образование» и «парадигма»; осуществляется знакомство с некоторыми из образовательных парадигм, с возможными причинами их смены, а также психологическими, интеллектуальными и техническими трудностями, связанными со сменой «образа» в соответствии с «духом времени». Осуществляется размышление о преимуществах и недостатках полипарадигмальности современной системы образования и возможных последствиях столь большого их разнообразия. Основное внимание уделяется идеям духовно-образовательной парадигмы и важным условиям реализации духовно-ориентированного подхода в системе российского образования. (Введение снабжено 16 иллюстрированными слайдами).

В Теме 1. «Определение места духовной составляющей в системе современного образовательного пространства» рассматривается три пункта: духовная вертикаль как вектор духовного развития; духовное пространство человека; содержательные характеристики духовности. В начале и конце занятия даются вопросы на размышление: Что по вашему мнению представляют собой понятия «духовность» и «духовные потребности»? Что представляют собой духовные состояния? Как вы понимаете понятие «система духовных координат»? Что такое духовное пространство, духовное поле человека и ядро духовного пространства? Что представляет собой объем духовного пространства человека и каково его содержательное наполнение? Что представляет собой духовный интеллект? Делается вывод о том, что термин «духовность» носит «мерцающий характер смысловой неопределенности» с довольно размытыми критериями, причем термин этот оказался как бы зажат в «парадоксальном пространстве», между современным научным знанием и религией, между сакральным и секулярным». (Тема снабжена 27 иллюстрированными слайдами).



Перед началом занятия по Теме 2. «Осмысление возможностей педагогического воздействия на духовное пространство человека» слушателям задаются следующие вопросы для размышления: Духовность, по вашему мнению, является врожденным или приобретенным качеством? Обоснуйте свой ответ. Может ли духовность быть обретенной извне? И есть ли возможность воспитания духовности? Чем духовность отличается от нравственности и что у них общего? Рассмотрите возможные варианты соотношения духовной вертикали и нравственной горизонтали. Поразмыслите над примерами гармоничного и дисгармоничного соотношения духовной вертикали и нравственной горизонтали. Как вы понимаете гетерохронность развития духовных способностей человека? Может ли, по вашему мнению, человек быть нравственным, но не быть духовным? И может ли человек быть духовным, но не быть нравственным? Чем, по вашему мнению, характеризуется психологическое (духовное) здоровье / нездоровье человека? В ходе занятия рассматриваются следующие вопросы: Место духовного воспитания в системе современного образования. Различные подходы относительно введения категории «духовность» в педагогику. Теории соотношения духовности и нравственности. Духовно-нравственное воспитание: цели, задачи, основные направления. Условия успешного осуществления духовно-нравственного воспитания. В конце занятия подчеркивается важность профессиональной подготовки педагогов, работающих с духовным полем человека, а также развитие их личного духовного пространства. Уделено большое внимание и механизмам социально-педагогического партнерства в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения. (Тема снабжена 53 иллюстрированными слайдами).

Глава 2. «Современная политика в сфере образования и укрепление духовной безопасности страны» включает в себя две темы.

В Теме 1. «Актуальные вопросы преподавания курса «Основы религиозных культур и светской этики в школе»» рассматривается три пункта: Возможные риски введения курса «Основы религиозной культуры и светской этики» (ОРКСЭ) в образовательный процесс школы; Проблемы, выявленные в результате теоретического анализа эмпирических исследований, касающихся вопросов преподавания курса ОРКСЭ в школе; Принципы ведения образовательной деятельности, направленной на осуществление духовно-нравственного воспитания. В конце занятия даются следующие вопросы на размышление: В чем причина критики академическим сообществом введения



в учебные планы российских школ курса «Основы религиозной культуры и светской этики»? Каковы возможные риски введения курса ОРКСЭ в образовательный процесс школы? С какими проблемами приходится сталкиваться учителям, преподающим курс ОРКСЭ в школе? Каковы пути их преодоления? Соблюдение каких принципов необходимо в ходе преподавания знаний о религии? В чем разница между «знаниями о религиях», которые даются в светских учебных заведениях, и «религиозным образованием», получаемом в духовных образовательных учреждениях? (Тема снабжена 35 иллюстрированными слайдами).

В Теме 2. «Место теологии в современной духовно-образовательной парадигме России» рассматриваются следующие вопросы: Ретроспектива развития теологического образования в современной России. Вопросы демаркации академической и церковной теологии. Вопросы методологии теологии. Анализ проблем, выявленных в ходе научно-исследовательской работы студента-теолога. Вопросы теологической подготовки учителей и психолого-педагогической подготовки теологов и священнослужителей. Ряд вопросов дается для саморазмышления: В чем заключаются основные трудности развития теологического образования в современной России и каковы возможные перспективы развития? Каково соотношение теологии, преподаваемой в светских и религиозных университетах? Какие вы видите профессиональные перспективы выпускника-теолога? Как, по вашему мнению, соотносятся понятия «Теология» и «Богословие»? Каковы проблемы, вызванные многовариативностью понимания методологии теологии? Предложите возможные пути решения проблем методологического характера на основании собственного опыта. Предложите возможные пути осуществления теологической подготовки учителей и психолого-педагогической подготовки теологов и священнослужителей. (Тема снабжена 56 иллюстрированными слайдами).

II МОДУЛЬ. «ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ» состоит из трех глав. В первой и второй рассматриваются две темы, в третьей – три.

Глава 1. «Осмысление понятий душевности и духовности».

В начале Темы 1 «Научная традиция в изучении вопросов души, душевности и духовности» слушателям задаются следующие вопросы: В каких науках, по вашему мнению, есть место для изучения феноменов душевности и духовности, души и духа? Какова разница между душевностью и духовностью?



Каковы этапы развития духовности и ее основные атрибуты? Духовна ли толерантность и толерантна ли духовность? Как соприкасаются между собой душевность и духовность? Предполагает ли духовность душевность, а душевность духовность? Всегда ли душевный человек является духовным? Что находится между духовностью и душевностью? В конце приводится цитата из диссертационного исследования И.М. Ильичевой «Ни одна психологическая проблема не получала столь широкого и всестороннего внимания, как духовность, и ни в одной проблеме нет стольких «белых пятен», как в проблеме духовности». (Вводная лекция снабжена 27 иллюстрированными слайдами).

В Теме 2. «Теоретическое осмысление понятий духовности и душевности» рассматриваются три пункта: Духовность как базовый «экзистенциал» человеческого бытия; внутренняя рефлексия и внутренняя свобода. Междисциплинарный категориальный аппарат, выработанный для изучения феномена духовности. Концепции внутренней (интровертированной) и внешней (экстрровертированной) духовности. В заключении приводится вывод о том, что «Душевность – это духовность, обращенная вовне, реализующаяся в процессе живого общения, это экстериоризация духовности. Духовность – это интериоризация душевности. «Духовное» связано преимущественно с внутренней стороной души». (Тема снабжена 24 иллюстрированными слайдами).

Глава 2. Осмысление психологических феноменов с позиции душевности и духовности. Перед началом слушателям представляется алгоритм осмысления феноменов, планируемых быть рассмотренными в данной главе: на что направлен феномен; в какой форме он проявляется; каково в нем соотношение внешнего и внутреннего; каково в нем соотношение душевного и духовного.

Тема 1. «Теоретическая интерпретация феноменов «Милосердие – Сострадание» с позиции душевности или духовности» включает в себя четыре вопроса: Сострадание как одно из проявлений духовности человека. Милосердие как действенное проявление сострадательности. Амбивалентный характер милосердия и сострадания. Теологическая интерпретация феномена милосердия. Как в начале занятия, так и в конце перед слушателями ставятся следующие вопросы: Являются ли понятия «милосердие» и «сострадание» синонимами, либо между ними есть разница, и если есть, то в чем именно? Какой из этих феноменов является проявлением душевности, а какой – духовности? Как соотносятся между собой милосердие и сострадание? Может



ли человек совершить милосердный поступок без сострадательности? Может ли сострадательный человек не совершать милосердный поступок? Как вы понимаете амбивалентный характер милосердия и сострадания. В заключении делается вывод о том, что «Сострадание – внутреннее духовное качество, душевно-духовное психологическое состояние, не проявляющееся внешне. Милосердие – внутреннее душевное качество, проявляющееся внешне в виде сострадательности к другому». Логическим переходом к следующей теме является рассмотрение связки «Милосердие-терпение» как красоты души. (Тема снабжена 39 иллюстрированными слайдами).

В Теме 2. «Теоретическая интерпретация феноменов «Терпение – Смирение» с позиции душевности или духовности» рассматриваются четыре пункта. Терпение: физический и духовный аспекты, формы проявления. Религия как фактор формирования терпения. Смирение: виды, ключевые элементы и парадоксальность феномена. Теологическая интерпретация феномена смирения. Слушателям задаются вопросы для размышления: Взаимосвязаны ли между собой терпение и смирение? Всегда ли терпение смиренно? И всегда ли смирение терпеливо? Какова роль волевых усилий в терпении и необходимо ли оно для проявления смирения? Какое из этих понятий более соотносится с душевностью, а какое – с духовностью? Смирен ли душевный и терпелив ли духовный? Проанализируйте связку «Милосердие – Терпение» как красоту души и связку «Сострадание – Смирение» как красоту души. В конце занятия делается вывод о том, что с позиции душевности и духовности (как проявления внешнего и внутреннего) более соотносятся между собой феномены милосердия и терпения, сострадания и смирения. (Тема снабжена 32 иллюстрированными слайдами).

Глава 3. Осмысление феноменов эмпатия и рефлексия в контексте душевности и духовности.

В Теме 1. «Осмысление феномена «Эмпатия» в контексте душевности и духовности» рассматриваются четыре вопроса: Междисциплинарные исследования феномена эмпатии. Психолого-теологическое осмысление феномена эмпатии в исламском и христианском дискурсах. Шиитские ритуальные практики в теолого-психологическом контексте (на примере ритуала Шахсей-Вахсей). Эмпатия глубинного религиозного мировосприятия. Делается вывод о том, что эмпатия является смотрением на других глазами себя, причем внешне это проявляется в виде милосердия; внутренне – как состра-



дание и диалог с сокровенными глубинами своей души. На обычном уровне рассматривается как внешнее во внутреннем; в экзальтированной форме проявляется как внутреннее во внутреннем. Эмпатия – душевно-духовное качество. В заключении слушателям предлагается поразмышлять над вопросами: Как вы понимаете термин «эмпатия глубинного религиозного мировосприятия»? Какова взаимообусловленность эмпатии и агрессии? Как вы понимаете детерминированность эмпатии и религиозности? Каковы преимущества и недостатки состояния экзальтированной эмпатии. Как вы понимаете термин «эмпатия глубинного религиозного мировосприятия»? (Тема снабжена 48 иллюстрированными слайдами).

В Теме 2. «Рефлексия и эмпатия как важнейшие профессиональные качества служителя религиозного культа» приводятся результаты двух эмпирических исследований, выполненных Т.Е. Седанкиной и В.Р. Билаловым. В первом приняли участие действующие имамы, являющиеся студентами Российского исламского института. Для этого исследования ставились следующие задачи: выявить уровень рефлексии имамов – студентов РИИ и сравнить его с уровнем рефлексии курсантов КВВКУ; определить, влияет ли возраст имама на уровень его рефлексии; установить, зависит ли уровень рефлексии служителей религиозного культа от района их проживания. Второе исследование проводилось среди учащихся Азовского медресе и действующих имамов Крыма и решало такие задачи: выявить уровень эмпатии действующих имамов Крыма и учащихся Азовского медресе (шакирдов) и сделать сравнительный анализ; определить, влияет ли возраст религиозного служителя на уровень его эмпатии. Делается вывод о том, что эмпатия и рефлексия – это важнейшие профессиональные качества имама – служителя религиозного культа, так как нерефлексирующий человек с низким уровнем эмпатии не в состоянии определить свое место в мире, уяснить смысл и цель своей жизнедеятельности. Тот же, кто не может найти смысл сам, тем более не сможет указать его другим, а именно это является непосредственной обязанностью имама. (Тема снабжена 21 иллюстрированными слайдами).

В Теме 3. «Осмысление феномена «Рефлексия» в контексте душевности и духовности» рассматриваются четыре пункта: Религиозная рефлексия, направленная на постижение собственного религиозного бытия. Теология глубины и радикальное самопознание. Рефлексия духа как главное свойство духа человека. Соотношение гегельянской концепции рефлексии духа и учения Ибн Ара-



би о погружении в глубины самого себя. Перед слушателями ставятся вопросы: Как вы понимаете, что такое «религиозная рефлексия», которая направлена на постижение собственного религиозного бытия. Как вы понимаете выражения «теология глубины» и «радикальное самопознание». Приведите свои размышления относительно этапов рефлексии духа как главного свойства духа человека. Каким образом можно соотнести гегельянскую концепцию рефлексии духа и учение Ибн-Араби о погружении в глубины самого себя. Что общего и в чем разница феноменов эмпатии и рефлексии? Если эмпатия – это смотрение на других глазами себя, а рефлексия – смотрение на себя глазами других, могут ли, на первый взгляд, эти противоположные понятия слиться воедино? Возможно ли пересечение этих «параллельных прямых»? В завершении изучения главы делается вывод о том, что в результате рассмотрения противоположных психологических феноменов в их наивысшем проявлении – «экзальтированной эмпатии» и «рефлексии внутреннего Ока» – обнаружено их слияние воедино, что является показательным проявлением диалектического закона Отрицания отрицания, в результате чего становится возможным рассмотрение психологических процессов в философской интерпретации; рассмотрение философских понятий через призму психологии. А дополнением научной картины может послужить как теологическое осмысление данных феноменов, так и более глубокое погружение в теологическую тематику, которая представляется в следующем модуле. (Тема снабжена 47 иллюстрированными слайдами).

III МОДУЛЬ. «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ И НАУЧНОМ ИЗМЕРЕНИЯХ» представлен Введением, двумя главами, первая из которых включает четыре темы, вторая – три. Во Введении, названном «Основные аспекты религиозной антропологии», рассматриваются принципы религиозной антропологии; отношение к Высшему началу; особое положение человека, идея его происхождения и непрерывности развития; ответственность за сохранение среды своего обитания; идея противоречивости человека; представление о сущности человека в исламской антропологии; учение о смерти и бессмертии (эсхатология). (Введение снабжено 27 иллюстрированными слайдами).

Глава 1. Трансформы человеческой души.

В Теме 1. «Идея внутренней трансформации души: исламская парадигма» анализируются различные переводы аята Корана (Коран, 17:85); рассматриваются уровни духа в классификации Джалал ад-Дина Руми; представле-



ны вопросы о душе (духе) на основании аятов Корана; дается аллегорическое описание этапов процесса трансформации души по аль-Газали; осуществляется соотношение коранических понятий с классификацией уровня духа Джалал ад-Дина Руми и этапов трансформации души аль-Газали; приводятся виды поклонения по Абу Хамиду аль-Газали; рассматривается понятие «Ислам» как фундаментальное состояние души, характеризующееся единением с Всевышним. (Тема снабжена 52 иллюстрированными слайдами).

Теме 2. «Типы устройства души человека: христианский дискурс» посвящено два занятия. Занятие 1. «Анализ смыслообразующих христианских терминов»: «Образ» и «Подобие» Божие; Обожение и условия его достижения; звание Сына Божьего; Второе рождение; Царствие Небесное, которое «Внутри вас есть» как фундаментальное состояние души, характеризующееся единением с Всевышним. (Занятие снабжено 20 иллюстрированными слайдами). В Занятие 2. «Смысло-логический анализ евангельской «Притчи о сеятеле» сквозь призму ислама» рассматриваются три вопроса: Различные типы устройства души человека (на основе Евангельской «Притче о сеятеле»; Смысловые параллели христианской и исламской идеи о трансформации человеческой души. (Занятие снабжено 21 иллюстрированным слайдом).

В Теме 3. «Теологический и научный подходы относительно природы человека» на Занятии 1. рассматриваются различные подходы к постижению структуры личности: соотносятся типы скрытых нравов сердца по аль-Газали; структура личности по Фрейдю; учение о трёхипостасном человеке Диаса Валеева. (Занятие снабжено 14 иллюстрированными слайдами). На Занятии 2. «Исламская кардиологическая антропология» анализируются различные обозначения слова «Сердце» с позиции углубления в его центр. На основе книги «Кораническая антропология» Павла Костылева разбираются значения терминов «qalb» (Сердце); «fu'ād» (Внутреннее сердце, Предсердие); «sodr» (Грудь); «lubb» (Сердцевина); «sirr» (Сердечная тайна). Также рассматривается разница между телесным и духовным знанием, первое из которых не дает возможности заглянуть в глубины смысла «Сердечной тайны», но знание духовное позволяет хоть частично приблизиться к глубинам сокровенного. (Занятие снабжено 37 иллюстрированными слайдами).

Глава 2. «Теология как синтез философских и психологических знаний» содержит три темы.



В Теме 1. «Иерархия потребностей А. Маслоу и этапы индивидуации К.Г. Юнга в контексте христианской и исламской антропологии души» рассматриваются три вопроса: Основные понятия теории потребностей А. Маслоу. Теологическая и психологическая интерпретация идеи врожденной потенции к «пробуждению» (перехода к метафизическому образу жизни). Соотнесение этапов индивидуации К. Юнга с развитием человеческой души в религиозном измерении. (Занятие снабжено 50 иллюстрированными слайдами)

В Теме 2. «Соотношение идей Гегеля об этапах рефлексии духа с этапами индивидуации Юнга в контексте теологического мировосприятия» рассматриваются два вопроса: Проявление Закона Отрицания отрицания в объединении философских и психологических идей. Соотнесение концепции рефлексии духа Гегеля с идеей индивидуации К.Г. Юнга и их рассмотрение через призму теологического знания. (Занятие снабжено 26 иллюстрированными слайдами).

Тема 3. «Смысл жизни и смерти». Здесь анализируется специфика понятий «жизнь» и «смерть» в системе ценностных ориентиров религиозного мировоззрения и ее многоаспектность. Основные позиции религиозного мировоззрения по отношению к смерти; а также осуществляется знакомство с некоторыми произведениями поэтов и писателей о смерти. (Занятие снабжено 33 иллюстрированными слайдами).

В ходе проведения курсов использовано 685 слайдов; показ 9 видео и прослушивание 2 музыкальных произведений.

Результаты апробации курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология»

Курсы проводились при содействии Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, а потому для слушателей они проходили на безвозмездной основе.

Географический охват слушателей. В связи с тем, что курсы проходили в онлайн-формате через платформу ZOOM, география слушателей оказалась довольно широкой: Казань (11 чел.), Москва (6 чел.), Уфа (5 чел.), Самара (2 чел.), Екатеринбург (2 чел.), Республика Крым (2 чел.), Санкт-Петербург (1 чел.), Оренбург (1 чел.), Ульяновск (1 чел.), Ярославль (1 чел.).



Количественный состав слушателей. Практически все слушатели являлись носителями исламского мировоззрения. Количество слушателей, зарегистрированных на курс, составило 86 человек, из них к первому занятию подключилось 54 человека, а успешно завершили, посетив 70% занятий и сдав задания по трем модулям, – 32.

Виды профессиональной деятельности слушателей. Среди слушателей, успешно завершивших курс: преподаватели вузов (11 чел.); занимающиеся частной психологической практикой (8 чел.); педагоги-психологи (6 чел.); имамы (2 чел.), медики (2 чел.), адвокат (1 чел.), домохозяйки (2 чел.). Отдельно отметим, что на курсах обучались 10 членов Ассоциации психологической помощи мусульманам из 17 первоначально записавшихся.

Качественный состав: 11 слушателей являются кандидатами наук: к. пед. н. (4), к. псих. н. (1), к. фил. н. (3), к. ист. наук (1), к. хим. наук (1), к. юр. н. (1); доцентов (6), аспирантов (1), магистров (2), магистрантов (4), бакалавров (10).

Возможные причины отсева слушателей в течение первой недели.

– занятость слушателей (курсы проходили ежедневно в вечернее время без отрыва от работы в течение трех часов).

– вероятно, не все записавшиеся овладели навыками использования системы ZOOM, в которой проходили занятия.

– большая часть отсеявшихся оказалась студентами-теологами, для которых, с одной стороны, содержание курса является довольно трудным, так как он рассчитан на подготовленную аудиторию как в области педагогики и психологии, так и в области философского знания; с другой стороны, есть вероятность того, что слушателям с чисто богословским мышлением психологически сложно изучать глубоко философские темы; также не следует отбрасывать причину недостаточной мотивации и формального подхода студентов к учебе с целью получения удостоверения, которое выдается только имеющим диплом о высшем образовании.

Некоторые выводы из опыта апробации курса.

На вводном занятии, когда слушателям была представлена структура курса, выяснилось, что наибольший интерес вызвала тема ОРКСЭ, поскольку одни слушатели являются преподавателями этой дисциплины, другие обучают преподаванию ОРКСЭ, а большая часть слушателей – это родители детей, которым преподается данный курс в школе, что вызывает немало вопросов



как по содержанию, подготовке педагогов к проведению ОРКСЭ, так и по вопросам формального (порой принудительного) выбора того или иного модуля. Обозначенный выше факт, а также некоторые другие причины, обнаруженные в ходе проведения занятий, показали, что представленный курс будет чрезвычайно полезен в ходе подготовки учителей к проведению курса ОРКСЭ и ОДНКНР в школах.

Трудности. Курс является довольно непростым для восприятия как по причине интеллектуальной насыщенности, вызванной большим объемом научной информации, так и в связи с недостаточной внутренней психологической готовностью части слушателей к рассмотрению и сопоставлению различных религиозных систем, а также значительного углубления в свою собственную религиозную традицию. Данный факт обнаружен в ходе дискуссий, когда слушатели высказывали *опасение по поводу выхода из религии, страха потерять свою веру*, так как глубокие внутренние размышления так или иначе приводят к возникновению сомнений относительно природы своей веры.

Помимо *психологических страхов*, вызванных углублением во внутреннюю структуру собственной психики и возникающих у слушателей в ходе рассмотрения тем, связанных с эмпатией глубинного религиозного мировосприятия и рефлексии духа, также обнаружился ряд *психологических барьеров* во время изучения феноменов милосердия и сострадания, который в психологической картине мира некоторых слушателей ассоциируется со страданием, соотносимым с православной традицией. В результате неверно выстроенной логической цепочки слушатели заключили, что сострадание не свойственно исламской традиции, несмотря на то что в ходе занятия приводились аяты Корана и хадисы о важности проявления милосердия и сострадания и что согласно исламской традиции одно из имен Аллаха (ар-Рауф) переводится как «сострадательный». В ходе внутренних размышлений человек сталкивается с *логическим тупиком*, что крайне важно в процессе внутренней трансформации убеждений, так как любой «тупик» является барьером, который либо преодолевается, и тогда начинается новый этап духовного и интеллектуального поиска, либо не преодолевается, и в этой связи прежние установки усиливаются, становясь еще более категоричными. Но в этом случае человеку необходимо, во-первых, во избежание *когнитивного дискомфорта* отыскать причину логического диссонанса, которая зачастую находится им, возможно, в неверном переводе арабских терминов; во-вторых, с целью снятия *психологического*



напряжения заручиться поддержкой других, что довольно просто среди тех, кто также не позволяет себе выйти за рамки созданных психологических барьеров, так как это движение предполагает выход из зоны комфорта, что вызывает болезненное внутреннее психическое напряжение. Также оспаривались научные концепции, выходящие за рамки религиозного мировоззрения некоторых слушателей, что вполне объяснимо по вышеперечисленным причинам, а также по причине наличия внутренних проекций, вызывающих неприятие в связи с вытесненным прошлым личным опытом и внутренними, подавленными сомнениями относительно того, на что направлена критика. Особый резонанс вызвала тема смысла смерти, размышление о которой в религиозной традиции является естественным и благостным для души, однако экзистенциальное задание по вычеркиванию своих персон (идентичностей) у некоторых участников вызвало внутреннее сопротивление и неготовность, что, несомненно, тоже явилось сильным экзистенциальным опытом и открытием новых граней самого себя.

Несмотря на когнитивные и психологические трудности восприятия курса, итоговые задания по модулям, написанные в форме эссе, представляют собой довольно глубокие, осмысленные, наполненные самостоятельными измышлениями тексты. В ходе прохождения курса одним из участников написана научная статья, что говорит о глубоком погружении в тему и отражение прослушанного в личных глубинных смыслах. «...Ранее знакомое мне и незнакомое легли как недостающий пазл в мои представления и расширили мое не просто знание, а понимание. Новое примеряется, оценивается, пробуется и остается со мной. Просто и очень глубоко о совершенно новом и о том, что знал и чем жил. Легко о сложном и потрясающе доступно. Это волнительное и поэтическое путешествие в мир неведомого и в то же время знакомого. Хотелось бы сказать, что данные лекции все еще живут во мне, они как бы догоняют и догоняют. Как будто из каких-то глубин всплывает информация, фразы, состояния и приходит допонимание, и это новое гармонично наполняет меня. Как будто части находят свое место во мне» (Садыков Ильдар).

Отзывы слушателей говорят о том, что курс явился сильным толчком, что «само прохождение этих занятий является перерождением, процессом трансформации, снятием старого слоя и генерацией нового, обнулением, возрождением и обновлением. За месяц родился новый человек! Я так чувствую и вижу результаты осмыслений» (Шамсутдинова Альбина).



Следует отметить, что презентация авторского курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология», а также трех учебных пособий «Духовно-ориентированная педагогика» [6], «Психологические аспекты духовно-нравственного развития» [7], «Антропологические подходы в теологическом и научном измерениях» [8], в которых нашли отражение три модуля, прошла на мастер-классе в рамках международной научно-практической конференции «Теология традиционных религий в научно-образовательном пространстве современной России» в Казани. Участники конференции восприняли курс с большим интересом, отметив вклад в науку и важность продвижения данного исследования в научно-образовательное теологическое пространство России. По мнению академического сообщества, авторский курс «Духовно-ориентированная педагогика и психология» предназначен для педагогов и психологов, ведущих образовательную деятельность в вузах, реализующих направление подготовки «Теология»; а также учителей школ, преподающих курс «Основы религиозной культуры и светской этики» в школах. Курс может быть полезен для священнослужителей, желающих расширить свой интеллектуальный уровень, касающийся категории духовного в науке. Также он будет полезен для магистрантов, аспирантов и докторантов направлений подготовки «Теология», «Философия», «Психология».

Преподавание курса «Духовно-ориентированная педагогика и психология» слушателям с религиозным мировоззрением дало богатый опыт вдумчивого использования каждого произносимого слова, а также уделения внимания высокому стилю изложения материала, связанного с религиозной тематикой, так как одна некорректно произнесенная фраза может привести как к внешнему, так и к внутреннему конфликту в связи с обостренным чувством «внутреннего оберегания сокровенного». Данное условие необходимо учитывать также учителям школ, ведущим ОРКСЭ, и психологам, консультирующим религиозно-ориентированных клиентов. Следует отметить, что опыт работы с носителями религиозного мировосприятия формирует теологическое мышление и мирозерцание самого лектора, а также расширяет лексический запас за счет религиозной терминологии, развивая особый, возвышенный стиль речи, что крайне важно для педагога.



Литература

1. Седанкина Т.Е. *Смысл жизни: теолого-синкретический взгляд: монография*. Казань: Изд-во «Отечество»; 2011. 256 с.
2. Седанкина Т.Е. *Аксиология религии: учебное пособие*. Казань: Казан. ун-т; 2013. 242 с.
3. Седанкина Т.Е. *Педагогическая антропология: учебное пособие*. Казань: Казан. ун-т; 2015. 273 с.
4. Седанкина Т.Е. *Религиозная социология: исламский компонент: учебное пособие*. Казань: КФУ; 2016. 193 с.
5. Седанкина Т.Е. *Актуальные вопросы исламского образования: учебное пособие*. Казань: РИИ; 2019. 258 с.
6. Седанкина Т.Е. *Духовно ориентированная педагогика: учебное пособие*. Казань: Изд-во «Бриг»; 2020. 119 с.
7. Седанкина Т.Е. *Психологические аспекты духовно-нравственного развития: учебное пособие*. Казань: Издательство «Бриг»; 2020. 130 с.
8. Седанкина Т.Е. *Антропологические подходы в теологическом и научном измерениях: учебное пособие*. Казань: Изд-во «Бриг»; 2020. 106 с.

References

1. Sedankina T.E. *Smysl zhizni: teologo-sinkreticheskii vzglyad: monografiya* [The meaning of life: theological-syncretic approach: a monograph]. Kazan: Publishing house «Fatherland»; 2011. 256 p. (In Russian)
2. Sedankina T.E. *Aksiologiya religii: uchebnoe posobie* [Axiology of religion: a textbook]. Kazan: Kazan University publ.; 2013. 242 p. (In Russian)
3. Sedankina T.E. *Pedagogicheskaya antropologiya: uchebnoe posobie* [Pedagogical anthropology: a textbook]. Kazan: Kazan University Press.; 2015. 273 p. (In Russian)
4. Sedankina T.E. *Religioznaya socziologiya: islamskij komponent: uchebnoe posobie* [Religious Sociology: Islamic component: a textbook]. Kazan: Kazan University publ.; 2016, 193 p. (In Russian)
5. Sedankina T.E. *Aktualnye voprosy islamskogo obrazovaniya: uchebnoe posobie* [Topical issues of Islamic education: textbook]. Kazan: Russian Islamic Institute publ.; 2019. 258 p. (In Russian)



6. Sedankina T.E. *Dukhovno-orientirovannaya pedagogika: uchebnoe posobie* [Spiritually-oriented Pedagogy: a textbook]. Kazan: Publishing House «Brig»; 2020. 119 p. (In Russian)

7. Sedankina T.E. *Psikhologicheskie aspekty dukhovno-nravstvennogo razvitiya: uchebnoe posobie* [Psychological aspects of spiritual and moral development: a textbook]. Kazan: Publishing House «Brig»; 2020. 130 p. (In Russian)

8. Sedankina T.E. *Antropologicheskie podkhody v teologicheskoy i nauchnoy izmereniyakh: uchebnoe posobie* [Anthropological approaches in theological and scientific dimensions: a textbook]. Kazan: Publishing House «Brig»; 2020. 106 p. (In Russian)

Информация об авторе

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт», г. Казань, Российская Федерация; член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Tatyana Ev. Sedankina, Cand. Sci (Pedagogy), Associate Professor, Head of the Department of Systematic Theology of Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation; A Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, 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 ноября 2020
Одобрена рецензентами: 12 ноября 2020
Принята к публикации: 25 ноября 2020

Article info

Received: November 01, 2020
Reviewed: November 12, 2020
Accepted: November 25, 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, Л.И. Озтюрк
Технический редактор – С.Р. Батрова
Дизайн – Т.А. Лоскутова
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 28.09.2020. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12
Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам 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, Lira I. Oztyrk

Technical editor – Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

Signed in the press on 28.09.2020. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 487. The price is free.

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

12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

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

Printed in the publishing house of Spiritual and business center

«The light of Islam» 72, Tsentralnaya street,

Naberezhnye Chelny, 423832, Russian Federation

Site: www.minbar.su

The Subscription index in the electronic and printed catalogues

Subscriptions of Russian Post FGUP is ПИ766.