

2021, Vol. 14, N 2

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

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

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

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

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

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

It is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications. Registration Certificate ПИИ № ФЦ77-73567 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, 2021
© IOS RAS, 2021
© KFU, 2021



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

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. Isayev, 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, Karachaevska, 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

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

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

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

2021, Vol. 14, N 2

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

Minbar. Islamic Studies – 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	
	Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ) Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19 сайт: http://www.kazanrii.ru		Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия» Адрес: 422840, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1А сайт: https://bolgar.academy
	Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН) Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12, сайт: https://www.ivran.ru		Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пятигорский государственный университет». Адрес: 357532, Российская Федерация, Ставропольский край, г. Пятигорск, просп. Калинина, д. 9 сайт: http://pglu.ru
	Федеральное государственное 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		Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусства народов Востока». Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а сайт: http://www.orientmuseum.ru

Издатели

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

«Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН)

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12,

сайт: <https://www.ivran.ru>

Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»

Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,

г. Казань, ул. Газовая, д. 19, сайт: <http://islamobr.ru>

Редакция

Адрес: 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. Насыбулло

© ЧУВО РИИ, 2021
© ФГБУН ИВ РАН, 2021
© КФУ, 2021



Издается при содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшинович, 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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Редакционная коллегия

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

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

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

Ибрагимов Ибрагим Джапарович, 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>Kirchanov M.V.</i> Institutionalized forms of radical Islam in Indonesia in the 2010s	263
<i>Bredikhin A.V.</i> “Great Tartary” in the ethnogenesis of Don Cossacks	284
<i>Sultanaliev B.T.</i> Formation of ethno-confessional Muslim education in the north of Kyrgyzstan in the late XIX-early XX centuries	297
<i>Abyanov R.V., Safarov M.A.</i> “Tatar faith”. The image of Islam among the Russian population of the Ryazan region	310

THEOLOGY

<i>Ibrahim T., Efremova N.V.</i> <i>Ibn-Rushd (Averroes)</i> . The Incoherence of the Incoherence. Part Four	337
<i>Oliander A.I.</i> Muhammad al-Madani (d. 1476) about the Hadith Qudsi.....	370
<i>Salakhov A.M.</i> Tatar fatwas of the 17th century: a review of one manuscript	384
<i>Gainullin S.S.</i> Naqshabandi systematization: Muhammad Parsa (d. 1420) and his «Risala-yi Qudsiyya»	397
<i>Al-Zahrawi M.A., Gizzatullin R.A.</i> The problem of anomalous (<i>shazz</i>) fatwas in Islamic Law.....	411

PSYCHOLOGY

<i>Nasibullov K.I.</i> “Rethinking the Tradition”: about young believers seeking their own path within Islamic Spirituality	427
<i>Ganieva R.Kh.</i> Ethnic and religious identity as a client’s resources in working with a psychologist	452
<i>Suyunova L.D.</i> Semantic content of the terms “Russian Muslims”, “Ethnic Muslims” and “Ethnic Neophytes” in the study of the phenomenon of “Religious Conversion” from a theologian’s perspective	472

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Кирчанов М.В.</i> Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг.	263
<i>Бредихин А.В.</i> «Великая Тартария» в этногенезе донских казаков	284
<i>Султаналиев Б.Т.</i> Становление этно-конфессионального мусульманского образования на севере Кыргызстана в конце XIX – начале XX вв.....	297
<i>Абянов Р.В., Сафаров М.А.</i> «Татарская вера». Образ ислама у русского населения Рязанской области	310

ТЕОЛОГИЯ

<i>Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Ибн-Рушд (Аверроэс).</i> Несостоятельность Несостоятельности. Часть четвёртая	337
<i>Оляндэр А.И.</i> Мухаммад ал-Мадани (ум. 1476) о священных хадисах	370
<i>Салахов А.М.</i> Татарские фетвы XVII в.: обзор одной рукописи.....	384
<i>Гайнуллин С.С.</i> Систематизация накшабандии: Мухаммад Парса (ум. 1420) и его «Рисала-йи Кудсийа».....	397
<i>Аль-Захрави М.А., Гиззатуллин Р.А.</i> Проблема аномальных (<i>шазз</i>) фетв в мусульманском праве	411

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Насибуллов К.И.</i> «Переосмысливая традицию»: как молодые верующие ищут свой путь в контексте исламской духовности	427
<i>Ганиева Р.Х.</i> Этническая и религиозная идентичность как ресурсы клиента в работе с психологом	452
<i>Суюнова Л.Д.</i> Смысловое содержание терминов «русские мусульмане», «этнические мусульмане» и «этнические неофиты» в исследовании феномена «религиозная конверсия» с позиций теолога	472

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг.
 - ◆ «Великая Тартария» в этногенезе донских казаков
 - ◆ Становление этно-конфессионального мусульманского образования на севере Кыргызстана в конце XIX – начале XX вв.
 - ◆ «Татарская вера». Образ ислама у русского населения Рязанской области



Кирчанов М.В.

Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг.

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-263-283

УДК 930.85

Original Paper

Оригинальная статья

Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг.

М.В. Кирчанов^{1а}

¹Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksymkyrchanoff@gmail.com

Резюме: В статье анализируются формализованные проявления и формы радикального ислама в Индонезии, которые в 2000-е гг. были активны в рамках индонезийского политического пространства. Показано, что радикальный ислам развивается как гетерогенное явление, а его системной особенностью является вторичный характер. Автор допускает, что радикалы не смогли предложить оригинальную политическую программу. Анализируются три исламистские организации – «Фронт защитников ислама», «Индонезия без Сети либерального ислама» и «Национальное движение против алкоголя». Рассматриваются различные формы активности исламских радикалов, включая антилиберальные демонстрации, критика идеологических оппонентов, образовательные и социальные инициативы, антиалкогольные рейды. В статье показано, что Фронт был институционализированной формой исламского радикализма, а антилиберальное и антиалкогольное движения представляли зависимые от него формально умеренные организации, которые культивировали радикальный дискурс. Предполагается, что после запрещения Фронта в декабре 2020 г. антилиберальное и антиалкогольное течения станут основными выразителями радикальных настроений в индонезийском исламе. Формальный запрет Фронта не исключает вероятности активизации сторонников исламского фундаментализма и их дальнейшей радикализации.

Ключевые слова: ислам; радикальный ислам; Индонезия; Фронт защитников ислама; Индонезия без Сети либерального ислама; Национальное движение против алкоголя

Для цитирования: Кирчанов М.В. Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):263-283
DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-263-283



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Institutionalized forms of radical Islam in Indonesia in the 2010s

M.V. Kirchanov^{1a}

¹Voronezh State University, Voronezh, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksymkyrchanoff@gmail.com

Abstract: The author analyzes the formalized dimensions and forms of radical Islam in Indonesia, which in the 2000s were active within Indonesian political space. It is assumed that radical Islam develops as a heterogeneous phenomenon, and its feature of being secondary comes as systemic. The author believes that the radicals were unable to offer an original political program. Three Islamist organizations such as “Islamic Defenders Front”, “Indonesia without the Liberal Islam Network” and “the National Anti-Alcohol Movement” are analyzed in the article. The author studies various forms of Islamic radical activities, including anti-liberal demonstrations, criticism of ideological opponents, educational and social initiatives, anti-alcohol raids. The article reveals that the Front was an institutionalized form of Islamic radicalism, and the anti-liberal and anti-alcohol movements represented formally moderate organizations dependent on the Front, which cultivated a radical discourse. The author believes that after the prohibition of the Front in December 2020, anti-liberal and anti-alcohol movements can become the main exponents of radical sentiments in Indonesian Islam. The formal prohibition of the Front does not exclude the possibility of activation of Islamic fundamentalism supporters and their further radicalization.

Keywords: Islam; radical Islam; Indonesia; Islamic Defenders Front; Indonesia without the Liberal Islam Network; National Anti-Alcohol Movement

For citation: Kirchanov M.V. Institutionalized forms of radical Islam in Indonesia in the 2010s. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):263-283 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-263-283

Введение

В современном глобализирующемся мире в развитии ислама заметны две качественно различные тенденции. С одной стороны, часть мусульманских интеллектуалов и богословов настаивают на необходимости последовательной адаптации уммы к новым социальным, политическим, экономическим и культурным реалиям. С другой – некоторые богословы, наоборот, постулируют важность последовательного сохранения традиционных устоев, указывая на негативные последствия как глобализации, так и модерни-



зации неевропейских стран, где мусульмане составляют большинство населения. В этой ситуации тренды мусульманского модернизма сосуществуют с тенденциями исламского радикализма, что ставит перед историками и политологами задачи изучения подобных культурных и религиозных явлений в современных государствах. Среди стран, где мусульмане не только составляют большинство населения, но в политическом спектре представлены как сторонники мусульманского модернизма и радикализма, особое место занимает Индонезия.

Ислам в Индонезии: общие характеристики

Индонезия принадлежит к числу крупнейших мусульманских стран, и некоторые эксперты, несколько преувеличивая роль этого фактора, полагают, что «центр ислама в мире сегодня не Саудовская Аравия и не Ближний Восток. Это – Индонезия, самая важная мусульманская страна мира, о которой большинство людей почти ничего не знает. Так же, как центр христианства уже давно сместился из Европы или Северной Америки в южное полушарие, так и центр исламской цивилизации сместился с Ближнего Востока в Азию [...] Многие арабские мусульмане и ученые-востоковеды считают Индонезию задворками, где практикуется ислам в его низших формах в сочетании с анимизмом, разграничивая арабский ислам и народный ислам индонезийцев» [1].

Современный индонезийский ислам действительно выделяется некоторыми исторически сложившимися особенностями, но попытки редуцировать его до низовой формы ислама являются упрощением. Эти особенности влияют на сосуществование модернистских и традиционалистских тенденций в рамках развития уммы. Анализируя специфику индонезийского ислама, следует принимать во внимание, что 88% населения страны исповедуют ислам, большинство мусульман является суннитами, шииты представляют религиозное меньшинство. Степень реального следования религиозным канонам и предписаниям ислама различна, а Конституция страны формально декларирует равноправие между приверженцами различных религий. Политический опыт Индонезии во второй половине XX века оказал значительное влияние



на развитие индонезийского ислама. В период «нового порядка» власти в зависимости от ситуации могли использовать мусульман как орудие в борьбе с политическими и идеологическими противниками, подавляя в то же время радикальные тенденции в развитии уммы. В этой ситуации процесс политизации ислама фактически стал неизбежным после перехода Индонезии к демократии в 1998 году.

В современной Индонезии существует несколько мусульманских партий, наиболее значимыми из которых являются Партия национального мандата (Partai Amanat Nasional), Партия национального пробуждения (Partai Kebangkitan Bangsa) и Партия справедливости и процветания (Partai Keadilan Sejahtera). Кроме партий, мусульмане участвуют в деятельности двух крупных общественных организаций – Мухаммадия (Muhammadiyah) и Нахда-тул Улама (Nahdatul Ulama); также существуют Совет улемов Индонезии (Majelis Ulama Indonesia), Ассоциация мусульманских студентов (Himpunan Mahasiswa Islam) и Учащиеся мусульмане Индонезии (Pelajar Islam Indonesia).

Процессы политического транзита в одинаковой степени содействовали как активизации сторонников модернистского и радикального ислама в частности, так и большей религиозной политизации в целом. Одним из следствий процессов демократизации индонезийского общества стало появление либерального течения в исламе, которое не получило значительного развития. Активизация сторонников исламского модернизма и либерализма, разумеется, привела и к активизации альтернативного радикального течения в современном индонезийском исламе. Радикальный ислам в современной Индонезии представляет собой гетерогенное и неоднородное культурное и идеологическое движение в рамках индонезийской уммы, сторонники которого выступают против крайностей процесса глобализации, последовательно осуждая попытки модернизации ислама, в чем они склонны видеть отступление от традиционных мусульманских норм.

Историография

Современному индонезийскому исламу посвящена значительная отечественная научная литература, но большинство исследований или носят



чрезвычайно общий характер [2; 3], или сфокусированы на частных аспектах современного индонезийского ислама, включая его либеральные тренды [4; 5; 6], в то время как вопросы радикального ислама [7] в сфере интереса исследователей оказываются не столь часто. Аналогичная ситуация характерна и для зарубежной историографии индонезийского ислама [8; 9], значительная часть текстов в которой сфокусирована на либеральных [10; 11] и модернистских трендах [12; 13], а оценки авторов таких исследований варьируются от умеренно критических [14] до попыток интерпретации явления через постмодернистские теории деконструкции, политического воображения и изобретения традиций [15; 16; 17]. В этой историографической ситуации сюжеты, связанные с радикальным исламом в Индонезии [18], в историографии 2020-х гг. представлены менее на фоне массива исследований, сфокусированных на изучении аналогичной проблематики в других регионах [19; 20; 21].

Цель и задачи статьи

Целью представленной статьи является анализ присутствия институционализированных форм радикального ислама в Индонезии как явления в политической жизни страны, а задачи заключаются в выяснении его особенностей на современном этапе, в изучении структуры радикального ислама, в рассмотрении направлений и перспектив его развития¹.

«Фронт защитников ислама» как организационная основа исламизма в Индонезии до декабря 2020 года

На протяжении 2010-х годов радикальный ислам в Индонезии был достаточно гетерогенным явлением, но его важнейшей особенностью была вторичность. Радикалы практически не имели собственной политической программы, их идейные предпочтения отличались нечеткостью и общей размытостью.

¹ В этой статье не рассматривается деятельность периодически актуализирующих радикальные тенденции политических партий и СМИ мусульманской ориентации, а также действующих в Юго-Восточной Азии исламистских организаций «Джемаа Исламия» (Jemaah Islamiyah), «Джамаа Аншарут Таухид» (Jamaah Ansharut Tauhid), «Муджахидин Индонезия Тимур» (Mujahidin Indonesia Timur), так как эти проявления радикального ислама нуждаются в самостоятельном изучении.



Формально ведущей радикальной исламистской организацией, деятельность которой не была запрещена, являлся Фронт защитников ислама (Front Pembela Islam, сокр. FPI), основанный на раннем этапе демократического транзита в 1998 году Мухаммадом Ризиком Шихабом [22]. Фронт защитников ислама на протяжении 22 лет своей истории не выработал четкой политической программы [23], а вся его деятельность сводилась к организации демонстраций и акций, направленных против тех сил, которые идеологами движения позиционировались как антиисламские [24], поэтому сторонники Фронта регулярно устраивали погромы баров, ресторанов и публичных домов [25], настаивая на том, что те разрушают исламские нормы, противореча канонам ислама в принципе [26]. В этом отношении Фронт рекрутировал своих сторонников среди студентов, представлявших средний класс и разочаровавшихся в светском политическом проекте, или среди мигрантов из внутренних и периферийных районов, которые не смогли эффективно интегрироваться в социальные городские структуры [27]. Эти две формально различные социальные группы оказались в одинаковой степени склонны не только воспринимать язык религиозного фанатизма [28], но и в дальнейшем воспроизводить подобный радикальный дискурс как в своих религиозных практиках, так и в своем политическом поведении в рамках индонезийского социума.

Понимая, что такие действия в Индонезии как в светском государстве будут приниматься не всеми слоями общества, исламисты были активны и в своих попытках влиться в массовое спортивное движение, выступали с инициативами развития социальных и образовательных программ, принимая реальное участие в ликвидации последствий стихийных бедствий, от которых Индонезия, в силу своего географического положения, регулярно страдает.

В 2016 году сторонники Фронта организовали массовые «Акции в защиту ислама», вызванные периодическим упоминанием ислама в рамках политических мероприятий с участием губернатора Джакарты Басуки Тджахаджа Пурнама (этнического китайца и христианина, указывавшего на необязательность ношения платка женщинами в общественных местах и критиковавшего



коранический аят 5:51 [29]), которые привели к серии столкновений демонстрантов с полицией. Наиболее радикальные сторонники Фронта полагали, что такие действия являются недостаточными, и поэтому применяли насилие в отношении своих политических оппонентов.

Радикальное течение Фронта было представлено Армией защитников ислама (Laskar Pembela Islam), которая имела полувоенную структуру во главе с Верховным лидером, которому подчинялись *имамы* (руководившие 25000 человек), *вали* (5000 человек), *каиды* (1000 человек), *амиры* (200 человек) и *раисы* (20 человек); рядовой участник движения назывался *джунди*. Именно участники этой Армии и составляли основу большинства насильственных акций со стороны Фронта. В частности, в 2008 году ими было совершено нападение на региональный офис «Национального альянса за свободу религии и убеждений» в Монасе. Постепенная радикализация Фронта привела к тому, что другие формально исламистские организации, например, «Мухаммадия» [30], стали выступать с его последовательной критикой.

К концу 2020 года конфронтация между FPI и государством достигла своего апогея, и 30 декабря власти запретили деятельность организации, что вовсе не означало конец современной истории радикального ислама, так как его лидеры еще в первой половине 2010-х годов предприняли шаги к созданию формально независимых групп, которые могли бы продолжить деятельность в случае запрещения FPI.

«Индонезия без Сети либерального ислама» как умеренное крыло радикальных исламистов в 2010-е гг.

В индонезийском обществе 2010-х годов рост исламского радикализма стал реакцией на внутренние и внешние стимулы. Важнейшим стимулом для активизации радикалов оказалось появление мусульманского либерализма, в Индонезии представленного Сетью либерального ислама. Одно из ведущих в 2010-е годы радикальных течений в индонезийском исламе, известное как



«Indonesia Tanpa JIL» – «Индонезия без Сети либерального ислама»², возникшее в 2012 году [31], в качестве своих задач видело борьбу против либерализма, секуляризации и модернизации ислама [32].

Группа объединила достаточно разные политические и культурные группы. В частности, положительно о движении высказалась Алиса Вахид – дочь бывшего президента Индонезии Абдуррахмана Вахида. Эта группа возникла на базе Фронта защитников ислама, отношения которой со светскими властями страны были более чем натянутыми. Противники либерального ислама, стремясь избежать обвинений в радикализме, ограничивались лозунгом «Либералы развращают мораль», позиционируя себя в качестве борников и защитников нравственности, а сторонников своих противников определяя как гомосексуалистов, лесбиянок и, почему-то, журналистов [33].

В целом, сторонники «Индонезии без Сети либерального ислама» склонны были видеть в своем движении «сопротивление либеральным лоточникам, которые хотели свободы без исламских ценностей» [34]. Появление такого лозунга было неизбежно, так как противники либерального течения в индонезийском исламе отвергают либерализм в принципе, воспринимая его как преступную и чуждую для индонезийцев концепцию [35]. Более того, Акмал Сджафрил, один из лидеров движения, подчеркивает, что «либеральный ислам – это идеология, основанная на западной мысли, которая на самом деле вытекает из уникальной западной истории и несовместима с историей ислама и мусульман» [36].

Понимая уязвимость своего положения, исламисты не только выступали с критикой своих оппонентов из либерального лагеря, но и стремились влиться в другие движения с менее спорной репутацией – в студенческое и спортивное. В рамках работы со студентами исламисты организовывали семинары формально образовательного плана, но фактически преследовали политические цели, участвуя в сборе средств для палестинских организаций

² Сеть либерального ислама (Jaringan Islam Liberal) – неформальная группа индонезийских мусульманских богословов Лутфи Ассяукани, Улила Абшара Абдаллы, Нонга Дарола Махмада и др., которые в 2000-е гг. ставили своей целью реформацию ислама и его адаптацию к современному обществу, критикуя политику религиозной нетерпимости, выступая с программой синтеза ценностей ислама и западной демократии. Движение выступало в защиту прав религиозных меньшинств. Сеть фактически прекратила свою активную деятельность в Индонезии после эмиграции лидеров движения из страны.



и критикуя сионизм: например, в 2012 году индонезийскими исламистами было собрано 250 миллионов индонезийских рупий (около 2 миллионов 590 тысяч долларов США) для Национального комитета палестинского народа [37]. Кроме того, исламисты пытались организовать формально светские спортивные мероприятия (велозабеги), приуроченные к памятным мероприятиям, связанным с Клятвой молодежи 1928 года³.

Что касается социальной деятельности исламистов, то в этом направлении они стремились действовать там, где усилия государства не давали эффективных результатов. В частности, мероприятия, направленные на помощь беднейшим слоям населения [38], были в большей степени направлены на повышение собственной видимости в обществе и вербовку новых сторонников. «Индонезия без Сети либерального ислама» получала поддержку со стороны других противников либерализма, в частности от «Национального движения против алкоголя» (Gerakan Nasional Anti Miras).

«Национальное движение против алкоголя» как общественная организации индонезийского радикального ислама

«Национальное движение против алкоголя», созданное в 2013 году, лидером которого является одна из ведущих женщин-предпринимателей в Индонезии Фахира Фахми Идрис, формально представляет собой группу общественных активистов, тесно связанных со сторонниками радикального ислама.

Основной целью движения является полное запрещение продажи алкоголя, которое существует в некоторых других странах, где мусульмане составляют большинство населения. Фахира Идрис, заявляя, что алкоголь оказывает негативное воздействие на человека как на «творение Аллаха» [39], и подчеркивая, что «производители алкоголя не несут никакой соци-

³ Клятва молодежи (Sumpah Pemuda) – знаковое событие в истории индонезийского национализма. 28 октября 1928 г. в Джакарте завершил свою работу Конгресс молодёжных организаций. Текст клятвы («Первое: Мы, сыны и дочери Индонезии, признаём одну Родину – индонезийскую землю. Второе: Мы, сыны и дочери Индонезии, признаём принадлежность к одной нации – индонезийской нации. Третье: Мы, сыны и дочери Индонезии, привержены объединяющему языку – индонезийскому языку») актуализировал основные ценности индонезийского национализма к концу 1920-х гг. – гражданский национализм, примат индонезийской нации и роль индонезийского языка.



альной ответственности, а ставят во главу угла только прибыль, без каких-либо возрастных ограничений» [40], воспринимала производство алкоголя как отрасль, противоречащую нормам ислама. В этом случае индонезийские исламисты, правда, игнорируют тот факт, что в этих странах ислам признан единственной государственной религией, а Конституция Индонезии провозглашает страну светским государством, предусматривая равноправие ислама, христианства и индуизма.

Вероятно, понимая, что полный запрет алкоголя является недостижимой целью, исламисты, видя в свободной продаже алкоголя угрозу «исламским ценностям» [41], концентрируют свои усилия на выдвижении относительно реалистического требования запрета продажи алкоголя (в том числе и пива [42]) лицам младше 21 года и сосредотачиваются на просветительских программах о вреде его употребления, настаивая, что именно алкоголь является «причиной преступлений, убийств, домашнего насилия, изнасилований, драк, несчастных случаев» [43]. Национальное движение против алкоголя актуализирует те противоречия, которые существуют среди индонезийских мусульман: активисты движения регулярно публикуют информацию о барах, ресторанах и кафе, где можно приобрести алкоголь, критикуя такие заведения как отошедшие от норм ислама, что не мешает им параллельно рекламировать деятельность других ресторанов, которые предлагают мусульманское меню [44].

Формально «Национальное движение против алкоголя» дистанцируется от сторонников радикального ислама, обозначая себя как группу общественных активистов и проводя мирные пикеты с требованием запрещения продажи алкоголя [45]. Как и в случае с «Индонезией без Сети либерального ислама», участники антиалкогольного движения активны в своих попытках проникнуть в сферу образования, организовывая для проформы просветительские лекции о вреде алкоголя, о правильности мусульманского образа жизни, позиционируемого как альтернатива пьянству.

Заключение

Подводя итоги исследования, следует принять во внимание ряд факторов, связанных как с развитием индонезийского радикального ислама, так и с



его представленностью в современных политических, социальных и культурных пространствах Индонезии.

Радикальный ислам относится к числу трендов в развитии современного индонезийского ислама, но он не играет решающей и определяющей роли в функционировании уммы. Особенностью религиозной ситуации Индонезии 2010-х годов оказались в одинаковой степени маргинальность и не востребованность значительными слоями индонезийского общества как крайне либеральных, так и радикальных течений. Вероятно, следует признать и то, что факторы демократизации, модернизации и секуляризации в одинаковой степени содействовали появлению как либерального, так и радикального течения в исламе, хотя радикалы имели своих и более отдаленных исторических предшественников.

Анализируя радикальный ислам в современной Индонезии, необходимо принимать во внимание его особенности.

Во-первых, радикальный ислам стал более активным вследствие развития либерального тренда, в качестве идеологической и политической альтернативы которому он и позиционировался. Во-вторых, радикальный ислам в значительной степени гетерогенен и неоднороден, что существенно замедляет темпы консолидации радикального исламистского дискурса. В-третьих, радикальная исламская альтернатива не в состоянии конкурировать с другими участниками политического процесса, представленного или светскими партиями, или активным избирателем, отношение которого к исламу близко к индифферентному. В-четвертых, обычные мусульмане в современной Индонезии предпочитают соотносить свои политические и идеологические предпочтения с партиями (Демократической партией борьбы Индонезии, Движением за великую Индонезию, Национальной демократической партией, Партией национального пробуждения, представленными в парламенте), что содействует маргинализации сторонников радикального ислама. В-пятых, приверженцы радикального ислама в такой ситуации вынуждены сосредотачиваться на достаточно различных формах деятельности – от критики и нападок на своих либеральных противников (хотя последние в современной



Индонезии не оказывают существенного влияния) до социальной активности, включая борьбу с проявлениями вестернизации и секуляризации.

В этой ситуации сторонники радикального ислама более заметны как участники общественных антиалкогольных компаний или инициатив, направленных на клерикализацию образования и признания обязательности мусульманской одежды. К числу факторов, которые не содействуют развитию радикального ислама, могут быть отнесены большая степень трансформации индонезийцев в политическую нацию, что лишило умму роли консолидирующего фактора, а также некоторая изолированность Индонезии от остального мусульманского мира и менее развитые связи с уммой в арабских странах и мусульманами Ирана, Афганистана и Пакистана, где исламистский проект периодически ставит под сомнение ценности и идеи модернизации.

Запрещение деятельности Фронта в декабре 2020 года внесло лишь некоторые коррективы в функционирование исламских радикалов в рамках правового пространства, превратив антилиберальное и антиалкогольное движения в основных выразителей радикального исламистского дискурса. Тем не менее радикальный ислам в современной Индонезии продолжает существовать, оставаясь среди основных политических факторов, что свидетельствует о необходимости его дальнейшего междисциплинарного изучения как в историческом, так и в политологическом измерении.

Литература

1. Adeney-Risakotta B. *Indonesia and the Future of Islam*. [Electronic source]. Available at: <https://worldview.stratfor.com/article/indonesia-and-future-islam> (Accessed: 17.02.2021).
2. Ефимова Л.М. Ислам и власть в современной Индонезии: поиски баланса в условиях демократии. *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2018;2(4(41)):69–87.
3. Ефимова Л.М. Ислам и политика в мусульманском обществе. Опыт Индонезии. *Международные процессы*. 2019;17(1(56)):73–87.
4. Ефимова Л.М. Ислам Нусантара – против радикализма и экстремизма. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):268–280.



5. Кирчанов М.В. Либеральный ислам в современной Индонезии: основные векторы идеологического развития в первой половине 2010-х гг. *Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность*. 2016;1:99–110.
6. Мухетдинов Д.В. Обновленческое движение в Индонезии: жизнь и учение Нурхолиса Маджида. *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты*. 2017;13(3):47–66.
7. Гаджиев Т.Ф. Ещё раз к вопросу об исламизации Индонезии. *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты*. 2020;16(1):193–210.
8. Menchik J. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press; 2017. 224 p.
9. Harsono A. *Race, Islam and Power: Ethnic and Religious Violence in Post-Suharto Indonesia*. Monash: Monash University Publishing; 2019. 256 p.
10. Hefner R. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press; 2011. 312 p.
11. Peterson D. *Islam, Blasphemy, and Human Rights in Indonesia*. London–New York: Routledge; 2020. 238 p.
12. Abdullah D. *Progressive Islam: The Rich Liberal Ideas of the Muslim Faith*. London: MECCA Institute Publishing; 2021. 110 p.
13. Armajani J. *Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transnational Age*. New York: UPA; 2004. 248 p.
14. Suharto U. *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral*. Jakarta: Dewan Pustaka Fajar; 2017. 158 p.
15. Idris M. Potret Pemikiran Radikal Jaringan Islam Liberal (JIL) Indonesia. *Kalam*. 2014;8(2):367–388.
16. Latif H. Mengkritisi Jaringan Islam Liberal (JIL): Antara Spirit Revivalisme, Liberalisme dan Bahaya Sekularisme. *Islam Futura*. 2011;10(2):50–64.
17. Riyanto A. Wacana Islam Liberal: Analisis artikel di Media On-line Jaringan Islam Liberal. *Spektrum. Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional*. 2008;5(2):53–71.



18. Matesan I.E. *The Violence Pendulum: Tactical Change in Islamist Groups in Egypt and Indonesia*. Oxford: Oxford University Press; 2020. 288 p.
19. Sookhdeo P. (ed.). *Meeting the Ideological Challenge of Islamism: How to Combat Modern Radical Islam*. New York: Isaac Publishing; 2016. 193 p.
20. Saggar Sh. *Pariah Politics: Understanding Western Radical Islamism and What Should be Done*. Oxford: Oxford University Press; 2010. 352 p.
21. Spencer R. *The History of Jihad: From Muhammad to ISIS*. London: Bombardier Books; 2018. 448 p.
22. Faiz F. Front Pembela Islam: Antara Kekerasan dan Kematangan Beragama. *Kalam*. 2014;8(2):347–366.
23. Facal G. Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia. *TRaNS: Trans-Regional and National Studies of Southeast Asia*. 2019;8(1):7–20.
24. Syaefudin M. Reinterpretasi gerakan dakwah Front Pembela Islam (FPI). *Jurnal Ilmu Dakwah*. 2014;34(2):259–276.
25. Aji A. *FPI: 1.500 Anggota akan sweeping prostitusi & judi di Riau*. [Electronic source]. Available at: <https://www.merdeka.com/peristiwa/fpi-1500-anggota-akan-sweeping-prostitusi-judi-di-riau.html> (Accessed: 17.02.2021).
26. Jahroni J. Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam (FPI) 1998–2003. *Studia Islamika*. 2004;11(2):197–256.
27. Zuhri S. The mosque as religious sphere: looking at the conflict over al-Muttaqun mosque. *Regime change, democracy and Islam: the case of Indonesia*. Jakarta: Islam Research Programme; 2013. P. 295–321.
28. Akhrani L. Front Pembela Islam: Menggali akar konflik beragama ditinjau dari fanatisme agama, prasangka agama dan intensi konflik. *Fenomena: Jurnal Psikologi*. 2018;1(1):40–50.
29. Ahmad Dhani Kirim Surat untuk El, Singgung Kasus Ahok. [Electronic source]. Available at: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190305200417-12-374800/ahmad-dhani-kirim-surat-untuk-el-singgung-kasus-ahok> (Accessed: 17.02.2021).



30. *Din Kecam Insiden Monas, Penyalahgunaan Agama*. [Electronic source]. Available at: <https://www.antaranews.com/berita/104128/din-kecam-insiden-monas-penyalahgunaan-agama> (Accessed: 17.02.2021).
31. Wardana A. *The future of Islamic intellectualism in Indonesia*. [Electronic source]. Available at: <https://www.thejakartapost.com/news/2012/05/11/the-future-islamic-intellectualism-indonesia.html> (Accessed: 17.02.2021).
32. Akmal A. The Rise of #IndonesiaTanpaJIL Youth Movement and the Fall of Liberal Islam on Cyberspace. *Tsaqafah. Jurnal Peradaban Islam*. 2019;15(2):363–374.
33. *FPI gelar demo tandingan anti Islam liberal*. [Electronic source]. Available at: https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2012/03/120309_antiliberal (Accessed: 17.02.2021).
34. *Fenomena Fauzi Baadilla: Gue Gak Sudi Islam Dihina!* [Electronic source]. Available at: <https://www.salam-online.com/2012/03/fenomena-fauzi-baadilla-gue-juga-pengen-masuk-surga.html> (Accessed: 17.02.2021).
35. *1 Tahun Indonesia Tanpa JIL Bekasi*. [Electronic source]. Available at: <https://www.dakwatuna.com/2013/04/02/30338/1-tahun-indonesia-tanpa-jil-bekasi/#axzz2mDwVDT SX> (Accessed: 17.02.2021).
36. Falah M. *Ratusan Siswa Hadiri Seminar Pelajar Anti Liberal*. [Electronic source]. Available at: <https://www.republika.co.id/berita/jurnalisme-warga/kabar/12/09/13/maaei-ratusan-siswa-hadiri-seminar-pelajar-anti-liberal> (Accessed: 17.02.2021).
37. *Indonesia Tanpa JIL Berhasil Galang Bantuan Rp 250 Juta untuk Palestina*. [Electronic source]. Available at: <http://www.dakwatuna.com/2012/11/26/24604/indonesia-tanpa-jil-berhasil-galang-bantuan-rp-250-juta-untuk-palestina/> (Accessed: 17.02.2021).
38. *ITJ Bekasi Gelar Aksi Simpatik “Sehat Tanpa JIL”*. [Electronic source]. Available at: <http://www.dakwatuna.com/2012/12/24/25783/itj-bekasi-gelar-aksi-simpatik-sehat-tanpa-jil/> (Accessed: 17.02.2021).
39. *Fahira Idris Pimpin Gerakan Anti-Miras di Bundaran HI*. [Electronic source]. Available at: <https://www.liputan6.com/news/read/680482/fahira-idris-pimpin-gerakan-anti-miras-di-bundaran-hi> (Accessed: 17.02.2021).



40. Idris F. *Gerakan Nasional Anti Miras Didukung 130 Komunitas*. [Electronic source]. Available at: <http://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2013/09/05/26670/fahira-idris-gerakan-nasional-anti-miras-didukung-130-komunitas/#sthash.cRTp1EZS.OZfi4wM5.dpbs> (Accessed: 17.02.2021).

41. Amrullah A. *Gerakan Antimiras Meluas*. [Electronic source]. Available at: <https://www.republika.co.id/berita/nasional/jabodetabek-nasional/13/08/26/ms4p35-gerakan-antimiras-meluas> (Accessed: 17.02.2021).

42. *Audiensi GeNAM dengan Pemda DKI Jakarta. Mendesak, Regulasi Lindungi Remaja Di Jakarta dari Miras*. [Electronic source]. Available at: <http://antimiras.com/2013/10/siaran-pers-audiensi-genam-dengan-pemda-dki-jakarta/> (Accessed: 17.02.2021).

43. *Deklarasi Gerakan Nasional Anti Miras*. [Electronic source]. Available at: <http://antimiras.com/2013/08/siaran-pers-deklarasi-gerakan-nasional-anti-miras/> (Accessed: 17.02.2021).

44. Musa S. *Kepengurusan Gerakan Nasional Anti Miras Resmi Dibentuk*. [Electronic source]. Available at: <https://www.annah.com/2013/07/07/kepengurusan-gerakan-nasional-anti-miras-resmi-dibentuk/> (Accessed: 17.02.2021).

45. *Ratusan Orang Sosialisasikan Bahaya Miras di Car Free Day*. [Electronic source]. Available at: <http://news.detik.com/berita/d-2346137/ratusan-orang-sosialisasikan-bahaya-miras-di-car-free-day> (Accessed: 17.02.2021).

References

1. Adeney-Risakotta B. *Indonesia and the Future of Islam*. [Electronic source]. Available at: <https://worldview.stratfor.com/article/indonesia-and-future-islam> (Accessed: 17.02.2021).

2. Efimova L.M. Islam i vlast' v sovremennoy Indonezii: poiski balans a v usloviyakh demokratii [Islam and Power in Contemporary Indonesia: Searching for Balance in Democracy]. *Yugo-Vostochnaya Aziya: aktual'nye problemy razvitiya* [Southeast Asia: topical problems of development]. 2018;2(4(41)):69–87. (In Russian)



3. Efimova L.M. Islam i politika v musul'manskom obshchestve. Opyt Indonezii [Islam and Politics in a Muslim Society. The Record of Indonesia]. *Mezhdunarodnyye protsessy* [International processes]. 2019;17(1(56)):73–87. (In Russian)
4. Efimova L.M. Islam Nusantara – protiv radikalizma i ekstremizma [Islam of Nusantara – against radicalism and extremism]. *Minbar: Islamic Studies*. 2018;11(2):268–280. (In Russian)
5. Kirchanov M.V. Liberal'nyy islam v sovremennoy Indonezii: osnovnyye vektory ideologicheskogo razvitiya v pervoy polovine 2010-kh gg. [Liberal Islam in modern Indonesia: the main vectors of ideological development in the first half of the 2010s]. *Vostok. Afro-Aziatskiye obshchestva: istoriya i sovremennost'* [Orient. Afro-Asian Societies: Past and Present]. 2016;1:99–110. (In Russian)
6. Mukhetdinov D.V. Obnovlenncheskoe dvizhenie v Indonezii: zhizn' i uchenie Nurkholisa Madzhida [The Renovation Movement in Indonesia: The Life and Teachings of Nurkholis Majid]. *Islam v sovremennom mire: vnutrigosudarstvennyy i mezhdunarodno-politicheskiy aspekty* [Islam in the Modern World: Domestic and International Political Aspects]. 2017;13(3):47–66. (In Russian)
7. Gadzhiev T.F. Eshche raz k voprosu ob islamizatsii Indonezii [One More Time on the Islamization of Indonesia]. *Islam v sovremennom mire: vnutrigosudarstvennyy i mezhdunarodno-politicheskiy aspekty* [Islam in the Modern World: Domestic and International Political Aspects]. 2020;16(1):193–210. (In Russian)
8. Menchik J. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press; 2017. 224 p.
9. Harsono A. *Race, Islam and Power: Ethnic and Religious Violence in Post-Suharto Indonesia*. Monash: Monash University Publishing; 2019. 256 p.
10. Hefner R. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press; 2011. 312 p.
11. Peterson D. *Islam, Blasphemy, and Human Rights in Indonesia*. London–New York: Routledge; 2020. 238 p.
12. Abdullah D. *Progressive Islam: The Rich Liberal Ideas of the Muslim Faith*. London: MECCA Institute Publishing; 2021. 110 p.



13. Armajani J. *Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transnational Age*. New York: UPA; 2004. 248 p.
14. Suharto U. *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral*. Jakarta: Dewan Pustaka Fajar; 2017. 158 p.
15. Idris M. Potret Pemikiran Radikal Jaringan Islam Liberal (JIL) Indonesia. *Kalam*. 2014;8(2):367–388.
16. Latif H. Mengkritisi Jaringan Islam Liberal (JIL): Antara Spirit Revivalisme, Liberalisme dan Bahaya Sekularisme. *Islam Futura*. 2011;10(2):50–64.
17. Riyanto A. Wacana Islam Liberal: Analisis artikel di Media On-line Jaringan Islam Liberal. *Spektrum. Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional*. 2008;5(2):53–71.
18. Matesan I.E. *The Violence Pendulum: Tactical Change in Islamist Groups in Egypt and Indonesia*. Oxford: Oxford University Press; 2020. 288 p.
19. Sookhdeo P. (ed.). *Meeting the Ideological Challenge of Islamism: How to Combat Modern Radical Islam*. New York: Isaac Publishing; 2016. 193 p.
20. Saggar Sh. *Pariah Politics: Understanding Western Radical Islamism and What Should be Done*. Oxford: Oxford University Press; 2010. 352 p.
21. Spencer R. *The History of Jihad: From Muhammad to ISIS*. London: Bombardier Books; 2018. 448 p.
22. Faiz F. Front Pembela Islam: Antara Kekerasan dan Kematangan Beragama. *Kalam*. 2014; 8(2):347–366.
23. Facal G. Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia. *TRaNS: Trans-Regional and National Studies of Southeast Asia*. 2019;8(1):7–20.
24. Syaefudin M. Reinterpretasi gerakan dakwah Front Pembela Islam (FPI). *Jurnal Ilmu Dakwah*. 2014;34(2):259–276.
25. Aji A. *FPI: 1.500 Anggota akan sweeping prostitusi & judi di Riau*. [Electronic source]. Available at: <https://www.merdeka.com/peristiwa/fpi-1500-anggota-akan-sweeping-prostitusi-judi-di-riau.html> (Accessed: 17.02.2021).
26. Jahroni J. Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam (FPI) 1998–2003. *Studia Islamika*. 2004;11(2):197–256.



27. Zuhri S. The mosque as religious sphere: looking at the conflict over al-Muttaqun mosque. *Regime change, democracy and Islam: the case of Indonesia*. Jakarta: Islam Research Programme; 2013, pp. 295–321.

28. Akhrani L. Front Pembela Islam: Menggali akar konflik beragama ditinjau dari fanatisme agama, prasangka agama dan intensi konflik. *Fenomena: Jurnal Psikologi*. 2018;1(1):40–50.

29. Ahmad Dhani Kirim Surat untuk El, Singgung Kasus Ahok. [Electronic source]. Available at: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190305200417-12-374800/ahmad-dhani-kirim-surat-untuk-el-singgung-kasus-ahok> (Accessed: 17.02.2021).

30. Din Kecam Insiden Monas, Penyalahgunaan Agama. [Electronic source]. Available at: <https://www.antarane.ws.com/berita/104128/din-kecam-insiden-monas-penyalahgunaan-agama> (Accessed: 17.02.2021).

31. Wardana A. *The future of Islamic intellectualism in Indonesia*. [Electronic source]. Available at: <https://www.thejakartapost.com/news/2012/05/11/the-future-islamic-intellectualism-indonesia.html> (Accessed: 17.02.2021).

32. Akmal A. The Rise of #Indonesia Tanpa JIL Youth Movement and the Fall of Liberal Islam on Cyberspace. *Tsaqafah. Jurnal Peradaban Islam*. 2019;15(2):363–374.

33. FPI gelar demo tandingan anti Islam liberal. [Electronic source]. Available at: https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2012/03/120309_antiliberal (Accessed: 17.02.2021).

34. *Fenomena Fauzi Baadilla: Gue Gak Sudi Islam Dihina!* [Electronic source]. Available at: <https://www.salam-online.com/2012/03/fenomena-fauzi-baadilla-gue-juga-pengen-masuk-surga.html> (Accessed: 17.02.2021).

35. *1 Tahun Indonesia Tanpa JIL Bekasi*. [Electronic source]. Available at: <https://www.dakwatuna.com/2013/04/02/30338/1-tahun-indonesia-tanpa-jil-bekasi/#axzz2mDwVDTX> (Accessed: 17.02.2021).

36. Falah M. *Ratusan Siswa Hadiri Seminar Pelajar Anti Liberal*. [Electronic source]. Available at: <https://www.republika.co.id/berita/jurnalisme-warga/kabar/12/09/13/maaei-ratusan-siswa-hadiri-seminar-pelajar-anti-liberal> (Accessed: 17.02.2021).



37. *Indonesia Tanpa JIL Berhasil Galang Bantuan Rp 250 Juta untuk Palestina*. [Electronic source]. Available at: <http://www.dakwatuna.com/2012/11/26/24604/indonesia-tanpa-jil-berhasil-galang-bantuan-rp-250-juta-untuk-palestina/> (Accessed: 17.02.2021).

38. *ITJ Bekasi Gelar Aksi Simpatik "Sehat Tanpa JIL"*. [Electronic source]. Available at: <http://www.dakwatuna.com/2012/12/24/25783/itj-bekasi-gelar-aksi-simpatik-sehat-tanpa-jil/> (Accessed: 17.02.2021).

39. *Fahira Idris Pimpin Gerakan Anti-Miras di Bundaran HI*. [Electronic source]. Available at: <https://www.liputan6.com/news/read/680482/fahira-idris-pimpin-gerakan-anti-miras-di-bundaran-hi> (Accessed: 17.02.2021).

40. Idris F. *Gerakan Nasional Anti Miras Didukung 130 Komunitas*. [Electronic source]. Available at: <http://www.voa-islam.com/read/indonesiana/2013/09/05/26670/fahira-idris-gerakan-nasional-anti-miras-didukung-130-komunitas/#sthash.cRTp1EzS.OZfi4wM5.dpbs> (Accessed: 17.02.2021).

41. Amrullah A. *Gerakan Antimiras Meluas*. [Electronic source]. Available at: <https://www.republika.co.id/berita/nasional/jabodetabek-nasional/13/08/26/ms4p35-gerakan-antimiras-meluas> (Accessed: 17.02.2021).

42. *Audiensi GeNAM dengan Pemda DKI Jakarta. Mendesak, Regulasi Lindungi Remaja Di Jakarta dari Miras*. [Electronic source]. Available at: <http://antimiras.com/2013/10/siaran-pers-audiensi-genam-dengan-pemda-dki-jakarta/> (Accessed: 17.02.2021).

43. *Deklarasi Gerakan Nasional Anti Miras*. [Electronic source]. Available at: <http://antimiras.com/2013/08/siaran-pers-deklarasi-gerakan-nasional-anti-miras/> (Accessed: 17.02.2021).

44. Musa S. *Kepengurusan Gerakan Nasional Anti Miras Resmi Dibentuk*. [Electronic source]. Available at: <https://www.arrymah.com/2013/07/07/kepengurusan-gerakan-nasional-anti-miras-resmi-dibentuk/> (Accessed: 17.02.2021).

45. *Ratusan Orang Sosialisasikan Bahaya Miras di Car Free Day*. [Electronic source]. Available at: <http://news.detik.com/berita/d-2346137/ratusan-orang-sosialisasikan-bahaya-miras-di-car-free-day> (Accessed: 17.02.2021).



Кирчанов М.В.

Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг.

Информация об авторе

Кирчанов Максим Валерьевич, доктор исторических наук, доцент кафедры регионоведения и экономики зарубежных стран, Факультет международных отношений, Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Российская Федерация.

About the author

Maxim V. Kirchanov, Dr. Sci. (History), Associate Professor of the Department of Regional Studies and Foreign Countries Economies, Faculty of International Relations, Voronezh State University, Voronezh, 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: 28 февраля 2021

Одобрена рецензентами: 18 марта 2021

Принята к публикации: 1 апреля 2021

Article info

Received: February 28, 2021

Reviewed: March 18, 2021

Accepted: April 01, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-284-296

УДК 9.908

Original Paper

Оригинальная статья

«Великая Тартария» в этногенезе донских казаков

А.В. Бредихин^{1а}

¹Первая детская казачья библиотека № 128 – Культурный центр М.А. Шолохова ЦБС ЮВАО, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4097-3854>, e-mail: bredikhin90@yandex.ru

Резюме: Статья посвящена вопросу влияния тюркских народов на развитие донского казачества. Данный вопрос выступает дискуссионным в среде отечественных историков. С начала XVI в. имеются архивные документы, подтверждающие постоянное этнокультурное взаимовлияние. Татары входили в донские зимовые станицы, выступавшие своего рода посольствами и направляемые по особым поручениям в Москву. Процесс их интеграции имел формат как кровнородственных связей с донскими казаками, так и сохранения этнокультурной автономии и вероисповедания в рамках станицы Татарской. На примере донского казачьего рода Бурхановых представлены архивные данные по интеграции татар в донской «плавильный котел». Основу работы составили архивные документы и научные исследования историков донского казачества. В результате проведенного исследования удалось выявить основные направления участия татар в этногенезе донского казачества, факт миграционных потоков в Крымское ханство и Турцию.

Ключевые слова: Всевеликое Войско Донское; Дон; интеграция; казаки; татары; этногенез

Для цитирования: Бредихин А.В. «Великая Тартария» в этногенезе донских казаков. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):284-296 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-284-296



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



“Great Tartary” in the ethnogenesis of Don Cossacks

A.V. Bredikhin^{1a}

¹*The First Children’s Cossack Library № 128 – M.A. Sholokhov Cultural Center of the Central Library of the South-East Administrative District, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4097-3854>, e-mail: bredikhin90@yandex.ru

Abstract: The article is devoted to the question of the Turkic peoples’ influence on the development of Don Cossacks. This issue is debatable among Russian historians. Since the beginning of the XVI century, there have been found archival documents confirming a constant ethno-cultural interaction. Tatars were among those who lived in the Don winter villages, and were often sent on special assignments as a delegate to Moscow. The process of their integration had both the format of blood-related ties with Don Cossacks, and the preservation of ethno-cultural autonomy and religion within the Tatar Stanitsa. On the example of the Burkhanovs Don Cossack family, archival data on the integration of Tatars into the Don “melting pot” is presented. The work is based on archival documents and scientific research of historians studying Don Cossacks. As a result of the conducted research, it was possible to identify the main directions of Tatars’ participation in the ethnogenesis of Don Cossacks, moreover, here was revealed the fact of migration to the Crimean Khanate and Turkey.

Keywords: All-great Army of the Don; the Don; integration; Cossacks; Tatars; ethnogenesis

For citation: Bredikhin A.V. “Great Tartary” in the ethnogenesis of Don Cossacks. *Minbar: Islamic Studies*. 2021;14(2):284-296(In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-284-296

Введение

Вопрос становления и развития казачества продолжительное время является актуальным как для научного сообщества, так и казачьих общин. Доктор исторических наук, профессор Южного федерального университета А.И. Агафонов в работе, посвященной 80-летию Ростовской области, отмечает, что «до появления казачества в середине XVI в. на Дону территория, которую оно стало занимать, входила в состав Великой Тартарии [Татарии], именовалась Половецким или Диким полем» [1].

Татары и Дон

При рассмотрении этнокультурной специфики донских казаков особое значение следует придать тюрско-татарскому компоненту. Вопрос о том, на-

сколько он был силен и нашел отражение в «плавильном котле» казачества, остается открытым. Данную проблематику в своих исследованиях рассматривают А.В. Бредихин [2], В.А. Бондарев, А.П. Скорик [3], Р.Г. Галлям [4]. Из дореволюционных авторов следует остановиться на трудах А.А. Гордеева [5], Е.П. Савельева [6], М.С. Грушевского [7]. Рядом исследователей уделяется значительное внимание изучению вопроса служения татар в казачьих подразделениях Великого княжества Литовского, Оренбургском казачьем войске, Кубанском (ханском) казачьем войске. Вместе с тем тема татарского влияния на этногенез донских казаков и в целом влияния на него мусульманского мира остается весьма актуальной.

И.Ф. Быкадоров в своих работах по казачьей истории подчеркивал, что «казаки – особая народность, сложившаяся из симбиоза различных этнических групп, прежде всего – славянских и тюркских» [8]. На фоне многих споров Р.Г. Галлям и Б.Р. Хисматуллин приходят к мнению, что русские источники XVI–XVII вв. называют казаков, относящихся к тюрко-татарам, «служилыми татарами» или просто «татарами» [9]. Г.Г. Небрятенко указывает на то, что к первой половине XVI в. генезис «вольного казачества» на Нижнем Дону и Днепре осуществлялся «посредством трех этносов: великорусского, малорусского и татарского». Иммиграция на «Вольный Дон» происходила с доминированием христианского населения, но при активном участии мусульман и буддистов [10].

На значительное число татар в составе Войска Донского указывал в специальном исследовании С.В. Черницын [11]. Региональное, а не пришлое от мещерских происхождение татар подчеркивал О.Ю. Куц [12]. О близком синтезе, в том числе и на уровне элит, говорил С.М. Соловьев, выделяя тюркское имя донского атамана Сары-Азмана и славянское имя атамана азовских казаков-татар Сеньки Ложкина [13].

Обычной выступала практика сохранения исламского вероисповедания при вступлении татар в Войско Донское. В 1623 г. добровольно переселившиеся на Дон 120 ногайцев с семьями сохранили веру и именовались «донския татаровя», «наши татаровя». А в 1687 г. вблизи Черкаска основывается станица Татарская, где к началу XIX в. насчитывалось 117 домов и одна мечеть.



О факте существования особых станиц татар при столице донских казаков Новочеркасске и на реке Маныч, в селении Дарьинка говорит «Статистическое описание земли донских казаков, составленное в 1822–1833 годах»: «...Около 200 лет обитают они на Дону, несут службу наравне с казаками и пользуются всеми их привилегиями...» Татарами сохранялось мусульманское вероисповедание. Имелась на Дону и мечеть, подведомственная Оренбургскому муфтию [14, с. 94].

По данным Н.А. Миннинкова, в 1638 г. в Москву служилыми черкасами привезен татарин Капштай Талбердыев, который был опознан донской зимовой станицей во главе с атаманом Денисом Порфеньевичем Поплецовым как донской казак, чья сестра была замужем на Дону за казаком Денисом Можарой [15, с. 35].

Татарский компонент способствовал формированию миграционного вектора. Отметим значительный исход казаков во главе с Игнатом Некрасовым в подданство Крымского хана в XVII. в., когда религиозный раскол на Дону приобрел, по мнению Д.В. Сеня, формат гражданской войны. Актуализировался он и впоследствии, когда в 1626 г. донские казаки выступили против утеснений со стороны царской администрации в Астрахани, объявили о своей готовности уйти «в турецкого царя землю и учнут жить у турецкого царя». Сам факт перехода в турецкое подданство приобрел различную оценку у казаков, что говорит «о внутренней неоднородности самого Войска Донского, в среде которого были и тумы – полукровки и татары, и различные по происхождению славяне» [16, с. 50]. В 1860 г. татарами Дона подавалось прошение о переселении в Турцию, которое было удовлетворено, однако не вызвало значительного выезда татарского населения.

Особое внимание привлекают архивные документы, опубликованные историком В.А. Гусевым. Татары и калмыки выступают регулярными участниками зимовых станиц донских казаков в Москву. Цели визитов у станиц были разные. Атаман Григорий Мартынов и есаул Иван Елифанов, прибыв в Москву в 1710 г., везли с собой информацию о кубанских казаках, ушедших вместе с Игнатом Некрасовым. В числе участников станицы выступал татарин Алсаул Алметев¹ [17]. В составе зимовой станицы Федора Фролова

¹ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 111. Оп. 1. Д. 6.



1710–1711 гг. находились татары Расмалбет Колтуганов, Булат Боктемириев, Мамбет Мамсенев, Абулай Есенев, калмыки Абакова улусу Иштек Албаков, Басун Эльзетев, Бодаева улусу Нон Шотконов, Иджелик Аджин² [17]. В документе «Приезд в Москву атамана Артемья Кутейникова с перебежчиком кубанским татарин Сюрютавом, 1711 год» в числе станичников подписи ставят татарин базовой Солгаизы Унаев сын, калмык Колохочи Альбаков сын³ [17].

Регулярные браки между представителями народов степи и донских казаков также находят свое подтверждение в приводимых историком документах. «1711^{го} июля в 27 день явилась в Государственном Посольском приказе турской породы Саломонида Данилова дочь, а в допросе сказала: родом она турской породы города Казыкерменя, тоду де ныне лет с тритцать взята она в том городе в полон, а взяли ее донские казаки, и отвезли ее в верхней казачей городок Кумшак, и в том городке крестилась в православную христианскую веру, и выдана она была замуж за казака Ивана Андреева сына Ляха...»⁴ [17].

Донские казаки Бурхановы

К концу XVIII в. «плавильный котел» Дона демонстрирует свое единство. Из 1725 казаков, указанных в списках отставленных от службы Войска Донского с 12 апреля 1776 года по октябрь 1777 года⁵ [17], не из «казацких детей» числятся лишь: Игнат Гарюнов (из малороссиянских детей), Василей Грузинов (из грузинских детей), Иван Коласков (из малороссиянских детей), Афонасей Алексеев (из малороссиянских детей), Иван Данишин (из малороссиянских детей), Павел Матенкин (из малороссиянских детей), Иван Чернов (из малороссиянских детей), Исай Киселев (из Дербетевых калмык), Конон Соленов (из калмыковых детей), Игнат Реткошенков (из малороссиянских детей), Тихон Шкодин (из малороссиянских).

Но данный факт не говорит об исчезновении тюрско-татарского элемента в донской казачьей среде. Среди донских низовых казачьих родов вни-

² РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. Д. 11.

³ РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. Д. 5.

⁴ РГАДА. Ф. 158. Оп. 1. Д. 135.

⁵ Российский государственный военно-исторический архив (далее – РГВИА). Ф. 52. Оп. 1/194. Д. 125. Ч. 3.



мание привлекают Бурхановы. Фамилия имеет тюркское происхождение. Основные станицы распространения – Кочетовская, Кривянская, Раздорская, Александровская. Свое происхождение ведут от запорожских казаков. На юге нынешней Украины и Ростовской области располагаются три Бурхановки: 1) хутор в Азовском районе Ростовской области (катойконим – *бурхановцы*); 2) село в Синельниковском районе Днепропетровской области; 3) село в Снигирёвском районе Николаевской области.

«Бурханами» в перечне станичных прозвищ, приводимых Н.Е. Ермаковым, называют жителей Баклановской станицы. В 1923 г. в Болгарии о происхождении названия Н.Е. Ермакову рассказал хорунжий Е.Е. Канканов (из урядников) Н. Курмоярской станицы, отбывавший действительную службу в 3-ей сотне 2-го Донского Казачьего полка. По словам хорунжего, в период, когда станица носила название Гугнинской, казаками был совершён набег и ограблен калмыцкий молельный дом (хурул). Среди добычи оказалась золотая статуэтка Будды (в казачьем наименовании «Бурхана»). Переправляясь через Дон, казаки положили ее в бурдюк, прикрепленный к бороне. Калмыки нагнать казаков не смогли. История о том, что калмыцкая статуэтка «Бурхан» был переправлен гугницами через Дон в бурдюке на бороне, стала быстро известна по соседним станицам. С тех пор гугницев (баклановцев) и стали величать «бурханами» [18].

Начиная с XVIII в. имена и отчества у казаков Бурхановых, по данным В.А. Гусева, православные. Согласно именному списку станицы Кочетовской среди казаков, направляемых к выступлению в поголовный поход за Дон в мае 1787 г., числились сотник Харитон Бурханов и отставные казаки Василей и Иван Бурханов⁶ [19]. Под руководством войскового атамана Алексея Ивановича Иловайского из Тютюревской станицы в военный поход 9 сентября 1787 г. направлен Осип Бурханов – «исправен, огурщик»⁷ [19].

«Список именной от Прибылянской станицы учиненной к его высокородию г[о]с[по]д[и]ну армии полковнику Дмитрию Ивановичу Иловайскому для перебору служилым и отставным полковым старшинам, равно служилым и отставным казакам, состоящим при станице налице, и кто оные именами,

⁶ Государственный архив Ростовской области (далее – ГАРО). Ф. 46. Оп. 1. Д. 73.

⁷ ГАРО. Ф. 46. Оп. 1. Д. 73.



значит под сим, 1787 года сентября 12 дня, а именно: Иван Бурханов – [бес письменного виду находитца]»⁸ [19].

Данную информацию подтверждает историк и генеалог С.В. Корягин, приводя в своих исследованиях подробные биографические данные о представителях казачьего рода Бурхановых.

«Бурханов Евдоким, сын ротмистра, р. ок. 1737 г., казак Александровской ст. При Азовской крепости в 1769 г. Препровождение татар из Крыма на Кубань в 1771 г. Есаулом с 6 октября 1772 г. Депутатом от ВД в разных местах в 1780–1785 гг.»⁹ [20];

«Бурханов Савелий Евдокимович, сын обер-офицера, р. ок. 1747 г. В полку полковника Леонова со 2 мая 1782 г. по 1784 г.: за Кубаном, в действительных сражениях. В полку полковника Денисова с 16 марта 1791 г. по 1795 г.: Польша, в действительных сражениях. В полку войскового старшины Данилова с 4 мая 1802 г. по 1805 г.: по границе с Австрией. В полку майора Данилова с 1 октября 1806 г.: Грузия, в действительных сражениях: Ахалкалак, против турок и лезгин. Произведен в есаулы – 31 октября 1807 г.»¹⁰ [20].

«Бурханов Степан Евдокимович, сын обер-офицера, р. ок. 1761 г., казак Александровской ст. С 3 сентября 1782 г. по 1785 г.: на Буге. Полковым писарем с 9 марта 1785 г. В 1786–1792 гг. в Таврической области. В 1792 г. в Нижне-Донском Сыскном начальстве; участник Польской кампании 1794 г., в действительных сражениях. В Финляндии в 1795–1796 гг. В Пензенской губернии против взбунтовавшихся крестьян. С 3-х сотной командой в Крыму с 1 ноября 1797 г. В Миусском Сыскном Начальстве в 1800–1802 гг. В полку войскового старшины Мартынова 2-го с 22 октября 1802 г.: Киевская губерния»¹¹ [20];

«Бурханов Иван Герасимович, из казачьих детей, ст. Кривянская; в службе казаком с 1865 г.; урядником с 26 февраля 1871 г.»¹² [20];

«Бурханов Иван Михайлович, из казачьих детей, родился ок. 1853 г., окончил Новочеркасское окружное училище. Писарем бывшей Донской ме-

⁸ ГАРО. Ф. 46. Оп. 1. Д. 73.

⁹ РГВИА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 504. Ч. 1.

¹⁰ РГВИА. Ф. 489. Оп. 1. Д. 3354.

¹¹ РГВИА. Ф. 489. Оп. 1. Д. 3031.

¹² РГВИА. Ф. 330. Оп. 56, 468.



жевой комиссии с 5 января 1869 г. Писарем Атаманской канцелярии с 10 июня 1871 г. по 7 января 1882 г. В службе казаком с 1 января 1872 г. Урядником с 26 февраля 1872 г. Столоначальником Черкасского окружного Полицейского управления с 7 января 1882 г. Произведен в Коллежские Регистраторы – 11 апреля 1882 г. Заседателем Черкасского округа с 24 июня 1882 г»¹³ [20];

«Бурханов Мирон, из казачьих детей, родился ок. 1745 г., казак ст. Раздорской. В службе с 15 апреля 1764 г. Сотником с 4 марта 1777 г. Участник войны с турками, в действительных сражениях: Крым, Перекоп»¹⁴ [20];

«Бурханов Василий, казак ст. Кочетовской, в службе с 1759 по 1786 г.: в Черкасском годовом карауле, Кизляр, за Кубаном дважды, Крым»¹⁵ [20];

«Бурханов Иван, родился ок. 1741 г., казак ст. Кочетовской, в службе с 1762 по 1775 г.: Кагальник, Турецкая война – в 1-й армии – ранен пулей в правую руку в локоть, стрелой в левое бедро; в Черкасском годовом карауле»¹⁶ [20];

«Бурханов Матвей Иванович, из казачьих детей, родился ок. 1783 г., участник Французской кампании 1812–1814 гг., в действительных сражениях: Тарутино, Малоярославец, Можайск, Гжатск, Вязьма, Красное, Борисов – за отличие 14–15 ноября награжден ЗОВО, Бауцин, Дрезден, Лейпциг, Париж. Урядником с 2 апреля 1814 г»¹⁷ [20];

«Бурханов Семен Исаевич, родился ок. 1790 г., сын обер-офицера, на службе казаком в полку подполковника Митрофанова с 1 октября 1806 г. в Грузии, в действительных сражениях против турок, лезгин и грузинских мятежников, урядник с 17 апреля 1815 г»¹⁸ [20].

Заключение

Проведенное исследование и анализ упомянутых выше источников позволяют сделать следующие выводы:

Тюрско-татарский элемент имел и сохранял значительное влияние на протяжении всей истории донских казаков, выступая не только в качестве со-

¹³ РГВИА. Ф. 330. Оп. 57. Д. 398.

¹⁴ РГВИА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 504. Ч. 1.

¹⁵ РГВИА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 385а.

¹⁶ РГВИА. Ф. 52. Оп. 1/194. Д. 93. Ч. 2.

¹⁷ РГВИА. Ф. 489. Оп. 1. Д. 7236.

¹⁸ РГВИА. Ф. 489. Оп. 1. Д. 3540.



седей по наследию «Великой Тартарии», но и формируя тесные кровнородственные и этнокультурные связи с казаками.

Значительное число татар, вошедших в Войско Донское и сохранивших мусульманское вероисповедание, имели происхождение из Дикого поля, а не северное (мещерское).

На примере казачьего рода Бурхановых наблюдается формирование низовых казаков (тума), имевших смешанное происхождение и занимавших значительное место в руководстве Войском Донским.

Литература

1. Агафонов А.И. От Великой Тартарии к Земле Донского войска (XVI – первая треть XIX века). *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*. 2017;2(194):22–31.
2. Бредихин А.В. Роль тюрко-татарского компонента золотоордынских государств в этносоциальном развитии донских казаков. *Казачество*. 2017;29(5):7–13.
3. Скорик А.П., Бондарев В.А. Золотая Орда и казаки: к вопросу о происхождении донского казачества. *История в подробностях*. 2013;8(38):80–87.
4. Галлям Р.Г. Казачество в тюрко-татарских государствах позднего средневековья (к проблеме происхождения казачества). *Средневековые тюрко-татарские государства*. 2014;6:72–75.
5. Гордеев А.А. *История казачества*. М.: Вече; 2006. 635 с.
6. Савельев Е.П. *Древняя история казачества*. М.: Вече; 2010. 474 с.
7. Грушевский М.С. *Иллюстрированная история Украины с приложениями и дополнениями*. Донецк: ООО «БАО»; 2004. 768 с.
8. Быкадоров И.Ф. *История казачества*. Кн. 1. Прага: Б-ка вольного казачества; 1930. 174 с.
9. Галлям Р.Г., Хисматуллин Б.Р. Казачество в призме социально-политической иерархии Казанского ханства (XV – сер. XVI в.). *Средневековые тюрко-татарские государства*. 2017;9:167–169.
10. Небрятенко Г.Г. Парадоксы этнического политико-правового самоопределения (на примере татар и казаков). *Философия права*. 2005;2(14):73–76.



11. Черницын С.В. Некоторые аспекты этнических процессов в войске Донском XVII в. (на примере тюркоязычных переселенцев). *Дон и Северный Кавказ в древности и средние века*. Ростов н/Д.: Издательство Ростовского университета; 1990. С. 72–82.
12. Куц О.Ю. *Донское казачество в период от взятия Азова до выступления С. Разина (1637–1667): монография*. СПб.: Дмитрий Буланин; 2009. 456 с.
13. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. 3. *Сочинения: в 18-ти кн.* М.: Мысль; 1989. 784 с.
14. Назаров Р.Р. Кавказский сегмент русского казачества: историографический анализ. *Региональные аспекты социальной политики*. 2019;21:92–119.
15. Мининков Н.А. Служилые татары и разведка астраханских воевод в Азове конца тридцатых – начала сороковых годов XVII в. *Средневековые тюрко-татарские государства*. 2015;7:34–39.
16. Сень Д.В. Из вольных казаков – в поданные крымских ханов: казачьи сообщества Дона и Кавказа в конце XVII – начале XVIII в. *Восток. Афро-Азиатские сообщества: история и современность*. 2011;5:46–54.
17. Служба донских казаков. Отставные казаки Войска Донского 1777 год. *Материалы по истории и генеалогии казачества*. Вып. 12. Сост. Гусев В.А. Волгоград: Панорама; 2019. 391 с.
18. Коваленко Г.И. *Прозвища донских и кубанских казачьих станиц*. М.: Ridero; 2010. 188 с.
19. Служба донских казаков. Мятеж на Дону. *Материалы по истории и генеалогии казачества*. Вып. 11. Сост. Гусев В.А. Волгоград: Панорама; 2018. 391 с.
20. Корягин С.В. *Извозниковы и другие*. М.: Русаки; 2013. 256 с.

References

1. Agafonov A.I. Ot Velikoy Tartarii k Zemle Donskogo voyska (XVI – pervaya tret' XIX veka) [From Great Tartary to the Land of the Don Army (XVI–first third of the XIX century)]. *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Severo-Kavkazskiy region. Obshchestvennye nauki* [News of higher educational institutions. The North Caucasus region. Social Sciences]. 2017;2(194):22–31. (In Russian)



2. Bredihin A.V. Rol' tyursko-tatarskogo komponenta zolotoordynskikh gosudarstv v etnosotsial'nom razvitii donskikh kazakov [The role of the Turkic-Tatar component of the Golden Horde States in the ethnosocial development of Don Cossacks]. *Kazachestvo* [The Cossacks]. 2017;29(5):7–13. (In Russian)

3. Skorik A.P., Bondarev V.A. Zolotaya Orda i kazaki: k voprosu o proiskhozhdenii donskogo kazachestva [The Golden Horde and Cossacks: on the question of the origin of Don Cossacks]. *Istoriya v podrobnostyakh* [History in details]. 2013;8(38):80–87. (In Russian)

4. Galljam R.G. Kazachestvo v tyurksko-tatarskikh gosudarstvakh pozdnego srednevekov'ya (k probleme proiskhozhdeniya kazachestva) [Cossacks in the Turk-Tatar states of the late Middle Ages (to the problem on the origin of the Cossacks)]. *Srednevekovye tyurko-tatarskie gosudarstva* [Medieval Turkic-Tatar states]. 2014;6:72–75. (In Russian)

5. Gordeev A.A. *Istoriya kazachestva* [History of the Cossacks]. Moscow: Veche; 2006. 635 p. (In Russian)

6. Savel'ev E.P. *Drevnyaya istoriya kazachestva* [Ancient history of the Cossacks]. Moscow: Veche; 2010. 474 p. (In Russian)

7. Grushevskij M.S. *Illyustrirovannaya istoriya Ukrainy s prilozheniyami i dopolnениyami* [Illustrated history of Ukraine with appendices and additions]. Doneck: OOO "BAO"; 2004. 768 p. (In Russian)

8. Bykadorov I.F. *Istoriya kazachestva* [History of the Cossacks]. B. 1. Praga: The Free Cossacks Library; 1930. 174 p. (In Russian)

9. Galljam R.G., Hismatullin B.R. Kazachestvo v prizme sotsial'no-politicheskoy ierarkhii Kazanskogo khanstva (XV – ser. XVI v.) [The Cossacks in the Prism of socio-political hierarchy of Kazan Khanate (XV – mid. XVI centuries)]. *Srednevekovye tyurko-tatarskie gosudarstva* [Medieval Turkic-Tatar states]. 2017;9:167–169. (In Russian)

10. Nebratenko G.G. Paradoksy etnicheskogo politiko-pravovogo samoopredeleniya (na primere tatar i kazakov) [Paradoxes of Ethnic Political and Legal Self-Determination (on the Example of Tatars and Cossacks)]. *Filosofiya prava* [Philosophy of law]. 2005;2(14):73–76. (In Russian)



11. Chernicyn S.V. Nekotorye aspekty etnicheskikh protsessov v voyske Donskom XVII v. (na primere tyurkoyazychnykh pereselentsev) [Some aspects of ethnic processes in the Don army of the XVII century (on the example of Turkic-speaking immigrants)]. *Don i Severnyy Kavkaz v drevnosti i srednie veka* [Don and the North Caucasus in ancient and Middle Ages]. Rostov-on-Don: Rostov University Press; 1990, pp. 72–82. (In Russian)

12. Kuc O.Ju. *Donskoe kazachestvo v period ot vzyatiya Azova do vystupleniya S. Razina (1637–1667): monografiya* [Don Cossacks in the period from the capture of Azov to the speech of S. Razin (1637–1667): monograph]. St. Petersburg: Dmitrij Bulanin; 2009. 456 p. (In Russian)

13. Solov'ev S.M. Istoriya Rossii s drevneyshikh vremen. Kn. 3. [The history of Russia since the Ancient Times. B. 3.]. *Sochineniya v 18-ti kn.* [Essays in 18 books]. Moscow: Mysl'; 1989. 784 p. (In Russian)

14. Nazarov R.R. Kavkazskiy segment russkogo kazachestva: istoriograficheskiy analiz [The Caucasian Segment of the Russian Cossacks: Historiographical Analysis]. *Regional'nye aspekty sotsial'noy politiki* [Regional aspects of social policy]. 2019;21:92–119. (In Russian)

15. Mininkov N.A. Sluzhilye tatary i razvedka astrakhanskikh voevod v Azove kontsa tridsatykh – nachala sorokovykh godov XVII v. [Service Tatars and the intelligence of the Astrakhan voivodes in the Azov of the late thirties – early forties of the XVII century]. *Srednevekovye tyurko-tatarskie gosudarstva* [Medieval Turkic-Tatar states]. 2015;7:34–39. (In Russian)

16. Sen' D.V. Iz vol'nykh kazakov – v podannye krymskikh khanov: kazach'i soobshchestva Dona i Kavkaza v kontse XVII – nachale XVIII v. [From free Cossacks to the subject of the Crimean Khans: Cossacks communities of the Don and Caucasus regions at the end of XVII – the beginning of XVIII centuries]. *Vostok. Afro-Aziatskie soobshchestva: istoriya i sovremennost'* [Oriens. Afro-Asian communities: History and modernity]. 2011;5:46–54. (In Russian)

17. Sluzhba donskih kazakov. Otstavnye kazaki Vojska Donskogo 1777 god [Don Cossacks Service. Retired Cossacks of the Don Army 1777]. *Materialy po istorii i genealogii kazachestva. Vyp. 12.* [Materials on the History and Genealogy



of the Cossacks. Is. 12]. Gusev V.A. (ed.). Volgograd: Panorama; 2019. 391 p. (In Russian)

18. Kovalenko G.I. *Prozvishcha donskikh i kubanskikh kazach'ikh stanits* [Names of the Don and Kuban Cossack villages]. Moscow: Ridero; 2010. 188 p. (In Russian)

19. Sluzhba donskikh kazakov. Myatezh na Donu [Don Cossacks Service. Mutiny on the Don]. *Materialy po istorii i genealogii kazachestva*. Vyp. 11. [Materials on the history and genealogy of the Cossacks. Is. 11]. Gusev V.A. (ed.). Volgograd: Panorama; 2018. 391 p. (In Russian)

20. Korjagin S.V. *Izvoshchnikovy i drugie* [The Izvoshchnikovs and others]. Moscow: Rusaki; 2013. 256 p. (In Russian)

Информация об авторе

Бредихин Антон Викторович, кандидат исторических наук, заведующий Первой детской казачьей библиотекой № 128 – Культурным центром М.А. Шолохова ЦБС ЮВАО, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Anton V. Bredikhin, Cand. Sci. (History), Head of the First Children's Cossack Library № 128 – M.A. Sholokhov Cultural Center of the Central Library of the South-East Administrative District, 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: 18 апреля 2021
Одобрена рецензентами: 21 мая 2021
Принята к публикации: 03 июня 2021

Article info

Received: April 18, 2021
Reviewed: May 21, 2021
Accepted: June 03, 2021



Султаналиев Б.Т.

Становление этно-конфессионального мусульманского образования на севере Кыргызстана в конце XIX – начале XX вв.

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-297-309

УДК: 94:(371.1) (04)

Original Paper

Оригинальная статья

Становление этно-конфессионального мусульманского образования на севере Кыргызстана в конце XIX – начале XX вв.

Б.Т. Султаналиев^{1а}

¹Институт истории, археологии и этнологии им. Б. Джамгерчинова Национальной академии наук Кыргызской Республики, г. Бишкек, Кыргызская Республика

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9922-2230>, e-mail: sultanaliev_bakyt@mail.ru

Резюме: В настоящем исследовании предпринимается попытка обобщить опубликованные данные и архивные материалы о становлении системы этно-конфессионального образования на севере Кыргызстана, особенно в городе Токмок. Благодаря своему географическому положению этому городу в конце XIX – начале XX вв. было суждено стать просветительским центром кыргызских обществ. В 1897 г. была открыта Токмокская русско-туземная школа, которая чаще всего называлась по фамилии ее заведующего Ровнягинской. Здесь детей-мусульман обучали основам ислама и родному языку, а также русской грамоте и ремеслу – столярному, переплетному, сапожному делу. По замыслу чиновников русской администрации края, подобные школы должны были готовить переводчиков и мелких чиновников из коренных жителей. Вместе с этим в 1901–1902 гг. в Токмоке было открыто джадидское медресе «Экбаль» («Прогресс»), в котором помимо обучения родному языку и религиозным дисциплинам по новому методу преподавались география, арифметика, анатомия и другие дисциплины. В статье также приводится краткая программа обучения в этом медресе.

Ключевые слова: джадидизм; исламское образование; медресе; просвещение; Экбаль; Токмок; ислам в России; ислам в Кыргызстане

Для цитирования: Султаналиев Б.Т. Становление этно-конфессионального мусульманского образования на севере Кыргызстана в конце XIX – начале XX вв. *Minbar: Islamic Studies*. 2021;14(2):297-309 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-297-309



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Formation of ethno-confessional Muslim education in the north of Kyrgyzstan in the late XIX-early XX centuries

B.T. Sultanaliev^{1a}

¹B. Jamgerchinov Institute of History, Archeology and Ethnology of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz Republic

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9922-2230>, e-mail: sultanaliev_bakyt@mail.ru

Abstract: This study comes as an attempts to summarize the published data and archival materials on the formation of the system of ethno-confessional education in the north of Kyrgyzstan, especially in the city of Tokmok. Due to its geographical location, this city was destined to become an educational center of Kyrgyz societies in the late nineteenth and early twentieth centuries. In 1897, Tokmok Russian-native school was opened, which was mostly named Rovnyaginskaya after the name of its head. Here, Muslim children were taught the basics of Islam and their native language, as well as Russian literacy and crafts – carpentry, bookbinding and shoemaking. According to the plan of the officials of the Russian administration of the region, such schools were supposed to train translators and small officials from the indigenous people. At the same time, in 1901–1902, the Jadid madrasah “Ekbal” (“Progress”) was opened in Tokmok, where, in addition to teaching the native language and religious disciplines, geography, arithmetic, anatomy and other disciplines were taught according to a new method. The article also provides a brief training program in this madrasah.

Keywords: Jadidism; Islamic education; madrasah; enlightenment; Ekbal; Tokmok.; Islam in Russia; Islam in Kyrgyzstan

For citation: Sultanaliev B.T. Formation of ethno-confessional Muslim education in the north of Kyrgyzstan in the late XIX-early XX centuries. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):297-309 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-297-309

Введение

С конца XIX века в среде мусульманского населения Российской империи стали предприниматься попытки реформы этно-конфессионального образования. Сторонников этого движения называли джадидами (от араб. «джадид» – новый). Одной из главных задач джадидизма было приобщение мусульман к европейской науке и культуре, переход на современную западную систему обучения, которая включала в себя разделение на классы, создание учебников на родном языке, введение в учебный процесс, наряду с



религиозными дисциплинами, точных и естественных наук, а также изучение русского и других европейских языков.

Как известно, огромную роль в распространении идей джадидизма сыграл выдающийся крымскотатарский просветитель Исмаил Гаспринский (1851–1914). Издаваемая им с 1883 г. газета «Тарджиман» («Переводчик») пользовалась огромной популярностью среди передовой части мусульманского населения всей империи, а открытая им в 1884 г. первая новометодная школа в Бахчисарае стала образцом для джадидских медресе в других регионах большой страны [1, с. 37]. Так, например, появившаяся в начале XX в. новометодная школа в кыргызском городе Караколе была названа именем Исмаила Гаспринского еще при его жизни [2, с. 43–44].

Однако если о джадидизме в Крыму, Поволжье и Узбекистане известно довольно много¹, то специализированных исследований о новометодных школах Кыргызстана пока недостаточно. Среди редких примеров работ о развитии мусульманского этно-конфессионального образования в регионе и о местных просветителях необходимо особо отметить монографию А. Кубатовой [2].

В настоящем исследовании предпринимается попытка обобщить опубликованные данные и архивные материалы о становлении системы образования на севере Кыргызстана, особенно в городе Токмок. Благодаря своему географическому положению этому городу было суждено стать просветительским центром кыргызских обществ. Город был одним из промышленных и торговых центров Семиреченской области и находился в благоприятных условиях как центральный торговый пункт для населения Пишпекского, южной части Верненского и западной части Пржевальского уездов. Токмоцкий базар принимал в среднем свыше трех тысяч покупателей и продавцов ежедневно, а в иные дни на базар прибывало и до пяти тысяч человек. По величине Токмоку уступали многие уездные города (в нем было около 7 тысячи

¹ См., например: Алимова Д.А. Джадидизм в Средней Азии: Пути обновления, реформы, борьба за независимость. Ташкент: Ўзбекистон; 2000. 23 с.; Гайнуллин М.Х. Каюм Насыров и просветительское движение среди татар. Казань: Таткнигоиздат; 1955. 96 с.; Абдуллаев Р.М., Агзамходжаев С.С., Алимов И.А. Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости: монография. Науч. ред. Раджапова Р.Я. Акад. наук Респ. Узбекистан. Ин-т истории. Ташкент: Шарк; 2000. 671 с. и др.



жителей). Так, по всеобщей переписи в 1897 году население Токмока составило 6870 человек (тогда как в Пишпекке (совр. Бишкек) – 6615 чел.). Больше половины из них, 4199 чел., были мусульмане, остальные – православные русские [3, с. 94–100].

Мусульманское население Токмока было представлено татарами, сартами, дунганями и джатаками – осевшими кыргызами из Пишпекского, отчасти Пржевальского и Верненского уездов. Торговля и ремесла были их главным занятием.

Русско-туземные школы

С появлением русских селений в Семиречье и открытием школ кыргызы изъявили желание учиться и не жалели средств на школьное образование. Уже в 1871 году четыре волости Токмоцкого уезда приняли решение о сборе с каждой кибитки ежегодно по 10 копеек на обустройство и содержание в Токмоке школы, в которой кыргызские дети обучались бы грамоте – русской и кыргызской. Они желали получить основные навыки ведения сельского хозяйства, ветеринарии, а также знания, необходимые для того, чтобы стать не просто хорошим земледельцем или скотоводом, но и в принципе образованным человеком. По уведомлению уездного начальника подобные решения принимали и прочие волости Токмоцкого уезда [4, с. 38]. В 1896 году жители Пишпекского уезда вынесли решение об открытии русско-туземных школ за счет кыргызского населения и обратились с такой просьбой к местной царской администрации. В результате 1 ноября 1897 года была открыта Токмоцкая русско-туземная школа, которая чаще всего называлась по фамилии ее заведующего Ровнягинской.

Василий Петрович Ровнягин (1865, Семиреченская область, Мало-Алматинская станция – 1918, Токмок) – просветитель, общественный деятель, краевед. После окончания Ташкентской семинарии в течение 37 лет, до конца своей жизни, он работал в Токмоке в сфере просвещения. Открыв русско-туземную школу, стал учителем, потом директором. Вместе с И.Т. Понамаревым В. Ровнягин исследовал археологические памятники Чуйской, Кеминской, Джумгалской, Суусамырской долин, собирал кыргызские сказки и



легенды, изучал недра Кыргызстана, собирал образцы минералов, растений и насекомых. Собранные данные и коллекции он отправлял в Русское географическое общество в Петербурге, помогал И. Мушкетову, Ф. Пояркову и другим ученым в исследовании края. В. Ровнягин был широко известен среди населения региона своими работами по строительству защитных дамб от наводнений в городе Токмок, эксплуатации минеральной воды Иссык-Ата, по развитию пчеловодства, открытию культурно-просветительных учреждений и др. Статьи В. Ровнягина «Описание Бурана под Токмоком» (1896), «Минеральная вода Иссык-Ата» (1907), «Токмок» (1912) и другие печатались в газетах и журналах Туркестана и Семиречья [5].

Просветительская деятельность В.П. Ровнягина вызывала огромное уважение и среди мусульманского населения, которое уважительно называло его «мугалим Василий». Он организовал бесплатные вечерние курсы для взрослых по обучению грамоте, географии, истории и др. Обучал сыновей известного манапа Шабдана Джантаева – Кемела и Омана. Шабдан и Ровнягин были в достаточно дружеских отношениях, часто гостили друг у друга².

На содержание Ровнягинской школы из общественных сумм г. Токмака ежегодно отпускалось 730 руб. Школа имела собственный дом, приспособленный для учебных занятий. В большой классной комнате велись занятия трех отделений (первого, второго и третьего года обучения). Здесь учились дети кыргызов, узбеков, татар, дунган, русских. В первом учебном году в ней обучался 41 ученик, в том числе узбеков – 15, кыргызов – 14, русских – 8, татар – 4 [1, с. 55–56]. Она занимала первое место среди русско-туземных школ Кыргызстана по количеству учащихся. В 1903 году число обучаемых выросло до 120 [6, с. 558]. Детей обучали не только грамоте, но и ремеслу – столярному, переплетному, сапожному делу.

В 1898 г. такая же школа появилась в Сокулуке, в 1899 г. – в Тынаевской и Джумгальской волостях, в 1900 г. – в Кетмен-Тюбе [7, с. 49]. По замыслу чиновников русской администрации края, подобные школы должны были готовить переводчиков и мелких чиновников из коренных жителей. При этом в русско-туземных школах работали местные учителя, обучающие

² Архив историко-краеведческого музея города Токмок. Фонд: народное образование. 3 ячейка, 9 папка.



детей мусульманской грамоте. Русский и местный учитель поочередно занимались с каждой группой учеников училища, так что каждый ученик в течение дня занимался 2 часа в русском классе и 2 часа в мусульманском [8, с. 44].

Джадидское медресе «Экбаль»

Носителями идей джадидизма в среде кыргызского населения являлись, главным образом, татары и башкиры. Воплощению этих идей во многом способствовали столичные и областные съезды мусульман. На всех этих съездах вырабатывались почти одинаковые резолюции, главным тезисом которых была необходимость развития национального образования на средства местных сообществ. В Кыргызстане, в отличие от других регионов Туркестанского края, новометодные школы поддерживались основной массой народа и строились на средства местных манаров. Так, например, в 1909 г. в Чон-Кемине местный манар Шабдан баатыр Жантай уулу (1839–1912) построил медресе «Шабдания», в 1914 в селе Куртка – Калпа ажы (даты рожд. и смерти неизвестны), в Иссык-Кульской долине в 1909 г. – Чыныбай уулу Баракан (даты рожд. и смерти неизвестны), в Ле-Коле – Жийдебай (даты рожд. и смерти неизвестны), в местности Туура-Суу Тонской волости – Сагаалы манар Малы уулу (даты рожд. и смерти неизвестны), в 1911 в Жумгальской долине была построена «школа Курмана»³.

Однако одна из первых джадидских школ в 1901–1902 гг. появилась в Токмоке и получила название «Экбаль». Инициаторами её открытия стали влиятельные токмокские купцы, главным образом Галий Узбеков (даты рожд. и смерти неизвестны), выстроившие современное здание для медресе и пригласившие учителя Закира Вагапова (даты рожд. и смерти неизвестны), который применил в Токмоке новый метод обучения мусульманских детей грамоте. Новое медресе в первый же год работы по новому звуковому методу привлекло внимание мусульманского населения Токмока [9]⁴. Историк Белек Солтоноев отмечает, что новометодные джадидские школы были тепло встречены и поддержаны местным населением: «... в 1900 году в Токмок при-

³ Рукописный фонд Национальной академии наук Кыргызской Республики. Инв. № 129. С. 67–68.

⁴ Автор статьи свою фамилию полностью не раскрыл, написав только «В. Р». Мы считаем, что это был сам В.П. Ровнягин.



ехал ногой (татарин) по имени Закир Адамылла Абдылкашап уулу и начал обучать детей новым методом, с того времени стало больше образованных людей и многие начали читать газету «Тарджиман», выпускаемую в Бахчи-Сарае (Крым)» [10, с. 33]. Похожее сообщение и у историка Осмонаалы Сыдыкова: «10 лет не прошло после того, как в 1901–1902 гг. из Троицка в Токмок прибыл знаток Корана Закир кары Вохабов. В то же время и количество учеников во много раз увеличилось. В Токмоке чиновник по имени Чавоков, запретив в городе обучение кыргызских детей, приказал их выгонять. Но только после просьбы Шабдана баатыра и по инициативе нашего наставника-учителя Закира дамоллы не стали распускать детей. Из года в год число обучающихся стало увеличиваться. Этот человек начал обучать детей синтаксису (*наху*) и морфологии (*сарф*) по новому методу, а также преподавал историю, географию и арифметику» [11, с. 14].

По словам В.П. Ровнягина, только некоторые имамы сартовских мечетей продолжали враждебно относиться к нововведениям Вагапова в Токмоке, да и ахуны дунганских мечетей остерегали свой народ от посещения русско-туземных школ и медресе «Экбаль», поэтому сартовское (узбекское) – более значительное – население редко отдавало своих детей в эту школу. Однако татары и особенно кыргызы обучали своих детей в «Экбале». В 1908 году в медресе «Экбаль» учились: татар – 36, сартов (узбеков) – 30, дунган – 9, кашгарских сартов (уйгуров) – 5, кыргызов – 200, итого 280 человек. В Токмакской русско-туземной школе обучалось до 60 человек, большей частью татары и сарты, в том числе 16 русских и ни одного дунганина. В ней преподавал мулла, знакомый с обучением по звуковому методу и в совершенстве владевший русским языком. Кыргызы массами изъявляли желание учиться по-русски, но Токмокская русско-туземная школа, не имея свободных мест, не могла удовлетворить их желания [9].

Внутренняя организация «Экбаля» была своеобразной. Определенных программ и правил не существовало. Инициативе преподавателей был дан широкий простор. Общество, содержащее школу, активно участвовало в обсуждении вопросов ее внутренней организации. Избранные от общества три попечителя были заняты изысканием средств на содержание школы и возна-



граждение преподавателей. На 280 учеников было 8 преподавателей: из которых 1 – директор-мударис и 7 – преподавателей-мугалимов. Определенного жалования *мударису* и *мугалимам* не предусматривалось; его заменяли *садака* – денежные подарки и приношения родителей учеников, причем для *мугалимов* они колебались от 300 до 500 руб., а для *мудариса* – от 600 до 1000 руб.

В медресе «Экбаль» было 3 класса, в каждом из которых изучались свои дисциплины.

I-й класс – одногодичный:

Освоение чтения и письма осуществлялось через звуковой метод. Обучение родному языку велось по учебникам А. Максуди⁵ «Мугалим авваль» («Первый учитель»), а чтение Корана – по «Мугалим сани» («Второй учитель»). Затем изучалась книга Р. Фахриддина⁶ «Тарбияли бала» («Воспитанное дитя»). Также в программу входило написание цифр до 100 и знакомство с религиозными обрядами (*ибадат исламия*).

II-й класс – одногодичный:

Изучались догматика по книге А. Максуди «Акаид исламия» («Исламское вероучение»), чистописание (*язу*), арифметика (*хисаб зегни*), чтение на родном языке и история пророков по учебникам Зубаирова⁷, чтение Корана с правилами рецитации (*таджвид*), начальные сведения по географии.

III-й класс – двухгодичный:

Правописание (*имла*), чтение и пересказ, чтение Корана, догматическое вероучение, история ислама, национальная история (*тарихи милли*), арабский язык, география – по учебнику «Джаграфия» Хариса⁸, а также при помощи глобуса и карт, начальные сведения по логике (*мантык*), стилистике (*инша*), арабская литература – по сочинению Тафтазани, арифметика, геометрия, гигиена [9].

⁵ Ахмедхади Максуди (1868–1941) – татарский просветитель и общественный деятель, автор ряда новаторских методик и учебников, до сих пор остающихся популярными среди мусульман России. Среди них – «Мугалим сани» («Второй учитель»), «Гыйбадате исламия» («Исламские обряды»).

⁶ Риззэтдин Фахретдин (1859–1936) – татарский богослов, историк, журналист, основатель и главный редактор популярного журнала «Шуро», муфтий Центрального духовного управления мусульман в 1921–1936 гг., автор многочисленных работ по исламскому богословию, истории и педагогике.

⁷ Не удалось найти сведений об авторе, они были взяты из указанной статьи В. Ровнягина.

⁸ Тоже не удалось найти сведений об авторе.



Многие предметы преподавались без учебников, по лекциям учителей.

В последующем в медресе были созданы отдельные кыргызские группы, где преподавали кыргызские учителя из числа выпускников «Экбалья». Возраст кыргызских учеников – от 10 до 25 лет. Дети джатаков (осевших кыргызов), проживающие в Токмаке, обучались приходящими учениками. Дети же кыргызов отдаленных волостей жили при медресе в общежитии за свой счет. Ежегодное количество таких учеников-кыргызов насчитывало от 150 до 200 человек. Окончившим курс медресе «Экбаль» выдавали дипломы на татарском языке. В 1914 году программа медресе несколько изменилась: учащиеся делились уже на пять курсов. На старших курсах добавились такие предметы, как анатомия, география России и др. [1, с. 41].

В медресе «Экбаль» была собрана богатая библиотека, в которой помимо литературы имелась также и периодика. Школа в разное время выписывала до 14 газет и журналов на русском и татарском языках, например, такие популярные джадидские газеты, как «Эль-ислах», «Нур», «Вакт», «Тазага-ят», «Юлдуз», «Урал», журналы «Шуро», «Чокуч» и «Мулла-Насреддин».

Население Токмока дружно поддерживало свое медресе, снабжая его средствами и обеспечивая учительский персонал относительными удобствами для дальнейшего развития.

Однако информация о деятельности медресе после 1916 г. в источниках отсутствует. Вероятно, в этот год оно прекратило свою работу, как и большинство других школ региона, разрушенных или сильно поврежденных в ходе восстания кыргызов против царской власти в 1916 г. В то же время некоторые джадидские школы в Кыргызстане, например, упомянутая выше школа имени Исмаила Гаспринского в городе Каракол, продолжали свою деятельность и в первые годы Советской власти [2].

Заключение

Изученный материал позволяет говорить, что в медресе «Экбаль» уделялось большое внимание как светскому, так и религиозному обучению. Постепенно медресе превратилось в центр подготовки просветителей для всего Северного Кыргызстана. Здесь получали образование многие будущие учителя.



ля местных мектебов, будущие шакирды медресе Казани и Уфы. Обучившись в медресе, они стали первыми распространявшими, вынося знания и новые идеи среди кыргызского населения. Получив должности мулл и открыв собственные школы, они обучали детей грамоте по новому методу. Среди выпускников джадидских медресе были такие выдающиеся просветители и акыны-письменники, как Талып молдо⁹, Алдаш молдо¹⁰, Ак молдо¹¹, Нурмолдо¹², Тоголок Молдо¹³, Молдо Кылыч Шамырган уулу¹⁴ и др. Выпускники этих учебных заведений стали первыми представителями национальной интеллигенции Кыргызстана в XX веке.

Джадидские медресе – колыбель зарождения национального самосознания. Они сыграли значительную роль в просвещении кыргызского народа. Благодаря деятельности татарских и башкирских учителей в кыргызском обществе были заложены не только основы светского народного образования, но и идеология Нового времени, позволившая кыргызам отойти от средневекового понимания мира и приблизиться к модернистскому типу мышления.

Литература

1. Айтмамбетов Д. *Дореволюционные школы в Киргизии*. Фрунзе: Киргосиздат; 1961. 129 с.

2. Кубатова А.Э. *Кыргызстандагы жадыдчилик кыймылы (1900–1916)*. Бишкек: Максат; 2012. 204 с.

3. *Населенные места Российской империи в 500 и более жителей. По данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г.* Под ред. Тройницкого Н.А. СПб.: Общественная польза; 1905. 116 с.

⁹ Талып молдо (=Талып Байболот уулу, 1849–1949) – кыргызский просветитель и педагог.

¹⁰ Алдаш молдо (=Жээникеев Алдаш, 1874–1930) – кыргызский просветитель, педагог, поэт и писатель.

¹¹ Ак молдо (=Ыбырай Абдрахманов, 1888–1967) – кыргызский акын, сказочник, манасчи, собиратель фольклора.

¹² Нурмолдо (1838–1929) – кыргызский просветитель и педагог.

¹³ Тоголок Молдо (=Байымбет Абдрахманов, 1860–1942) – кыргызский просветитель, целитель, акын, собиратель фольклора.

¹⁴ Молдо Кылыч Шамыкан уулу (1866–1917) – кыргызский поэт-импровизатор, акын-письменник, один из зачинателей современной киргизской литературы, ознаменовавший переход от фольклорного творчества к авторским произведениям.



4. Пожертвования киргиз Токмакского уезда. *Туркестанские ведомости*. 1871;9:5–38.

5. *Кыргыз тарыхы: энциклопедия*. Жооптуу ред. Асанканов А. Бишкек: Мамлекеттик тил жана энциклопедия борбору; 2003. 464 б.

6. По краю. *Туркестанские ведомости*. 1903;89:556–560.

7. *Обзор Семиреченской области за 1903 год (Приложение к всеподданнейшему отчету)*. Верный: Семиреч. обл. правления; 1904. 56 с.

8. Граменицкий С.М. Очерк развития народного образования в Туркестанском крае. *Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области*. Т. V. Ташкент: Ф. и Г. бр. Каменские; 1896. 96 с.

9. Новые течения в школьной жизни русских мусульман. *Семиреченские областные ведомости (неофициальная часть)*. 1908;15:164–170; 17:182–189.

10. Солтоноев Б. *Кыргыз тарыхы: Тарыхый очерктер. 2-китеп*. Бишкек: Учкун; 1993. 224 б.

11. Сыдыков О. *Тарих кыргыз Шадмания: Кыргыз санжырасы*. Фрунзе: Кыргызстан; 1990. 112 б.

References

1. Aitmambetov D. *Dorevolucionnye shkoly v Kirgizii* [Pre-revolutionary schools in Kyrgyzstan]. Frunze: Kirgizgizdat; 1961. 129 p. (In Russian)

2. Kubatova A.E. *Kyrgyzstandagy zhadidchilik kyymyly (1900–1916)* [The Jadid Movement in Kyrgyzstan (1900–1916)]. Bishkek: Maksat; 2012. 204 p. (In Kyrgyz)

3. *Naselennye mesta Rossiyskoy imperii v 500 i bolee zhiteley. Po dannym Pervoy vseobshchey perepisi naseleniya 1897 g.* [Populated places of the Russian Empire with 500 or more inhabitants. According to the First General Census of 1897]. Troynitskiy N.A. (ed.). St. Peterburg: Obshestvennai polza; 1905. 116 p. (In Russian)

4. *Pozhertvovaniya kirgiz Tokmakskogo uезда*. [Donations of Kirghiz Tokmak county]. *Turkestanские ведомости* [Turkmen bulletin]. 1871;9:35–38. (In Russian)



5. *Kyrgyz tarykhy: entsiklopediya* [History of Kyrgyzstan: Encyclopedia]. Asankanov A. (executive ed.). Bishkek: Center for State Language and Encyclopedia; 2003. 464 p. (In Kyrgyz)
6. Po krayu [Along the edge]. *Turkestanskije vedomosti* [Turkmen bulletin]. 1903;89:556–560 (In Russian)
7. *Obzor Semirechenskoy oblasti za 1903 god (Prilozhenie k vsepoddanneyshemu otchetu)*. [Review of the Semirechensk region for 1903 (Appendix to the most comprehensive report)]. Vernyi: Semirechenskie oblastnye pravlenie; 1904. 56 p. (In Russian)
8. Gramenitskiy S.M. Oчерк razvitiya narodnogo obrazovaniya v Turkestanskom krae. [An essay on the development of public education in Turkestan Region]. *Sbornik materialov dlya statistiki Syr-Dar'inskoy oblasti*. T. 5. [Collection of materials for statistics of the Syr-Darya region. Vol. 5]. Tashkent: F. i G. Br. Kamenskie; 1896. 96 p. (In Russian)
9. Novye techeniya v shkol'noy zhizni russkikh musul'man [New trends in Russian Muslims' school life]. *Semirechenskie oblastnye vedomosti (neoficialnai chast)* [Semirechensk regional bulletin (unofficial part)]. 1908;15:164–170; 17:182–189. (In Russian)
10. Soltonoev B. *Kyrgyz tarykhy: Tarykhyy ocherkter. 2-kitep*. [History of the Kyrgyz: Historical essays. 2 book]. Bishkek: Uchkun; 1993. 224 p. (In Kyrgyz)
11. Sydykov O. *Tarikh kyrgyz Shadmaniya: Kyrgyz sanzhyrasy*. [History of the Kyrgyz Shabdan: Genealogy of the Kyrgyz]. Frunze: Kyrgyzstan; 1990. 112 p. (In Kyrgyz)

Информация об авторе

Султаналиев Бакыт Таалайбекович, научный сотрудник Института истории, археологии и этнологии им. Б. Джамгерчинова Национальной академии наук Кыргызской Республики, г. Бишкек, Кыргызская Республика.

About the author

Bakyt T. Sultanaliev, Scientific Associate in the Institute of History, Archeology and Ethnology after B. Jamgerchinov, National Academy of Sciences of Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz Republic.



Султаналиев Б.Т.
Становление этно-конфессионального мусульманского образования на севере
Кыргызстана в конце XIX – начале XX вв.

Раскрытие информации о конфликте 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: 5 февраля 2021

Одобрена рецензентами: 28 марта 2021

Принята к публикации: 15 апреля 2021

Article info

Received: February 05, 2021

Reviewed: March 28, 2021

Accepted: April 15, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-310-334

УДК 2. 29. 297

Original Paper

Оригинальная статья

«Татарская вера».

Образ ислама у русского населения Рязанской области

Р.В. Аббянов^{1а}, М.А. Сафаров^{2б}

¹Департамент культуры Духовного управления мусульман Российской Федерации,
г. Москва

²Радиостанция Вести ФМ, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1959-3083>, e-mail: silver-bars@mail.ru

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

Резюме: В восточных районах Рязанской области (бывших ранее уездами Рязанской и Тамбовской губерний) традиционно проживает татарское население общей численностью около пяти тысяч человек, представленное касимовскими татарами и мишарями. Ареал расселения татар традиционно был смежным с русским, что обусловило ранние этнокультурные контакты и взаимовосприятие, наблюдение за обрядовыми практиками друг друга. Похоронно-поминальная обрядность, ритуальная пища становились наиболее ярким впечатлением русских соседей о «татарской вере» (именно так обозначается в данной местности ислам), а мусульманские кладбища осознаются в качестве границы чужого сакрального пространства. Исследование основано на материалах экспедиций в татарские и русские (русско-татарские) села Рязанской области, осуществленных в 2015–2020 гг. в рамках проекта «Тени Касимовского ханства».

Ключевые слова: татары; мишари; русские; татарская вера; ислам; Касимов; обряды; кладбище; поминки; сакральное пространство

Для цитирования: Аббянов Р.В., Сафаров М.А. «Татарская вера». Образ ислама у русского населения Рязанской области. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):310-334
DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-310-334



“Tatar faith” . The image of Islam among the Russian population of the Ryazan region

R.V. Abyanov^{1a}, M.A. Safarov^{2b}

¹ The Department of Culture in Muslim Spiritual Board of the Russian Federation, Moscow

² Radio station Vesti FM, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1959-3083>, e-mail: silver-bars@mail.ru

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

Abstract: Tatar population, represented by Kasimov Tatars and Mishars, traditionally lives in the eastern districts of the Ryazan region (the former districts of Ryazan and Tambov provinces), with a total number of about five thousand people. The area Tatars residence was traditionally adjacent to the Russian, which formed early ethnocultural contacts and mutual perception, lead to the observation of the ritual practices of each other. Funeral and memorial rituals, ritual food became the most vivid impression of the “Tatar faith” for Russian neighbours (this is how Islam is designated in this area), and Muslim cemeteries are perceived as the border of someone else’s sacred space. The research is based on materials from expeditions to Tatar and Russian (Russian-Tatar) villages of the Ryazan region within the framework of the project “The Shadows of the Kasimov Khanate”, carried out in 2015–2020.

Keywords: Tatars; Mishars; Russians; Tatar faith; Islam; Kasimov; rituals; cemetery; memorial ceremony; sacred space

For citation: Abyanov R.V., Safarov M.A. “Tatar Faith”. The image of Islam among the Russian population of the Ryazan region. *Minbar: Islamic Studies*. 2021;14(2):310-334 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-310-334

Введение

Прежде чем перейти к характеристике религиозной ситуации у татар Рязанской области, необходимо определиться с ареалом их расселения, субэтническими особенностями.

На территории современной Рязанской области расположены исторические поселения касимовских татар и мишарей, многие из которых основаны еще в эпоху Касимовского ханства. Ныне большинство из них стали русско-татарскими или нежилыми (урочищами), но сохранились в памяти выходцев из этих мест и русского окружения в качестве исконно татарских. До сих пор



бытуют среди татар, помимо официальных названий деревень, «собственные» топонимы (Бастаново/Бостан, Царицыно/Бием сала, Подлипки/Шырын), образуя плотную карту параллельного и уже во многом утраченного татарского мира востока Рязанщины.

Исторически среди касимовских татар можно было выделить разветвленную структуру, в основу которой был положен не этнический, а социальный, сословный фактор. Так, касимовские татары делились на аристократическую часть (Белый аймак/ак аймак), промежуточную группу (Черный аймак/кара аймак) и более низкое сословие (Черные зипуны/кара зыбыннар). Подобное разделение находит отражение в расположении «кустов» татарских деревень Касимовского района, например, более отдаленных от города заокских поселений (Толстиково, Сеитово, Рудаково, Ананьино и др.), относившихся к категории черных зипунов, или, напротив, череды деревень белого аймака близ Касимова (Торбаево, Подлипки, Царицыно, Болотцы и др.).

Если касимовские деревни расположены относительно компактно и ограничены одним районом – Касимовским, исторически имеют свой центр притяжения – Татарскую слободу в самом городе, то мишарские населенные пункты рассеяны по трем районам области – Сасовскому, Ермишинскому, Кадомскому. Впрочем, широкая разбросанность эта имеет свою логику, восходящую к эпохе Касимовского ханства, родовым гнездам мурз, служилому землевладению. До первой трети XX века мишарские деревни входили в волости Елатомского, Шацкого и Темниковского уездов Тамбовской губернии, однако в результате советского административно-территориального деления были включены в состав Рязанской области, а часть селений кадомских татар оказались и в иных образованиях (например, деревня Атенино – в Теньгушевском районе Мордовии, Бутаково – в Вознесенском районе Нижегородской области). Условность границ областей и республик в РСФСР тем не менее влияла на различия в этнокультурной реальности, сохраняющиеся и ныне. Например, мокшанское население пограничных с Мордовией районов Рязанской области стремится публично определять себя русскими или даже «рязанскими» (как в селе Енкаево близ



границы с Мордовией), тогда как на западе «своей» национальной республики мокшане активно проявляют этноидентичность, в быту и публично используют родной язык.

Таким образом, татары Рязанской области проживают в окружении как русского населения, так и потомков мокши или ассимилированной мордвы.

История «татарской» веры в Рязанском крае

Большинство татарских селений Рязанщины – исторически малодворные, где татары ныне составляют меньшинство. В ряде деревень (Большой Студенец, Алешино) татары и в прошлом жили совместно с русскими, которые населяли особые части (концы) поселений. Некоторые татарские деревни (Тархань, Теньсюпино) фактически слились с соседними крупными русскими селами (Агломазово, Старое Березово). Эта особенность расселения была характерна для сасовских татар, живших вдоль реки Цны.

Ибрагим Хусаинович Сакаев, 1932 г. р.: «Во времена моего детства [30–40е гг.] наша деревня Большой Студенец делилась на два русских конца – Кашинский в сторону Калиновца и Горбуновский – в сторону Малого Студенца и Нового Березова, и на татарские дома в центре»¹.

Поворотным для изменения этноконфессионального состава населения в междуречье Цны, Оки и Мокши стал XVII век, когда было ликвидировано Касимовское ханство, началось массовое заселение этого края русскими, осуществлялась масштабная политика христианизации. Как отмечает Н.Н. Байдакова, «немалую роль в принятии православия среди иноверцев Тамбовского края сыграло интенсивно переселявшееся русское население, которое оказывалось в тесном соприкосновении с мордвой и татарами в XVII в. Еще одной особенностью, характерной для Тамбовского края, является то обстоятельство, что среди мордовского населения христианизация шла значительно интенсивнее, нежели среди татар» [1, с. 268]. Именно здесь, у старых татарских селений, в 1655 году при крещении мордвы в деревне Ямбирно был смертельно ранен рязанский архиепископ Мисаил, умерший через два дня в селе Агломазово, расположенном на реке Цна [2, с. 18–19], и прославленный в лике местночтимых рязанских святых в 1987 году.

¹ Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



Близ Кадома, Шацка, Темникова были основаны крупные монастыри, становившиеся центрами православия в крае (Пурдышевский и Никольский Чернеев уже в XVI в., Санаксарский в 1659 году, Саровский в 1705 году). Проходил активный процесс крещения мурз. Память о принявших крещение мурзах устойчиво сохраняется среди татар-мусульман.

Шафека Хусаиновна Сакаева, 1926 г. р.: «В Большом Студенце была начальная татарская школа, где учили на латинице-яналифе. Но продолжать учебу дети ходили уже в соседний Малый Студенец, в русскую школу. В этом русском селе все помнили тогда еще помещиков Енгальчевых. Это были крещенные мурзы, и они знали татарский язык. В Малом Студенце Енгальчевы обустроили имение с яблоневым садом и водяной мельницей, выстроили большую церковь. Был еще княжеский пруд, где водилась разная рыба. После революции усадьбу разграбили, даже вытащили кости князя Енгальчева из склепа»².

Ибрагим Сакаев: «Наш дед Хусаин Османович Сакаев хорошо знал старого помещика Енгальчева, часто приходил в его усадьбу. Помещик любил татарские песни, которые знал наш дед. Но Енгальчев был крещеный, содержал церковь в Малом Студенце. Эту церковь перед войной закрывали, а мой дядя Шакир, работавший в колхозе, тайком раздал иконы русским женщинам, ходившим в церковь. В войну храм вновь был открыт. Татарские мальчишки из Большого Студенца ходили смотреть на крестный ход. Нам это было интересно, но в храм мы никогда не заходили. Во времена моего детства мельницы Енгальчевых и их фруктового сада уже не было, но помещика Енгальчева все помнили»³.

Рождественская церковь в Малом Студенце была выстроена потомками шацких мурз Енгальчевых в 1802 году в стиле классицизма. Внутри храма сохраняется память о князе Александре Ельпидифоровиче Енгальчеве (1825–1905), которого упоминают со слов своих родных наши информанты. Подобные православные церкви, выстроенные крещеными мурзами в начале XIX века, встречались нам в ходе экспедиций и в западной Мордовии – в селах Аксёл, Старый Ковыляй.

² Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.

³ Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



Политика христианизации проводилась и в Касимове, еще в последние десятилетия существования Касимовского ханства, когда Романовы стали настаивать на крещении молодого хана Сеид-Бурхана. Его отец хан Арслан препятствовал крещению мурз. Против крещения Сеид-Бурхана выступала и мать – ханша Фатима-Султан, её родственники – сеиды Шакуловы. В 1636 году Касимов посетил проездом знаменитый немецкий путешественник Адам Олеарий, который сообщал, что Сеид-Бурхану было в то время 12 лет, а Романовы склоняют царевича к крещению и обещает ему за это в жены дочь Михаила Федоровича. Однако Фатима-Султан стремилась сохранить сына мусульманином. В конце 1653 года царевич Сеид-Бурхан крестился под именем Василия Арслановича, что, однако, не помешало ему остаться касимовским правителем. Это стало нарушением старого порядка, согласно которому татарским правителем мог быть только мусульманин, и свидетельствовало об упадке Касимовского ханства и его близком конце. Впрочем, после принятия православия хан почти не жил в Касимове, а проводил много времени в Москве, участвуя во всех церемониях двора.

Примечательно, что в городской мифологии русских жителей Касимова отмечались прямо противоположные оценки образа Фатимы-Султан: покровительство ею православия, помощь (вклады) Казанскому женскому монастырю, основанному в Касимове в первой половине XVII века на землях, выделенных ханской семьей. В монастыре хранились иконы, пожертвованные ханшей, – для одного из образов ханша с внучками собственноручно вышила серебром ризу. Когда Фатима-Султан скончалась в 1681 году, по городу распространились слухи, будто престарелая ханша была задушена ночью собственными придворными, прознавшими якобы о её намерении тайно принять православие. Видимо, связь ханши с монастырем имела место, о чем свидетельствуют источники конца XVII века. В 1688 году игуменья и сестры монастыря били челом великим государям Иоанну и Петру Алексеевичам: «В прошлых де годах изстари Касимовом владели царевич Василий Аросланович (сына Алеевича) и мать его царица Фатима Салтан Сеитовна, и их, игуменью с сестрами, кормили и поили и на одежду давали из своих доходов. А как царевича и царицы не стало, и Касимов со всеми до-



ходы отписаны на государей (московских), то им денежной и хлебной руги не дают» [3, с. 7].

После упразднения Касимовского ханства в 1681 году, и особенно в петровскую эпоху, положение татар-землевладельцев существенно изменилось: вплоть до правления Екатерины II происходил процесс их крещения, альтернативой которому была потеря феодального статуса, прежде всего земли.

Знакомство татар с православием велось различными методами. В экспозиции Касимовского историко-культурного музея-заповедника имеется деревянная фигура распятого Христа, в облике которого (и скорбящего окружения в этой скульптурной композиции) отчетливо прослеживаются монголоидные черты. Данная скульптура выставлялась на центральных площадях Касимова и сопровождалась проповедью о родстве Христа с татарами.

К середине XIX века в Касимовском уезде насчитывалось 10 мечетей. Кроме Касимова, по одной мечети отмечалось в Царицыно, Подлипках, Коверском, Торбаево, Болотцах, Собакино, Мунтово, Четаево, Темгенево. Более 10 мечетей насчитывалось также в различных уездах Тамбовской губернии в границах нынешней Рязанской области.

Во второй половине XIX века в Касимовском уезде развернулась активная политика крещения татар, центрами которой стали Касимовская противомогометанская миссия и православные учреждения в татарской деревне черного аймака Карамышево. Выбор Карамышева в качестве центра миссии был не случаен: здесь уже с конца XVIII века действовала каменная церковь, а в окрестностях находились крупные татарские села, включая Ахматово (Карлар).

Миссионер В.В. Доронкин, с чьей деятельностью связаны эти учреждения [4], следуя системе Н. Ильминского, содержал в библиотеке Карамышевской школы (основана в 1874 году) книги на татарском языке, например, Евангелие, Часослов, служебники. Особое значение в истории распространения православия в крае имел приезд в 1873 году в Касимов и Карамышево известного миссионера Н.П. Остроумова – в тот период доцента Казанской духовной академии. Остроумов приехал тогда фактически на родину – уроженец села Сасово Тамбовской губернии хорошо знал особенности расселения местных татар, их уклад [5].



Учителя школы пытались вести миссионерскую работу с татарским населением Карамышева, призывали читать книги из библиотеки, сами учили татарский язык, вступали с мусульманами в рассуждения о религии. Впрочем, особых успехов в крещении татар Доронкину достичь не удалось, и большинство принимавших в Рязанской губернии в конце XIX – начале XX вв. господствующее вероисповедание – православие – составляли старообрядцы разных согласий, иудеи и католики. Активная жизнь мечетей, система мусульманского конфессионального образования, включавшая в Касимове и известное Кастровское медресе, способствовали устойчивому положению ислама в дореволюционный период. Немаловажное значение имел и социально-экономический фактор – зажиточность касимовских татар, наличие в их среде крупных купцов-меховщиков, содержавших мусульманские институты, включая благотворительное общество.

Приверженность исламу, впрочем, не исключала и распространение среди касимовских татар народных обычаев и суеверий, на что указывал В.А. Гордлевский применительно к 1920 году, делаясь своими впечатлениями от экспедиции в Касимовский уезд [6]. Гордлевский, придававший решающее значение финскому фактору – роли мещеры, мордвы в этногенезе касимовских татар и мишарей [6, с. 18], был убежден, что после учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания в конце XVIII века и выстраивания системы мусульманского образования и института указных мулл произошел процесс повторной исламизации татар [6, с. 7–8]. За 100–150 лет интенсивного распространения ислама, по его мнению, остались не вытесненными многие народные обычаи. Аналогичных взглядов на этногенез мишарей (но исходя из анализа элементов материальной культуры, например, конструкций печей и пр.) придерживался и Б.А. Куфтин, также настаивавший на финской основе происхождения мишарей [7, с. 140].

Гордлевский приводит любопытные сведения о бытовании в татаро-мусульманской среде касимовских деревень отголосков празднования Рождества, Пасхи, Фомина воскресенья, летнего Николы, особенно отраженных в аграрном календаре (прерывание земледельческих работ или моление за сохранение от падежа и для роста скота, приуроченные к церковным



праздникам) [6, с. 11, 13]. Впрочем, в самом Касимове, благодаря активной роли имамов Ханской мечети Девликамовых, народные обычаи были практически вытеснены из повседневной жизни татар. Также стоит учитывать и частую в этнографии 1920-х гг. абсолютизацию единичных случаев в качестве характерных для всей общности, когда реликты или внешние заимствования ввиду их яркости и колорита могли заинтересовать ученого и трактоваться весьма широко. Во всяком случае, трудно не согласиться с мнением (основанным также на касимовском материале) современного исследователя М.Я. Федотовой о том, что «наименьшее число заимствований и наиболее устойчивая традиция сохранялась в духовной сфере жизни русских и татар» [8, с. 18].

При этом семантика широко распространенного в прошлом татарского весеннего праздника «кызыл йомырка» (наши информанты из Сасовского района Рязанской области, Атюрьевского района Мордовии и других ареалов расселения мишарей в детстве участвовали в сборе крашенных яиц, играх), совпадающего по времени с Пасхой, до конца не ясна. Как отмечает этнограф Р.К. Уразманова, «крашеное яйцо – атрибут христианской Пасхи, но и символ прихода весны у народов, исповедующих ислам. У татар, в частности, оно олицетворяло наступление весеннего народного праздника Сабантуй» [9, с. 9]. Яйца красили в луковой шелухе, получая красный цвет, или в отваре березовых листьев, что придавало различные оттенки зеленого цвета. Далее начинался подворный обход детьми домов в деревне, одаривание детей хозяйками, скатывание яиц с освободившихся от снега пригорков.

На универсальность и древность символики яйца – олицетворения новой жизни, пробуждения природы, привязку праздника «кызыл йомырка» к освобождению земли от снега – указывала нам и этнограф Ф.Л. Шарифуллина. Впрочем, пожилые информанты-татары из Сасовского района Рязанской области (с. Бастаново; выходцы из д. Большой Студенец) ныне склонны как связывать праздник именно с Пасхой, особо указывая на совпадение игр с крашеными яйцами у татар-мусульман с пасхальной неделей у русских соседей, так и настаивать на том, «что это наш собственный обычай, а не



пасхальный»⁴. Касимовские татары, к примеру, специально стремились провести «кызыл йомырка» раньше Пасхи, чтобы не было совпадения с христианским праздником [9, с. 28].

Наблюдение за церковными праздниками в контактной зоне приводило к обозначению джиена (в данном случае – народного собрания, сельского праздника нерелигиозного характера) татарами в деревне Верки Кадомского района под названием «Пукрау», поскольку он совпадал с осенним православным праздником Покрова [9, с. 96]. Знание о престольных праздниках соседних православных храмов, о названии самих праздников становилось частью повседневной жизни татар Рязанской и Тамбовской губерний. Например, при установлении даты своего рождения (татары не отмечали дни рождения, слабо фиксировали их в памяти) аргументом могла послужить привязка, подобно такой: «Мама рассказывала, что в этот день русские отмечали «Хрещение» (Крещение») и несли воду из церкви в Малом Студенце, значит, я родилась зимой, 19 января»⁵.

Примечательна и синхронность в проведении коллективных молитв о даровании дождя у татар и русских. Так, Шафека Джангировна Сакаева рассказала:

«Когда бывала засуха, особенно в начале лета, то в Малом Студенце из церкви выдвигался крестный ход с молитвой о дожде. Русские шли с иконами. Тогда у нас татары это видели и говорили: «Русские пошли молиться о дожде, и мы должны». Старики всех собирали, и мужчины из нашей деревни выстраивались на поле у татарского кладбища, читали вместе намаз, просили Аллаха о дожде. Называли эту молитву «истиска-намаз». Дождь начинался сразу или на следующий день»⁶.

Подобные коллективные моления о даровании дождя были характерны в этой зоне и для других соседей татар – мордвы (мокши), причем с христианским содержанием. Как отмечает этнограф Н.Ф. Мокшин, «территория между Окой и Волгой, где искони проживала мордва, характеризуется неустойчивым летом. Периодически повторяются засухи, нередко бывают и

⁴ Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.

⁵ Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.

⁶ Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



суховеи. Особенно опасны для сельскохозяйственных культур засухи конца весны и начала лета, когда почва без осадков пересыхает, а растения еще не набрали сил. Каждое засушливое лето мордвой совершались моления о дожде – пиземень озкст» [10, с. 130].

Говоря о советском периоде, в ходе изложения материала, полученного в результате полевого исследования, мы будем постоянно обращаться к нарративам наших информантов, посвященным религиозным практикам послевоенных десятилетий, кроме того адресуем также и к специальной публикации, посвященной положению ислама в Касимовском районе в 1943 году [11]. В отчете этнографа Г.П. Снесарева, при всей его привязке к особенностям эпохи, отмечается и любопытное наблюдение о сравнительно слабом соблюдении мужчинами из числа касимовских татар мусульманских обрядов, что было отмечено им еще в ходе первого посещения Касимова в 1928 году. Снесарев объясняет это характерным для касимовских татар отходничеством, жизнью в больших городах. Особую роль в сохранении обрядности он отводит женщинам [11, с. 337]. В военное время Снесарев наблюдает активное сближение татарской и русской молодежи в татарских деревнях Касимовского района, однако фиксирует и тщетные разговоры верующих людей о возрождении (на фоне поворота по отношению к религии в СССР, начавшегося с осени 1943 года) закрытых в ходе коллективизации мечетей, и соблюдение в деревнях мусульманских праздников.

Очевидно, что подобная амбивалентность – стремительные процессы ассимиляции в сочетании с приверженностью скорее эмоциональной, бытовой к исламу, с ностальгией по утраченному «золотому веку» (концу XIX – началу XX вв.) татарской культуры в этом крае (здесь сказывается историко-центричность татар Рязанской области, их апеллирование к своим корням, аристократической родословной) – создает особую картину «татарской веры», сохраненной до наших дней. Слой «татарской веры» все более истощается, переходя из «живого» обряда в актуализацию исторической, семейной памяти. Впрочем, рефлексия относительно сохранения языка, традиций, религии не выходит за рамки собственно татарского круга, и в русской среде



может отмечаться лишь очевидным наблюдением за постепенным исчезновением носителей этой самой «татарской веры».

Отсутствие в Касимовском районе в послевоенные десятилетия мечетей и малое количество уцелевших, не покинувших родные края образованных мулл, отток значительного числа людей (в том числе обладавших религиозными знаниями, активных верующих) в Среднюю Азию [12, с. 136–137], Москву, Ленинград [13, с. 35, 37, 42], сохранение обрядов в Касимове и в деревнях силами пожилых людей привели к консервации, абсолютизации и передаче из поколения в поколение именно комплекса похоронно-поминальной обрядности. Аналогичная картина была характерна и для мишарских селений региона (с некоторыми исключениями: например, в селе Азеево Ермишинского района вплоть до своей смерти в 1958 году религиозное служение вел выпускник университета Аль-Азхар Коран-хафиз Ибрагим Урманов). В этом ограниченном контексте именно наблюдение за похоронами и поминками привело русское население к ключевому осознанию проявления инаковости соседей, а сохранение мусульманских кладбищ явилось материальным свидетельством бытования рядом с ними «татарской веры».

«Татарская вера» в воспоминаниях русских соседей

Дефиниция понятия «*татарская вера*», универсально и объемно обозначающая русскими информантами ислам, широко распространена в контактной зоне проживания этих двух этносов и определяет тождественность суммы наблюдаемых обрядовых практик соседей-татар и мусульманской религии. Иных этнических примеров бытования ислама в опыте русских крестьян Среднего Поволжья, Приуралья, изучаемого нами междуречья Оки, Цны, Мокши фактически нет. Это объясняет практическое отсутствие в дискурсе русского крестьянского населения понятий «ислам», «мусульманство». Даже активная трансляция информации об исламе в СМИ, упоминание этой мировой религии в различной интерпретации и на широком материале (несоизмеримом ныне по объему со сведениями советского времени) не переносится русскими крестьянами в рязанских деревнях на своих татарских соседей, исповедующих именно «татарскую веру». Таким же образом марки-



руются русскими и мусульманские кладбища, обозначаемые исключительно в качестве «татарских».

Очевидно, что на бытование понятия «татарская вера» повлияло и собственно татарское выражение своей религии, характерная для татар неразделенность этноконфессиональной идентичности, слабое оперирование (тем более во внешней среде) знаниями о глобальности ислама.

Характерно, что ислам обозначали в качестве «татарской веры» в начале XX века и миссионеры из Казанской духовной академии, глубоко осведомленные в основах мусульманства. Так, П.В. Знаменский в своей известной работе «Казанские татары» отмечает, что «татарская вера, как зовут у нас магометанство, твердо выдержала неоднократные напоры на нее христианской миссии, поступившись русской вере, как зовут татары православие, только самым малым числом своих исповедников» [14, с. 37].

Память сохраняется и там, где татар давно нет, отражаясь в зафиксированных нарративах русских соседей:

Лидия Андреевна Жосткова, деревня Сеитово Касимовского района:

«Деревня наша называется «Сеитово» от сеидов, знатных людей времен Касимовского ханства. Это была земля Ак-сеида Шакулова, Татар сейчас в Сеитово уже нет, но старые татарские дома остались. Недалеко от нас деревня Ерденево, мордовская, конечно, изначально. Сами названия говорят о прежних жителях. Река Экса здесь близко протекает, но она холодная, питается родниками.

Вот я помню бабу Хадычу. У неё сыновья жили в Питере. Воспитанные люди, играли на скрипке. Еще Хасаин Гиреевич был, очень приятный старичок. Князя Карамышевы были, их так и называли «князья».

У нас в Сеитово выделялся в деревне Фазлушов дом. Рассказывали, что там на первом этаже татарка кормила скотину, второй этаж просторный. Большой хозяйственный двор, лошадей держали, сбруи разные хранили. Их раскулачили, конечно. Дом потом разобрали и свезли в Починки.

Татары в Сеитово изначально зажиточные ведь были. Здесь ведь и ма-слобоек была, и водяная мельница. В Починках находилась пристань на Оке. Это всего верст пять от Сеитово. Балушевы Починки – русское село. А в Ананьино, Рудаково, Толстиково жили татары. Многие татары до револю-



ции и потом еще работали в Питере. А вот когда раскулачили, да еще война... Кто не уехал из татар, очень трудно жили. Помню, одна была бедная татарка, почти бездомная осталась с детьми, у нее даже печка развалилась, готовила во дворе на костре. Ей помогали соседи.

С татарами прошло детство. Помню татарские обычаи, например, что хоронят без гроба, сажая в могиле. В Сеитово кладбище сохранилось татарское, за оврагом в лесу» [15, с. 179–180].

Упоминания о «татарских домах» встречались нам и в иных деревнях. Например, в селе Толстикovo Касимовского района «татарским домом» обозначается изба, украшенная на фасаде полумесяцами и перевернутым (фактически – зашифрованным) обозначением имени «Аллах». «Татарскими» называют и многочисленные кирпичные и каменные, дореволюционной постройки, дома, мощные ворота (особенно в касимовских деревнях), бывшие мектебы (например, в селе Алешино Сасовского района единственное историческое здание называют «татарской школой»), хозяйственные сооружения: каменные и кирпичные амбары – кыляты (от татарского «келэт»). Сакрального значения русские соседи им не придают, скорее, это материальная память о былом плотном татарском присутствии, часто отражающая устойчивые представления о зажиточности татар, их занятиях торговлей.

Елена Александрова, поселок Лашма Касимовского района:

«Недалеко от Касимова стоит поселок Лашма. По дороге к поселку – все русские названия: Крутоярское, Телебукино, Николаевское. Издали видны маковки церквей. А тут – Лашма. И не просто Лашма, единое местечко, сельское поселение, а состоящее из двух концов: Лашма – русский, Курман – более татарский. Разделяет их между собой церковка и кладбище. Лашма основана в 1890-х, между Курманом и Акиньюшино, где располагается карьер, там добывается белый известняк. Именно из него строились в старой части Лашмы кыляты – сараи и амбары, клетки (по-татарски «келэт») для хранения не только припасов, но и лодок – сказывается протекающая у Лашмы Ока. Ныне местные жители их называют просто – кладовка»⁷.

Частотность упоминаний о татарских похоронах без гроба, проводимых в максимально короткий срок после смерти, косвенные упоминания о

⁷ Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



могильной нише (тат. «лэхет») распространены среди русских соседей, большинство из которых лично не наблюдали проведения обрядов непосредственно на кладбище. За исключением редких случаев похорон татар, занимавших в советское время должности в сельской иерархии (учителей, руководителей колхоза, работников сельсоветов), проводы в мир иной остаются приватной, сугубо конфессиональной церемонией, в которой принимают участие лишь мусульмане. Однако наблюдение за процессией (и, соответственно, фиксация переноса тела умершего из дома на кладбище в саване, без гроба), обсуждение, сельский фольклор создают представление о кардинально различном (в сравнении с православным) ходе татарских похорон.

Именно кладбище становится границей сакральных пространств, тогда как все иные проявления «татарской» веры практически стерты. Мечети (в Рязанской области расположены ныне четыре действующие мечети – в селе Подлипки Касимовского района, две – в селе Бастаново Сасовского района, одна – в городе Касимов; еще две – в Касимове и селе Азеево Ермишинского района, принадлежат мусульманским общинам, но реально молитвы в них проводятся нерегулярно) не превратились за постсоветское время для русского окружения в актуальные центры религиозной жизни соседей, став скорее визуальными символами «татарской веры». Немногочисленные в области имамы перечисленных мечетей (равно как и неофициальные знатоки обрядности) ассоциируются прежде всего с совершением похоронно-поминального цикла.

В подобном строго разграниченном поле кладбищенской сакральности любые неординарные события фиксируются в народной памяти. Адиль Ибрагимович Тюменев, село Алешино Сасовского района:

«А вот видите этот памятник? Спрашивают люди: «Почему русская женщина похоронена на татарском кладбище?». Зинаида Алексеевна Ненюкова. А она татарка, тетка моя – Зайнаб апа Тюменева. Но вышла замуж за мордвина – у нас говорят «мукшы». И её вроде как переименовали – стала Зинаидой Алексеевной. Тетя Зина. А вот как умерла, муж с детьми решили похоронить на татарском её, а не на русском. Так они и лежат теперь на разных кладбищах по своей вере»⁸.

⁸ Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



Или противоположный пример относительно татарского кладбища деревни Большой Студенец того же Сасовского района. Несколько лет назад уроженец этой деревни похоронил русскую супругу Антонину на татарском кладбище рядом со своими родителями с целью «не разлучаться потом и после смерти». Эта информация широко распространилась и устойчиво зафиксировалась в памяти сасовских татар и не рассматривалась в качестве явного нарушения нормы, но в любом случае интерпретировалась как первое подобное захоронение.

Возможны ли проникновения на территорию сакрального – обрядов соседей? Опишем два примера из разных ареалов расселения татар Рязанской области.

На татарских кладбищах (особенно, расположенных вдоль реки Цны) нами зафиксировано повсеместное соблюдение традиции, которую информант Алия Маматказина (уроженка деревни Теньсюпино Сасовского района) обозначила так: «Чтобы душа свободно гуляла».

Дверцы могильных оград в этой зоне (как на русских, так и на татарских кладбищах) никогда не закрываются, что объясняется необходимостью «свободного движения души покойника». Здесь стоит отметить, что облик русских и татарских кладбищ в восточных районах Рязанщины за послевоенные десятилетия во многом стал схожим: у татар утратилась традиция использования арабографических молитвенных текстов на памятниках, хотя дореволюционные образцы местной эпиграфики и ныне являются отличительным признаком ландшафта мусульманского некрополя. При этом границы татарских кладбищ в Рязанской области и сейчас заметны по вырытым в прошлом рвам, обозначающим зону, пригодную для захоронения, и землю, где расположено поле, пастбище. Нередко эти границы дополнительно отмечаются установкой длинных деревянных столбов. Также столбы (меньших размеров) используют на татарских кладбищах (в деревне Иванково Ермишинского района, в Касимове и повсеместно в Касимовском районе) в качестве надмогильного атрибута. Объяснения этому различны: «чтобы знать, где расположена голова покойника и где читать молитвы», «для того, чтобы могила не затерялась».



Татарское кладбище отличает обозначение полумесяцев на памятниках, указание на татарские имена захороненных (здесь стоит особо отметить, что большинство русских соседей активно и свободно употребляют применительно к татарам именно их национальные имена, не русифицируя их). Что касается оград, то их массовое распространение (ранее деревянных, ныне металлических) фактически обозначало пусть и не столь строгие на сельском погосте, но все же определения границ семейных, родовых участков.

Наши татарские информанты объясняли обычай не закрывать дверцы оград как перенятый от русских, заимствованный.

Другой пример, пусть и единичный в рассматриваемом нами регионе, но еще более показательный. На старинном татарском кладбище села Подлипки Касимовского района татарами и русскими регулярно посещается могила Хасана Минеева (ум. в 1909 году), которого местные жители называют «Хасан мулла». Как и характерно для подобного культа (имеющего очевидные суфийские отголоски в их татарской интерпретации), биографические сведения о Хасане мулле почти стерты, известно лишь, что он прожил 48 лет и что является заступником людей от сильного ветра.

Здесь стоит особо отметить, что касимовские татары и мишари не входили в мир природы столь чувственно и свободно, как, например, местная мокша. Долины рек и лесные поляны осваивались, исключая, а точнее отодвигая все дальше от домов, сараев, черных и белых бань, огородов все сакральные приметы старых финно-угорских хозяев, оставляя лишь мощный пласт гидронимов. Разумеется, сохранялась своя тюркская мифология (ее элементы дошли до наших дней), но она никогда не определяла татарский мир, прочно связанный уже тысячелетием с исламом. Вечный лес всегда был рядом с деревнями и людьми, но отношения с ним складывались по-разному, в зависимости от времен года, урожайных или скудных сезонов. Нельзя сказать, что татарам, подобно русским или мордве, лес служил незаменимым кормильцем, подспорьем в трудные весенние месяцы. Лесные ягоды, например, черника – каражилэк, собираемая в топких местах, грибы – пангэ (характерно, что местные татары-мишари заимствовали обозначение грибов из мокшанского языка) – не занимали важного места в рационе татар. Обработка земли,



отходничество, продукты животноводства надежно обеспечивали татарские хозяйства. Но их возникновение само по себе – это взаимодействие с лесом, освоение жизненного пространства, отступление леса перед возникающими домами, полями и огородами, энергичный натиск крестьянского труда.

Ощущается и иная черта – лес остается непроницаемым, не наделяется живыми чертами (как в финно-угорской мифологии), является важной частью ландшафта, источником строительного материала и дров (утын), но не продолжением дома. «Вхожу я в темный лес» – строки из одной из самых известных татарских народных песен «Кара урман», которые определяют отделенные друг от друга мир человека и мир леса. Возможно, почитаемые старые духи леса стерлись в памяти старожилов, а может, и не было их – прежние кочевники-степняки осваивали чужую природу. Деревня и лес ощущают свои границы. Лес может проявлять враждебность к человеку – много сюжетов мы зафиксировали в касимовских и мишарских деревнях о гибели молодых людей от поваленных деревьев при их рубке.

Именно поэтому почитание заступника перед Всевышним от сильного ветра определило культ Хасана муллы. Теперь к нему обращаются и с другими просьбами – перед экзаменами, в преддверии важной поездки, ответственного события в жизни. Рядом с его памятником знающие мусульманские молитвы (суры Корана) читают их или просто кладут на поверхность камня монеты, конфеты. Русские также приходят к могиле Хасана муллы. Как известно, подобные межконфессиональные практики встречаются достаточно часто, что подтверждают многочисленные примеры взаимного почитания святынь на Балканах, изученные К.П. Трофимовой или отмеченные в полевых материалах С.Н. Амосовой и М.М. Каспиной обращения православных людей к хасидскому культу цади́ков, посещение синагог неевреями в современной Буковине [16; 17].

Русские невестки – хранительницы «татарской веры»

Ассимиляцию татар подтверждают факты, когда «татарские» обряды совершали русские представительницы семьи (невестки). В частности, согласно завещанию своих свекровей, находили муллу, готовили татарские поминальные блюда.

Людмила Тюменева, 1950 г. р., село Алешино Сасовского района:



«Я пришла молодой снохой в татарский дом и со временем стала узнавать татарские обычаи. Родилась я в Ярново, рядом с Алешино, но в нашей деревне татар не было. А здесь стали жить с Адилем в доме свекра, его отца Ибрагима. Сначала старшие сами справлялись, все поминки проводили. А потом почти все ушли. И вот осталась тетка мужа – Амина Хамзинична Тюменева, она у нас уважаемый в селе человек, учительница. Когда Хамзинична уже предчувствовала скорую смерть, меня к себе позвала и все надиктовала: все ваши татарские блюда, я их и так знала, конечно. Что на поминки надо обязательно готовить льявш, сладкий. В виде чебурека, но тесто сладковатое и внутри начинка – разрезанная как лапша с добавлением изюма. В какие дни поминать по татарской вере: что надо на седьмой день, а не на девятый, как у русских. Ну и 40 дней особенно. Похоронили Хамзиничну по-татарски. Все я сделала, муллу Галимжана приглашали из Бастаново. Он все прочитал.

У нас с Адилем сыновья Ленур и Тимур. Получается, что они наполовину татары, наполовину русские. Ленур в Москве живет. В деревне принято весной, к Пасхе или на День Победы, убираться всем вместе на кладбище, типа субботника. Я Тимуру говорю, чтобы шел на татарское, там деда его похоронены. Оно у нас на Шацкой дороге. Раньше в Алешино несколько было татар-мужиков. Убирались. И Адиль обязательно ходил. А сейчас все инва-лиды одни остались. Вот Тимур и ходит» [15, с. 107].

Русская невестка может быть и хранительницей арабографических текстов, завещанных свекровью. Так, наш информант Раиса Николаевна Енгулатова (1959 г. р.) в деревне Никиткино Кадомского района продолжает держать в доме завернутые в платок (такова местная традиция) дореволюционное издание Корана, разрозненные рукописные молитвы – дуа, жавапнама (тат. «жавапнамә») – используемый при захоронении ритуальный лист, «служащий для ответов покойного на вопросы ангелов в могиле». Арабским алфавитом ни она, ни её муж-татарин не владеют, однако относятся к текстам на арабском как к сакральным.

Обозначенные выше случаи определяют роль русской невестки в качестве именно хранительницы «татарской веры», но не подразумевают её обращения к исламу, формального принятия. Лишь в селе Азеево Ермишинского района нами зафиксирован любопытный пример своеобразного синкретизма.

Татьяна Хожбахтеева:



«Я жила в Мердуши – это километров десять от Ермиша. Работала там на кирпичном заводе. Там и познакомилась со своим мужем. Рамис его звали. В 1971 году мы поженились, и я переехала в татарское село Азеево. Работала я здесь в аптеке и постепенно стала понимать по-татарски. Бабки-татарки приходили и по-татарски меня спрашивали: «Лекарства шундый бар»? (Эти лекарства есть?). Я им отвечала: «Бар» (Есть). Или: «Китерделэр лекарства»? (Привезли ли лекарства?). Так и научилась немного.

Я слышала: Карый-мулла был, жил от магазина недалеко [речь идет о Коран-хафизе – карый]. Я его захватила немного, но потом он помер. Видала я его – такой был мужчина высокий, представительный. Хвалили его.

А вот на нашей улице жил Азиз абзи – мулла. У него скотина была. Он один жил, жена его умерла. А еще Фарида Ханифовна читала здесь долго – по мертвецам ходила. Хоронила и читала. Учительницей она раньше была.

Однажды я дома была, а моя свекровь на лавочке сидела и читала молитву, смотрела в сторону кладбища. И как песню пела. Я вперед не поняла и Рамиса спрашиваю: «Что-то мать песню поет». А он мне отвечает: «Это не песня, а молитва». У неё тогда внук сгорел в стоге сена: мальчишки в грозу спрятались на лугах в стоге, ударила молния, и они сгорели. По 15 лет, три парня – на рыбалке были и от дождя решили спрятаться в стоге. И вот свекровь читала.

Верующая ли я? Я, вроде, и по-русски верю, и по-татарски. Алла, бир мага саулык; сугыш булмасын, покой бирсен» (Аллах, дай мне здоровье; чтобы не было войны, был покой)»⁹.

Заключение

Проанализированные полевые материалы демонстрируют примечательные примеры восприятия русским населением восточных районов Рязанской области религиозной жизни их соседей-татар посредством понятия «татарская вера». У местного русского населения не встречается упоминаний об исламе, мусульманстве. Вся религиозная жизнь татар (прежде всего наиболее публичная ее часть, сохраненная в памяти) обозначается их соседями в качестве «татарской веры». Это особенно проявляется в нарративах о «татарских» похоронах, являющихся ярким впечатлением о строго соблюдаемых татарами поминальных обрядах и ритуальной пище.

⁹ Полевые материалы авторов 2015–2020 гг.



Ныне татары проживают в этом ареале всего в нескольких деревнях. В русско-татарских селениях памятью о татарских соседях являются дома, обозначаемые в качестве «татарских», и особые сакральные пространства – татарские кладбища.

На востоке Рязанской области среди местных татар бытовал обряд сбора детьми крашенных яиц – «кызыл йомырка». Весной татары красили яйца, при этом отмечая, что это «наш собственный обычай, а не пасхальный». Семантика обряда (распространенного в ареале расселения и других групп татар-мишарей), возможно, и не связана с пасхальными традициями окружающего русского населения. При этом контактная зона проживания русских и татар повлияла на широкие знания мусульманами православных праздников, обрядов. Впрочем, сакральные пространства друг друга (церкви, мечети, кладбища) оставались (само)закрытыми для взаимного посещения.

Литература

1. Байдакова Н.Н. *Политика российских властей по отношению к нехристианскому населению и новокрещенам в XVI – начале XX вв.: на примере Тамбовского края: Дис. ... канд. истор. наук. М., 2006. 319 с.*
2. Мокшин Н.Ф. Из истории крещения мордвы (по материалам Шацкого уезда). *Социально-политические науки.* 2014;4:16–19.
3. Сафаров М.А. Фатима-Султан и еще несколько исторических сюжетов. *Татарский мир.* 2017;9:6–7.
4. Доронкин В.В. *Касимовская православная противомагометанская миссия за первое десятилетие своего существования.* Касимов: типография «Труд»; 1909. 216 с.
5. Файзрахманов Л.М. Н.П. Остроумов – основатель Карамышевской миссионерской школы. *Международная научно-практическая конференция «Этнодидактика народов России: деятельностно-компетентный подход к обучению».* Нижнекамск: НМИ; 2015. С. 45–47.
6. Гордлевский В.А. Элементы культуры у касимовских татар: (из поездки в Касимовский уезд). *Труды Общества исследователей Рязанского края. Вып. X.* Рязань: Издание Общества исследователей Рязанского края; 1927. 36 с.
7. Куфтин Б.А. Татары касимовские и татары-мишари ЦПО. К вопросу выяснения областных типов и составляющих элементов волго-татарской



этнической культуры (Этнические наименования и элементы жилища). *Культура и быт населения ЦПО. Протоколы совещания. Протокол №8*. М.: Тип. ПТО МОНО при 1-м Моск. ин-те глухонемых; 1929. С. 135–149.

8. Федотова М.Я. *Совместное проживание крестьян различных этноконфессиональных общностей в конце XVIII-XIX вв.: на примере Касимовского уезда Рязанской и Меленковского уезда Владимирской губерний: автореф. дис. ... канд. истор. наук*. Владимир, 2010. 22 с.

9. Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала: (Годовой цикл. XIX – начало XX вв). *Историко-этнографический атлас татарского народа*. Казань: ПИК «Дом печати»; 2001. 198 с.

10. Мокшин Н.Ф. *Религиозные верования мордвы*. Саранск: Мордовское книжное издательство; 1998. 244 с.

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

12. Темиргалеев Р.Ф. Татары Рязанской области в XX веке: расселение, динамика численности, направления миграций. *Демографическое обозрение*. 2016;3(3):124–146.

13. Старовойтова Г. В. О формировании татарской этнодисперсной группы в населении Петербурга – Ленинграда. *Советская этнография*. 1980;1:34–45.

14. Знаменский П. *Казанские татары*. Казань: Типо-литография Императорского университета; 1910. 67 с.

15. Абьянов Р.В., Сафаров М.А. *Тени Касимовского ханства*. М.: Издательский дом «Читай»; 2021. 296 с.

16. Трофимова К.П. Локализация традиции поликонфессионального паломничества на Балканах: нарративы и практики. *Религиоведческие исследования*. 2018;2(18):138–181.

17. Амосова С.Н., Каспина М.М. Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам). *Антропологический форум*. 2009;11:1–24. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/> (дата обращения: 23.05.2021).



References

1. Baydakova N.N. *Politika rossiyskikh vlastey po otnosheniyu k nekhristianskomu naseleniyu i novokreshchenam v XVI – nachale XX vv.: na primere Tambovskogo kraya: diss. ... kand. istor. nauk.* [The policy of the Russian authorities in relation to the non-Christian population and to New Christians in the XVI and early XX centuries: on the example of the Tambov Region: Dissertation in history thesis]. Moscow, 2006. 319 p. (In Russian)
2. Mokshin N.F. Iz istorii kreshcheniya mordvy (po materialam Shatskogo uyezda) [From the history of the baptism of Mordovia (based on the materials of Shatsky Uyezd)]. *Sotsialno-politicheskiye nauki* [Socio-political sciences]. 2014;4:16–19. (In Russian)
3. Safarov M.A. Fatima-Sultan i eshche neskolko istoricheskikh syuzhetov [Fatima-Sultan and a few more historical stories]. *Tatarskiy mir* [Tatar World]. 2017;9:6–7. (In Russian)
4. Doronkin V.V. *Kasimovskaya pravoslavnyaya protivomagometanskaya missiya za pervoye desyatiletie svoego sushchestvovaniya* [Kasimov Orthodox Anti-Mohammedan Mission for the first decade of its existence]. Kasimov: Printing house «Trud»; 1909. 216 p. (In Russian)
5. Fayzrakhmanov L.M. N.P. Ostroumov – osnovatel Karamyshevskoy missiynerskoy shkoly [N.P. Ostroumov-founder of the Karamyshev Missionary School]. *Mezhdunarodnaya nauchno – prakticheskaya konferentsiya «Etnodidaktika narodov Rossii: deyatel'nostno-kompetentnostnyy podkhod k obucheniyu»* [International scientific and practical conference «Ethnodidactics of the peoples of Russia: activity-competence approach to learning»]. Nizhnekamsk: Nizhnekamsk Municipal Institute Publ.; 2015, pp. 45–47. (In Russian)
6. Gordlevskiy V.A. Elementy kultury u kasimovskikh tatar: (iz poezdki v Kasimovskiy Uezd) [Elements of culture of Kasimov Tatars: (from a trip to Kasimov region)]. *Trudy Obshchestva issledovateley Rjazanskogo kraya. Vyp. X* [Proceedings of the Society of the Ryazan region Researchers. Is. X.]. Ryazan: Izdanie Obshchestva issledovateley Rjazanskogo kraya; 1927. 37 p. (In Russian)
7. Kuftin B.A. Tatars kasimovskie i tatars-mishari CPO. K voprosu vyiashcheniya oblastnykh tipov i sostavlyajushhih elementov volgo-tatarskoj etnicheskoj kul'tury (Etnicheskie naimenovaniya i elementy zhilishha) [Kasimov Tatars and Mishar Tatars of the Central Industrial Region. On the issue of elucidating the regional



types and constituent elements of the Volga-Tatar ethnic culture (Ethnic names and elements of an inhabitation)]. *Kul'tura i byt naseleniya CPO. Protokoly soveshhanija*. [Culture and life of the population of the Central Industrial Region. The protocols of the meeting]. Protokol №8. Moscow: Tip. PTO MONO pri 1-m Mosk. in-te gluhonemih; 1929, pp. 135–149. (In Russian)

8. Fedotova M.Ya. *Sovmestnoye prozhivaniye krestian razlichnykh etnokonfessionalnykh obshchnostey v kontse XVIII-XIX vv.: na primere Kasimovskogo uyezda Ryazanskoy i Melenkovskogo uyezda Vladimirskoy guberniya: avtoref. dis. ... kand. istor. nauk* [Cohabitation of peasants of various ethno-confessional communities at the end of the XVIII-XIX centuries: on the example of Kasimov uyezd of Ryazan and Melenkovsky Uyezd of Vladimir gubernias: Dissertation in history thesis]. Vladimir, 2010. 22 p.

9. Urazmanova R.K. *Obryady i prazdniki tatar Povolzh'ya i Urala: (Godovoj cikel. XIX – nachalo XX vv)* [Rites and holidays of the Tatars of the Volga region and the Urals: (Annual cycle. XIX and early XX centuries]. *Istoriko-etnograficheskij atlas tatarskogo naroda* [Historical and ethnographic atlas of the Tatar people]. Kazan: PIK «House of Printing»; 2001. 197 p. (In Russian)

10. Mokshin N.F. *Religioznye verovaniya mordvy* [Religious beliefs of the Mordvins]; Saransk: Mordovian Book Publishing House; 1998. 244 p. (In Russian)

11. Safarov M.A., Seitov E.M. «Esli otkroyutsya mecheti. to kto zhe ikh budet poseshchat?»: Religioznaya zhizn kasimovskikh tatar v 1943 godu po dannym otcheta G.P. Sneseva [«If the mosques open, who will visit them?»: Kasimov Tatars religious life in 1943 on the basis of the data by G.P. Snesev.]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):330–348. (In Russian)

12. Temirgaleyev R.F. *Tatary Ryazanskoy oblasti v XX veke: rasseleniye. dinamika chislennosti. napravleniya migratsiy* [Tatars of the Ryazan region in the XX century: settlement, population dynamics, migration directions]. *Demograficheskoye obozreniye* [Demographic overview]. 2016;3(3):124–146. (In Russian)

13. Starovoytova G.V. *O formirovani tatarskoy etnodispersnoy gruppy v naselenii Peterburga – Leningrada* [On the formation of the Tatar ethnodisperse group in the population of St. Petersburg-Leningrad.]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet ethnography]. 1980;1:34–45. (In Russian)

14. Znamenskiy P. *Kazanskiye tatary* [Kazan Tatars]. Kazan: Typo-lithography. Imperial University; 1910. 67 p. (In Russian)



15. Abyanov R.V., Safarov M.A. *Teni Kasimovskogo khanstva* [Shadows of Qasim Khanate]. Moscow: «House» Read Publishing; 2021. 296 p. (In Russian)

16. Trofimova K.P. Lokalizatsiya traditsii polikonfessionalnogo palomnichestva na Balkanakh: narrativy i praktiki [Localizing Poly-Confessional Pilgrimage Tradition in the Balkans: narratives and practices]. *Religiovedcheskiye issledovaniya* [Religious studies]. 2018;2(18):138–181. (In Russian)

17. Amosova S.N., Kaspina M.M. Paradoks mezhetnicheskikh kontaktov: praktika obrashcheniya neyevreyev v sinagogu (po polevym materialam) [The paradox of interethnic contacts: non-Jews taking part in synagogal practices (based on fieldwork materials)]. *Antropologicheskii forum* [Anthropological Forum]. 2009;11:1–24. [Elektronik source]. Available at: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/> (Accessed: 23. 05 2021). (In Russian)

Информация об авторах

Абянов Ренат Ваисович, руководитель Департамента культуры Духовного управления мусульман Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

Сафаров Марат Абясович, кандидат педагогических наук, ведущий радиостанции Вести ФМ, г. Москва, Российская Федерация.

About the authors

Renat V. Abyanov, Director of the Department of Culture in Muslim Spiritual Board of the Russian Federation, Moscow, the Russian Federation.

Marat A. Safarov, Cand. Sci. (Pedagogics), host of Vesti FM Radio station, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 04 апреля 2021

Одобрена рецензентами: 12 мая 2021

Принята к публикации: 31 мая 2021

Article info

Received: April 04, 2021

Reviewed: May 12, 2021

Accepted: May 31, 2021

THEOLOGY

ТЕОЛОГИЯ





◆ **Ибн Рушд (Аверроэс). Несостоятельность несостоятельности. Часть четвертая**

◆ **Мухаммад ал-Мадани (ум. 1476) о священных хадисах**

◆ **Систематизация накшабандии: Мухаммад Парса (ум. 1420) и его «Рисала-и Кудсия»**

◆ **Проблема аномальных (*шазз*) фетв в мусульманском праве**



Ибн-Рушд (Аверроэс).

Несостоятельность Несостоятельности. Часть четвёртая

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: Цикл публикаций, начавшийся в № 3 (2020 г.), представляет собой перевод избранных разделов из трактата «Несостоятельность Несостоятельности» (*Taḥāfut at-Taḥāfut*) философа Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198), написанного в опровержение книги мутакаллима-ашарита аль-Газали (ум. 1111) «Несостоятельность учений философов» (*Taḥāfut al-falāsifa*).

В настоящем фрагменте Ибн-Рушд завершает разбор газалийской критики философского обоснования извечности мира. Здесь даны ответы на последнюю часть возражений против второго доказательства («от извечности времени»), а также на возражения против третьего («от извечной возможности») и четвёртого («от извечности материи»).

Ключевые слова: Аверроэс; аргумент от извечной возможности; аргумент от извечности времени; аргумент от извечности материи; 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 четвёртая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):337-369 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-337-369



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 Four

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

(Translation from Arabic into Russian, introduction and comments)

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

²Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufk@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*) by a peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 1198), written in response to the book by ashariite mutakallim al-Ghazali (d. 1111) “The Incoherence of the Philosophers” (*Tahafut al-Falasifa*).

In this part Ibn Rushd completes the analysis of al-Ghazali’s criticism of the philosophical proofs for the eternity of the world. Here are the answers to the last part of Ghazalian objections to the second proof (“from the eternity of time”), as well as to the objections to the third (“from the eternity of possibility”) and the fourth (“from the eternity of matter”).

Keywords: ashariites; Averroes; argument from the eternity of time; argument from the eternity of matter; argument from the eternity of possibility; Falsafa; al-Ghazali; Ibn-Rushd; eternalism; the Incoherence of the Incoherence; the Incoherence of the Philosophers; Kalam; temporalism

For citation: *Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part Four. (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). Minbar. Islamic Studies. 2021;14(2):337-369 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-337-369*

[1.2.10^г. Второе возражение аль-Газали против ответа философов: если мир не может быть иных размеров, то он необходим, а значит, не нуждается в Создателе]¹

<177> Потом аль-Газали излагает вторую [претензию]: «Во-вторых, если мир не может быть ни больше, ни меньше, чем он есть, то такое его бытие необходимо (*ваджб*), а не возможно (*мумкин*). Но необхо-

¹ В качестве введения к переводу см. [1] и предисловие к [1^а]. О первом возражении аль-Газали, связанном с фальсафским доказательством от извечности времени, см. рубрику 1.2.9^в в [1^а].

Напомним, что нумерация страниц (в угловых скобках) следует по арабскому оригиналу [2] и что при нумерации рубрик метка ^г указывает на рассуждение аль-Газали, ^п – на комментарий/ответ Ибн-Рушда, ^ф – на рассуждение философов в газалийском изложении.



димое не нуждается в причине. В таком случае вы приходите к тому же выводу, что и дахриты (*дахриййа*)², – к отрицанию Создателя (*ас-сāни*'), к отрицанию Причины, служащей причиной причин. Но ведь это – не ваше учение!»³

[1.2.10^р. (1) Ответ Ибн-Рушда от имени Ибн-Сины: вещь может быть необходимой благодаря другой]

Доходчивый (*қарӣб*) ответ на это можно дать в согласии с учением Ибн-Сины. Бытийно-необходимое (*вāджиб аль-вуджūd*), считает он, бывает двух разновидностей: бытийно-необходимое само по себе (*би-зāти-х*) и бытийно-необходимое благодаря другому (*би-ғайри-х*). [Последнее же не обходится без причины].

[(2) Собственный ответ Ибн-Рушда: именно необходимое свидетельствует о Творце]

Ещё более доходчивым (*'ақраб*) является ответ, который я сейчас приведу. Если следовать рассуждению [аль-Газали], то у необходимых (ед. *дарӯрӣ*) вещей не должно быть ни делателя (*фā'иль*), ни создателя (*сāни*'). Например, орудие, коим распиливают дерево, строго определено по количеству, качеству и материи. Это значит, что оно не может быть сделано из другого материала, нежели железо; не может иметь другую форму, нежели форма пилы; не может обладать любым, каким случится, размером. Вместе с тем никто не скажет, что пила есть бытийно-необходимое. Посмотри же, какой низкий софизм [аль-Газали] применяет здесь!

Если с искусственно произведенных вещей снимется необходимый характер их количеств, качеств и материй, подобно тому как это воображают ашариты касательно творений в их отношении с Творцом, то снимется и мудрость (*хикма*), присущая Создателю и творениям. Тогда всякий делатель мог бы служить создателем, всякий воздействующий (*му'ассир*) на сущие – творцом. Но все это есть аннулирование и разума, и мудрости. <178>

² Этерналисты, полагающие, что у мира нет Творца.

³ [3^а, с. 117; 3^б, с. 74].



[1.2.11^г. Третье возражение аль-Газали против ответа философов: как мир не может быть бóльшим, так он не мог возникнуть и раньше]

Аль-Газали говорит: «В-третьих, ваш противник может противопоставить вашему доводу следующий. Существование (*вуджуд*) мира, говорим мы, не было возможным до его появления к бытию, но существование оказалось полностью соответствующим (глаг. *вāфақа*) возможности (*'имкāн*), никак не меньше или больше.

Если вы скажете, что в таком случае Извечный (*аль-қадīm*) перешел бы от неспособности (*'аджз*) к способности (*қудра*), то мы ответим: нет, ибо бытие [мира] не было возможно и поэтому оно не входило в [Божью] способность, а невозможность появления вещи, которая сама не есть возможная, не говорит о неспособности. Если же вы спросите, как случилось, что [мир] сначала был невозможным, а затем стал возможным, то ответ таков: почему нельзя, чтобы он был невозможным в одних обстоятельствах (*хāль*) и возможным в других? На ваши слова, что [здесь] все обстоятельства равны между собой (например, если брать вещь с одной из двух могущих наличествовать в ней противоположностей, то другая противоположность будет уже невозможна для нее, а если ее брать без первой противоположности, то вторая станет возможной), вам ответят: величины также равны между собой [в данном отношении], и почему одна величина будет возможна, а другая, которая больше или меньше ее на ноготь, невозможна? Если то не невозможно, то и это не невозможно»⁴.

[1.2.11^р. Ответ Ибн-Рушда: нельзя отрицать предшествование возможности возможному]

Я говорю: суть означенного рассуждения состоит в следующем. Ашариты заявляют философам: для нас нелепым (*мустахйль*) является этот тезис, т.е. утверждение, будто мир может быть больше или меньше, ибо такое предствимо [только] по учению полагающих, что возможность (*'имкāн*) предшествует явлению вещи к действительности (*фи'ль*)⁵, т.е. осуществлению возмож-

⁴ [3^а, с. 117; 3^б, с. 74]. Далее следует один абзац, который будет повторно воспроизведён ниже, посему мы опускаем его здесь.

⁵ Её переход из потенциального бытия в актуальное.



ной вещи; но мы (ашариты) утверждаем, что возможность реализуется (глагол *вақа‘а*) вместе с действительностью как она есть, не будучи ни больше [неё], ни меньше⁶.

На это я говорю: отрицание того, что возможность предшествует самой возможной вещи, – это отрицание непреложного (*дарӯриййāt*), ибо возможное (*мумкин*) противолежит (глагол *қабала*) невозможному (*мумтани‘*), причем между ними нет ничего среднего⁷. Если до своего существования вещь невозможна, то она непременно (*дарӯрат^{ан}*) невозможна. Выдавать же невозможное за сущее есть невозможная (*мухālъ*) ошибка (*казиб*), выдавать же возможное за сущее есть возможная ошибка, но не невозможная (*мустахйль*). Утверждение [ашаритов], <179> что возможность [наличествует] вместе с действительностью, есть ошибка, ибо возможность и действительность суть противоречащие друг другу [свойства] (*мутанāқыдāн*), а таковые не могут сосуществовать одновременно. Поэтому [из того их утверждения] они должны признать, что возможность не существует вовсе – ни вместе с действительностью, ни до нее!

Корректная же [принудительная] импликация (*‘ильзām*)⁸, которую можно предъявить ашаритам на основе означенного учения⁹, – это не то, что Извечный перешёл бы от неспособности к способности (ибо неспособным не называется тот, кто не в силах делать невозможное); а то, что вещь перешла бы от природы невозможности к природе бытия¹⁰, – переход, аналогичный становлению необходимого (*дарӯрӣ*) возможным. Притом полагание вещи невозможной в одно время и возможной в другое не снимает с неё природу возможного, ибо так дело обстоит с любым возможным: например, любое возможное таково, что его бытие невозможно при наличии его противоположности в данном субстрате; и если оппонент допускает, что данная вещь, которая невозможна в одно время, возможна в другое, то он допускает, что

⁶ (إن الإمكان وقع مع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان)

⁷ В строгом смысле «противолежание» (*тақāбуль*) имеет четыре разряда, включая «противоположность» (*тақāдд*; например, белизна и чернота) и «противоречие» (*танāкуф*; например, белизна и не-белизна, бытие и не-бытие).

⁸ Напомним, что суть полемиического метода «принуждение» (*‘ильзām*) состоит в том, чтобы исходя из признанных оппонентом посылок привести его к выводам, которые противоречат отстаиваемому им тезису или являются нелепыми.

⁹ О совпадении возможности с действительностью, см. рубрику 1.2.11^г.

¹⁰ Т.е. если бы речь шла об актуализации невозможного.

эта вещь имеет природу абсолютного (*мутлак*) возможного, а не природу невозможного. Отсюда следует, что если полагать мир невозможным бесконечно долго до своего возникновения, то его природа переменялась от невозможности к возможности.

Но это вопрос – иной, нежели тот, о котором шла речь. Мы уже отметили, что переход от данного вопроса к другому есть типичный приём софистов¹¹.

[1.2.12^г. Газалийское заключение: нет смысла допускать предвозможности]

[«В действительности, предположение философов о [предшествовавших возникновению мира] возможностях не имеет никакого смысла. Можно согласиться лишь с тем, что Бог ^(т) извечен и всемогущ (*қадир*), что для Него действие никогда не бывает невозможным, коли Он того пожелает. Но из этого не следует необходимость признания временной длительности (*замāн мумтадд*), если только путаница воображения не привносит чего-то ещё»]¹².

[1.2.12^р. Комментарий Ибн-Рушда: хотя бы возможность извечности мира устанавливается здесь]

Что касается слов аль-Газали «В действительности...»¹³, то даже если в означенном предположении [философов] нет ничего, как говорит он, что необходимо устанавливает (г. *'аўджаба*) извечность (*сармадийа*) времени, всё же в нём есть нечто, необходимо устанавливающее возможность извечного существования¹⁴ и мира, и времени.

В самом деле, Бог ^(т) извечно обладает способностью к действию¹⁵; и нет ничего, что непременно запрещало бы Его действию быть всегда соединенным с Его существованием¹⁶. Скорее невозможно именно противоположное утвер-

¹¹ Вопрос касался того, предшествовало ли бытию мира время; аль-Газали же перешёл к другому – может ли мир быть больше или меньше; далее – к вопросу о возможном, невозможном и необходимом...

¹² [3^а, с. 117; 3^б, с. 74–75]; см. примечание 4 и следующее примечание.

¹³ Далее фигурирует текст аль-Газали, приведённый нами в рубрике 1.2.12^г; см. примечание 4.

¹⁴ (إمكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان)

¹⁵ (لم يزل قادرا على الفعل)

¹⁶ Чтобы Бог перманентно действовал, творил.



ждение – о том, что Бог в одно время был дееспособен, а в другое время нет; что Он дееспособен лишь в течение ограниченного отрезка времени, хотя Он и существует извечно (*maūdḡud 'azalī qadīm*). <180> Но в таком случае мы возвращаемся к вопросу: может ли мир быть извечным или возникшим, или он не может быть извечным, или он не может быть возникшим, или он может быть возникшим, но не извечным? Если же мир возникший, то может ли он быть первым актом [Действителя] или нет? Коли разум не в силах высказаться за ту или другую из этих альтернатив, то следует обратиться к традиционным свидетельствам (*samā'*)¹⁷, а не относить вопрос к области рационального (*'aqliyyāt*).

Если мы говорим, что Первое не может бросить лучшее действие и совершить худшее, поскольку это было бы недостатком, то какой может быть больший недостаток, чем считать действие Извечного конечным и ограниченным, наподобие действия возникшего [действителя] – ведь ограниченное действие можно себе представить исходящим лишь от ограниченного действителя, но никак не от извечного действителя, коий не ограничен ни в своем бытии, ни в своем действии!

Все это, как видишь, не может ускользнуть от человека, который хоть чуть-чуть разбирается в умозрительных вопросах. Неужели невозможно, чтобы до действия Извечного в данное «теперь» было бы другое действие, до этого – третье, и так далее до бесконечности, наподобие простирания до бесконечности Его бытия? Ибо если время не сопутствует бытию вещи и не ограничивает его с обеих сторон, то отсюда непременно следует, что и действие таковой не ограничено во времени и не сопровождается им. Ведь в отношении любого сущего действие его не отстаёт [во времени] от его бытия, разве только при нехватке чего-нибудь из его бытия (т.е. при недостижении ещё всей полноты своего бытия) или же если оно не является существом, имеющим [свободный] выбор (*ixhtiyār*), поскольку отставание действия такового от его бытия не может состояться по его выбору. Следовательно, полагать, что от Извечного исходит только возникшее действие, – значит полагать Его действие принуждённым (*muḡṭarrp*) в некотором отношении, так что в этом отношении у Него нет выбора в Своем действии!

¹⁷ К свидетельствам Корана и Сунны.

[1.3. Третье доказательство извечности мира – от извечной возможности]

[1.3.1^ф. Газалийское изложение доказательства: извечность возможности означает возможность извечности]

Аль-Газали говорит: «Третье доказательство извечности мира. В поддержку [своего мнения] философы утверждают следующее. До существования мира его существование есть нечто возможное (*мумкин*), ибо невероятно, чтобы оно было невозможным (*мумтани*'), а затем стало возможным. У этой возможности (*'имкān*) нет начала, т.е. она извечно имела место (*лям йазаль с̄абит^{ан}*) – существование мира всегда было возможным, поскольку нет никакого момента (*х̄аль*), в отношении которого бытие мира допустимо было бы охарактеризовать как невозможное. Если же возможность извечна (*лям-йазаль*), то и соответствующее возможное извечно.

Ведь когда мы говорим, что бытие мира возможно, то мы подразумеваем, что его бытие не невозможно. А если его бытие всегда (*'абад^{ан}*) было возможным, то невозможным оно никогда <181> не было. В противном случае перестало бы быть верным наше утверждение, что его бытие всегда было возможным. Будь ложным наше утверждение, что его бытие всегда было возможным, ложным окажется и наше утверждение, что эта возможность извечна. А при ложности нашего утверждения, что эта возможность извечна, истинным будет наше утверждение, что она имеет начало. Будь же истинным, что она имеет начало, мир до этого окажется невозможным. Сие привело бы к признанию такого момента времени, когда мир не был возможен – когда Бог не был в силах (*қадир*) его [создать]!»¹⁸

[1.3.1^р. Комментарий Ибн-Рушда: ещё Аристотель учил, что в отношении извечного возможность совпадает с необходимостью]

Я говорю: утверждающий, что мир до своего существования всегда (*лям йазаль*) был возможным, должен признать, что мир извечен (*'азали*). Ибо

¹⁸ [3^а, с. 118; 3^б, с. 75]. По всей видимости, это доказательство воспроизведено аль-Газали на основе рассуждения Ибн-Сины в теологическом/метафизическом разделе авиценновского «Исцеления» (см.: [4, с. 391–392]); но сам Ибн-Сина, заметим, отсюда делает вывод об извечности времени (о нём см. рубрику 1.2.6^ф в третьей части [1^а, с. 141]). Означенное доказательство обычно формулируется так: извечность возможности необходимо влечёт за собой возможность извечности (أزليّة الإمكان تستلزم إمكان الأزليّة).



из полагания извечно-возможного извечно-сущим не следует никакой нелепости. А извечно-возможное непременно должно быть извечно-[сущим], так как принимающее извечность не может быть преходящим, если только не признать за преходящим способность стать извечным. Поэтому Философ (Аристотель; *аль-хакīm*) говорит, что в отношении извечных вещей возможность (*'имкān*) есть необходимость (*дарūrī*)¹⁹.

[1.3.2г. Газалийское возражение: потенциальность предшествующего момента для возникновения мира аналогична потенциальности увеличения его размеров]

Аль-Газали говорит: «[Наше] возражение таково. Возникновение (*худūс*) мира всегда (*лям йазаль*) было возможным, ибо нет такого момента (*вақт*), который нельзя было бы представить в качестве момента его явления к бытию (*'ихдāс*). А если полагать мир всегда (*'абад^{an}*)²⁰ сущим, то он перестаёт быть возникшим; так что [здесь] действительность (*вāқы*)²¹ не совпадает с возможностью, но расходится с ней.

Это схоже с их рассуждением о месте (*макān*), когда они говорят, что мир мог быть больше, чем он есть, <181> или что возможно сотворение некоего тела сверх наличного мира²² и еще одного тела сверх сего и так до бесконечности, так что нет предела возможностям подобного увеличения; но вместе с тем [они полагают] невозможным наличие абсолютно заполненного бесконечного пространства²³. Таким же образом, [говорим мы], невозможно [актуальное] наличие сущего, чей [темпоральный] конец [в прошлом] был бы неограничен. Ведь подобно утверждению, что возможно лишь тело, имеющее ограниченную поверхность, хотя его величины и не строго определены в плане большего-меньшего²⁴, точно так же обстоит дело с “возможным” в аспекте [темпорального] возникновения: начала его возникновения строго

¹⁹ В «Физике» Аристотель говорит, что «в [вещах] вечных возможность ничем не отличается от бытия» [5, с. 111].

²⁰ Скорее всего, здесь допущена описка: вместо слова *'абад^{an}*, которое обычно обозначает вечность в будущем, должно было быть *'азал^{an}*, «извечно».

²¹ Т.е. актуальность как противоположность потенциальности, возможности.

²² Согласно фальсафской/аристотелевской космологии, мир шарообразен и ограничен в пространстве, за ним нет ни пустоты, ни полноты.

²³ Философы отрицают актуальное наличие бесконечного в своих размерах тела.

²⁴ Т.е. могут увеличиться сколько угодно.



не определены в плане [темпорального] предшествования-последования²⁵, но строго определён сам факт его [темпорального] возникновения, так что оно есть “возможное”, и больше ничего»²⁶.

[1.3.2^p. Ответ Ибн-Рушда: и при газалийской версии следует извечность мира]

Я говорю: полагающий, что миру предшествовала единая по числу возможность, которая извечна (*лям йазаль*), должен признать мир извечным (*'азалий*)²⁷.

А кто (подобно аль-Газали в его означенном ответе) утверждает, что до [возникновения] этого мира были бесконечные по числу возможности его [возникновения], то и он должен признать, что до этого мира был другой мир, а до сего второго мира – третий, и так далее до бесконечности, наподобие [последовательности] человеческих индивидов (особенно при полагании ухода предшествующего условием прихода последующего).

В самом деле, если бы Бог ^(с) мог до этого мира сотворить другой мир, а до сего второго мира – третий, то данный ряд должен был бы продолжаться до бесконечности. Ведь иначе ряд завершился бы таким миром, раньше которого другой мир не мог бы быть создан – вывод, который сами мутакаллимы не признают и к которому не приводит их доказательство в пользу возникновения мира. Допущение же того, что до этого мира мог бы быть другой мир и так далее до бесконечности, [на первый взгляд] может показаться неабсурдным, однако именно таковым оно оказывается при тщательном рассмотрении. Ведь отсюда следовало бы, что природа мира такая же, что и природа конкретного индивида, наличествующего в мире возникновения-уничтожения²⁸. Тогда исхождение (*судūr*) означенного мира от Первопринципа (*аль-мабда' аль-'авваль*) было бы подобным исхождению от Него индивида (т.е. посредством некоторого вечно движущегося тела и некоторого вечного движения)²⁹, так

²⁵ Момент его возникновения может отодвигаться назад.

²⁶ [3^a, с. 118; 3^b, с. 75–76]. Выше Ибн-Рушд указал на некорректность уподобления временного пространственному: см. пункт (б) рубрики 1.2.4^p из третьей части [1^a, с. 134].

²⁷ Как было показано в рубрике 1.3.1^p.

²⁸ В подлунном мире.

²⁹ Ибо, по мнению философов, только таким опосредствованием возможно исхождение темпорального/возникшего от извечного Принципа; см. [1, рубрика 7]).



что наш мир составлял бы часть другого мира, как в случае с возникающими-уничтожающимися индивидами сего мира. Полученный ряд либо должен завершиться миром, извечным в качестве индивида, либо же должен уйти в бесконечность! Но раз необходимо будет прервать такой ряд, то лучше всего прервать его на нашем мире, т.е. считать его нумерически единым извечным.
<183>

[1.4. Четвёртое доказательство извечности мира – от извечности материи]

[1.4.1^ф. Газалийское изложение аргумента: извечная возможность предполагает извечную материю]

Аль-Газали говорит: «Четвертое доказательство. По утверждению философов, любое [темпорально] возникшее (*х̣а̣ди̣с*) таково, что наличествующая в нём материя (*м̣а̣д̣д̣а*) предшествует ему, ибо возникшее не может обходиться без материи. Посему сама материя не возникает – возникают лишь [привходящие] к ней формы, акциденции и качества.

{Действительно, прежде чем возникнуть, любое возникшее должно быть либо бытийно-возможным (*м̣у̣м̣к̣и̣н̣ аль-вудж̣уд̣*), либо бытийно-невозможным (*м̣у̣м̣т̣а̣н̣и̣ аль-вудж̣уд̣*), либо бытийно-необходимым (*в̣а̣д̣ж̣и̣б̣ аль-вудж̣уд̣*). Возникшее не может быть невозможным, ибо вещь, которая сама по себе невозможна, вообще не существует. Оно не может быть и бытийно-необходимым самим по себе, ибо вещь, которая сама по себе необходима, никогда не перестает существовать. Значит, оно – бытийно-возможное само по себе.

Поскольку возникшее есть возможное, эта возможность (потенциальность; *’имк̣ạ̄н̣*) бытия присуща ему до его возникновения. Но возможность бытия является соотносительной характеристикой (*в̣а̣с̣ф̣ ’и̣д̣а̣ф̣и̣*), которая сама по себе не наличествует, а нуждается во вместилище (*м̣а̣х̣а̣л̣ль*), с коим она могла бы соотноситься. Таким вместилищем служит только материя: когда мы говорим, что данная материя готова принимать тепло или холод, черноту или белизну, движение или покой, то мы подразумеваем, что для неё возможно привхождение означенных качеств и возникновение означенных изменений. Стало быть, возможность есть характеристика материи.

Однако у самой материи не бывает материи, а посему она не может возникнуть. Ведь если бы материя возникла, то возможность её существования предшествовала бы её существованию, и возможность наличествовала бы сама по себе, без соотнесения с чем-то другим, тогда как возможность есть сугубо соотносительная характеристика, которая немыслима в качестве чего-то, наличествующего самого по себе.

Нельзя говорить: смысл “возможности” (*’имкān*) сводится к тому, что вещь посильна (*мақдӯр*) [кому-то], что Извечный в силах (*қāдир*) сделать её. Ибо мы знаем, что вещь посильна только потому, что она возможна; и мы говорим: это посильно, потому что оно возможно; это непосильно, потому что оно невозможно. Если бы “возможное” сводилось к “посильному”, то сказанное звучало бы примерно так: это посильно, потому что это посильно; это непосильно, потому что это непосильно. И сие было бы определением вещи через посредство её самой! Стало быть, “Это возможно” есть понятное для разума суждение, посредством которого делается понятным второе суждение – “Это посильно”.

Нелепо также, чтобы “возможность” вещи исходила от того, что Извечное знает о её бытии как о чём-то возможном. Ведь знание (*’ильм*) предполагает [наличие] познанного (*ма’лӯм*), так что познанное возможное непременно отличается от самого знания.

Итак, [возможность] есть соотносительная характеристика, и посему должна существовать какая-то самость, с которой она могла бы быть соотнесена. Такой самостью служит только материя. Всякому возникшему, следовательно, предшествует материя}. Значит, первая материя (*аль-мāдда аль-’уля*) никак не может быть возникшей»³⁰.

[1.4.1^р. Изложение аргумента Ибн-Рушдом]

Я говорю: данное рассуждение сводится к тому, что до своего возникновения любое возникшее есть нечто возможное (*мумкин*), а возможность требует чего-то, в чём ей наличествовать (глаг. *қāма*), т.е. вместилища, принимающего возможную вещь.

³⁰ [3^а, с. 119–120; 3^б, с. 76–77]. Об этом аргументе в авиценновском изложении см.: [4, с. 383].



Дело в том, что возможность, имеющаяся со стороны принимающего (*қабиль*), не подобает отождествлять с возможностью, имеющейся со стороны делателя (*фā'иль*)³¹. Ведь сказать о Зайде, что он «может» сделать то-то, не то же самое, что сказать о сделанном, что оно «может» [стать тем-то]. Посему в качестве условия для возможности делателя предполагается [соответствующая] возможность принимающего, ибо делатель не может делать невозможное.

Если недопустимо ни то, чтобы предшествующая возникшему возможность не имела бы субстрата (*маūdū'*) вообще, ни то, чтобы в качестве такого субстрата служил делатель или само возможное (ибо при реализации возможного снимается возможность), то носителем (*хāмиль*) для возможности может выступать только вещь, которая принимает возможное, а именно материя.

Сама материя как таковая не возникает (глагол. *такаввана*), иначе она нуждалась бы в некоторой материи, и такое дело продолжалось бы до бесконечности! Если она и возникает, то лишь постольку, поскольку она состоит из материи и формы³². Всякое же возникшее (*мутакаввин*) таково, что оно возникает из чего-то. Тогда (а) либо этот [процесс] линейно уходит в бесконечность, приводя к бесконечной [по числу] материи, что невероятно даже при полагании вечного двигателя, поскольку не существует ничего актуально бесконечного, (б) либо формы должны сменять одна другую в некотором субстрате, каковой не возникает и не уничтожается, а означенное чередование форм должно быть вечным и циклическим.

Раз так, то должно иметься некоторое вечное движение, каковое вызывает эту последовательную смену, присущую возникающим-уничтожающимся предметам. <184> Ведь ясно, что возникновение любой из возникающих вещей есть уничтожение для другой, а уничтожение одной – возникновение для другой. И одна вещь не может возникнуть из ничего. Ибо «возникновение» (*таквīн*) означает превращение вещи, её переход из потенции (*қувва*) в акт (*фи'ль*). Посему то, что превращается в сущее, – это не небытие ('*адам*) вещи; и не к нему прилагается «возникновение», когда о вещи говорится, что она «возникает».

³¹ Такая детализация возможного, заметим, в тексте самого аль-Газали отсутствует.

³² Т.е. как сложная материя.



Остаётся признать, что здесь имеется нечто³³, которое служит носителем для противоположных форм и в котором эти формы сменяют одна другую.

[1.4.2^г. Первое газалийское возражение: возможность не нуждается в субстрате, иначе и невозможность нуждалась бы в таковом]

Аль-Газали говорит: «[Наше] возражение таково. Возможность, о которой упоминают философы, есть [исключительно] понятие (*қада'*) разума: всё, бытие чего разум способен себе представлять, так что для него представление сего не невозможно, – всё такое мы называем “возможным”; если же разум не в силах представить его бытие, то мы называем такое “невозможным”; а коли разум не может представить его не-сущим, то мы его называем “необходимым”. Все это суть [чисто] умственные понятия, которые не нуждаются в чем-то сущем, чтобы к нему отнести их как характеристики (ед. *васф*). В пользу этого имеются три довода (ед. *'амр*).

Первый довод: если возможность нуждается в некотором сущем, с которым она бы соотносилась и служила в качестве возможности для такового, то и невозможность требовала бы некоторого сущего, для какового она служила бы в качестве невозможности. Но невозможное не имеет самостоятельного бытия. И нет материи, в которую приходило бы невозможное, чтобы можно было соотнести с ней невозможность»³⁴.

[1.4.2^р. Ответ Ибн-Рушда: невозможное также имеет субстрат]

То, что возможность предполагает существующую материю, очевидно. Ведь все истинные (*сәдықа*) интеллигибелии (ед. *ма 'құль*)³⁵ непременно требуют наличия какой-то вещи, наличествующей вне души³⁶; ибо истинное, как гласит само его определение, есть то, чье бытие в душе соответствует его бытию вне души. Называя вещь возможной, мы непременно подразумеваем нечто такое, в чём находится эта возможность.

³³ Материя.

³⁴ [3^а, с. 120; 3^б, с. 77–78].

³⁵ Умственные понятия.

³⁶ Вне разума, во внешней реальности.



Когда же заключение, по которому возможность не нуждается в каком-либо сущем, к которому она была бы приложима, – когда это заключение обосновывают ссылкой на то, что невозможное не нуждается в таком сущем как опоре, то это чистый софизм. Ведь невозможное требует субстрата так же, как и сама возможность; ибо невозможное есть противолежащее (*муқāбиль*) для возможного, а противолежащие друг другу противоположности необходимо предполагают [общий для них] субстрат. Да, невозможность <185> есть отрицание (*сальб*) возможности; и если возможность требует субстрата, то и невозможность, будучи отрицанием возможности, также требует субстрата. Мы говорим, например, что бытие пустоты невозможно, поскольку невозможно существование протяжённости без протяжённого, притом как вне естественных тел, так и внутри них; мы говорим, что невозможно сосуществование двух противоположностей в одном и том же субстрате; и мы говорим, что невозможно бытие двух [вещей] одной, т.е. в бытии³⁷.

Всё это ясно само по себе, так что нет смысла [далее] разбирать приведённый у аль-Газали софизм.

[1.4.3^г. Второе газалийское возражение: возможность не нуждается в субстрате – пример с чернотой и белизной]

Аль-Газали говорит: «Второй [довод] таков. Разум полагает черноту и белизну возможными ещё до их наличия [в теле]. Если бы означенная возможность относилась к самому телу, куда они привходят, и тогда эта возможность означала бы, что данное тело может почернеть или побелеть, то белизна не была бы возможна сама по себе и ей не было бы присуще свойство возможности; возможным являлось бы именно тело, к нему-то и прилагалась бы возможность. Спрашивается: какова чернота сама по себе – возможна, необходима или невозможна? Надлежит ответить, что она возможна. Это доказывает, что в своем суждении о возможности разум не нуждается в полагании какой-то сущей самости, к которой относилась бы сия возможность»³⁸.

³⁷ Текст арабского оригинала последней фразы дефектен: (أن يوجد الاثنان واحدا ، ومضى /معنى ذلك في الوجود ...)

³⁸ [3^а, с. 120; 3^б, с. 78].

[1.4.3^p. Ответ Ибн-Рушда: возможность быть или не быть – это не бытие и не небытие, а нечто третье]

Я говорю: это софизм. Ибо «возможное» сказывается и о принимающем, и о принимаемом. Когда оно сказывается о принимающем-субстрате, то ему противолежит невозможное (*мумтани*’); когда же оно сказывается о принимаемом [качестве], то ему противолежит необходимое (*дарūrī*). То возможное, которому противолежит невозможное, описывается таковым не постольку, поскольку оно переходит из потенции в акт и рассматривается в плане именно этого перехода в акт (ведь при таком переходе его возможность уже снимается), а лишь постольку, поскольку оно рассматривается как находящееся в потенции. Носителем означенной возможности является субстрат, который из бытия в потенции переходит в бытие в акте. Это очевидно из самого определения возможного, по которому возможное есть не-сущее (*ма’дūм*), способное и существовать, и не существовать. Такое не-сущее есть возможное не в плане ни его небытия, ни его актуального бытия, а в плане его потенциальности; и именно поэтому мутазилиты учили, что не-сущее есть некоторая самость (*зāt*)³⁹. Ведь раз само по себе оно <186> есть нечто потенциальное, т.е. ввиду присущей ему потенции и возможности, то оно само по себе должно быть некой самостью.

Да, небытие (*‘адам*) есть некоторая самость. Ведь небытие и бытие (*вуджūd*) суть противоположности (глагол. *ḍādda*)⁴⁰, сменяющие одна другую: если небытие какой-либо вещи уходит, то на его место приходит её бытие; когда же уходит её бытие, то взамен появляется её небытие. Поскольку ни само небытие не может превратиться в бытие, ни само бытие

³⁹ По мутазилитам, «вещь/нечто» (*шай*’) является более широким понятием, нежели «сущее» (*маўджūd*), так что наряду с существующими ныне объектами «вещь» приложима и к тем, которым предстоит быть или которые перестали существовать; вещь есть вещь сама по себе, независимо от её отношения к бытию; и в этом смысле *ма’дūм* («не-сущее») описывается как *шай*’. В пользу правомерности такой квалификации ссылаются, среди прочего, на свидетельства Корана, где *шай*’ употребляется в отношении ещё не явившегося к бытию (в частности, айаты 16: 40 и 36: 82 – Богу достаточно сказать вещи: «Будь!», и та явится к бытию; 18: 23 – «Ни о какой вещи никогда не говори: | “Завтра я сделаю это”, | Не добавив: “Если [того] захочет Бог”»; 22: 1 – «Воистину сотрясение [мира перед Судным] часом – вещь великая»). К не-сущему мутазилиты прилагают и эпитет «утверждённый» (*сābit*).

⁴⁰ Здесь «противоположность» (*тададд*) употребляется не в строгом смысле термина, а в смысле «противолежание» (*тақāбуль*); см. примечание 7.



– в небытие, то принимающим для них непременно служит нечто третье. Последнее и есть то, к чему прилагаются описания, такие как возможность, возникновение (*такаввун*) и переход (*интиқаль*) от состояния небытия в состояние бытия.

Действительно, само небытие не может описываться в терминах «возникновение» и «изменение» (*тагаййур*).

В этих терминах не описывается и ставшая актуальной вещь⁴¹. Ибо при становлении актуальным с возникшего снимаются описания «возникновение», «изменение» и «возможность». Поэтому должно быть нечто такое, что допускает описания «возникновение», «изменение» и «переход из небытия в бытие», как в случае с переходом противоположностей одна в другую – должен быть субстрат, в котором они сменяют одна другую. Правда, при изменении в аспекте любых акциденций этот [субстрат] существует актуально, а при изменении в аспекте субстанции он наличествует лишь потенциально.

И ещё: описываемым в терминах «возможность» и «изменение», т.е. лежащим в основе возникновения (*аллязй мин-ху аль-каўн*), мы не можем полагать ту [другую] актуальную вещь <187> – противоположную данной потенциальной форме форму⁴², взятую в аспекте её актуальности. Ибо и таковая исчезает [по возникновении данного объекта], тогда как лежащая в основе возникновения [вещь] должна составлять часть возникшего [объекта].

Значит, здесь непременно имеется некий субстрат, для возможности служащий в качестве принимающего. Именно он есть носитель изменения и возникновения; собственно о нём говорится «возник», «изменился», «перешёл из небытия в бытие». В качестве такового мы не можем полагать вещь из рода перешедших в акт, т.е. по своей природе схожую с актуально сущим. Иначе сущее не возникало бы, ибо [вещь] возникает из не-сущего, а не из сущего.

⁴¹ Например, при становлении деревянной доски столом стол, т.е. форма столыности, не описывается в качестве субстрата становления, ибо её потенциальность снимается по возникновении/реализации стола.

⁴² В случае с деревянной доской потенциальной форме столыности противолежит, например, потенциальная форма стулыности.



Наличие означенной природы⁴³ признают и философы, и мутазилиты. Вместе с тем философы считают, что таковая не бывает свободной от некоей актуально существующей формы, от некоего бытия, но переходит от одного бытия к другому, наподобие перехода семени в кровь, а крови – в органы зародыша. Будь эта природа свободной от такого бытия, она наличествовала бы сама по себе, и тогда из неё не могло быть возникновения.

Сия природа и есть то, что философы называют материей (*хайўля*). Именно она выступает причиной (*'илля*) возникновения (*каўн*) и уничтожения (*фасād*). По их мнению, всякое сущее, свободное от означенной природы, не возникает и не уничтожается.

[1.4.4^г. Третье газалийское возражение: возможность не нуждается в субстрате – пример с возникшими человеческими душами]

Аль-Газали говорит: «Третий [довод] таков. Для них (философов) души людей – это наличествующие (*кā'има*) сами по себе субстанции, которые не суть тело или материя (*мāдда*) и не запечатлены (*мунтаби'а*) [в теле или] в материи. А по мнению Ибн-Сины и других пытливых (*мухакккўн*) философов, души – [темпорально] возникшие (*хāдиса*). Стало быть, до своего возникновения (*худўс*) этим душам была присуща некая потенциальность/возможность (*'имкāн*), хотя у них и не было ни самости, ни материи. Такая возможность есть соотносительная характеристика, которая не восходит к могуществу могущего или к [деятельности] делателя⁴⁴. К чему же тогда она восходит? Сия апория (*'ишкāl*) оборачивается против них (философов) самих!»⁴⁵

[1.4.4^р. Ответ Ибн-Рушда: возникновение душ не подлинно]

Я говорю: среди философов я не знаю никого (разве только Ибн-Сину, как от него передает аль-Газали), кто, полагая душу возникшей (*хāдиса*) в подлинном смысле слова, затем учил бы о том, что её существование навечно (*бāқыййа*). Все они [единогласны] в том, что это возникновение – <188> относительное (*'идāфи*). Таковое есть соединение души с телесными возможностя-

⁴³ Здесь «природа» означает просто «вещь, нечто».

⁴⁴ Т.е. соответствующая вещь не обусловлена чьей-то (включая Божью) способностью делать её.

⁴⁵ [3^а, с. 120; 3^б, с. 78].



ми, предрасположенными к означенному соединению, наподобие предрасположенностей зеркала к соединению с ним солнечного луча. Для философов сия возможность не той же природы, что возможность возникающих-уничтожающихся форм, а иного рода возможность, к которой, как они утверждают, непременно приводит [аподиктическое] доказательство (*бурхāн*); и носитель этой возможности имеет другую природу, нежели природу материи (*хайўля*).

Понять учения философов относительно таких вещей может только тот, кто изучает их книги согласно составленным ими правилам [рассуждения], обладая превосходным естеством (*фитра*) и имея сведущего учителя. Манера же обращения аль-Газали с данными вещами никак не подобает такому человеку. Одно из двух: или он, правильно постигая эти вещи, здесь изложил их неправильно, – так поступают именно злоумышленники; или же он, неправильно постигая их, принялся толковать о непонятном ему, – так поступают именно невежды. Мы же считаем сего мужа выше обоих описаний.

Но добрый конь и тот спотыкается. А аль-Газали споткнулся, сочинив означенную книгу. Правда, к этому его могли вынудить [обстоятельства] времени и места⁴⁶.

[1.4.5^ф. Газалийский ответ от имени философов на его возражения.

(а) Возможность несводима к ментальному понятию]

От имени философов аль-Газали приводит такой ответ. «[Философы] могут сказать: сведение возможности к ментальному понятию (*қадā' аль-'акль*) нелепо. Ведь “ментальное понятие” лишь означает знание о возможности. Значит, возможность познана; и она есть нечто иное, нежели знание. Да и само знание, охватывая её, следует ей и зависит от того, какова она есть. При полагании знания прекратившим существование познанное не перестаёт быть; но при полагании ухода познанного уходит и знание. Так что знание и познанное суть две вещи, одна из которых следует другой. Даже если бы мы предположили, что умопостигающие (*'уқалй'*) отверну-

⁴⁶ Как указывает выше Ибн-Рушд, автор «Несостоятельности учений философов» хотел угодить своим современникам, ибо на него самого выпало испытание из-за его книг [1⁶, с. 871]. О таком испытании см.: [1, рубрика 2].

лись от [ментального] представления (*тақдир*) возможности и перестали замечать (глагол. *гафал*) её, то мы бы всё равно сказали: сама возможность не упраздняется – возможные [вещи остаются] в себе⁴⁷, но умы перестали замечать её; или если бы не стало умов и умопостигающих, то возможность непременно сохранилась бы.

[(б) О первом доводе: невозможность и необходимость также требуют сущего коррелята]

Что касается означенных трёх доводов⁴⁸, то в них нет ничего доказательного.

(1) Невозможность (*имтинāʾ*) также является соотносительной характеристикой, которая требует некоего сущего, с которым она может быть соотнесена. Ведь невозможное подразумевает совместность двух противоположностей. Если, [например], вместилище бело, то оно не может почернеть при наличии в нём белизны. Посему должен иметься некоторый субстрат, на который можно указать [как на “вот это”] (*йушār ʿилй-х*) и которое описывается данным свойством⁴⁹ – именно тогда говорится, что противоположное [свойство] невозможно в нём. Таким образом, невозможность служит соотносительной характеристикой, наличествующей [благодаря] (*би-*) некоторому субстрату и соотнесённой с ним.

Необходимость (*вуджуб*) же такова, что она, очевидно, соотнесена с бытийно-необходимым. <189>

[(в) О втором доводе: без субстрата сама по себе чернота – это невозможное, а не возможное]

(2) Что касается второго [довода] – о черноте самой по себе как о чём-то возможном, то он ошибочен. Ведь если взять черноту отвлечённо, без какого-либо вместилища, то она будет невозможной (*мумтаниʾ*), а не возможной (*мумкин*). Возможной она становится, если её полагать модусом (*хайʾа*)⁵⁰ в каком-то теле: тогда тело оказывается предрасположенным к смене модуса,

⁴⁷ Араб.: (بل الممكنات في أنفسها)

⁴⁸ Доводов, выставленных аль-Газали (рубрики: 1.4.2г; 1.4.3г; 1.4.4г).

⁴⁹ В приведённом примере – белизной.

⁵⁰ Акциденцией.



а смена – возможной в отношении тела. У черноты же нет отдельной самости (*нафс муфрада*), чтобы к ней приложимо было описание «возможность».

[г) О третьем доводе: возникшая душа имеет сущий коррелят]

(3) Что до третьего [довода] – касательно души (*нафс*), – то для некоторых [философов] она извечна (*қадїма*), но для неё возможно соединение (*та‘аллюк*) с телами. Посему [означенный довод] не имеет отношения к этим [философам].

Среди допускающих [темпоральное] возникновение души есть такие, кто считает её запечатлённой (*мунтаби‘а*) в материи и привязанной к [теле-снй] смеси (*мизāдж*)⁵¹, как это следует из слов Галена⁵² в некоторых местах⁵³. В таком случае душа будет в материи, а её возможность соотнесена с соответствующей материей.

Учение же тех, кто допускает возникновение души, но не как запечатлённой [в материи], означает, что для материи возможно, чтобы ею управляла некоторая разумная (*нāтықа*) душа. Тогда предшествующая возникновению возможность будет соотнесена с данной материей, ибо душа, хотя и не запечатлена в материи, но всё же связана с ней, поскольку ею эта душа управляет и пользуется [в качестве своего орудия]. Таким образом возможность восходит к материи»⁵⁴.

[1.4.5^р. Комментарий Ибн-Рушда: возводимые к философам ответы верны]

Я говорю: сказанное аль-Газали в означенном разделе верно. Его [истинность] явствует тебе из приведённого нами в разъяснение природы возможного.

[1.4.6^г. Газалийская критика фальсафских возражений: (1) возможность сугубо ментальна; аналогия с универсалией]

В опровержение [сказанного] философами аль-Газали говорит следующее. «Отвечаем: сведёние возможности, необходимости и невозможно-

⁵¹ Смеси четырёх первоэлементов – земли, воды, воздуха и огня; в смысле «смеси» порой употребляется «темперамент».

⁵² Известный греческий медик-философ (ум. ок. 210).

⁵³ См., например: [6].

⁵⁴ [3^а, с. 120–121; 3^б, с. 78–80].

сти к ментальным понятиям корректно. Касательно же их утверждения, что “ментальное понятие” означает “знание” (*‘ильм*), а таковое требует [наличия] познанного (*ма ‘люм*), можно заметить: для вас цветность, животность и все прочие универсальные (*куллиййа*) понятия утверждены (*с̣абита*) в разуме. А таковые суть знания, о которых не говорится, что у них нет своих познанных. Вместе с тем эти познанные не существуют среди конкретов (*фй аль- ‘а ‘йāн*)⁵⁵, посему философы даже заявляют, что универсалии (*куллиййāt*) существуют в умах (*фй аль- ‘азхāн*), но не среди конкретов. То, что существует среди конкретов, – это единичные партикулярии (*джуз ‘иййāt шахсыййа*). Последние суть ощущаемые (*махсӯса*), а не умопостигаемые (*ма ‘куля*); но они служат причиной (*сабаб*) того, что разум из них извлекает абстрагированное от материи понятие – ментальное (*‘акль*). Значит, цветность есть отдельно [наличествующее] в уме (*‘акль*) понятие, [отличное] от черноты и белизны. В бытии нельзя себе представить такой цвет, который не был бы ни черным, ни белым, ни чем-нибудь другим из остальных цветов. В уме же форма цветности утверждается без детализации, и посему говорят, что она есть форма, существующая в уме, а не среди конкретов. Если сие⁵⁶ не невозможно, то таково и сказанное⁵⁷ нами»⁵⁸. <190>

[1.4.6^р. Ответ Ибн-Рушда: чистая софистика; универсалия существует не только в уме]

Я говорю: это – софистическое рассуждение. Ибо возможность есть универсалия, у которой, как и у прочих универсалий, имеются партикулярии, существующие вне ума (*зихн*). Знание же не есть знание об универсальном понятии, а о партикуляриях, но на универсальный манер – такой, когда ум воздействует на эти партикулярии, из них извлекая ту общую единую природу⁵⁹, которая распределена по [различным] материям. Посему природа универсалии не та же самая, что природа вещей, для которых сия служит универсалией.

⁵⁵ Букв.: на глазах. Эти познанные объекты не наличествуют вовне ума, в качестве конкретных, единичных вещей. Синонимично с выражением «среди конкретов» ниже будем употреблять «вовне».

⁵⁶ Существование универсалии в уме, а не вовне.

⁵⁷ Относительно чисто ментального бытия возможности.

⁵⁸ [3^а, с. 121–122; 3^б, с. 80].

⁵⁹ Т.е. общую сущность.



В означенном своем рассуждении аль-Газали вводит в заблуждение⁶⁰: природу возможности он выдаёт за природу универсалии, без [упоминания о] партикуляриях, на которые опирается данная универсалия, т.е. универсальная возможность⁶¹. [На самом же деле] познаётся не [собственно] универсалия, но благодаря ей познаются вещи⁶². Таковая есть нечто, потенциально существующее в природе познаваемых вещей; иначе ложным окажется его (ума) постижение партикулярий в аспекте того, что они суть универсалии⁶³. Так оно бы и оказалось, если бы партикулярной познаваемая природа⁶⁴ выступала сущностным образом (*би-з-зāt*), а не акцидентальным (*би-ль-‘арад*). В действительности же дело обстоит как раз наоборот: акцидентально сия партикулярна, а сущностно – универсальна. Вот почему, когда разум не постигает таковую в аспекте её универсальности, то он ошибается, вынося о ней ложные суждения. Если же имеющуюся в партикуляриях природу он отрешает от материй, делая её универсальной, то он может вынести о ней истинное суждение – в противном случае разум запутывается <191> в природах. Возможное-то и есть одна из означенных природ!

И ещё: словами о том, что универсалия существует в уме, а не среди конкретных, философы хотят лишь сказать, что актуально она существует именно в уме, а не вовне. Но этим не подразумевается, что вовне сия вообще не существует. Нет же, они хотят сказать, что [вовне] таковая существует потенциально, а не актуально. Если бы она вообще не существовала [вовне], то оказалась бы ложной.

Поскольку вне души⁶⁵ универсалия существует потенциально, а возможное также потенциально [существует] вне души, то в этом аспекте природа универсалии сходна с природой возможного. На этом основании аль-Газали вознамерился ввести людей в заблуждение⁶⁶, уподобляя возможности универсалиям, раз и те и другие объединяет потенциальность бытия. Постулируя затем, что для философов универсалия не имеет никакого бытия вне души, он

⁶⁰ Глаг. *гāлята*; однокор. *мугāлята* – «софизм».

⁶¹ Возможность как универсалия.

⁶² Соответствующие ей партикулярии.

⁶³ Постигание партикулярий как принадлежащих данной универсалии.

⁶⁴ Сущность, общая между партикуляриями.

⁶⁵ Вне ума.

⁶⁶ Глаг. *галлята*; см. примечание 60.



сделал заключение: у возможности нет бытия вне души. Какой безобразный и зловерный софизм!

[1.4.7^г. Газалийская критика фальсафских возражений: (2) контраргумент к тезису об упразднении умопостигающих]

Аль-Газали говорит: «Что касается их слов о том, что при полагании упразднения умопостигающих или полагании их невнимания [к возможности] сама возможность не упраздняется, то наш ответ таков. Если полагать упразднение таковых, то упразднятся ли также и универсальные понятия – роды и виды? Если философы скажут: “Да, ибо у них имеется только смысл понятия в уме”, то это же мы утверждаем в отношении возможности – между обоими разрядами нет никакого различия.

А если они станут утверждать, что означенные [универсалии] сохранятся в знании Бога ⁽⁷⁾, то таково будет и [наше] утверждение относительно возможности.

[В обоих случаях] удаётся принудить [философов к признанию возможности, наличествующей без субстрата]⁶⁷. Цель же наша – продемонстрировать противоречие в их учении»⁶⁸.

[1.4.7^г. Комментарий Ибн-Рушда: обе посылки неверны]

Я говорю: если что и явствует из этого рассуждения, то именно его вздорность и несостоятельность. Ведь самое убедительное⁶⁹ в нём – это то, что опирается на следующие две посылки. Во-первых, ясна некорректность утверждения, будто возможность бывает и партикулярной⁷⁰, [наличествующей] вне души, и универсальной – ментальным [понятием] (*ма ‘кӯль*)⁷¹ об этих партикуляриях⁷².

Во-вторых, природа партикулярных-возможностей вне души тождественна природе универсалии-[возможности], которая в уме. Посему у [воз-

⁶⁷ Араб.: аль-‘ильзām вāқы’. О приёме «принуждение» (‘ильзām) см. примечание 8.

⁶⁸ [3^а, с. 122; 3^б, с. 80–81].

⁶⁹ Араб. ‘ақна; убедительность, заметим, не означает достоверность.

⁷⁰ Например, возможность воды стать горячей или холодной.

⁷¹ Или: интеллигибельная.

⁷² Наличествующий арабский текст, соответствующий первой посылке, дефектен.



многого] нет ни природы партикулярности, ни природы универсальности; или же природа партикулярного тождественна природе универсального⁷³.

Все это – вздор. И как бы там ни было, универсальность имеет некоторое бытие вне души. <192>

[1.4.8г. Газалийская критика фальсифицированных возражений: (3) ссылка на статус невозможного некорректна; пример с соучастником Богу]

Аль-Газали говорит: «Что до [философского] оправдания касательно “невозможности” (*имтинā*)⁷⁴, т.е. [их утверждения о] её соотнесённости с данной материей, которая при квалификации неким [качеством] не может [квалифицироваться] его противоположностью, то не всякое невозможное (*мухāl*) таково. Ведь наличие соучастника (*шарīк*) Богу^(т) невозможно, хотя и нет никакой материи, с которой данная невозможность (*имтинā*) соотносится.

Если философы станут утверждать, будто невозможность (*истиḥālā*) соучастника означает, что единственность (*инфирād*) Бога^(т) в аспекте Его самости и бытия необходима (*вāджиб*), а единственность соотносится с Ним, то на это мы отвечаем: нет, не необходима; ибо мир существует вместе с Ним, посему Он не единственен (*мунфарид*). А если они станут утверждать, будто Его единственность по отношению к сопернику необходима, а необходимому противостоит невозможное (*мумтани*), которое и соотнесено с Ним, то мы отвечаем: единственность Бога^(т) по отношению к миру не такая же, что и Его единственность по отношению к равному/подобному (*назыр*): Его единственность по отношению к равному необходима, но Его единственность по отношению к творениям-возможным не необходима»⁷⁵.

⁷³ Не совсем ясно, принадлежит ли данная фраза («Посему...») оппонентам или же это комментарий Ибн-Рушда.

⁷⁴ См. пункт (б) рубрики 1.4.5ф.

⁷⁵ [3^а, с. 122; 3^б, с. 81–82]. У самого аль-Газали далее сказано: «Такой уловкой мы с некоторой натяжкой выходим (глагол. *такалляфа*) на соотнесение возможности с Ним, наподобие того как они (философы) пошли на сведение невозможности к Его самости, переиначив слово “невозможность” на “необходимость” и соотнесли единственность с Ним через описание “необходимость”». Под «натяжкой» подразумевается соотнесение возможности с чем-то нематериальным, в данном случае – с Богом.



[1.4.8^p. Комментарий Ибн-Рушда: и в примере с соучастником речь идёт об экстраментальном корреляте]

Я говорю: всё это рассуждение негодно. Ибо нет сомнения в том, что понятия (*қадайқ*) разума суть его суждение (*хукм*) о природе вещей, [наличествующих] вне души. Если бы вне души не было ни возможного, ни невозможного, то суждение (*қада*) разума об этом было бы тем же, что и его не-суждение, а также не было бы разницы между разумом (*‘ақль*) и воображением (*вахм*).

Наличие же равного (*назыр*) Богу ^(с) является бытийно невозможным (*мумтани ‘аль-вуджуд*) именно в бытии⁷⁶, подобно тому как Его существование является бытийно необходимым (*ваджиб аль-вуджуд*), так что нет смысла пространно рассуждать на эту тему⁷⁷.

[1.4.9^r. Газалийская критика фальсафских возражений: (4) предрасположенность материи для принятия души в качестве управителя – слишком отдалённая соотнесённость; при незапечатлённости нет разницы между возможностью действующего и возможностью претерпевающего]

Аль-Газали говорит: «Оправдание же насчёт возникших душ несостоятельно. Ведь у такой души есть отдельная (*муффада*) самость и предшествующая возникновению возможность, но нет ничего [материального], с чем эта [возможность] могла бы соотноситься.

Что до их утверждения, будто для материи возможно, чтобы ею управляла душа, то такая соотнесённость слишком отдалена.

Если вы (философы) считаете это достаточным, то не будет слишком отдалённым утверждать, что возможность возникших означает: кто в силах (*қадир*) их [творить], для того возможно их приведение к бытию (глагол.

⁷⁶ А не в воображении.

⁷⁷ Посему, возможно, Ибн-Рушд не останавливается на данной аль-Газали критике ответа философов на его второй контрпример (с чернотой-белизной; см. пункт (в) в рубрике 1.4.5^ф). По аль-Газали, фальсафское оправдание касательно черноты и белизны, согласно которому у таковых нет отдельной, самостоятельной самости, будет верна, если речь идёт о [самости] в [экстраментальном] бытии; если же речь идёт о ментальном бытии, то это оправдание окажется некорректным, ибо разум умопостигает универсальную черноту и судит о ней как о возможной самой по себе (см.: [3^a, с. 122–123; 3^б, с. 82]).



'ахдаса). Тогда [возможность] будет иметь соотнесённость с действующим (фā'иль), хотя сия [возможность] и не запечатлена в Нём, наподобие того как, [с точки зрения философов], [в случае с душами] имеется соотнесённость [возможности] <193> с претерпевающим (мунфа 'иль) телом, хотя сия [возможность] и не запечатлена в нём. Нет разницы между отношением (нисба) к действителю и отношением к претерпевающему, раз и в том случае и в другом нет запечатления»⁷⁸.

[1.4.9^p. Комментарий Ибн-Рушда: и при незапечатлённости возможность действующего не сходна с возможностью претерпевающего]

Я говорю: аль-Газали хочет принудить⁷⁹ философов к признанию следующего. Раз связанную с возникновением души возможность они полагают не запечатлённой в материи, то возможность, имеющаяся в принимающем, такая же, что и имеющаяся в действителе возможность (чтобы от него исходило данное действие). Таким образом эти две возможности оказываются одинаковыми.

Но это безобразно. Ведь в данном случае душа оказывается словно управляющей телом извне, наподобие того как ремесленник управляет изделием. Тогда душа не будет модусом (хай 'а)⁸⁰ в теле, так же как ремесленник не служит модусом в изделии.

Ответ: не исключено, чтобы среди завершённостей/энтелехий (ед. камаль)⁸¹, которые подобны модусам, были такие, каковые отделимы от своего вместилища, наподобие кормчего по отношению к судну или ремесленника – к орудию, которым он действует. Если тело служит для души словно орудием, то она отделима (муфāрика)⁸².

Возможность, которая имеется в орудии, не сходна с возможностью, которая имеется в действителе. Орудию же присущи оба состояния – возможность претерпевающего и возможность действителя. Вот почему орудия

⁷⁸ [3^a, с. 123; 3^b, с. 82].

⁷⁹ Глаг. 'альзама; см. примечание 8.

⁸⁰ Акциденцией.

⁸¹ Перипатетическая традиция полагает душу энтелехией организма.

⁸² От тела.



суть движущие-движимые. В качестве движущих им присуща возможность действующего, а в качестве движимых – возможность претерпевающего. Но полагание души отделимой не принуждает [философов] к признанию возможности действующего тождественной возможности претерпевающего.

Кроме того, для философов возможность действующего – это не только ментальное суждение, но и суждение о чём-то вне души. Значит, оппоненту бесполезно уподоблять одну возможность другой.

[1.4.10^г. Газалийское замечание: наша цель – сугубо деструктивная]

Осознавая, что все означенные рассуждения вызывают лишь сомнение и растерянность у тех, кто неспособен к их разрешению (а на сей манер поступают именно злоумышленники-софисты), аль-Газали говорит следующее. <194>

«Если кто-то скажет: “Во всех своих возражениях вы заботились [исключительно] о том, чтобы проблемному (‘*ишкāl*’) [в учении философов] противопоставить такое же – ведь приведённые вами [возражения] не лишены проблемного”⁸³, то наш ответ таков.

Возражение непременно показывает несостоятельность соответствующего рассуждения. А при рассмотрении возражения [оппонента] и требуемого [им] разрешается проблемный аспект. В этой книге мы ставили перед собой задачу только загасить блеск учения философов и измазать грязью их аргументы, дабы обнаружилась их несостоятельность. И здесь мы не брались защищать какое-либо конкретное учение, посему мы не выходим за рамки изначального замысла книги. Мы не будем пускаться в подробный разбор аргументов в пользу [темпорального] возникновения [мира], поскольку наша цель состоит именно в опровержении их претензии на постижение [его] извечности.

Что касается установления истинного учения, то после завершения настоящей книги мы сочиним отдельную книгу, если будет на то Божья воля. Назовём мы её “Основы вероучения” (*Кавā’ид аль-‘ақā’ид*)⁸⁴. В ней будем сос-

⁸³ Арабский текст последней фразы («приведённые...»): (ولم يخل ما أوردوه من إشكال). В некоторых рукописях (притом как книги аль-Газали [3, с. 77], так и книги Ибн-Рушда [2^а, с. 115]) фигурирует версия чтения, нам представляющаяся более корректной – (ولم تخلوا ما أوردتموه من الإشكالات), «вы не представили решение приведённых вами проблем».

⁸⁴ Под таким названием фигурирует трактат, фактически представляющий собой раздел знаменитого сочинения аль-Газали «Воскрешение наук о вере» (*‘Ихйā’ ‘улюм ад-дīн*). Однако



редоточиваться на созидании (*'исбāt*), тогда как здесь мы сосредоточивались на разрушении (*хадм*)»⁸⁵.

[1.4.10^р. Комментарий Ибн-Рушда. (а) Неपूर्णное опровержение]

Я говорю: отвечать на проблемное проблемным приводит не к разрушению, а к растерянности и сомнению у того, кто, сопоставляя проблемное с проблемным, не постигает истинность одного и ошибочность противоположного. Большинство же рассуждений, выдвинутых сим мужем в опровержение философов, суть усомнения [в учении философов], возникающие при сталкивании одних их высказываний с другими и при принятии различающихся между собой положений за сходные. Но ведь подобный способ опровержения (*му'āнада*) неपूर्ण (тāмма): полноценное же опровержение предполагает раскрытие несостоятельности данного учения противника в плане того, как дело обстоит в действительности, а не по тому, как оно артикулируется его сторонником⁸⁶. Примером [последнего подхода] служит утверждение аль-Газали, что противники философов с тем же правом могут полагать возможность [чистым] суждением разума, с каковым философы полагают универсалию [чисто ментальной]. Ведь даже при допущении сходства между этими двумя [понятиями] отсюда ещё никак не вытекает <195> несостоятельность положения о возможности как о понятии, опирающемся на [экстраментальное] бытие. Из этого допущения следовало бы лишь одно из двух: или опровержение того, что универсалия существует только в уме (*зихн*), или [подтверждение того, что] возможность существует только в уме.

[(б) Об обещанной книге]

Прежде чем взяться за такое, что у читателя непременно вызывает растерянность и сомнение, аль-Газали должен был сначала установить истину [касательно обсуждаемых вопросов], дабы не случилось так, что либо его

этот трактат вряд ли может претендовать на роль обещанной книги; в качестве таковой с большим правом может выступить другое сочинение мыслителя – «Умеренное [изложение] вероучения» (*аль-Иктисād фй аль-и'тиқād*). См. примечание 88.

⁸⁵ [3^а, с. 123; 3^б, с. 82–83].

⁸⁶ В отношении, например, извечности мира подобает доказать саму её несостоятельность, а не несостоятельность того или иного рассуждения в её обоснование.



читатель умрёт, не успев ознакомиться с [обещанной] книгой, либо сам он умрёт, не успев написать эту книгу.

До нас⁸⁷ такая книга не дошла. Возможно, аль-Газали её так и не сочинил⁸⁸.

[(в) Газалийское заимствование у фальсафы]

Что касается слов о том, что в своей книге⁸⁹ автор не стремится отстаивать какое-либо конкретное учение, то они сказаны ради того, чтобы люди не подумали, будто он отстаивает учение ашаритов.

Из возводимых (*мансӯба*) к аль-Газали книг явствует, что в теологических⁹⁰ науках (*аль-‘улюм аль-‘ильхиййа*) он прибегает (глаг. *‘ада*) к учению философов. Об этом ярче всего – и наиболее достоверно в плане аутентичности – свидетельствует его книга «Ниша светов» (*Мишкāt аль-‘анвār*)⁹¹.

Литература

1. 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

1^а. 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

1^б. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*. Несостоятельность Несостоятельности. Часть вторая. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(4):863–899. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-863-899

1^в. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*. Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):117–151. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151

2. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. аль-Джабири М.А. (ред.). Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабиййа; 1998. 600 с.

⁸⁷ В мусульманской Испании.

⁸⁸ Судя по всему, до Ибн-Рушда не дошла газалийская книга «Умеренное изложение вероучения»; см. примечание 84.

⁸⁹ Настоящей книге – «Несостоятельность учений философов».

⁹⁰ Философско-теологических, метафизических.

⁹¹ Русский перевод см. [7].



2^a. Ibn Rushd. *Tahāfot at-tahāfot*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1930. 680 с.

3. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat* Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.

3^a. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа* Дунйа С. (ред.). Каир: Дар аль-Ма‘ариф; 1972. 371 с.

3^b. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Перев. с араб. Попова И. М.: Ансар; 2007. 277 с.

4. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.). *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.

5. Аристотель. *Физика. Сочинения в четырёх томах*. Т. 3. М.: Мысль; 1976. С. 61–262.

6. Гален. О зависимости свойств души от темпераментов тела. Приложение к ст.: Балалыкин Д.А. Сущностное единство духовного и телесного в теоретико-практической системе Галена. Ч. 1. *Философские науки*. 2014;3(62):123–145.

7. аль-Газали. Ниша света. «Наставления правителям» и другие сочинения. Пер. с англ. Мадраимова Х. М.: Ансар; 2004. С. 199–252.

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. On Averroes' 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)

1^a. Ibrahim T., Efremova N.V. *Ibn-Rushd (Averroes)*. The Incoherence of the Incoherence. Part One. *Minbar: Islamic Studies*. 2020;13(3):605–636. DOI: <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636> (In Russian)

1^b. Ibrahim T., Efremova N.V. *Ibn-Rushd (Averroes)*. The Incoherence of the Incoherence. Part Two. *Minbar: Islamic Studies*. 2020;13(4):863–899. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-4-863-899 (In Russian)



1^c. Ibrahim T., Efremova N.V. *Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part Three. Minbar. Islamic Studies. 2021;4(1):117–151. DOI:10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151 (In Russian)*

2. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-‘arabiyya; 1998. 600 p. (In Arabic)

2^a. Ibn Rushd. *Tahāfot at-tahāfot*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1930. 680 p. (In Arabic)

3. Algazel. *Tahāfot 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 pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian translation)]. Moscow: Ansar; 2007. 277 p. (In Russian)

4. Ibn Sina. Iscelenie (fragmenty) [The Healing (excerpts)]. *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russian)

5. Aristotle. Fizika [Physics]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 3. [Writings in four volumes Vol. 3.]. Moscow: Mysl; 1976, pp. 61–262. (In Russian)

6. Galen. O zavisimosti svojstv dushi ot temperamentov tela [The soul's traits depend on bodily temperament]. Appendix to: Balalykin D.A. Sushchnostnoe edinstvo duhovnogo i telesnogo v teoretiko-prakticheskoy sisteme Galena. Chast' I. [An essential unity of spiritual and material in Galen's theoretical and practical system. Part I]. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences]. 2014;3(62):123–145. (In Russian)

7. al-Ghazali. Nisha sveta [The niche of lights]. “*Nastavleniya pravatelyam i drugie sochineniya*” [“Admonitions to the governors” and other works.]. Moscow: Ansar; 2004, pp. 199–252. (In Russian)



Информация об авторах

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.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 19 апреля 2021

Одобрена рецензентами: 17 мая 2021

Принята к публикации: 31 мая 2021

About the authors

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head Research Fellow at the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Theology Section) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to Minbar. Islamic Studies periodical, 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.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: April 19, 2021

Reviewed: May 17, 2021

Accepted: May 31, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-370-383

УДК 297.18

Original Paper

Оригинальная статья

Мухаммад ал-Мадани (ум. 1476) о священных хадисах

А.И. Оляндэр^{1а}

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

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4424-5643>, e-mail: nastyaplovets@gmail.com

Резюме: В статье представлен перевод введения и заключения сборника «ал-Итхāфāt ас-саннийа фī ал-ахādис ал-кудсийа» («Блистательные дары в священных хадисах») авторства Мухаммада ал-Мадани на русский язык. Данный трактат привлекает особое внимание исследователей, в силу того, что он являлся, вплоть до второй половины XX века, наиболее полным сводом священных хадисов и даже послужил примером для некоторых других авторов, также собиравших внекораническое откровение в отдельные труды. Во введении автор объясняет принцип организации своего сборника, а в заключении даёт определение священных хадисов, с опорой на мнение авторитетных мусульманских учёных.

Ключевые слова: священный хадис (*кудси*); внекораническое откровение; апокрифические тексты; Коран; Сунна; переводы

Для цитирования: Оляндэр А.И. Мухаммад ал-Мадани (ум. 1476) о священных хадисах. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):370-383 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-370-383

Благодарности: Мы выражаем глубокую благодарность члену-корреспонденту РАН, профессору Фролову Д.В. за помощь, оказанную им как непосредственно в процессе перевода, так и на этапе его редактирования.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Muhammad al-Madani (d. 1476) about the Hadith Qudsi

A.I. Oliander^{1a}

¹Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4424-5643>, e-mail: nastyaplovets@gmail.com

Abstract: The article contains the translation of the introduction and the conclusion of the hadith qudsi collection “al-Ithāfāt as-sanniyya fī al-aḥādīth al-qudsiyya” (“The brilliant gifts in the Hadith Qudsi”) by Muhammad al-Madani from Arabic into Russian. This treatise gained considerable attention of the researchers for it was considered as the most complete hadith qudsi collection in the Islamic tradition up to the second half of the 20th century. Al-Madani and his collection had also inspired some other authors who were engaged into making similar compilations as well. The author explains the main principle of the organisation of his hadith qudsi collection in the introduction of his work, and in the conclusion the hadiths qudsi definition is given, based on the Islamic scholars’ opinion.

Keywords: Hadith Qudsi; non-Qur’anic revelations; the apocryphal texts; the Qur’an; the Sunna; the translation

For citation: Oliander A.I. Muhammad al-Madani (d. 1476) about the Hadith Qudsi. *Minbar: Islamic Studies*. 2021;14(2):370-383 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-370-383

Acknowledgement: We’d like to express our deep gratitude to the corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Professor D. Frolov, for the assistance that he provided during both the translation process and the editing stage.

Введение

Личность автора «ал-Итхāфāt ас-санниййа фй ал-ахāдис ал-кудсиййа» («Блистательных даров в священных хадисах»), одного из наиболее полных сводов священных хадисов, по сей день остаётся для исследователей загадочной и спорной: в силу распространённости имени (Мухаммад) и нисбы¹ (Мадани), поиск сведений об авторе данного свода представляется делом непростым и трудоёмким.

С опорой на труды западных исследователей мы можем сказать, что его полное имя звучит как Шамс ад-Дин Абу ‘Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад

¹ Нисба – часть арабо-мусульманского имени, обозначающая этническую, религиозную или генеалогическую принадлежность человека, а также место его рождения, проживания или смерти.

ал-Малики ал-Мадани (или Мадйани) и что умер он в 881 г.х./1476 г. [1, с. 28; 2, с. 227]. Однако попытки найти автора с таким именем и с такой датой смерти в одном из наиболее полных сводов персоналий, связанных с арабо-мусульманским миром, – «ал-‘Алām» («Корифеях») [3] Хайр ад-Дина аз-Зирикли² не увенчались успехом. Полное имя единственного обнаруженного в сборнике Зирикли Мухаммада ал-Мадани, которому принадлежит авторство свода «Блистательные дары в священных хадисах», звучит как Мухаммад ибн Махмуд ибн Салих ибн Хасан Трабзуни, известный как Мадани³, а умер он в XVIII веке⁴. Данная в своде Зирикли информация о втором авторе также подтверждает, что два упомянутых нами Мухаммада ал-Мадани являются разными людьми: Мухаммад ибн Махмуд принадлежал к ханафитскому мазхабу [3, с. 89], в то время как нисба «Малики» в имени Шамс ад-Дина указывает на то, что искомый автор был маликитом.

В силу того, что в самой книге полное имя автора не даётся, у исследователя остаётся последняя возможность установить хотя бы время жизни автора – проанализировать использованные им в заключении источники. Большинство учёных, на труды которых ссылается Мадани, жили и умерли в XIV веке – в данном контексте гипотеза о том, что автор сборника жил в следующем, XV веке, выглядит весьма правдоподобно: логично предположить, что Мадани в качестве опоры для своих суждений использовал работы, относительно близкие ему по времени.

Своего рода камнем преткновения на пути этого доказательства становится приведённая во второй части авторского заключения цитата ‘Али ал-Кари⁵, который умер в XVII веке, – впрочем, здесь стоит отметить и тот факт, что под рукописью Мухаммада ал-Мадани подписался переписчик, Мухаммад Шариф ад-Дин, который позиционирует себя как её «редактор» (подробнее см. далее). Переписка и редакция оригинального текста Мадани

² Хайр ад-Дин аз-Зирикли (1893–1976) – сирийский журналист и историк.

³ Мухаммад ибн Махмуд ибн Салих ибн Хасан Трабзуни, известный как Мадани (ум. XVIII в.) – правовед ханафитской богословско-правовой школы, литератор из Медины. Работал в качестве преподавателя и смотрителя в библиотеке при мечети Сулеймания в Стамбуле.

⁴ Точной даты смерти нет.

⁵ Абу-л-Хасан Нур ад-Дин ‘Али ибн Султан ал-Кари’ ал-Харави, известный как ‘Али ал-Кари’ (ум. 1606) – мусульманский правовед и хадисовед. ‘Али ал-Кари’ родился в Герате, однако вскоре переехал в Мекку по причине прихода к власти в Герате рафидитов. В Мекке учился у известных мекканских шейхов. После себя оставил более сотни сочинений, похоронен в Мекке.



были завершены в XVIII веке – а это значит, что цитата из труда ‘Али ал-Кари’ вполне могла быть добавлена уже редактором, перу которого принадлежит и последний раздел заключения.

Вплоть до второй половины XX века⁶ сборник священных хадисов Мухаммада ал-Мадани считался наиболее полным в традиции – согласно статье в «Encyclopaedia of Islam», в данном своде насчитывается 858 священных хадисов [1, с. 28]. Это, однако, не совсем точно, поскольку после основного текста «ал-Итхāфāt...» приводится хадис, обозначенный как «переданный от Абу Бакра», а затем – ещё четыре хадиса, «переданные от ‘Умара ибн ал-Хаттаба» [4, с. 183–187]. Т.о., общее число хадисов в сборнике достигает 863.

Сборник организован следующим образом: сначала идут священные хадисы, начинающиеся со слов «сказал Бог» (*қāла Аллах*), затем – предания, начинающиеся с «говорит Бог» (*йақулу Аллах*), а после этого – все остальные священные хадисы, не начинающиеся этими двумя формулировками и упорядоченные по алфавиту начальных строк [4, с. 2]. Таким образом, Мадани предложил качественно новый способ организации преданий, отличающий его сборник от трудов предшественников и некоторых авторов в последующих поколениях⁷ – священные хадисы он расположил по алфавиту, исходя из начала преданий, взятых им преимущественно из канонических «шести книг» (*кутуб ситта*)⁸.

Сборник Мадани оказал ощутимое влияние на традицию: некоторые составители сводов пытались подражать ему в вопросах организации текста или названия. Так, нам известно, как минимум, о двух учёных, вероятно, опиравшихся на свод Мадани: ‘Абд ар-Ра’уфе ал-Мунави⁹ и Мухаммаде ат-Трабзуни

⁶ Однако в конце XX в. пальма первенства в области количества священных хадисов, собранных в одном своде, от Мадани перешла к ‘Исам ад-Дину ас-Сабабити (род. XX в.) – в его книге число преданий перешагнуло за тысячу.

⁷ Так, например, Ибн ‘Араби (ум. 1240) в своём своде священных хадисов «Мишкāt ал-анвār» («Ниша огней») организовал хадисы, исходя из использованных источников, а в своде «ал-Ахāдис ал-кудсиййа ал-арба’иниййа» («40 священных хадисов») авторства ‘Али ал-Кари’ (ум. 1606) организация присутствует лишь в оглавлении, где священные хадисы расположены, исходя из алфавита первых строк.

⁸ «Шесть книг» – шесть основных сборников хадисов: «Сахих» Бухари, «Сахих» Муслима, «Сунан» Абу Дауда ас-Сиджистани, «Сунан» ан-Наса’и, «Сунан» Ибн Маджа, «Сунан» Тирмизи.

⁹ ‘Абд ар-Ра’уф ал-Мунави (ум. 1621) – египетский хадисовед, автор сборника священных хадисов под названием «ал-Итхāфāt ас-санниййа би-л-ахāдис ал-кудсиййа» («Блистательные дары



ал-Мадани. Сборник первого значительно меньше свода Мадани, но повторяет его принцип организации и носит то же название. Что же касается сборника, составленного Мухаммадом ат-Трабзуни ал-Мадани и носящего то же название, то он представляет собой труд, достойный отдельного анализа, поскольку является самостоятельным литературным произведением, созданным автором на основе коранических аятов и материалов сборников пророческих и священных хадисов. Данный свод был переведён на турецкий Али Фикри Явузом¹⁰, а уже с турецкого – на русский и татарский языки, и в наше время известен как «40 священных хадисов» [5]. Однако в рамках данной публикации мы ограничимся лишь упоминанием этого труда, во-первых, как принадлежащего автору с таким же именем и нисбой, а во-вторых, как сборника, на создание которого, предположительно, повлиял первый «ал-Итхāфāt...».

В данной статье мы представляем наш перевод введения и заключения из сборника Мухаммада ал-Мадани. Во введении автор даёт некоторые комментарии относительно принципа организации своего свода, а в заключении приводится определение священных хадисов с опорой на мнения авторитетных мусульманских учёных. Отметим также, что две части заключения из трёх были написаны непосредственно автором, Мадани, и отредактированы кади Мухаммадом Шариф ад-Дином¹¹, а третью, наиболее объёмную часть, написал сам Шариф ад-Дин в качестве дополнения.

Основой для нашего перевода послужило второе издание сборника Мадани, датированное 1939 годом и вышедшее в Хайдарабаде [4].

[Вступление]¹²

[с. 2]¹³

Во имя Аллаха, Милостивого и Милосердного!

в священных хадисах»).

¹⁰ Али Фикри Явуз (1924–1992) – турецкий муфтий и исламовед, уроженец Трабзона (современная Турция), в зрелые годы жил и работал в Стамбуле.

¹¹ Мухаммад Шариф ад-Дин ал-Фаруки ал-Фалими – личность не установлена.

¹² Подзаголовки и нумерация добавлены нами для удобства восприятия.

¹³ Здесь и далее – в квадратных скобках мы будем указывать номера страниц оригинального арабского текста.



Слава Аллаху, который причислил учёных-хадисоведов к праведникам! Да благословит и приветствует Аллах Мухаммада, лучшего из людей! Да будет благословен род его, сподвижники его, что защитились от огня огней¹⁴, и благодетельные последователи их до самого Судного дня!

Далее. Ничтожный раб, уповающий на прощение Господа своего Самодостаточного (*ал-Ганнийй*)¹⁵, шейх Мухаммад ал-Мадани, сказал:

Это книга, в которой я собрал те священные хадисы, которые сумел найти и которые приводятся с иснадами¹⁶ от лучшего из людей¹⁷. Я разделил их на три главы, сопроводив их заключением. В первой главе находятся хадисы, начинающиеся со слова «сказал» (*қāла*), во второй – хадисы, начинающиеся со слова «говорит» (*йақулу*), а в третьей – хадисы, которые не начинаются этими двумя словами, однако в которых приводятся слова Бога Всевышнего, встроенные в предание (*хадйс*). В заключении речь идёт об определении священных хадисов и о том, что с ними связано. Я назвал эту книгу «ал-Итхāфāt ас-санниййа фй ал-ахāдис ал-кудсиййа» («Блистательные дары из священных хадисов»).

[1] Заключение о значении термина «священный хадис»

[с. 187]

Слово «*қудс*» (святость), существующее в двух вариантах: с двумя огласовками *дамма* (*қудус*) и с огласовкой *сукун* над вторым харфом (*қудс*) – это чистота (*тахр*). Говорят: «священная земля» (*ал-'ард ал-муқаддаса*) в значении «чистая, очищенная» (*ал-мутаххара*). Говорят ещё: *байт ал-муқаддас* (Иерусалим), или *тақаддаса Аллах ва-таназзаха* (Да будет Аллах свят и очищен), или *ал-Қуддус*¹⁸ (Пресвятой). Так о слове *қудс* говорится в словаре «Ал-

¹⁴ «Огнь огней» (*нāр ал-анийār*) – геенна.

¹⁵ Одно из имён Аллаха.

¹⁶ Иснад – свойственная хадисам цепочка передатчиков предания, как правило, восходящая к пророку Мухаммаду.

¹⁷ Имеется в виду пророк Мухаммад.

¹⁸ Одно из имён Аллаха.



Мисбāх ал-мунйр фй гарйб аш-шарх ал-кабйр» («Яркий светильник о редких словах в «аш-Шарх ал-Кабир»») Абу-л-‘Аббаса ал-Файюми¹⁹.

Данные хадисы названы «священными» (*қудси*), поскольку их значение восходит к одному лишь Аллаху Всевышнему, как об этом сказано в определении священных хадисов. Это определение таково. Священный хадис – это то, что Аллах Всевышний передал своему Пророку путём внушения (*илхām*) или во сне (*манām*), а Пророк (мир ему) передал это своими словами. Коран выше священных хадисов, поскольку его форма, так же как его содержание, была ниспослана.

Господин наш ‘Али ал-Кари’, да упокоит его Господь, сказал, что священные хадисы – это то, что передано первейшим и надёжнейшим передатчиком²⁰ (достоинейшие благословения и наивысшие приветствия ему) от Аллаха Всевышнего. Священные хадисы ниспосылались иногда при посредничестве Джibriла (мир ему), а иногда путём откровения (*вахи*), внушения (*илхām*) или во сне (*манām*), а Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) было позволено облечь содержание в те формы речи, которые он сочтёт нужными.

Священные хадисы отличаются от достойного Корана, достославного Различения (*ал-фурқāн ал-маджйд*)²¹, тем, что последний ниспосылался только посредством верного духа Божьего (*рух Аллах ал-амйн*)²², и форма его в точности повторяет то, что ниспослано с Хранимой скрижали (*ал-лахв ал-махфуз*)²³. Кроме того, передача Корана остаётся абсолютно надёжной (*мутавāтиран қат’иййан*)²⁴ в каждом поколении, в любую эпоху и во все времена.

¹⁹ «Ал-Мисбāх ал-мунйр фй гарйб аш-шарх ал-кабйр» («Яркий светильник о редких словах в «аш-Шарх ал-Кабир»») – словарь, составленный Абу-л-‘Аббасом ал-Файюми (1291–1368). Как явствует из названия, эта книга является лексикографическим комментарием к книге «Аш-шарх ал-кабйр ‘алā ал-мукни’» («Большой комментарий к Убедительному») ‘Абд ар-Рахмана ибн Мухаммада ибн Ахмада ибн Кудамы ал-Мукаддасы ал-Джама’или ал-Ханбали (1200–1283). Данный же труд, в свою очередь, является комментарием к книге «Ал-Мукни’ фй фикх ал-имам Ахмад ибн Ханбал» («Убедительное в учении имама Ахмада ибн Ханбала») Ибн Кудамы ал-Мукаддасы (1147–1223).

²⁰ Т.е. Мухаммадом.

²¹ Одно из имён Корана.

²² Скорее всего, в виду имеется один из ангелов, возможно, Джibriл.

²³ О Хранимой скрижали говорится в Коране (85:21–22).

²⁴ Мутаватир – термин, используемый в хадисоведении с целью указать на то, что рассматриваемый



Существует множество отличий священных хадисов от Корана, и главное из них обуславливает множество различий между священными хадисами и Кораном, известных учёным, занимающимся священными хадисами. Среди них можно назвать:

- недействительность молитвы с использованием хадисов кудси;
- к священным хадисам может прикасаться и читать их не очистившийся от скверны, и женщина, у которой есть регулы, и роженица;
- священные хадисы не являются неподражаемыми (*му'джиз*);
- тот, кто не верит в священные хадисы, не является неверным.

[2] Поучение о различиях между Кораном и священными хадисами

[с. 188]

Господин наш Кирмани²⁵ сказал в начале Книги Поста (*Китāб ас-саум*)²⁶:

«Коран есть неподражаемое слово, ниспосланное при посредничестве Джибрила. То же, что было ниспослано без этого посредничества, неподражаемым не является, – подобные тексты называются священными (*қудсӣ*), божественными (*илāхӣ*) или господними (*раббāнӣ*) хадисами.

Мне могут сказать: все хадисы такие, а как же иначе? Ведь все они передавались Пророком (да благословит его Аллах и приветствует) «не по его собственной прихоти» (53:3). Отвечаю: разница заключается в том, что священные хадисы, в отличие от остальных, восходят к Аллаху Всевышнему и передаются от Него. Священные хадисы выделяются ещё и тем, что они касаются очищения сущности (*танзӣх зāтихи*) Аллаха и Его атрибутов величия (*сифāt Аллах ал-джалāлиййа*) и красоты (*сифāt Аллах ал-джамāлиййа*)»²⁷.

Тайби²⁸ сказал:

хадис передан столь большим количеством передатчиков, что невозможно допустить, чтобы все они объединились во лжи.

²⁵ Мухаммад ибн Йусуф ибн 'Али ибн Са'ид Шамс ад-Дин ал-Кирмани (1317–1384) – комментатор Бухари, учёный-хадисовед, специалист по тафсиру, Корану, Сунне, праву, риторике и арабскому языку.

²⁶ Скорее всего, раздел книги Кирмани «Ал-Кавāкиб ад-дарāри фӣ шарх сахих ал-Бухари» («Яркие звёзды в комментарии к «Сахиху» Бухари»).

²⁷ Здесь кончается цитата из Кирмани.

²⁸ Шараф ад-Дин ал-Хусайн ибн Мухаммад ат-Тайби (ум. 1342) – знаток хадисов, риторики и языковедения.



«Коран – это божественное слово (*лафз*), ниспосланное через Джибрила Пророку (да благословит его Аллах и приветствует), а священные хадисы – это тот смысл, что Аллах поведал Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) с помощью внушения (*илхām*) или во сне (*манām*), а Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) передал это своей общине своими словами. Остальные же хадисы не восходят к Аллаху и не передаются от Него», – так сказано в «Китāб ал-фавā'ид ва-л-фарā'ид» («Книге поучений и редкостей») Хафида Тафтазани²⁹.

Переписка данной книги авторства шейха Мухаммада ал-Мадани, которому Аллах даровал сокровенное знание, завершена утром в четверг, 16-го дня месяца ша'бан 1191 г.х./1777 г. Да благословит Аллах и приветствует пророка нашего Мухаммада, и род его, и всех его сподвижников! Да будут они многократно благословенны, и слава Аллаху в завершение!

Книга закончена, далее идут дополнения, сделанные одним из тех, кто редактировал рукопись, – кади Мухаммадом Шариф ад-Дином, да упокоит его Аллах.

[3] Основания для разницы между Кораном и священными хадисами

Шейх Мухаммад 'Али ал-Фаруки³⁰ в своей книге «Кашшāф ал-истилāхāt ва-л-фунун» («Разъяснение о терминах и искусствах»), приводя определение хадисов и рассматривая их классификацию, сказал: «Хадисы бывают пророческими (*набавиййа*) и божественными (*илахиййа*) – их также называют священными (*кудсиййа*). Священные хадисы – это то, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) передал от Господа своего, велик Он и славен, а пророческие хадисы – это остальные предания. Это следует из того, что Ибн Хаджар³¹ сказал в своём труде «Ал-Фатх ал-мубйн фй аш-шарх ал-хадīs ар-рāби' ва-л-'ишрйн» («Явная победа в комментариях к двадцать четвёртому хадису»).

²⁹ Ахмад ибн Йахйа ибн Мухаммад ибн Са'д ад-Дин Мас'уд ибн 'Умар ат-Тафтазани ал-Харави (ум. 1510) – шейх ал-ислам, правовед шафиитской богословско-правовой школы.

³⁰ Мухаммад ибн 'Али ибн ал-Кади Мухаммад Хамид ибн Мухаммад Сабир ал-Фаруки ал-Ханафи ат-Таханави (ум. 1745) – индийский писатель и учёный.

³¹ Ибн Хаджар ал-Хайтами (ум. 1566/7) – исламский богослов, правовед и имам шафиитской богословско-правовой школы своего времени.



[с. 189]

Челеби³² в своём комментарии на полях (*хāшийя*) к «ат-Талвих» («Примечание») в первой части книги (*ар-рукн ал-аввал*) при определении значения термина (*ма'нā*) «Коран» говорил: «Божественные хадисы – это то, что Аллах Всевышний ниспослал Пророку (да благословит Аллах и приветствует его, и род его) в ночь вознесения Пророка (*ми'рāдж*)), и они называются тайнами откровения (*асрār ал-вахи*)».

Поучение. Ибн Хаджар сказал:

«Необходимо различать откровение читаемое (*матлу*) – Коран, и откровение, передаваемое Пророком (да благословит Аллах и приветствует его и род его) от Господа своего, велик Он и славен, и это то, что дошло до нас как божественные хадисы, которые называют также священными. Их насчитывается больше сотни, и некий авторитет собрал их в большой том.

Знай, что слова, возводимые к Богу, делятся на несколько категорий. Первая из них и благороднейшая – это Коран, выделяющийся среди всего прочего своей неподражаемостью (*и'джāз*) и являющийся непреходящим чудом (*му'джиз*) на протяжении веков, не подверженным никаким изменениям и поправкам. К Корану запрещено прикасаться не совершившему ритуальное омовение, читать его не может не очистившийся от скверны. Его нельзя передавать по смыслу, именно он предназначен для отправления молитвы и называется Кораном. За каждый *харф* Корана воздаётся десятикратно³³. Ахмад ибн Ханбал³⁴ считал, что продавать Коран запрещено, а шафииты полагают, что это нежелательно. Составные части Корана называются аятами и сурами. Остальным же писаниям и священным хадисам не присуще ничего из перечисленного: к ним разрешено прикасаться и их разрешено читать не совершившему ритуальное омовение, их можно передавать по смыслу и нельзя

³² Предположительно – Хасан Челеби ибн Мухаммад-шах ибн Мухаммад ибн Хамза ибн Мухаммад ибн Мухаммад ар-Руми ал-Ханафи, известный как ибн ал-Фанари (ум. 1481) – крупный учёный и сочинитель, оставивший после себя труд «Хāшийя» («Комментарий на полях»).

³³ В соответствии с хадисом от Ибн Мас'уда, который передал, что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Тому, кто прочтёт хотя бы один *харф* из Книги Аллаха, запишется одно благое дело, а за каждое благое дело воздастся десятикратно. При этом я не говорю, что «Алиф, Лам, Мим» – это один *харф*; нет, «Алиф» – это один *харф*, «Лам» – другой *харф* и «Мим» – третий *харф*» (Тирмизи, №2910 [6]). Допускается ещё одна трактовка данной фразы: возможно, речь идёт о десяти чтениях Корана (подробно см. [7, с. 102]).

³⁴ Ахмад ибн Ханбал (780–855) – правовед и богослов, основатель ханбалитского мазхаба.



использовать в молитве, т.к. она не будет принята. Эти тексты не называются Кораном, читающему их не воздастся десятикратно, а продажа сборников их не является ни запрещённой, ни нежелательной. Составные части этих преданий также не называются ни аятами, ни сурами.

Вторая категория – писания [предыдущих] пророков (мир им и благословение Аллаха), до того, как их изменили и подправили.

Третья категория. Остаются священные хадисы, которые дошли до нас в передаче Мухаммада (да благословит его и род его Аллах и приветствует) с *иснадом* (цепочкой передатчиков) от Господа своего. Они есть речь Бога Всевышнего, и чаще всего, их возводят к Нему. В таком случае, отнесение их к Господу есть отнесение пересказа (*иншиъ*), поскольку изначально именно он сказал это. Однако данные тексты можно отнести и к Пророку (да благословит его и род его Аллах и приветствует), поскольку именно он поведал их от Всевышнего Аллаха (*ал-мухаббир би-хъ 'ан-Аллах*). Это отличает хадисы кудси от Корана, который возводится только к Всевышнему. В священных хадисах присутствуют такие формулировки, как «Аллах Всевышний сказал» и «Посланник Аллаха (да благословит его и род его Аллах и приветствует) сказал, передавая от Господа своего».

Относительно остальных преданий Сунны существуют разногласия, все ли они ниспосланы посредством откровения (*вахи*). Аят «он не говорит по прихоти своей» (53:3) подтверждает, что все. Кроме того, сам Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Мне была дарована Книга и нечто подобное вместе с ней» (Абу Давуд, №4604 [8]).

Способ ниспослания священных хадисов не ограничивается откровением (*вахи*) – они могли быть ниспосланы различными способами, как например, во сне (*ру'йат ан-наум*), внушения в сердце (*илкъ' фйру'*) или путём передачи языком ангела (*'алъ лисън ал-малак*).

[с. 190]

Для передачи священных хадисов существует две формулировки: одна из них – это выражение «Передал Посланник Аллаха (да благословит его и род его Аллах и приветствует) от Господа своего», и так говорили ранние авторитеты, сподвижники и последователи. Другая – «Сказал Всевышний Ал-



лах, как передал от Него Его Посланник (да благословит его и род его Аллах и приветствует)». Смысл обоих выражений один и тот же»³⁵.

В «Фавā'ид» («Поучения») Хамид ад-Дина³⁶ сказано: «разница между Кораном и священными хадисами включает в себя шесть аспектов.

Первый аспект – Коран неподражаем, а священные хадисы таковыми не являются.

Второй аспект – Коран может быть использован для отправления молитвы.

Третий аспект – тот, кто не верует в Коран, является неверным, в отличие от того, кто не верует в священные хадисы.

Четвёртый аспект – Коран, в отличие от священных хадисов, ниспосылался при обязательном посредничестве Джибрила (мир ему) между Пророком (да благословит его Аллах и приветствует) и Аллахом Всевышним.

Пятый аспект – Коран непременно является ниспосланным словом Аллаха Всевышнего, а в священных хадисах допускаются формулировки (*лафз*) Пророка (да благословит его и род его Аллах и приветствует).

Шестой аспект – к Корану может прикасаться лишь совершивший ритуальное омовение, а к священным хадисом разрешено прикасаться и не очистившимся от скверны». Цитата завершена.

Разница между священными хадисами и тем, что передаётся чтением, понятна и из того, что мы цитировали из «ал-Иткāн фй 'улум ал-Кур'āн» («Совершенство в коранических науках»), а именно так, что только к нему применимы слова «Коран» и «айат»³⁷.

Редактор, кади Мухаммад Шариф ад-Дин ал-Фаруки ал-Фалими, да простит Господь его и всех его предков. Аминь.

Литература

1. Robson J. *Hadīth Kudsī. The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3. 2nd ed. Leiden: E.J. Brill; 1971. P. 28.

³⁵ На этом завершаются слова Ибн Хаджара ал-Хайтами.

³⁶ Предположительно, Хамид-ад-дин Али ибн Мухаммад ад-Дарир ал-Бухари (ум. 1268) – правовед ханафитской богословско-правовой школы, родом из Бухары.

³⁷ Данное определение принадлежит Джахизу, перевод слов которого на русский язык приводится в 3-м выпуске «Совершенства в коранических науках» Джалал ад-Дина ас-Суйути, см. [9, с. 26].



2. 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 Qudsī*. The Hague and Paris: Mouton&Co; 1977. 266 p.

3. Хайр ад-Дйн аз-Зирикли. *ал-‘Алām* [Корифеи]. Vol. 7. 25th ed. Beirut: Dar al-‘Ilm li-l-Malayīn; 2002. 352 с.

4. Мухаммад ал-Мадани. *ал-Итхāfāt ас-санниййа фй ал-ахādис ал-кудсиййа* [Блистательные дары в священных хадисах]. 2nd ed. Istanbul; 1939. 191 с.

5. Али Фикри Явуз. *40 священных хадисов*. М.: Сад; 2008. 80 с.

6. Абу ‘Иса ат-Тирмизи. *Сунан ат-Тирмизи*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://isnad.link/book/sunan-at-tirmizi> (дата обращения: 06.05.2021).

7. Мейер М.С., Аганина Г.Р., Гайнутдинова А.Р., Фролов Д.В. *Сборник пособий по исламоведению и корановедению*. М.: Восточная книга; 2012. 512 с.

8. Абу Давуд ас-Сиджистани. *Сунан Аби Давуд*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://isnad.link/book/sunan-abu-dauda> (дата обращения: 08.05.2021).

9. Джалал ад-Дин ас-Суйути. Предисловие Фролов Д.В., перевод и комментарии Фролов Д.В., Аганина Г.Р., Басати З.Б., Гимон Е.В. М.: Муравей; 2003. 288 с.

References

1. Robson J. Hadīth Kudsī. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 3. 2nd edition. Leiden: E.J. Brill; 1971, pp. 28.

2. 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 Qudsī*. The Hague and Paris: Mouton&Co; 1977. 266 p.

3. Khayr ad-Dīn az-Ziriklī. *al-‘Alām* [The Luminaries]. Vol. 7. 25th edition. Beirut: Dar al-‘Ilm li-l-Malayīn; 2002. 352 p. (In Arabic)

4. Muḥammad al-Madanī. *al-Ithāfāt as-sanniyya fī al-aḥādīth al-qudsiyya* [The brilliant gifts in the Hadith Qudsi], 2nd edition. Istanbul; 1939. 191 p. (In Arabic)

5. Ali Fikri Yavuz. *40 svyashchennykh khadisov* [40 Hadith Qudsi]. Moscow: Sad; 2008. 80 p. (In Russian)



6. Abu 'Isa at-Tirmizi. *Sunan at-Tirmizi*. [Electronic source]. Available at: <https://isnad.link/book/sunan-at-tirmizi> (Accessed: 06.05.2021). (In Arabic)

7. Meyer M., Aghanina G., Ghaynutdinova A., Frolov D. *Sbornik posobii po islamovedeniyu i koranovedeniyu* [Textbooks on Islamic and Qur'anic Studies]. Moscow: Vostochnaya kniga; 2012. 512 p. (In Russian)

8. Abu Dawud as-Sijistani. *Sunan Abi Dawud*. [Electronic source]. Available at: <https://isnad.link/book/sunan-abu-dauid> (Accessed: 08.05.2021). (In Arabic)

9. Dzhalal ad-Din as-Sujuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 3: Uchenie o svode Korana* [The Perfection in Quranic Sciences. Issue 3. The doctrine of the code of the Quran]. The introduction by Frolov D. Frolov D., Aghanina G., Basati Z., Gimon E. (tr.). Moscow: Muravey; 2003. 288 p. (In Russian)

Информация об авторе

Оляндэр Анастасия Ивановна, бакалавр арабской филологии, Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Anastasia I. Oliander, bachelor of Arabic Philology, 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: 10 апреля 2021
Одобрена рецензентами: 13 мая 2021
Принята к публикации: 02 июня 2021

Article info

Received: April 10, 2021
Reviewed: May 13, 2021
Accepted: June 02, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-384-396

УДК 2. 43

Original Paper

Оригинальная статья

Татарские фетвы XVII в.: обзор одной рукописи

А.М. Салахов^{1, 2а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6873-7955>, e-mail: abdullasalakhov@yandex.ru

Резюме: В статье приводится описание рукописи неизвестного татарского богослова-правоведа XVII в., обнаруженной в коллекции арабоязычных рукописей ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. Это один из древнейших сохранившихся до наших дней литературных памятников татарской богословско-правовой мысли. Трактат представляет собой сборник написанных на старотатарском языке фетв по различным проблемам культовой, семейно-брачной, финансово-экономической и уголовной практики. В работе также представлен перевод на русский язык избранных фетв, анализ которых позволил сделать выводы о хорошем образовании автора, доступности классических трудов по ханафитскому праву и тесных контактах с арабо-мусульманским миром.

Ключевые слова: татарский правовед; сборник фетв; ханафитский мазхаб; татарское богословское наследие; ислам в России

Для цитирования: Салахов А.М. Татарские фетвы XVII в.: обзор одной рукописи. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(2):384-396 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-384-396



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Tatar fatwas of the 17th century: a review of one manuscript

A.M. Salakhov^{1, 2a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

²G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6873-7955>, e-mail: abdullasalakhov@yandex.ru

Abstract: The article describes a manuscript by an unknown Tatar theologian-jurist scholar of the 17th century, found in the collection of Arabic manuscripts of G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art. This is one of the oldest extant literary monuments of Tatar theological and legal thought. The treatise is a collection of fatwas written in the Old Tatar language on various issues of cult, family and marriage, financial, economic and criminal practice. The work also presents a Russian translation of selected fatwas, analysis of which made it possible to draw conclusions about the author's good education and about the availability of classical works on Hanafi Law. The paper also demonstrates the existence of close relations within the Arab-Muslim World.

Keywords: Tatar jurist; collection of fatwas; Hanafi Mazhab; Tatar theological heritage; Islam in Russia

For citation: Salakhov A.M. Tatar fatwas of the 17th century: a review of one manuscript. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):384-396 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-384-396

Введение

Литература по мусульманским наукам, в том числе юриспруденции (*фикх*), отличается разнообразием как в отношении объема, так содержания и структуры в зависимости от круга лиц, для которых она предназначалась, целей написания и прочих обстоятельств. Если сочинения главного фиксатора ханафитского мазхаба Мухаммада аш-Шайбани¹ представляют собой работы, в которых собраны суждения Абу Ханифы и его ближайших учеников по различным вопросам мусульманского права без упоминания аргументов из Корана и Сунны ввиду их известности для ученого сообщества того периода, за исключением редких вопросов [1, с. 4], то в пространных работах последующих авторов, представлявших ханафитский толк, излагаемый мате-

¹ Мухаммад бин ал-Хасан аш-Шайбани (749–805) – один из виднейших учеников Абу Ханифы, которому принадлежит заслуга письменной фиксации суждений своего учителя.

риал в виде систематизированных суждений основателей толка приводится в сопровождении аргументов в силу необходимости знакомства с ними лиц, изучающих фикх, а также для обоснования позиции основателей толка при дискуссии с оппонентами. В этой связи особый интерес представляют фетвы, иерархически занимающие третью степень после авторитетных кодификаций мусульманского права (*мутун*) и аналогичных комментариев (*шурух*) [2, с. 25]. Фетвы – это суждения, вынесенные учеными-муджтахидами по вопросам, не упоминающимся в сочинениях основателей ханафитского толка. Первой подобного рода работой считается книга Абу-л-Лайса ас-Самарканди «ан-Навазил» [3, с. 135]. Среди наиболее известных сборников фетв по ханафитскому мазхабу можно выделить следующие: «Фатава Кадихан», составленный Хасаном бин Мансуром ал-Узджанди (ум. 1196), известным как Кадихан [4, с. 5]; «Фетвы ал-Валвалиджи», составленный Исхаком бин Абу Бакром ал-Валвалиджи (ум. 1310) [5, с. 1230]; «ал-Фатава ат-татарханийа», составленный ‘Алимом бин ‘Ала’ ал-Ансари (ум. 1383) [6, с. 3]; «ал-Фатава ал-Баззазийа», составленный Мухаммадом бин Мухаммадом ал-Курди (ум. 1424), известным как ал-Баззази [4, с. 7]; «ал-Фатава ал-хиндийа», составленный группой индийских ученых под редакцией шейха Низам ад-дина ал-Баранхабури по распоряжению султана Мухаммада бин Урунка Зиб ‘Аламкира (1619–1707) [4, с. 5].

В 2021 г. в ходе работы в архиве Центра письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова в коллекции арабоязычных рукописей нами был обнаружен созданный на старотатарском языке сборник фетв, переписывание которого датировано 1030 г.х./1620 г. Исходя из палеографических данных и записей владельцев рукописи, настоящая копия манускрипта была сделана в XVIII в.

Описание рукописи

Судя по записи на начальном листе, вероятным автором рукописи является некий ‘Абд ар-Рахман эфенди. Объем рукописи составляет 262 листа (524 страницы). Сочинение разделено на следующие части:

1. Книга об очищении (Лл. 1б–10а);



2. Книга о намазе (Дл. 10а–18б);
3. Книга о закяте (Лл. 18б–19б);
4. Книга о посте (Лл. 19б–23а);
5. Книга о хадже (Лл. 23б–24б);
6. Книга о бракосочетании (Лл. 24б–37б);
7. Книга о разводе (Лл. 37б–62а);
8. Книга об освобождении [рабов] (Лл. 62а–68б);
9. Книга о клятвах (Лл. 68б–72б);
10. Книга об обязательных наказаниях (Лл. 72б–76б);
11. Книга о воровстве (Лл. 76б–87а);
12. Книга о словах неверия (Лл. 87а–92а);
13. Книга о подобранных² детях (Лл. 92а–93а);
14. Книга о находках (Лл. 93б–94а);
15. Книга о беглых рабах (Лл. 94а–95а);
16. Книга о пропавшем [без вести] (Лл. 95б);
17. Книга о товариществе (Лл. 95б–97б);
18. Книга о *вакфе*³ (Лл. 97б–104а);
19. Книга о купле-продаже (Лл. 104б–117а);
20. Книга о попечительстве (Лл. 117а–121а);
21. Книга о переводе [долга] (Лл. 121а–122б);
22. Книга о судействе (Лл. 122б–129а);
23. Книга о свидетельстве (Лл. 129б–139а);
24. Книга о представительстве (Лл. 139а–144а);
25. Книга о заявлениях (Лл. 144а–161б);
26. Книга о признании (Лл. 161б–167а);
27. Книга о примирении (Лл. 167а–170б);
28. Книга о *мударобе*⁴ (Лл. 170б–172а);
29. Книга об отданном на сохранение (Лл. 172а–176а);
30. Книга об отданном во временное пользование (Лл. 176а–177б);
31. Книга о дарении (Лл. 177б–180а);

² Имеются в виду подкидыши и малолетние беспризорные.

³ *Вакф* – имущество, безвозмездно предоставляемое для общественного пользования в качестве благотворительности.

⁴ *Мудароба* – доверительное управление капиталом.



32. Книга об аренде (Лл. 180а–188а);
33. Книга о *мукатабе*⁵ (Лл. 188а–189а);
34. Книга об *ал-вала*⁶ (Лл. 189а–190б);
35. Книга о принуждении (Лл. 190б–191б);
36. Книга о лишении дееспособности (Лл. 191б–193а);
37. Книга о *ма'зуне*⁷ (Лл. 193а–193б);
38. Книга о присвоении имущества (*гасб*) (Лл. 193б–197б);
39. Книга о преимущественном праве покупки (Лл. 197б–201б);
40. Книга о разделе [имущества] (Лл. 201б–203б);
41. Книга об издольщине (Лл. 203б–205а);
42. Книга об *ал-мусака*⁸ (Лл. 205б–206а);
43. Книга о закалывании животных (Лл. 206а–206б);
44. Книга о жертвенных животных (Лл. 206б–207б);
45. Книга о порицаемом (Лл. 207б–220б);
46. Книга об оживлении заброшенной земли (Лл. 220б–221б);
47. Книга о напитках (Лл. 221б–223а);
48. Книга об охоте (Лл. 223а–223б);
49. Книга о залоге (Лл. 223б–225б);
50. Книга о преступлениях (Лл. 225б–230а);
51. Книга о компенсациях (Лл. 230а–233а);
52. Книга о завещаниях (Лл. 233а–233б);
53. Раздел о распоряжениях больного⁹ (Лл. 233б–238б);
54. Книга о долях наследников (Лл. 238б–243а);
55. Различные вопросы (Лл. 243а–249б);
56. Раздел о благочестии (Лл. 249б–259б);
57. Вопросы о стенах¹⁰ (Лл. 259б–262б).

⁵ *Мука таб* – невольник, заключивший договор о самовыкупе со своим хозяином.

⁶ *Ал-вала* – особый правовой статус, позволяющий человеку наследовать от умершего в случае отсутствия у последнего родственников.

⁷ *Ма'зун* – человек, с которого снято лишение дееспособности.

⁸ *Ал-мусака* – орошение одним лицом земли другого лица взамен на часть получаемого с нее урожая.

⁹ Имеется в виду предсмертная болезнь.

¹⁰ Имеются в виду вопросы, связанные со стенами как частью построек.



В каждой части рассматриваются различные вопросы по соответствующим темам. Фетвы на старотатарском языке изобилуют специальной лексикой мусульманского права на арабском языке и сопровождаются цитатами как из первоисточников, так и из высказываний ранних авторитетов в оригинале. Каждая цитата имеет краткую ссылку на ее источник.

Приведем в качестве примера перевод нескольких фетв из первых частей сборника.

Вопрос: Если водоем покроется льдом, а затем какой-либо человек проделает в нем отверстие, то дозволено ли будет совершить из этой проруби омовение?

Ответ: Если лед не будет соприкасаться [с водой], то дозволено. Если же лед будет соприкасаться, то нет. Поскольку в случае разделения это будет подобно крытому водоему, а в случае соединения – положению блюда. «Если человек проделает отверстие во льду замерзшего водоема, а затем совершит из того места омовение, то, если вода была отделена ото льда, омовение дозволяется, поскольку это будет подобно крытому водоему. Если же [вода] не будет отделена, то нет. Поскольку это будет подобно блюду». (Из «Ваки'ат Хусами»¹¹. Книга очищения. Лист второй.).

«Если вода большого водоема замерзнет и человек проделает в нем отверстие, а затем совершит из него омовение, то, если вода окажется на поверхности льда или под ним, будучи отделенной от него, то дозволяется. Если же вода будет [сверху] соприкасаться со льдом, то [относительно этого случая] мнения шейхов разделились. Одни приняли во внимание всю воду [водоема], так что она не станет нечистой. Другие приняли во внимание место отверстия: если оно окажется большим, в соответствии с вышеописанным¹², то [совершение] омовения в нем будет дозволено. В противном случае – нет. Если же вода в отверстии будет подобна воде в миске, а отверстие небольшим, то

¹¹ Имеется в виду книга Хусам ад-дина 'Умара ибн 'Абд ал-'Азиза ал-Бухари (ум. 1336) «ал-Аджнас» («Ваки'ат ал-Хусами»).

¹² Имеется в виду площадь водной поверхности размером 10 локтей на 10 локтей или 49 м².



омовение в нем не допускается¹³ [...]» (Из «Хуласы»¹⁴. Книга очищения. Лист первый)¹⁵.

Вопрос: Если в большой водоем попадет нечистота, то станет ли он нечистым?

Ответ: Не станет, если не изменится вкус, цвет или запах воды. «В основе, если нечистота попадет в большой водоем, то он будет в положении моря¹⁶ и не окажется загрязненным, если только не изменится его вкус, цвет или запах». (Из «Хуласы». Книга очищения. Раздел первый. Лист первый. То же в «ал-Хидайе»¹⁷ и других [источниках])¹⁸.

Вопрос: Если человек в ночь рамадана оставит намаз *таравих*¹⁹, то будет ли ему дозволено совершить намаз *витр*²⁰ совместно с имамом?

Ответ: Будет дозволено в том случае, если он [ранее] совершит обязательный намаз с имамом. «Намаз *витр* не совершается коллективно вне месяца рамадан. Следовательно, коллективный намаз [вitr] допускается вне рамадана, но порицается, и дозволяется в [месяц] рамадан. Существует избранное [мнение] – совершать [намаз] *витр* в своем доме, как об этом упоминается в «аз-Захиди»²¹. Однако правильное мнение/ положение гласит, что коллективная молитва предпочтительней, как [об этом говорится] в «Кадихане»²².

Вопрос: Говорят, что, когда поднесут пищу, отдавать предпочтение намазу²³ порицается. [Но] если человек не будет возжелать [пищу] и в отсрочке

¹³ Имеется в виду, что такое малое количество воды после смешения с использованной водой утратит качество очищать ритуально.

¹⁴ Имеется в виду книга Тахира ибн Ахмада ал-Бухари (1089–1147) «Хуласа ал-фатава».

¹⁵ Архив Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (далее АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ). Ф. 39. Ед. хр. № 244. Лл. 2а–2б.

¹⁶ Сообщается со слов Абу Хурайры (да будет доволен им Аллах), что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал о море: «Чиста вода его, дозволена мертвечина его» (Тирмизи, 69).

¹⁷ Имеется в виду книга Бурхана ад-дина ал-Маргинани (ум. 1197) «ал-Хидайе».

¹⁸ АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед. хр. № 244. Л. 3а.

¹⁹ *Таравих* – дополнительная молитва, совершаемая после ночного намаза в месяц рамадан.

²⁰ *Витр* – дополнительная молитва, регулярно совершаемая после ночного намаза в обыденное время и после намаза *таравих* в месяц рамадан.

²¹ Имеется в виду книга «Кинйя ал-фатава» Наджма ад-дина аз-Захиди (ум. 1260).

²² АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед. хр. № 244. Лл. 10а–10б.

²³ Речь идет об обязательной молитве.



[принятия пищи] не будет ущерба, то можно ли в этом случае отложить прием пищи?

Ответ: Нет. Если *икамат*²⁴ будет провозглашен после того, как поднесут пищу, и вследствие отсрочки пища остынет или это приведет к отвлечению [в намазе], то при наличии времени²⁵ начать с еды предпочтительней. Все равно, будет ли душа вожделеть или нет [...]. «Сказал имам²⁶: «Если душа не будет вожделеть принятия пищи и в отсрочке еды не будет ущерба, то предпочтительней сначала совершить намаз. А в случае, если поднесут еду и провозгласят *икамат*, а отсрочка [принятия пищи] приведет к ее остыванию или станут возникать наущения [в намазе], то предпочтительней начать с приема пищи при наличии времени, будет ли вожделеть душа или не будет из-за общего характера ('умум) сообщения, т.е. слов [Пророка] (да благословит его Аллах и приветствует): «Если преподнесут ужин...»²⁷, ибо душа не будет избавлена от обращения в сторону установленной еды даже при отсутствии чувства голода». (Из [книги] Ибн Сайиди, [комментария] к книге «Шир'ат ал-ислам»²⁸. [Раздел] «О правилах принятия пищи»)²⁹.

Вопрос: Если к слушающему [пятничную] проповедь Зайду подойдет 'Амр и пожелает ему мира, либо находящийся рядом с ним чихнет, либо Зайд увидит порицаемое, то дозволено ли будет согласно шариату ответить, чтобы удержать от этого?

Ответ: Упоминается, что во время проповеди запрещается речь, даже если это призыв к одобряемому, прославление Аллаха (*тасбих*), принятие пищи, питье, письмо. Порицается также отвечать чихнувшему³⁰ и отвечать на пожелание мира. «Передается от Абу Йусуфа³¹, что отвечать на пожелание мира не порицается, ибо это обязательное предписание (*фард*). Мы же

²⁴ *Икамат* – второй призыв на молитву, провозглашаемый непосредственно перед началом ее совершения.

²⁵ То есть для того, кто опасается не успеть на коллективную молитву по окончании приема пищи.

²⁶ Вероятно, имеется в виду основатель мазхаба – Абу Ханифа.

²⁷ Сообщается со слов Анаса бин Малика (да будет доволен им Аллах), что Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Когда поднесут ужин и будет призвано на молитву, то начните с ужина» (Ат-Тирмизи, 353).

²⁸ Имеется в виду книга Йа'куба бин 'Али ал-Бурсави (ум. 1524) «Мафатих ал-джинан шарх "Шир'ат ал-ислам"».

²⁹ АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимов АН РТ. Ф. 39. Ед. хр. № 244. Лл. 11а–11б.

³⁰ Имеется в виду произнесение слов «да смилуется над тобой Аллах».

³¹ Абу Йусуф (731–798) – один из виднейших учеников Абу Ханифы, первый верховный кади.



говорим: если пожелание мира дозволено шариатом, то не в случае проповеди. Более того, желая мира, [человек] тем самым совершает грех, поскольку в этом случае сознание слушающего отвлекается от обязательного³². Ответ на пожелание мира возможен в любое другое время в отличие от слушания проповеди. Некоторые [ученые] интерпретировали мнение Абу Ханифы (да смилуется над ним Аллах) согласно второму варианту, в соответствии с которым [человек] не должен желать благословения Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) при его упоминании во время проповеди. [Передается] от Абу Йусуфа, что следует желать благословения [Пророку] про себя, поскольку это не отвлечет человека от слушания проповеди. Тем самым он совершит две благодетели. Данное [мнение] является верным. Но надлежит ли человеку восхвалить Аллаха, если он чихнет. Правильно, что да, но про себя. Если же он увидит порицаемое, то следует указать рукой [...]» (Из [книги] Ибн ал-Хумама³³)³⁴.

Вопрос: Если Зайд не выплатит закят по прошествии года, а затем его имущество полностью или частично пропадет либо он его использует, то окажется ли Зайд в этом случае освобожден от выплаты закята?

Ответ: Пропажа *нисаба*³⁵ по прошествии года приведет к снятию [исполнения] обязательного; пропажа части имущества приведет к [снятию выплаты] с соответствующей части [имущества]. Но использование будет считаться покушением и не приведет к снятию. «Пропажа *нисаба* по прошествии года, как и пропажа части имущества, снимает обязательное». (Так в «ал-Хидайе» и других [источниках]. Книга закята. Глава о закяте с имущества.). «В отличие от использования, поскольку это будет являться покушением». (Так в «ат-Тавдихе»³⁶)³⁷.

³² Имеется в виду слушание пятничной проповеди.

³³ Имеется в виду книга Мухаммада бин 'Абд ал-Вахида ас-Сиваси (1388–1457), известного как Ибн ал-Хумам, «Фатх ал-Кадир».

³⁴ АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед. хр. № 244.

³⁵ Нисаб – минимальный размер имущества, с которого взимается закят.

³⁶ Имеется в виду книга 'Убайда Аллаха бин Мас'уда ал-Махбуби (был жив в 1346) «ат-Тавдих фи халл гавамид "ат-Танких"».

³⁷ АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед. хр. № 244. Л. 186.



Вопрос: Плодовые деревья, растущие в доме Зайда, находятся на земле десятины. Следует ли требовать у него выплату десятины в соответствии с шариатом?

Ответ: Не следует. «У человека в доме растет плодое дерево, с него десятина не взимается³⁸, даже если та земля является десятинной. В отличие от того, как если бы оно было на [открытой] земле». («Кадихан». Книга закята. Раздел десятины)³⁹.

Вопрос: Если предназначенный бедняку Зайду закят тот предложит в качестве еды богатому ‘Амру, то дозволено ли это будет [последнему] по шариату?

Ответ: Не будет дозволено, но если имущество перейдет в собственность [богатого], то будет дозволено⁴⁰. Это не схоже с ситуацией между *мука-табом* и господином. «То, что вручил *мука таб* своему господину из закята, а затем оказался бессилен [осуществлять заработок], то это [будет] дозволено господину по причине смены владения. Поскольку раб владел этим в качестве закята, а господин [завладел] в качестве замены освобождения. На это содержится указание в хадисе Бариры (да будет доволен ею Аллах): «Для нее это закят, а для нас – подарок»⁴¹. В отличие от того, как если бы [бедняк] позволил богатому или хашимиту⁴² [...]». (Из «ал-Хидайи». Книга о *мука табе*. Раздел о смерти *мука таба*.)⁴³.

Вопрос: Если соблюдающий пост Зайд во время рамадана проглотит слюну ‘Амра, то должен ли будет совершить искупительные действия (*каффара*)⁴⁴ и восполнить пост?

³⁸ Имеется в виду, что с плодов растений, произрастающих на придомовом участке, закят не взимается.

³⁹ АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед. хр. № 244. Л. 19а.

⁴⁰ То есть получивший закят бедняк передаст его в качестве собственности богатому.

⁴¹ Сообщается со слов Анаса ибн Малика (да будет доволен им Аллах), что [как-то] Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) поднесли мясо. Он спросил: «Что это?» Люди ответили: «Это было вручено Барире в качестве закята». Пророк сказал: «Для нее это – закят, а для нас – подарок» (Абу Дауд, 1656).

⁴² Представителям курайшитского рода бану хашим (хашимиты), которому принадлежал Пророк, вручать закят не дозволяется.

⁴³ АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед. хр. № 244. Лл. 19а–19б.

⁴⁴ Под искупительными действиями в данном случае подразумевается освобождение из рабства невольника, либо пост в течение двух месяцев подряд по истечении рамадана, либо кормление шестидесяти бедняков.

Ответ: Если ‘Амр является его другом, то необходимо искупление, а если нет, то – восполнение (*када*). «Если [постящийся] проглотит слюну другого человека, то должен будет совершить искупительные действия, если тот являлся его другом. В противном случае нет. То есть если постящийся проглотит слюну другого [человека], если то была слюна не его друга, то ему надлежит восполнить [пост] без искупительных действий. Поскольку слюна вызывает отвращение и неприязнь, если она не принадлежит другу. [В этом случае] она будет подобна тесту. При том обстоятельстве, что слюна вызывает отвращение, а если принадлежит другу, то не вызывает отвращение, [в последнем случае] она станет подобна хлебу, похлебке и подобно этому из того, что вызывает желание». (Из [книги] аз-Зайла‘и⁴⁵. В различных вопросах. После книги о гермафродите. Приблизительно на третьем листе)⁴⁶.

Вопрос: Если соблюдающий пост Зайд съест армянскую золу⁴⁷, известную как «армянская глина», то причинит ли это ущерб его посту?

Ответ: Причинит большой ущерб, и он должен будет как восполнить [пост], так и совершить искупительные действия, поскольку это будет являться полным разговением. Так как армянскую глину употребляют в пищу в качестве лекарства. «Если постящийся употребит в пищу глину, кроме армянской, то должен будет восполнить без [совершения] искупительных действий. Поскольку это неполное разговение. Если же то была армянская глина, то ему надлежит восполнить и [совершить] искупительные действия, поскольку это полное разговение. Так как армянскую глину употребляют в пищу с целью лечения». (Из «Ваки‘ат Хусами». Книга поста. Раздел о посте)⁴⁸.

Заключение

Вышеизложенный анализ рукописи позволил сделать следующие выводы:

1. В XVII в. среди татар были богословы-правоведы, чей уровень образования позволял самостоятельно выводить фетвы по актуальным вопросам

⁴⁵ Имеется в виду книга ‘Усмана бин ‘Али аз-Зайла‘и (ум. 1342) «Табйин ал-хака’ик шарх “Канз ад-дака’ик”».

⁴⁶ АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед. хр. № 244. Л. 19б.

⁴⁷ Под «армянской золой» подразумевается добываемая в Армении глина с целебными свойствами.

⁴⁸ АЦПиМН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф. 39. Ед. хр. № 244. Л. 20а.



современности на основе классических средневековых источников ханафитского мазхаба.

2. В сферу насущных проблем татаро-мусульманского общества рассматриваемого периода входили не только культовые и семейно-брачные, но и финансово-экономические, и даже уголовные вопросы.

3. Обилие ссылок на классические ханафитские труды свидетельствует об их наличии в регионе.

4. Между татарами и мусульманским Востоком существовали тесные контакты.

Таким образом, рукопись представляет научную ценность как один из древнейших сохранившихся до наших дней литературных памятников татарской богословско-правовой мысли.

Литература

1. Ал-Афгани А. Предисловие. Аш-Шайбани М.Х. *Китаб ал-Асл*. Т. 1. Лахор: Дар ал-ма‘ариф ан-ну‘манийа; 1981. 23 с.

2. Ал-Лакнави ‘А. Предисловие. *Ал-Джами‘ ас-сагир ма‘а шархих ан-Нафи‘ ал-кабир*. Бейрут: ‘Алам ал-кутуб; 1986. С. 5–25.

3. Зайдан ‘А. *Ал-мадхал ли дирасат аш-шари‘а ал-исламийа*. Бейрут: Муассаса ар-Рисала; 2002. 355 с.

4. Матраджи М. Введение. *Ал-Фатава ал-хиндийа*. Т. 1. Бейрут: Дар ал-фикр; 2009. С. 5–50.

5. Халифа Х. *Кашиф аз-зунун*. Т. 2. Бейрут: Дар ал-Фикр; 1990. С. 945–2056.

6. ‘Абд ар-Рахман ‘А. Предисловие. Ал-Ансари ‘А. ‘А. *Ал-фатава ат-татарханийа фи-л-фикх ал-ханафи*. Ч. 1. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа; 2005. С. 3–16.

References

1. Al-Afgani ‘A. Al-Mukaddima [Preface]. Ash-Shaibani M.Kh. *Kitab al-Asl* [The Book «Al-Asl» (The Foundation)]. Vol. 1. Lakhori: Dar al-ma‘arif annu‘maniya; 1981. 23 p. (In Arabic)



2. Al-Laknawi ‘A. Al-Mukaddima [Preface]. *Al-Jami‘ as-sagir ma‘a sharkhih an-Nafi‘ al-kabir* [«Small compilation» with of «Great Benefit» commentaries]. Beirut: ‘Alam al-kutub; 1986, pp. 5–25. (In Arabic)
3. Zaidan ‘A. *Al-Madkhal li dirasat ash-shari‘a al-islamiya* [An Introduction to the Islamic law]. Beirut: Muassasa ar-Risala; 2002. 355 p. (In Arabic)
4. Matraji M. Al-mudkhal ila al-fatawa [An Introduction to fatwas]. *Al-Fatawa al-hindiya* [Indian fatwas]. Vol. 1. Beirut: Dar al-fikr; 2009, pp. 5–50. (In Arabic)
5. Khalifa Kh. *Kashf az-zuzun* [Eradication of the guesses]. Vol. 2. Beirut: Dar al-fikr; 1990, pp. 945–2056. (In Arabic)
6. ‘Abd ar-Rakhman ‘A. Takdim [Preface]. Al-Ansari ‘A. ‘A. *Al-Fatawa at-tatarkhaniya fi-l-fikh al-khanafi* [Tatarkhan fatwas according to the Hanafites’ Fiqh]. Part 1. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiya; 2005, pp. 3–16. (In Arabic)

Информация об авторе

Салахов Абдулла Мунирович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Центра письменного и музыкального наследия Института языка литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан; библиотекарь Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Abdulla M. Salakhov, Cand. Sci. D (Philology), Senior Research Fellow, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Tatarstan Academy of Sciences; a Librarian in 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: 13 апреля 2021
Одобрена рецензентами: 15 мая 2021
Принята к публикации: 02 июня 2021

Article info

Received: April 13, 2021
Reviewed: May 15, 2021
Accepted: June 02, 2021



Гайнуллин С.С.
Систематизация накшабандии:
Мухаммад Парса (ум. 1420) и его «Рисала-йи Кудсийа»

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-397-410

УДК 297.1

Original Paper

Оригинальная статья

Систематизация накшабандии: Мухаммад Парса (ум. 1420) и его «Рисала-йи Кудсийа»

С.С. Гайнуллин^{1а}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8149-9867>, e-mail: manara.tatar@mail.ru

Резюме: В настоящей статье предпринята попытка анализа трактата Мухаммада Парсы (ум. 1420) «Рисала-йи Кудсийа», являющегося одной из важнейших работ накшабандийского тариката, который оказал существенное влияние на духовную культуру татар и многих других мусульманских народов России. Эта книга являлась первой систематизацией истории, основных принципов и практик этого ордена. В ней приводится неразрывная цепочка (*силсила*) его духовных наставников, которой обосновывается богословско-правовая легитимность его учения, как непосредственно связанная с Сунной пророка Мухаммада и его сподвижников. В работе особое внимание уделяется необходимости искренней любви и безукоризненного подчинения своему наставнику как хранителю не только явного, но и сокровенного знания, переданного от Пророка. В статье приводится также краткая биография М. Парсы и список его основных работ.

Ключевые слова: Мухаммад Парса; «Рисала-йи Кудсийа» («Послание о святости»); накшабандийский тарикат; суфизм (*масаввуф*)

Для цитирования: Гайнуллин С.С. Систематизация накшабандии: Мухаммад Парса (ум. 1420) и его «Рисала-йи Кудсийа». *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):397-410 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-397-410



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.

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



Naqshabandi systematization: Muhammad Parsa (d. 1420) and his «Risala yi Qudsiyya»

S.S. Gainullin^{1a}

¹Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8149-9867>, e-mail: manara.tatar@mail.ru

Abstract: This article attempts to analyze the treatise of Muhammad Parsa (d. 1420) “Risala yi Qudsiyya”, which is one of the most important works of the Naqshabandi tariqah, which had a significant impact on the spiritual culture of Tatars and on many other Muslim peoples of Russia. This book was the first systematization of the history, of the basic principles and practices under this order. It provides an unbreakable chain (*silsila*) of his spiritual mentors, which substantiates the theological and legal legitimacy of his teachings, as directly related to the Sunnah of Prophet Muhammad and his companions. The work also pays special attention to the need for sincere love and impeccable obedience to your mentor as to the custodian of not only explicit, but also of sacred knowledge transmitted from the Prophet. The article also provides M. Parsa’s short biography and a list of his main works.

Keywords: Muhammad Parsa; “Risala-yi Qudsiyya” (“Message of Holiness”); Naqshabandi Tariqah; Sufism (*Tasawwuf*)

For citation: Gainullin S.S. Naqshabandi systematization: Muhammad Parsa (d. 1420) and his “Risala yi Qudsiyya”. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;14(2):397-410 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-397-410

Введение

Накшабандийа – одно из самых распространенных сегодня суннитских суфийских братств. Свое духовное учение оно возводит к пророку Мухаммаду через двух его ближайших сподвижников – Абу Бакра и ‘Али, а непосредственным основателем считает Йусуфа ал-Хамадани (ум. 1140). Ученик последнего – ал-Гидждувани (ум. ок. 1200) стал основателем ордена *хваджаган*. Его теоретические и практические положения в конце XIV в. были дополнены крупнейшим среднеазиатским мистиком того периода Бахауддином Накшабандом (1318–1389). В то же время сам эпоним этой мистической школы не оставил после себя письменных трудов, и его учение было систематизировано и сохранено для потомков стараниями учеников – Аляутдином Аттаром (ум. в 1400) и особенно Мухаммадом Парсой (ум. 1420). Они же сыграли



основную роль в консолидации братства и расширении его влияния. Накшабандийа получило широкое распространение по всему мусульманскому миру, в различных регионах которого выделились его местные ответвления, ставшие самостоятельными братствами [1, с. 185].

В XVII–XVIII вв. учение этого тариката стало проникать из Средней Азии в Волго-Уральский регион. Получая образование в религиозных центрах Бухары и Самарканда, многие татарские студенты приобщались здесь к накшабандии и затем, возвращаясь на родину, распространяли его идеи среди соплеменников. Во второй половине XVIII – первой половине XIX вв. идеи и институты этого братства оказывали существенное влияние не только на развитие богословской и общественной мысли, но и на многие другие стороны жизни татарского общества – от семейно-бытовых до общественно-политических [2, с. 15–16].

В этой связи изучение истории и анализ богословских идей данного суфийского ордена, оказавшего существенное влияние на духовную культуру татар и многих других мусульманских народов нашей страны, представляется весьма актуальным.

Объектом настоящего исследования является систематизация накшабандийского тариката, выполненная Мухаммадом Парсой, предметом – его труд «Рисала-йи Кудусийа», в котором разъясняются основные положения этого ордена и собственный взгляд на его духовную историю.

Несостоявшийся преемник Накшабанда: штрихи к биографии

Предание гласит, что однажды в дом Накшабанда постучал мальчик по имени Мухаммад. Увидев его, слуга сказал хозяину, что пришел молодой человек, «похожий на аскета (перс. – *парса*)». Выйдя навстречу гостю, шейх сказал, что отныне именно так («Парса») и будет величать своего нового ученика [3, с. 7–8]. В будущем ему суждено было не только продолжить аскетический путь учителя, но и стать главным систематизатором его учения.

Мухаммад Парса родился в 749 г.х./1348 г. в Бухаре в семье потомственных богословов ханафитской школы. Некоторые биографы возводят его родословную к общепризнанному как шиитами, так и суннитами имаму Джа-



фару ас-Садику (702–765), который, являясь потомком Пророка, также считается одним из передатчиков от него особого суфийского знания. В то же время достоверно известно, что одним из предков Парсы был крупнейший законовед того времени Хафиз ад-Дин ал-Кабир ал-Бухари (ум. 1291 или 1294).

Он получил достойное воспитание и уже с раннего возраста проявил интерес к богословским наукам и стремление к постижению тасаввуфа. Став одним из ближайших учеников Накшабанда, он дважды совершил вместе с ним паломничество (*хадж*). Учитель всегда очень лестно отзывался о Парсе, дал ему разрешение на духовное наставничество (*иджаза*) и считал его одним из своих преемников [4, с. 391–392]. Однако после смерти Накшбанда в 1389 г. Парса не стал главой ордена, уступив место своему «однокласснику» Аляутдину Аттару (ум. 1400) и приняв его духовное наставничество.

Будучи большим специалистом, помимо суфизма, еще и в области мусульманского права и хадисоведения, шейх Мухаммад Парса посвятил свою жизнь преподавательской и научной деятельности. В своих трудах он опирался в первую очередь на традиции домонгольской школы Мавераннахра, особенно Хорасана. Им была собрана уникальная библиотека старинных и редких рукописей, которая продолжала функционировать в его обители (*ханака*) вплоть до второй половины XIX в. [5].

Богослов умер в 1420 г. в Медине и был похоронен на знаменитом кладбище сподвижников Пророка «Джаннат ал-баки» рядом с могилой его дяди Аббаса (566–653) [3, с. 10].

Богословское наследие Мухаммада Парсы

Перу шейха Мухаммада Парсы принадлежит множество произведений по различным дисциплинам мусульманского богословия. Перечислим наиболее известные:

1. «Фасл ал-хитаб» («Окончательное решение»). Этот труд написан на персидском языке. В большей степени он посвящен разъяснению ряда понятий тасаввуфа, основ накшбандийского тариката и описанию нравственных качеств, которые должны воспитать в себе его последователи. В нем также



повествуется о сподвижниках пророка Мухаммада, потомках из его рода и некоторых великих духовных подвижниках ислама. Эта книга была переведена на турецкий и арабский языки. Турецкое издание известно под названием «Тевхиде гериш» («Введение в единобожие») [6].

2. «Тухфат ас-саликин» («Шедевр ходящих»). Работа содержит в себе избранные главы предыдущей книги. В 1970 г. она была издана в Дели.

3. «Макамат шайх 'Ала ад-дин 'Аттара» («Духовное совершенство шейха Аляутдина Аттара»). Труд представляет собой сборник высказываний Аляутдина Аттара. Фрагменты этой книги в последующем были включены Али Сафи ал-Кашифи¹ в его сборник жизнеописаний суфийских шейхов под названием «Рашахат 'айн ал-хайят» («Капли из источника вечной жизни»).

4. «Тафсир суварі саманія» («Комментарий восьми сур») – это комментарий на персидском языке к 97–104 сурам Корана. Книга была написана в 1417 г. В библиотеке «Сулеймание» в Стамбуле имеются две ее рукописных копии².

5. «Тафсир сурат ал-Фатиха» (Комментарий суры «Открывающая») – комментарий к 1-й суре Корана на персидском языке. Ее единственная рукопись хранится в государственной библиотеке Стамбула.

6. «Рисала-ий кашфийа» («Раскрывающая трактат»). В труде рассматриваются традиционные суфийские темы – *зикр* (поминание Аллаха), *махабба* (любовь к Аллаху) и *вахдат ал-вуджуд* (единство бытия). Этот труд был переведён с персидского на турецкий язык [7].

7. «Рисала-ий дар ал-байан зикр ал-джахри» («Трактат, разъясняющий поминание вслух»). Работа представляет собой ответ Мухаммада Парсы на вопрос учёного из города Герата о допустимости громкого *зикра*. Автор доказывает дозволенность этого через сопоставление этого действия с чтением вслух Корана, являющегося дозволенным.

8. «Фусуль ас-ситта» («Шесть разделов»). Труд, написанный на арабском языке, посвящён методологии выведения правовых норм (*ахкам*) из ха-

¹ Али Сафи, Фахр ад-дин Али ибн Камаль ад-дин Хусейн Ваиз Кашифи (1463?– между 1531 и 1533) – персидский мусульманский учёный, поэт, писатель, влиятельный проповедник и моралист, известный также как Мавляна Ваиз Кашифи или просто мулла Хусейн.

² Библиотека Сулеймания, г. Стамбул. Багдатлы вахби Ефанди. Оп. 63; Шехид Али Паша, № 113.

дисов. Одна рукописная копия этого труда хранится в библиотеке им. Лобачевского в г. Казани³.

9. «Шарх хакк ал-йакин» («Комментарии к верной истине»). Работа является комментарием к книге Махмуда Шабистари⁴. Ее рукопись хранится в библиотеке «Рашид Эфенди» в г. Кайсери в Турции.

10. «Анису ат-талибин ва уддат ас-саликин» («Собеседник ищущих и приспособление идущих»). Эта книга на персидском языке повествует о достоинствах ищущих знание.

11. «Рисала ал-мазарат» («Трактат о посещении священных мест»). В этом труде, написанном на персидском языке, повествуется об исторических достопримечательностях Иерусалима, Багдада и городов Леванта.

12. «Рисала махбубийа». («Трактат о любимых»). Труд написан на персидском языке. Он посвящен разъяснению суфийского понимания любви к Аллаху, нравственности, аскетизма и богобоязненности.

13. «Рисалат мунтахаб мин 'акида Аби ал-Касим ас-Самарканди». («Сборник сочинений о вероубеждении Абу ал-Касыма ас-Самарканди⁵»). Описание матуридитского вероучения. Рукопись хранится в библиотеке «Сулеймание» в Стамбуле.

14. «Тафа'улат» («Взаимодействия»). Это комментарии к избранным аятам Корана на персидском языке.

15. «Шарх фусуль ал-хикам» («Разъяснение глав мудрости»). Это комментарии к труду «Фусул ал-хикам» Мухиддина ибн ал-'Араби⁶ на персидском языке.

³ Отдел рукописей и редких книг Казанского Федерального Университета им. Н.И. Лобачевского (ОР РК КФУ) Фонд 10. Оп. 695. Л. 31. об. 166.

⁴ Махмуд Шабистари родился в городе Шабестар близ Тебриза в 1288 году (687 г.х.), где и получил начальное образование. Одним из важнейших учителей Шабистари был суфийский шейх Амин ад-дин Тебризи, а его духовным учителем и наставником – Бахауддин Якуб Тебризи. Шабистари в основном сосредоточился на суфизме, теологии и философии. Свои произведения он писал в период, когда страна оказалась под властью монголов.

⁵ Абу ал-Касим ал-Хаким ас-Самарканди (ум. 342/953), был ханафитским богословом, кади (судьей) некоторые источники называют его учеником имама ал-Матуриди.

⁶ Ибн ал-'Араби, Абу Бакр Мухаммад ибн Али Мухиддин (1165, Мурсия, Андалусия, ныне Испания – 1240, Дамаск) – арабо-мусульманский философ, мистик и поэт; известен как «Величайший шейх» суфизма. Среди огромного наследия (более 800 сочинений) выделяются «Мекканские откровения» – духовный дневник последних трёх десятилетий его жизни, своеобразная эзотерическая «Энциклопедия суфизма». Особенно популярная среди суфиев книга «Геммы мудрости» была переведена на многие языки мира, к ней было составлено свыше 150 комментариев [8, с. 246–247].



16. «Рисала-йи Кудсийа» (Послание о святости).

«Рисала-йи Кудсийа»

Важнейшим трудом Мухаммада Парсы стала книга «Рисала-йи Кудсийа», в которой систематизированы основные понятия накшабандийского тариката, а также его духовная история.

Она по сути представляет собой учебное пособие для последователей этого братства, использует его термины и символический язык, не всегда понятный неподготовленному читателю. Ее основной темой являются практические вопросы мистического пути. Вместе с этим в книге также кратко затрагиваются некоторые теоретические положения интеллектуального мистицизма и история развития тариката. Многие положения изложены тезисно, без логических связей тем между собой.

Работа является скорее компилятивным, чем оригинальным произведением, содержит многочисленные вкрапления из трудов более ранних авторов, не выделенные как цитаты. Примерно одна треть книги, которую условно можно назвать вводной частью, представляет собой переложение вступления к сочинению «Тазкират ал-аулийа» Аляутдина Аттара (ум. 1400) [9, с. 274].

«Рисала-йи Кудсийа» была переведена на османский [10] и русский [9] языки. Оба этих перевода были использованы при анализе текста в настоящем исследовании. Для разъяснения суфийских символических выражений и терминов мы также обращались к османскому комментарию этой книги Абдаллы Салахи, являющегося последователем накшабандийского тариката по той же цепочке духовной преемственности, что и Парса [10]. Помимо этого, в процессе изучения работы мы обращались и к другим накшабандийским трактатам – рукописи Мухаммада Мурада «Силсилат аз-Захаб»⁷ [11], ее переводу, выполненному Мухаммадом Рустемом Рашидом [10], и заметкам ‘Абд ал-Хакима ал-Арваси⁸ [12].

⁷ Мурад М. *Силсилат аз-захаб фи ас-сулук ва ал-адаб*. Стамбул: Библиотека Сулеймани. Отдел рукописи. Ф. 1203. 1752. С. 1–18. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.scribd.com/doc/76647756/Silsilah-az-Zahab-Fi-as-Sulook-wa-al-Adab-Arabic-manuscript> (дата обращения: 10.11.2020)

⁸ ‘Абд ал-Хаким ал-Арваси (1865–1943) — 33-й шейх накашабандийского тариката, муджтахид.



Структура книги «Рисала-йи Кудсийа»

Нами было выделено 12 тематических частей:

Часть 1 [9, с. 275–299].

В этой части повествуется об основах вероубеждения (*акида*), необходимости религиозной практики, опасности внесения в нее любого рода новшеств, необходимости сторониться различных послаблений (*рухса*) в религии и стремлении следовать ей с большей строгостью (*‘азима*). В ней также говорится об основных принципах накшабандийского тариката – всегда и во всех случаях и обстоятельствах сохранять связь с Всевышним Аллахом, во время совершения всех видов поклонений душой и телом следовать исключительно Сунне, а также быть в тесной связи с духовным наставником, испытывая к нему искреннюю привязанность, почтение и уважение. Далее сообщается, что каждый человек, руководствуясь вышеприведёнными предписаниями, по воле Всевышнего Аллаха сможет достичь высоких духовных степеней.

Здесь же разъясняется, что накшабандийский тарикат называют «золотой цепью» (*силсилат аз-захаб*) в связи с тем, что братство возводит свое учение по цепочке духовных наставников к пророку Мухаммаду как духовно – через его первого халифа Абу Бакра, так и по родословной – через его зятя ‘Али [1, с. 186–187].

Далее Парса приводит саму эту цепочку:

Пророк Мухаммад (570–632) → Абу Бакр ас-Сиддик (572–634) → Салман ал-Фариси (578–657) → Касим ибн Мухаммад (653–725) → Джафар ас-Садик (702–765) → Баязид Бистами (804–874) → Абу ал-Хасан Харкани (962–1034) → Абу Али Фармади (1016–1084) → Юсуф Хамадани (1048–1140) → ‘Абд ал-Халик Гиждувани (1103–1179) → Ариф Рифгари (ум. 1183) → Махмуд Анжир Фагнавий (ум. 1317) → Али Рамитани (1195–1321) → Мухаммад Баба Саммаси (ум. 1389) → Сейид Амир Кулаль (ум. 1370) → Бахауддин Накшбанд (1318–1389) [10, с. 13–18].

Часть 2 [9, с. 300–304].

В начале второй части раскрываются значения двух атрибутов Аллаха – *ат-Таййиб* «Прекрасный» и *ал-‘Азим* «Великий», причем Парса особо



отмечает, что эти качества в некоторой степени проявляются и в духовных лидерах, и в последователях накшабандийского тариката.

Далее говорится о том, что в сердцах верующих страх (*хауф*) перед Богом должен преобладать над надеждой (*раджа*) на Его прощение.

В конце этой части сообщается о том, что только путь духовного самосовершенствования придает жизни подлинный смысл, тогда как его отсутствие подобно смерти.

Часть 3 [9, с. 304–312].

В этой части книги рассматриваются специальные вопросы тасаввуфа: близость к Богу (*курбу ли-Ллах*) и отдаленность от Него (*бу'д 'ани-Ллах*), движение к Богу (*сайир ли-Ллах*) и движение с Ним (*сайир фи-Ллах*). Здесь также говорится о необходимости признания и полного подчинения духовному наставнику (*мурииду*), ибо любить и следовать за ним – значит «любить и следовать за посланником Аллаха и Самим Аллахом». Далее приводится свод этических предписаний, которые должен соблюдать последователь тариката (*мурид*) по отношению к своему духовному наставнику.

Часть 4 [9, с. 312–316].

Здесь повествуется о проявлении ряда Божьих эпитетов на различных этапах пути духовного самосовершенствования *мурида*.

Часть 5 [9, с. 316–320].

В этой части раскрывается важность *зикра* (поминания Аллаха), описывается практика *зикра*, осознание зависимости от Бога и размышлений о смерти. В частности, указывается на достоинство чтения Корана, на формы громкого и тихого *зикра*.

Часть 6 [9, с. 320–343].

Она посвящена раскрытию двух духовных степеней – *талвин* «окрашивание» и *тамкин* «взвешенность». Достигший *тамкина* является тем, кто получил сверхъестественные знания (*'илм ладунний*), продолжая при этом, как и все другие люди, удовлетворять свои естественные физиологические потребности.



Часть 7 [9, с. 343–345].

Здесь говорится о том, что приближённые к Аллаху люди имеют разные духовные степени. Они отличаются друг от друга разным уровнем знаний и способом познания, проницательностью, а также тем, что одни могут руководствоваться послаблениями (*рухса*) в религии, а другие будут исполнять все в строгости.

Часть 8 [9, с. 345–351].

Эта часть посвящена таким важным принципам накшабандийского тариката, как разумное ограничение себя в еде, питье, сне, а также признание собственной слабости и несовершенства.

Часть 9 [9, с. 351–354].

Она повествует о таких суфийских понятиях, как *халва* «уединение», *узла* «отрешённость» и *нийя* «намерение».

Часть 10 [9, с. 354–355].

Здесь повествуется о необходимости полного смирения перед Божьей волей и Его предопределением.

Часть 11 [9, с. 356–359].

Подробно рассматриваются такие понятия суфизма, как *сулук* «духовный путь саморазвития», *джазбб* «любовь к Аллаху», а также разъясняется, что есть путь Пророка и путь приближенных к Аллаху. Здесь ещё раз подчёркивается, что накшабандийский тарикат получил своё начало от самих сподвижников посланника Аллаха. А это значит, что ему свойственно строгое следование Сунне и отказ от послаблений в религии (*рухса*). Кроме этого, еще раз повторяется необходимость следовать духовному наставнику, испытывая к нему искреннюю любовь и почтение как к наследнику Пророка.

Часть 12 [9, с. 360–372].

В этой части книги раскрываются такие понятия суфизма, как *фана* «саморастворение» и *бака* «растворение».



Заключение

Трактат «Рисала-йи Кудсийа» стал первой систематизацией истории, основных принципов и практик накшабандийского тариката. Здесь приводится неразрывная цепочка (*силсила*) его духовных наставников, восходящая к самому пророку Мухаммаду и заканчивающаяся учителем автора – эпонимом этого братства – Бахауддином Накшабандом. Этим обосновывается и богословско-правовая легитимность его учения как непосредственно связанная с Сунной посланника Аллаха и его сподвижников. По этой причине особое внимание в работе уделяется необходимости искренней любви и безукоризненного подчинения своему наставнику как хранителю не только явного, но и сокровенного знания, переданного от Пророка. Как известно, до сих пор институт наставничества является основополагающим для суфизма.

Описанные Парсой понятия и методы духовного самосовершенствования получили свое развитие у последующих мистиков, однако именно его формулировки, данные в «Рисала-йи Кудсийа», лежат в основе всего учения накшабандии. Продолжение его изучения и подготовка в дальнейшем комментированного богословского перевода на русский язык этого средневекового трактата имеет очень важное значение как с литературоведческой, так и с богословской точки зрения.

Литература

1. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (ред.) М.: Наука, ГРВЛ; 1991. 315 с.
2. Сабиров Н.Р. *Роль суфийских традиций в развитии татарской общественной мысли XVII-XVIII вв.: дисс. ... канд. истор. наук*. Казань, 2013. 165 с.
3. Тосун Н. *Мухаммед Бахаеддин хазретлеринен сохбетлери*. Стамбул: Эркай йайынары; 1998. 55 с.
4. Ал-Курди М. *ад-Далаил ал-А'алия, ас-ила ва адджвиба фи ат-тасаввуф ва тарикат ас-садат ан-накибандия*. Каир: Дар ас-Са'ада; 2008. 386 с.



5. Алгар Х. *Мухаммед Парса*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-parsa> (дата обращения: 05.01.2020).

6. Хусревоглу А. *Тевхиде Гириш, Мухаммад Парса*. Стамбул: Китаб та-кипчилери; 2017. 528 с.

7. Парса М. *Рисала-ий кашифийа*. Карачан М. (пер.). Стамбул: Литера Йайынчылик; 2020. 120 с.

8. Али-заде А.А. Накшбандиты. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Ансар; 2007. 609 с.

9. Парса М. Рисала-йи кудсийа. Трактат о святости. *Мудрость суфиев*. Ястребова О.М., Иоаннесян Ю.А., Бабаджанов Б.М. (пер. с персид.). СПб.: Азбука, Петербургское Востоковедение; 2001. С. 273–372.

10. Саяхи А. *Рисаля-и кудсийа тарджумаси*. Стамбул: Матба'а Ахмед Ахсен; 1323. 95 с.

11. Шимсек Х. *Мурад Бухари*. Т. 31. С. 185–187. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://islamansiklopedisi.org.tr/murad-buhari> (дата обращения: 30.10.2020).

12. Арваси А. *Саваних ал-афкар ва Савамих ал-анзар*. Стамбул: Аситане; 2004. 233 с.

References

1. *Islam: entsiklopedicheskiy slovar'* [Islam: An Encyclopedic Dictionary]. Prozorov S.M. (ed.) Moscow: Nauka, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury; 1991. 315 p. (In Russian)

2. Sabirov N.R. *Rol' sufiyskikh traditsiy v razvitii tatarskoy obshchestvennoy mysli XVII-XVIII vv.: diss. ... kand. istor nauk* [Role of Sufi Traditions in the Development of Tatar Social Thought of the 17th-18th Centuries: Dissertation in History thesis]. Kazan, 2013. 165 p. (In Russian)

3. Tosun N. *Mukhammed Bakhaeddin khazretlerinen sokhbetleri* [Muhammad Bahaeddin's conversations]. Istanbul: Erkam Yayınları; 1998. 55 p. (In Turkish)



4. Al-Kurdi M. *ad-Dalail al-A'alia, asila va adjwiba at-tasavvuf va tarikat as-sadat an-naqshbandia* [High directories questions and answers in Sufism and the way of the Naqshbandi masters]. Cairo: Dar as-Sa'ada; 2008. 386 p. (In Arabic)
5. Algar H. *Muhammed Parsa*. [Electronic source]. Available at: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-parsa> (Accessed: 05.01.2020). (In Turkish)
6. Husrevoglu A. *Tevhide Girish, Muhammad Parsa* [Introduction to faith, Muhammad Parsa]. Istanbul: Kitap Takipchileri; 2017. 528 p. (In Turkish)
7. Parsa M. *Risale-i Keşfiyye* [Message disclosure]. Karacan M. (tr.). Istanbul: Litera Yayıncılık; 2020. 120 p. (In Turkish)
8. Ali-zade A.A. Nakshbandity [Naqshbandis]. *Islamskiy ensiklopedicheskiy slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar; 2007. 609 p. (In Russian)
9. Parsa M. *Risala-yi kudsiya. Traktat o svyatosti* [A treatise on Holiness]. *Mudrost' sufiev* [The wisdom of the Sufis]. Yastrebov O.M., Ioannesyan Yu.A., Babadzhanov B.M. (tr.). St. Petersburg: Azbuka, Petersburg Vo-Stock Studies; 2001, pp. 273–372. (In Russian)
10. Salahi A. *Risale-i Kudsiyye Tercumesi* [Translation of Risala-yi Qudsiyya]. Istanbul: Matba'a Ahmad Ahsan; 1323. 95 c. (In Turkish)
11. Shimsek H. *Murad al-Buhari*. Vol. 31, pp. 185–187. [Electronic source]. Available at: <https://islamansiklopedisi.org.tr/murad> (Accessed: 30.10.2020). (In Turkish)
12. Arvasi A. *Savanih al-afkar va Savamih al-anzar* [Forgive the alarm and the thoughts]. Istanbul: Asitane; 2004. 233 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Гайнуллин Салим Салимзянович, докторант Болгарской исламской академии, Российская Федерация.

About the author

Salim S. Gainullin, doctoral student in Bolgar Islamic Academy, 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: 15 ноября 2020

Одобрена рецензентами: 12 мая 2021

Принята к публикации: 02 июня 2021

Article info

Received: November 15, 2020

Reviewed: May 12, 2021

Accepted: June 02, 2021



Проблема аномальных (*шазз*) фетв в мусульманском праве

М.А. Аль-Захрави^{1а}, Р.А. Гиззатуллин^{1, 2б}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

²Казанский исламский университет, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3686-2740>, e-mail: aimnzhr@gmail.com

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0125-2547>, e-mail: alauddin@mail.ru

Резюме: В статье на основе анализа классических и современных работ суннитских правоведов рассматривается положение об аномальных (*шазз*) фетвах – религиозных заключениях, входящих в противоречие либо с однозначными положениями священных первоисточников, либо с согласованной позицией авторитетных богословов (*иджма*), либо с целями (*макасид*) шариата или здравым смыслом. В работе приводятся различные примеры таких фетв в ранней истории ислама, период формирования классических богословско-правовых школ (*мазхабов*) и современности. В заключении говорится о положении муфтия, выдавшего аномальную фетву, его действиях при обнаружении ошибки, законности и незаконности действий, совершенных на основе аномального богословско-правового заключения.

Ключевые слова: аномальные фетвы (*фатава шазза*); богословско-правовые заключения (*фетвы*); богословско-правовые школы ислама (*мазхабы*); мусульманское право (*фикх*)

Для цитирования: Аль-Захрави М.А., Гиззатуллин Р.А. Проблема аномальных (*шазз*) фетв в мусульманском праве. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):411-424 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-411-424



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The problem of anomalous (*shazz*) fatwas in Islamic Law

M.A. Al-Zahrawi^{1a}, R.A. Gizzatullin^{1, 2b}

¹Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

²Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3686-2740>, e-mail: aimnzhr@gmail.com

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0125-2547>, e-mail: alauddin@mail.ru

Abstract: Based on the analysis of Sunni jurists' classical and modern works, the article considers the provision on abnormal (*shazz*) fatwas – religious decisions that contradict either the unambiguous provisions of the sacred primary sources, or the agreed position of authoritative theologians (*ijma'*), or the goals (*maqasid*) of sharia or of a common sense. The work provides various examples of such fatwas in the early history of Islam, the era of the formation of classical theological and legal schools of thought (*madhhabs*) and modern times. In conclusion there is information about the reaction and attitude of the mufti, who issued the abnormal fatwa, to the case of a mistake revelation. Moreover, the article provides the explanation of his actions being legal or illegal due to his abnormal theological and legal decisions.

Keywords: anomalous fatwas (*fatawa shazza*); theological and legal conclusions (*fatwas*); theological and legal schools of Islam (*madhhabs*); Islamic Law (*fiqh*)

For citation: Al-Zahrawi M.A., Gizzatullin R.A. The problem of anomalous (*shazz*) fatwas in Islamic law. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):411-424 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-411-424

Введение

Богословско-правовые заключения (*фетвы*) являются одним из наиболее важных инструментов для решения актуальных вопросов мусульманской общины. Практика вынесения фетв берет начало со времен сподвижников пророка Мухаммада. В последующем фетвы стали выносить авторитетные правоведы (*факихи*) как результат собственных богословско-правовых изысканий (*иджтихад*). Одинаковые заключения большинства авторитетных правоведов формировали общую согласованную позицию (*иджма'*) по тому или иному вопросу. Схожесть мнений и разногласия (*ихтилаф*) способствовали формированию богословско-правовых школ (*мазхабов*), в каждой из которых в последующем были разработаны собственные методологические принципы вынесения фетв.



В то же время на протяжении всей истории исламской юриспруденции появлялись фетвы, выходящие за рамки общепринятых положений и допустимых разногласий. Такие богословско-правовые заключения получили название «*шазз*» (мн. ч. «*шазза*»), которое мы предлагаем переводить на русский язык словом «аномальные», т.е. выходящие за общепринятые в мусульманском праве нормы.

Определение аномального богословско-правового заключения (*фатава шазза*)

Обычно в классических трудах по методологии мусульманского права (*усуль аль-фикх*) вопрос аномальности рассматривается в разделе об общей согласованной позиции (*иджма'*), где говорится, что аномальным является заключение, «выходящее за границы общепринятой шариатской нормы». При этом разные правоведы часто применяют данный термин в разных контекстах. Иногда они используют его по отношению к тому, что противоречит прямому неотмененному (*гайр насих*) священному тексту первоисточника – Корана и Сунны, не предполагающего толкование; иногда к тому, что противоречит явной аналогии (*кыяс*) с оговоренной причиной нормы (*хукма*); а иногда к тому, что противоречит общей согласованной позиции (*иджма'*). Именно последний контекст соответствует определению аномальности в отношении богословско-правовых заключений. В таком ключе определение этому понятию давали многие классики мусульманской юриспруденции. Например, имам аль-Амиди¹ (1156–1233) писал: «Аномальным (*шазз*) является мнение, противоречащее позиции *иджма'* после ее принятия, а не до этого» (т.е. до принятия *иджма'*) [1, с. 238], а Абу Хамид аль-Газали² (1058–1111) указывал: «Под “аномальностью” подразумевается мнение, выходящее за рамки *иджма'*, после его принятия» [2, с. 371].

В дальнейшем правоведами были сформулированы правила идентификации аномальности фетвы, резюмируя которые можно дать следующее определение этому понятию: это богословско-правовое заключение, которое

¹ Абу аль-Хасан Сайфуддин аль-Амиди (1156–1233) – правовед шафиитского мазхаба, богослов, философ.

² Абу Хамид аль-Газали (1058–1111) – известный богослов, философ, правовед.



либо противоречит явному *иджма'*, либо не соответствует основополагающим целям (*макасид*) шариата или здравому смыслу.

Примеры аномальных фетв

Аномальные фетвы сподвижников при жизни пророка Мухаммада

В этот период в большинстве случаев заключения по различным богословско-правовым вопросам давал сам пророк Мухаммад, верность которых, безусловно, не подвергается сомнениям и принимается мусульманами как прецедент для извлечения шариатских норм и суждений по аналогии. При этом в преданиях описываются редкие случаи фетв, которые в отсутствие Пророка давали отдельные сподвижники, однако в последующем они были отклонены посланником Аллаха как неправильные.

Так, например, в хадисе, приводимом в сборнике Абу Дауда³ от Джабира⁴, сообщается: «Однажды во время поездки один мужчина ударился головой о камень и разбил голову. Затем во сне у него произошла поллюция, и он спросил у своих спутников: “Могу ли я очиститься песком?” Они ответили: “Мы считаем, что ты не должен очищаться песком, ведь ты можешь искупаться в воде”. Он искупался и умер. Вернувшись, люди рассказали об этом Посланнику Аллаха, и он сказал: “Они убили его! Почему они не спросили о том, чего не знали?! Воистину, исцеление невежества – это вопрос. Ему было достаточно очиститься песком, перевязать рану, обтереть повязку и помыть все остальное тело”» [3, с. 252].

Это один из наиболее ранних примеров аномальной фетвы – богословско-правового заключения, идущего вразрез с основополагающими целями шариата и здравым смыслом.

Аномальные фетвы сподвижников после смерти пророка Мухаммада

Со смертью пророка Мухаммада количество аномальных заключений увеличилось. В это время некоторыми сподвижниками были высказаны мнения, идущие вразрез с позицией большинства. Так, например, сообщается о фетвах Ибн 'Аббаса⁵ о дозволенности ростовщичества и временного брака, от

³ Абу Дауд ас-Сиджистани (817–888) – известный мухаддис, автор сборника хадисов «Сунан Абу Дауд».

⁴ Джабир ибн 'Абдуллах аль-Ансари (607–696) – сподвижник пророка Мухаммада.

⁵ 'Абдуллах ибн 'Аббас аль-Кураши (619–686) – двоюродный брат пророка Мухаммада.



которых он впоследствии отказался [4, с. 148], фетве Ибн 'Умара⁶ о необходимости мытья глаз во время омовения [5, с. 254], фетве Ибн Абу аль-Аркам⁷ о дозволенности продажи товара в рассрочку с последующим выкупом за меньшую стоимость (*бай' аль-'ина*) [6, с. 335].

Существование аномальных мнений в этот период также подтверждает приводимое Ибн Халдуном в «Мукаддима» предание о словах халифа Абу Джа'фара аль-Мансура⁸ имаму Малику⁹: «Напиши полезную для людей книгу, в которой не было бы легкости Ибн 'Аббаса, жесткости Ибн 'Умара и аномальности Ибн Мас'уда¹⁰» [7, с. 18].

Аномальные фетвы последователей (таби'инов)

В средневековых трудах по мусульманскому праву приводится достаточно много примеров аномальных богословско-правовых заключений последователей (*таби'инов*). Вот некоторые из них: фетва аль-А'маша¹¹ о действительности провозглашения призыва к молитве (*азан*) только с началом появления утренней зари (*исфар*) [8, с. 422], фетва аш-Ша'би¹² об отсутствии условия наличия малого омовения (*вуду*) для действительности похоронной молитвы (*джаназа*) [9, с. 380], фетва аз-Зухри¹³ об обязательности (*фард*) мытья рук до плеч при совершении малого омовения (*вуду*), фетва Ашхаба¹⁴ о допустимости протирания (*масх*) подошвы кожаных носков (*хуфф*) [10, с. 19].

Аномальные фетвы представителей различных богословско-правовых школ

Наибольшее количество аномальных фетв было дано последователями ныне уже несуществующего захиритского мазхаба. Главным образом, это

основатель мекканской школы толкования Корана.

⁶ 'Абдуллах ибн 'Умар аль-Кураши (614–693) – сподвижник пророка Мухаммада, сын второго праведного халифа 'Умара ибн аль-Хаттаба.

⁷ Аль-Аркам ибн Абу аль-Аркам (594–673) – сподвижник пророка Мухаммада, его дом (Дар аль-Аркам) был первым центром мусульман Мекки.

⁸ Абу Джа'фар 'Абдуллах ибн Мухаммад аль-Мансур (714–775) – халиф, один из основателей Аббасидского халифата, строитель Багдада.

⁹ Малик ибн Анас аль-Асбахи (713–795) – выдающийся богослов, правовед, мухаддис, основатель маликитского мазхаба.

¹⁰ 'Абдуллах ибн Мас'уд (ум. 650) – известный сподвижник пророка Мухаммада.

¹¹ Сулейман аль-А'маш (680–765) – известный последователь, мухаддис.

¹² 'Амир аш-Шааби (641–723) – один из старейших последователь, известный хадисовед и правовед.

¹³ Ибн Шихаб аз-Зухри (671–741) – хафиз, богослов, автор сборника хадисов «Муснад», один из первых фиксаторов хадисов.

¹⁴ Ашхаб ибн 'Абдульазиз (762–819) – египетский правовед, сподвижник Малика ибн Анаса.

было вызвано их особым подходом к источникам шариата и формулированию правил исламской юриспруденции. Данная школа отличалась своим буквалистским пониманием текстов священных первоисточников и отказом от метода аналогий (*кыяс*). Именно в связи с этим большинство их богословско-правовых заключений противоречат тому, что постановили авторитетные правоведы четырех общепризнанных суннитских школ права.

Наиболее яркими примерами их аномальных заключений являются фетва о запрете на восполнение пропущенной не по забывчивости или из-за сна молитвы [11, с. 435], фетва о дозволенности чтения Корана без наличия ритуального омовения [11, с. 118], фетва Ибн Хазма о достаточности побрызгать водой место попадания мочи как ребенка, так и взрослого [12, с. 462], фетва о нарушении поста сквернословием [10, с. 346].

В то же время аномальные богословско-правовые заключения высказывались и отдельными представителями классических мазхабов. Так, например, некоторые правоведы объявили допустимым совершение жертвоприношения по случаю рождения ребенка (*'акыка*) за взрослого человека [11, с. 315], другие высказались об обязательности мытья ушей вместе с лицом при совершении малого омовения (*вуду*)», третьи вынесли фетву о дозволенности жертвоприношения по случаю праздника «Курбан» до конца месяца зу-ль-хиджа [13, с. 315], четвертые посчитали воду, до которой дотронулась женщина, нечистой [14, с. 14; 15, с. 247].

Аномальные фетвы в настоящее время

В современную эпоху глобализации количество аномальных фетв неустанно растет. Остановимся на наиболее ярких примерах таких богословско-правовых заключений, идущих вразрез с мнением подавляющего большинства авторитетных факихов.

- Фетва о дозволенности проведения коллективной молитвы женщиной в качестве имама для мужчин. В качестве основного аргумента приводится хадис Абу Мас'уда аль-Ансари¹⁵, что Пророк сказал: «Пусть имамом становится более знающий о Книге Аллаха». Следовательно, делают вывод авторы этой фетвы, если женщина умеет читать Коран, то она может стать имамом.

¹⁵ Абу Мас'уда аль-Ансари (ум. 660) – известный сподвижник пророка Мухаммада.



- Фетва о том, что курение не нарушает пост. Те, кто вынес эту фетву, основываются на аналогии (*кьяс*) с положением о том, что вдыхание дыма от костра не нарушает пост.
- Фетва о том, что кормление грудным молоком порождает молочное родство в отношении взрослого человека [16, с. 158].

Положение аномальных фетв в мусульманском праве

Причины вынесения аномальных богословско-правовых заключений чаще всего заключаются в следующем:

1. Недостаточность знаний вынесшего фетву (*муфтия*).

Противоречие согласованной позиции (*иджма'*) может исходить из-за незнания о нем. Имам аль-Газали сказал: «Муджтахид должен знать вопросы, в которых есть *иджма'*, так же, как он обязан знать священные тексты, дабы не выносить решения, противоречащие и тому, и другому» [2, с. 364].

Вынесение аномальных фетв также может быть вызвано незнанием отмененных и отменяющих (*насих ва мансукх*) текстов первоисточников, положений об их абсолютных и ограниченных выражениях, явных аналогий (*кьяс джали*) и других инструментов и методов мусульманского права.

Причиной появления подобных заключений может также являться пренебрежение основополагающими целями шариата, ошибка в прогнозах последствий принятого решения или незнание региональных реалий и индивидуальных особенностей запрашивающего фетву. Это особенно ярко проявляется во время популярных сегодня вынесений фетв по телефону, интернету или спутниковому телевидению, в ходе которых не учитываются все эти особенности.

Однако имам аш-Шатыби¹⁶ указывал: «Муджтахид должен обратить внимание на последствия, перед тем как начнет отвечать на вопросы» [17, с. 332].

2. Отрицание одного из общепризнанных истоков шариата.

Как было отмечено выше, аномальность большинства фетв ныне несуществующей школы захиритов заключается в их отрицании заключений,

¹⁶ Абу Исхак аш-Шатыби (ум. 1388) – правовед маликитского мазхаба, автор известного труда по усуль аль-фикху «аль-Мувафакат».



сделанных по аналогии (*кьяс*). Имам аш-Шафи'и¹⁷ утверждал: «*Иджтихад* и *кьяс* – это два названия одного понятия» [18, с. 477], Абу Ма'али аль-Джувайни¹⁸ писал: «*Кьяс* – это предмет *иджтихада* и основа мысли. От него исходит исламское право и шариатские методы. [...] Он является основой, раскрывающей все вопросы» [19, с. 477].

3. Особенности характера вынесшего фетву (муфтия).

Личные интересы, желание славы, поспешность в принятии решений и иные индивидуальные черты характера муфтия также могут являться причиной появления аномальных богословско-правовых заключений.

4. Принуждение к вынесению фетвы.

Вынесение фетвы человеком, не имеющим необходимых для этого компетенций, муфтием, даже обладающим знаниями, но поверхностно изучившим конкретный вопрос, а также осознанный подлог считаются, согласно хадису, однозначно греховными [20, с. 32]. Однако, если правовед, способный совершать *иджтихад*, детально рассмотрел проблему, но все-таки допустил ошибку при вынесении фетвы, то он не будет считаться совершившим грех согласно другому изречению Пророка [21, с. 108].

В случае осознания ошибки муфтию необходимо отозвать свою фетву, основываясь на словах халифа 'Умара ибн аль-Хаттаба¹⁹, написанных в письме Абу Мусе аль-Аш'ари²⁰: «Пусть не преграждает тебя решение, однажды вынесенное тобой, после чего оставляешь свое мнение и возвращаешься к истине. Истина существует издавна, и ее никто не отменит. Возврат к истине лучше пребывания во лжи» [22, с. 86].

В то же время среди правоведов нет однозначной позиции по вопросу информирования об обнаружении ошибки того, кому была выдана фетва (*мустафи*). Ряд ученых считали это обязательным. Так, например, Ибн Каййим²¹ в качестве доказательства этого привел прецедент с учеником Абу Ха-

¹⁷ Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи'и (767–820) – выдающийся богослов, правовед, основатель шафиитского мазхаба.

¹⁸ Абу аль-Ма'али аль-Джувайни (1028–1085) – известный правовед шафиитского мазхаба.

¹⁹ 'Умар ибн аль-Хаттаб (585–644) – сподвижник пророка Мухаммада, второй праведный халиф.

²⁰ Абу Муса аль-Аш'ари (603–666) – сподвижник пророка Мухаммада.

²¹ Ибн Каййим аль-Джаузий (1292–1350) – исламский богослов, правовед, хадисовед.



нифы²² Хасаном ибн Зиядом ал-Лю'лю'и²³. Однажды, когда его спросили о чем-то, он вынес ошибочную фетву и не знал того, кто попросил у него фетву. Тогда он нанял глашатая для того, чтобы тот ходил по улицам города и оглашал о его ошибке, приглашая того, кому была выдана фетва, прийти к нему и уточнить решение [22, с. 254]. Другая точка зрения была сформулирована кади Абу Я'ля²⁴ в книге «Кифая»: «Кто вынес фетву, основываясь на иджитихад, а затем изменил свой иджитихад, тот не обязан информировать *мустафти* об этом, если он уже начал применять ее, а если еще не начал, то муфтий должен ему сообщить о своей ошибке» [23, с. 135].

Однако наиболее верным, на наш взгляд, является положение о том, что, если муфтий однозначно понял ошибочность своей фетвы, потому что она противоречит Корану, безальтернативной (*кат 'и*) пророческой традиции или *иджма'*, он обязательно должен сообщить *мустафти* о своей ошибке. Если же ошибка заключается в противоречии своему мазхабу или мнению одного из имамов мазхаба, то в данном случае информировать того, кому была дана фетва, не обязательно.

Получив информацию об ошибочности ранее полученной фетвы, человек больше не имеет права руководствоваться ею. Если же он уже начал совершать действия согласно этому заключению, то решения об их законности различаются. Если фетва противоречит Корану, безальтернативной (*кат 'и*) пророческой традиции, *иджма'* или явному *кыясу*, то действия *мустафти* являются недействительными. Так, например, если на основе такого богословско-правового заключения была заключена коммерческая сделка или брачный договор (*никах*), то их необходимо расторгнуть и вернуть имущество в случае его получения. Если же ошибочность фетвы заключается в самом *иджитихаде* и не противоречит четырем основным источникам, то *мустафти* не обязан отменять свои распоряжения и договоры, поскольку одно из шариатских правил гласит: «Иджтихад не отменяется новым иджитихадом».

²² Абу Ханифа Ну'ман ибн Сабит (699–767) – выдающийся богослов, правовед, основатель ханафитского мазхаба.

²³ Хасан ибн Зияд ал-Лю'лю' (734–814) – правовед, ученик Абу Ханифы.

²⁴ Абу Я'ля аль-Фарра (990–1066) – известный правовед ханбалитского мазхаба.



Заклучение

Процесс вынесения богословско-правовых заключений (*фетв*) в мусульманском праве строго регламентируется. Основатели мазхабов и правоведы первых поколений при поиске ответа сначала обращались к Корану, затем к Сунне, потом искали решения *иджма'*, и если не находили в них ответа, то в первую очередь прибегали к методу аналогии (*кыяс*). В случае необходимости они также обращались к другим источникам и методам, среди которых *истихсан*²⁵, религиозные законы прежних пророков, обычаи жителей Медины, региональные традиции (*'урф*) и др. В последующие эпохи правоведы при вынесении фетв руководствуются ранее разработанными решениями и методами своего мазхаба, а также принципами целей шариата. Подробное изучение и анализ разработок предшественников, в том числе и аномальных фетв, позволит минимизировать ошибки при вынесении богословско-правовых решений в настоящее время. Особое внимание, на наш взгляд, следует обратить и на публичное, обоснованное разоблачение аномальных фетв в СМИ.

Литература

1. Аль-Амиди Абу аль-Хасан. *Аль-Ихкам фи усуль аль-ахкам* [Совершенство в основах правовых норм]. Тахкык Абд-ар-Раззака 'Афифи. Т. 1. Бейрут: аль-Мактаб аль-ислами; 288 с.
2. Аль-Газали Абу Хамид. *Аль-Мустасфа* [Избранное]. Тахкык Мухаммада Абд-ас-Саляма. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 1993. 638 с.
3. Абу Дауд Сулейман ибн аль-Аш'ас. *Сунан Абу Дауд*. Тахкык Шу'айба аль-Арнаута, Мухаммада Камиль Карабалла. Т. 1. Бейрут: Дар ар-рисаля аль-'алямийа; 2009. 505 с.
4. Ибн Рушд Аль-Куртуби. *Бидаят аль-муджтахид ва нихаят аль-муктасид* [Начало муджтахиды и предел умеренного]. Т. 3. Каир: Дар аль-хадис; 2004. 700 с.
5. Ибн 'Абд аль-Барр Абу 'Умар. *Аль-Истизкар* [Напоминание]. Тахкык Салима Мухаммад 'Ата, Мухаммада 'Али Ми'вад. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 2000. 754 с.

²⁵ Истихсан – исключение частного вопроса из общего правила.



6. Аш-Шаукани Мухаммад. *Нейль аль-аутар* [Достижение цели]. Тахкык 'Исамуддина ас-Сабабаты. Т. 8. Каир: Дар аль-хадис; 1993. 455 с.
7. Ибн Халдун Абу Зейд. *Тарих Ибн Халдун* [История Ибн Халдуна]. Тахкык Халиля Шахада. Бейрут: Дар аль-фикр; 1988. 700 с.
8. Аль-'Аскаляни Ибн Хаджар. *Фатх аль-Бари шарх Сахих аль-Бухари* [«Озарение от Создателя» комментарии к Сахих аль-Бухари]. Т. 2. Бейрут: Дар аль-Ма'рифат; 1959. 597 с.
9. Аль-'Аскаляни Ибн Хаджар. *Фатх аль-Бари шарх Сахих аль-Бухари* [«Озарение от Создателя» комментарии к Сахих аль-Бухари]. Т. 4. Бейрут: Дар аль-Ма'рифат; 1959. 502 с.
10. Аль-Куртуби Ибн Рушд. *Бидаят аль-муджтахид ва нихаят аль-муктасид* [Начало муджтахиды и предел умеренного]. Т. 1. Каир: Дар аль-хадис; 2004. 719 с.
11. Ибн 'Абд аль-Барр Абу 'Умар. *Аль-Истизкар* [Напоминание]. Тахкык Салима Мухаммад 'Ата, Мухаммада 'Али Ми'вад. Т. 1. Бейрут: Издательство Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 2000. 754 с.
12. Аш-Шаукани Мухаммад. *Нейль аль-аутар* [Достижение цели]. Тахкык 'Исамуддина ас-Сабабаты. Т. 3. Каир: Дар аль-хадис; 1993. 455 с.
13. Аль-Куртуби Ибн Рушд. *Бидаят аль-муджтахид ва нихаят аль-муктасид* [Начало муджтахиды и предел умеренного]. Т. 9. Каир: Дар аль-хадис; 2004. 690 с.
14. Аль-Хыраки Абу аль-Касим. *Мухтасар аль-Хыраки* [Трактат аль-Хыраки]. Т. 1. Каир: Дар ас-сахаба; 1993. 176 с.
15. Аль-Макдиси Ибн Кудама. *Аль-Мугни* [Помощник]. Т. 1. Каир: Мактабат аль-Кахира; 1968. 900 с.
16. Аль-Кавари Вадуд. *Кама тухибб* [Как угодно]. Абу Даби: Дар аль-Хамалил; 2015. 474 с.
17. Аш-Шатыби Ибрахим. *Аль-Мувафакат* [Соответствия]. Тахкык Абу 'Убайды Машхур ибн Хасан Аль Салман. Т. 4. Каир: Дар Ибн 'Аффан; 1997. 499 с.
18. Аш-Шафи'и Мухаммад. *Ар-Рисаля* [Письмо]. Тахкык Ахмада Шакир. Каир: Мактабат аль-Халаби; 1940. 788 с.
19. Аль-Джувейни Имам аль-Харамейн. *Аль-Бурхан фи усуль аль-фикх* [Аргумент в усуль аль-фикхе]. Тахкык Салых ибн Мухаммад ибн 'Увейда. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 1997. 877 с.



20. Аль-Бухари Мухаммад. *Сахих аль-Бухари*. Тахкык Мухаммад Зухейр ибн Насир. Т. 1. Каир: Таук ан-наджа; 2001. 189 с.

21. Аль-Бухари Мухаммад. *Сахих аль-Бухари*. Тахкык Мухаммад Зухейр ибн Насир. Т. 9. Каир: Таук ан-наджа; 2001. 175 с.

22. Аль-Джаузийа Ибн Каййим. *И'лям аль-муваккы'ин 'ан Рабб-иль-'алямин* [Сообщение подписавшихся за Создателя миров]. Тахкык Мухаммад 'Абдуссалам Ибрахим. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 1991. 564 с.

23. Мухаммад Йусри. *Джами 'аль-фикх* [Сборник правовых вопросов]. Т. 5. Каир: Дар аль-вафа; 2000. 611 с.

References

1. Al-Amidi Abu al-Hassan. *Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam* [Precision in the fundamentals of legal provisions]. Investigator: Abd al-Razzaq Afifi. by Al-Amadi. Vol. 1. Beirut: Al-Maktab Al-Islami; 288 p. (In Arabic)

2. Al-Ghazali Abu Hamid. *Al-Mustasfa* [Selected works]. Investigator: Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiia; 1993. 638 p. (In Arabic)

3. Abu Dawud Suleiman bin Al-Ash'ath. *Sunan Abi Dawud*. Investigator: Shoaib Al-Arnaout - Muhammad Kamel Qara Balali. Vol. 1. Beirut: Dar Al-Resalah Al-'Alamiia; 2009. 505 p. (In Arabic)

4. Al-Qurtuby Ibn Rushd. *Bidaiat al-mjtahid va nihaiat al-muqtasid* [Beginning of the mujtahid and the end of al-Muqtasid]. Vol. 3. Cairo: Dar al-Hadith; 2004. 700 p. (In Arabic)

5. Ibn Abd al-Barr Abu Omar. *Al-Istizkar* [The reminder]. Investigator: Salem Muhammad Ata, Muhammad Ali Moawad. Vol. 2. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Alami; 2000. 754 p. (In Arabic)

6. Al-Shawkani. Muhammad. *Neil al-Awtar* [Achieving the goal]. Investigator: Essam al-Din al-Sababti. Vol. 8. Cairo: Dar al-Hadith; 1993. 455 p. (In Arabic)

7. Ibn Khaldun Abu Zayd. *Tarih Ibn Khaldun* [History of Ibn Khaldun]. Investigator: Khalil Shehadeh. Beirut: Dar al-Fikr; 1988. 700 p. (In Arabic)

8. Al-Asqalani Ibn Khajar. *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari* [Fath al-Bari Explanation Sahih al-Bukhari]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Maarefa; 1959. 597 p. (In Arabic)



9. Al-Asqalani Ibn Khajar. *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari* [Fath al-Bari Explanation Sahih al-Bukhari]. Vol. 4. Beirut: Dar al-Maarefa; 1959. 502 p. (In Arabic)
10. Al-Qurtuby Ibn Rushd. *Bidaiat al-mjtahid va nihaiat al-muqtasid* [Beginning of the mujtahid and the end of al-Muqtasid]. Vol. 1. Cairo: Dar al-Hadith; 2004. 719 p. (In Arabic)
11. Ibn Abd al-Barr Abu Omar. *Al-Istizkar* [The reminder]. Investigator: Salem Muhammad Ata, Muhammad Ali Moawad. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiia; 2000. 754 p. (In Arabic)
12. Al-Shawkani Muhammad. *Neil al-Awtar* [Achieving the goal]. Investigator: Essam al-Din al-Sababti. Vol. 3. Cairo: Dar al-Hadith; 1993. 455 p. (In Arabic)
13. Al-Qurtuby Ibn Rushd. *Bidaiat al-mjtahid va nihaiat al-muqtasid* [Beginning of the mujtahid and the end of al-Muqtasid]. Vol. 9. Cairo: Dar al-Hadith; 2004. 690 p. (In Arabic)
14. Al-Khiraqi Abu al-Qasim. *Muhtasar al- Khiraqi* [Treatise by al-Khiraqi]. Cairo: Dar al-Sahaba li at-turas; 1993. 176 p. (In Arabic)
15. Al-Maqdisi Ibn Qudama. *Al-Mugni* [An assistant]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiia; 1968. 900 p. (In Arabic)
16. Al-Qawari Wadud. *Kama Tukhibb* [As it comes]. Abu Dhabi: Dar al-Hamalil; 2015. 474 p. (In Arabic)
17. Al-Shatby Ibrahim. *Al-Muwafaqat* [The correspondence]. Investigator: Abu Ubaidah Mashhur bin Hassan al-Salman. Vol. 4. Cairo: Dar Ibn Affan; 1997. 499 p. (In Arabic)
18. Al-Shafi’I Muhammad. *Ar-Risalah* [The letter]. Investigator: Ahmed Shaker. Cairo: Maktabah Al-Halabi; 1940. 788 p. (In Arabic)
19. Al-Juwayni Imam al-Haramain. *Al-Burhan fi usul al-fiqh* [The proof of Islamic jurisprudence]. Investigator: Salah bin Muhammad bin Awayda. Beirut: Vol. 2. Dar al-Kutub al-‘Ilmiia; 1997. 877 p. (In Arabic)
20. Al-Bukhari Muhammad. *Sahih Al-Bukhari*. Investigator: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser. Vol. 2. Beirut; Dar ihya at-turas al-araby; 189 p. (In Arabic)
21. Al-Bukhari Muhammad. *Sahih Al-Bukhari*. Investigator: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser. Vol. 1. Beirut; Dar ihya at-turas al-araby; 175 p. (In Arabic)



22. Al-Jawziyyah Ibn Qayyim. *I'lam al-muwaqqy'in 'an Rabbi al-'alamin* [Information from the signatories on the authority of the Lord of the Worlds]. Investigator: Muhammad Abd al-Salam Ibrahim. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiia; 1991. 564 p. (In Arabic)
23. Muhammad Yusri. *Jami 'al-fiqh* [The Legal Digest]. Vol. 5. Cairo: Dar Al-Wafa; 2000. 611 p. (In Arabic)

Информация об авторах

Аль-Захрави Мухамед Айман, доктор исламских наук, старший преподаватель кафедры религиозно-гуманитарных дисциплин Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

Гиззатуллин Рамиль Анасович, доктор исламских наук, заведующий кафедрой религиозно-гуманитарных дисциплин Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация; старший преподаватель кафедры религиозных дисциплин Казанского исламского университета, г. Казань, Российская Федерация.

About the authors

Mohamed A. Al-Zahrawi, Dr. Sci. (Islam), Senior Lecturer of the Department of Religious and Humanitarian Disciplines of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Ramil A. Gizzatullin, Dr. Sci. (Islam), Head of the Department of Religious and Humanitarian Disciplines of Bolgar Islamic Academy; Senior Lecturer in the Department of Religious Disciplines, Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

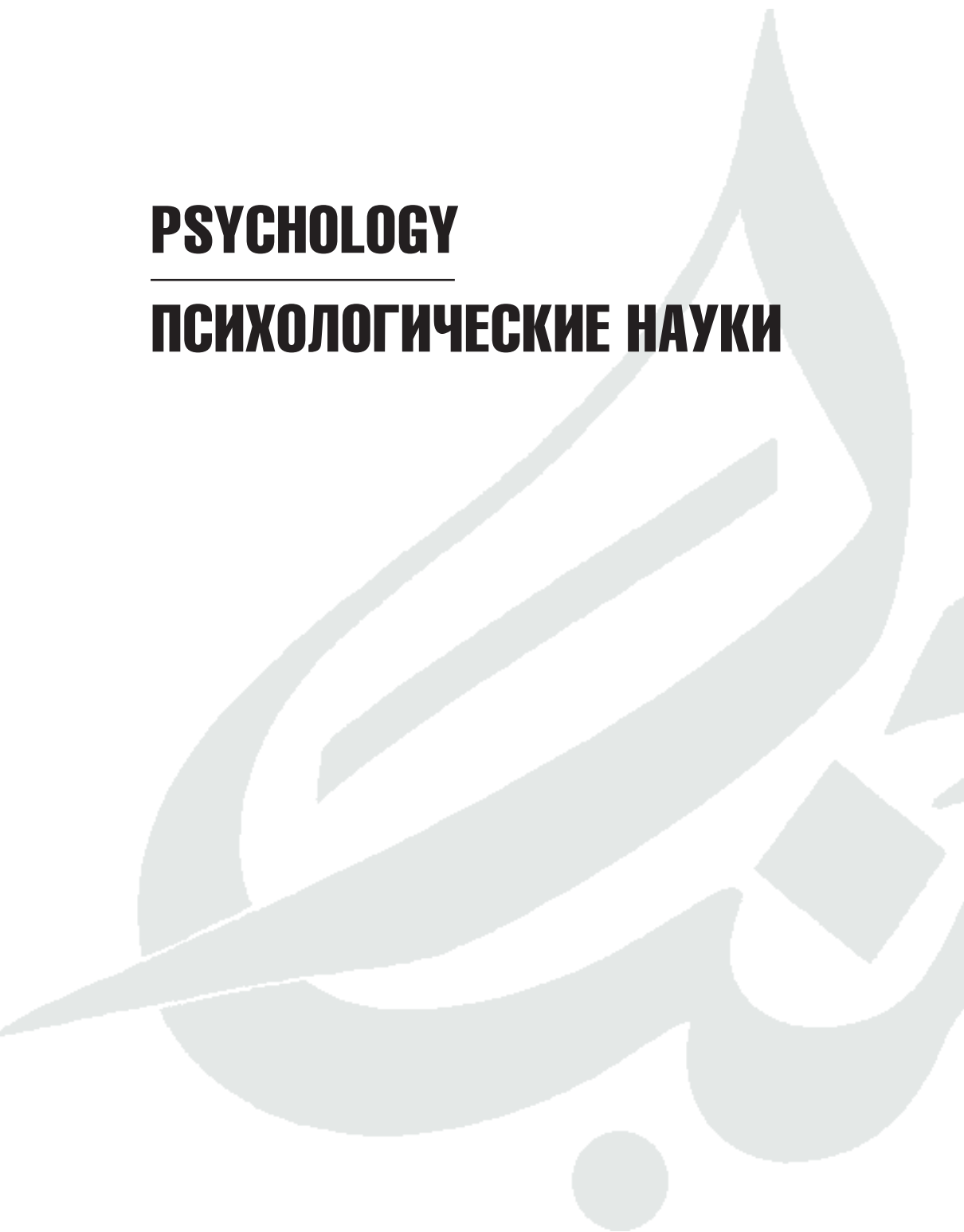
Поступила в редакцию: 03 января 2021
Одобрена рецензентами: 22 апреля 2021
Принята к публикации: 12 мая 2021

Article info

Received: January 03, 2021
Reviewed: April 22, 2021
Accepted: May 12, 2021

PSYCHOLOGY

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ **«Переосмысливая традицию»:** как молодые верующие ищут свой путь в контексте исламской духовности
 - ◆ **Этническая и религиозная идентичность** как ресурсы клиента в работе с психологом
 - ◆ **Смысловое содержание терминов «русские мусульмане», «этнические мусульмане» и «этнические неопиты» в исследовании феномена «религиозная конверсия» с позиций теолога**



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-427-451

УДК 159.9

Original Paper

Оригинальная статья

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие ищут свой путь в контексте исламской духовности

К.И. Насибуллов^{1, 2а}

¹Академия наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

²Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru

Резюме: В современном мире, как отмечают исследователи (П. Бергер, Д. Эрвье-Леже и др.), происходит все большая индивидуализация религии. Вместо того чтобы следовать религиозному канону, принятому в рамках сложившихся традиционных конфессий, верующие все чаще конструируют собственную религию, используя при этом символические ресурсы самих разных религиозных систем. В статье описаны истории трех верующих, обучающихся в мусульманских учебных заведениях Татарстана, раскрывающие ключевые моменты их духовных поисков. Молодые люди критически переосмысливают собственную религиозную традицию, их дальнейший религиозный выбор оказывается тесно связан с изменениями в личной жизни, осознанием своих действительных жизненных интересов. Новое понимание религии рождает у молодых людей желание принести пользу всему мусульманскому сообществу и демонстрирует открытость социальному творчеству. В представленных историях показаны три разных варианта переосмысления собственной религиозной традиции: переход в ислам из православной среды; творческое соединение постулатов ислама и буддизма; новое понимание ислама, отличное от понимания представителями старшего поколения.

Ключевые слова: религиозность; российские мусульмане; критическая теория; эмансипация; Татарстан; неофит

Для цитирования: Насибуллов К.И. «Переосмысливая традицию»: как молодые верующие ищут свой путь в контексте исламской духовности. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):427-451 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-427-451

Благодарности: Выражаю искреннюю благодарность Анатолию Николаевичу Кричевцу и Наталье Бусыгиной за научную и дружескую поддержку при написании данной статьи.

Информация о спонсорстве: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-013-00536



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



“Rethinking the Tradition”: about young believers seeking their own path within Islamic Spirituality

K.I. Nasibullov^{1, 2a}

¹*Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*

²*The Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru

Abstract: In the modern world, as noted by researchers (P. Berger, D. Hervieu-Léger, etc.), there is an increasing individualization of religion. Believers are increasingly constructing their own religion, using symbolic resources of different religious systems. The article describes three stories of young believers studying in Muslim educational institutions of Tatarstan. The paper also reveals the main stages of their spiritual quest. Young people are critically rethinking their own religious traditions. Their further religious choices turn out to be closely related to the changes in their personal lives and refer to the realization of their key life interests. A new understanding of religion gives young people a desire to benefit the entire Muslim community and provides them with an openness to social creativity. These stories show three options for rethinking a man's religious tradition: the transition to Islam from Orthodoxy; creative combination of the postulates of Islam and Buddhism; and also a new understanding of Islam, different from that of the older generation.

Keywords: religiosity; Russian Muslims; critical theory; emancipation; Tatarstan; Neophyte

For citation: Nasibullov K.I. “Rethinking the Tradition”: about young believers seeking their own path within islamic spirituality. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):427-451 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-427-451

Acknowledgments: I sincerely thank Anatoly Nikolaevich Krichevets and Natalia Busygina for scientific and friendly support in writing this paper.

Sponsorship Information: The research was prepared within the Russian Foundation for Basic Research, project No 20-013-00536



Введение

В своей известной статье «Фальсифицированная секуляризация» [1] выдающийся современный социолог и исследователь религии П. Бергер ставит под сомнение устоявшийся тезис о неизбежном упадке религии в эпоху модерна (современности) вследствие секуляризации обществ и роста значения рационального знания. Он безапелляционно заявляет, что его великие предшественники (К. Маркс, З. Фрейд, Э. Дюркгейм, М. Вебер) попросту ошиблись. По его мнению, эпоха модерна не предполагает всеобщую секуляризацию, но обязательно порождает плюрализм. Наша современность характеризуется растущей множественностью убеждений, ценностей и мировоззрений, а современные медиа делают знания о религиозных традициях доступными в любой точке мира. Сложившаяся ситуация по-своему уникальна, она становится вызовом для религиозных традиций, каждая из которых в настоящее время вынуждена конкурировать с другими здесь, «на своей земле», а не где-то там, в далеких странах. Аргументированная позиция авторитетного ученого нанесла теории секуляризации мощнейший имиджевый удар [2], его идеи позднее нашли отклик и получили распространение у многих исследователей религии, в том числе и в России [3].

Позицию П. Бергера разделяет другой известный религиовед Д. Эрвье-Леже, утверждающий, что «рациональное «расколдовывание мира» в современных обществах не означало конца религий» [4, с. 254]. Анализируя религиозный опыт современных европейцев, исследователь указывает, что их религиозная вера зачастую не соответствует догматическим рамкам институциональных религий. Возникает огромное число индивидуальных религиозных комбинаций, способов, каким люди конструируют собственную религиозность, своего рода религиозный «пастиш», сочетающий самые разные символические ресурсы. Индивидуализация и субъективация веры приводит к тому, что современные верующие подвергают сомнению сложившиеся религиозные ортодоксии. Авторитет священнослужителя/религиозного наставника неуклонно снижается, наиболее значимым критерием религиозности становится искренность и личная убежденность. Причин появления феномена «индивидуализированной» религиозности множество. Это и при-



знание обществами ценности свободы совести, доступность в информационном плане знаний о других религиях благодаря развитию современных медиа, ослабление семейных структур религиозной преемственности и др. Причем, как подмечает Д. Эрвье-Леже, переосмысление догматов может происходить среди представителей традиционных конфессий, но не вести к изменению их религиозной самоидентификации.

Выделенные особенности современной религиозности требуют соответствующего теоретического языка для ее описания. Вместе с тем, замечает российский исследователь С.Д. Лебедев [5], в социальной науке существует «кризис парадигмы» – общепринятые концепты и интерпретации уже не способны адекватно описать феномен религиозности. Причина кризиса кроется, по мнению С.Д. Лебедева, в некритичной установке многих современных исследователей, согласно которой «социокультурному статусу «религиозности» априори соответствует определенный устойчивый «пучок» социальных и культурных характеристик субъекта, подобранных исходя из взгляда на это состояние как альтернативное другому состоянию – нерелигиозности, предполагающей отсутствие характеристик» [5, с. 87]. Исследователи исходят из представления, что религиозный человек имеет определенную конфессиональную принадлежность, регулярно посещает культовое сооружение, молится, читает религиозную литературу, ведет особый образ жизни и имеет сложившуюся систему взглядов на мир. Человек не религиозный (атеист, неверующий), напротив, описывается через отрицание выделенных характеристик: он не верит, не практикует, не молится и т.д. Существование промежуточных состояний между религиозностью и нерелигиозностью признается, но зачастую такие люди рассматриваются как «колеблющиеся», не имеющие для исследования самостоятельного онтологического значения. «Промежуточный» феномен «индивидуализированной» религиозности может быть описан в таких исследованиях скорее как аномалия, нежели чем как новая социальная норма. Другим недостатком сложившегося подхода является ориентация на фиксацию статичных, уже сложившихся форм религиозности, при этом динамические, процессуальные аспекты становления религиозности остаются вне поля зрения ученых. Отмеченный С.Д. Лебедевым иссле-



довательский подход нередко встречается среди так называемых «количественных» исследований религии, например, при массовых исследованиях религиозности, которые проводит ВЦИОМ [6] и «Левада-Центр» [7]. Те же особенности можно заметить и в более углубленных научных исследованиях, как например, проведенных в Москве [8] и Татарстане [9] среди верующей молодежи. В них в качестве критерия для определения религиозности была взята идентификация респондента с религиозной конфессией. Позднее уточнялось, насколько респонденты следуют религиозным предписаниям требуемых конфессий, выявлялись отдельные мировоззренческие установки.

Каков же выход из этого своеобразного теоретического тупика, какой язык мог бы быть адекватным для концептуализации современного состояния религиозности? Исследователи в сфере психологии религии Б. Зиннбауэр и К. Паргамент [10] рекомендуют наряду с понятием «религиозность» активнее использовать понятие «духовность». Его применение, полагают они, уместно в тех случаях, когда исследователь нацелен на изучение личных представлений о вере, экзистенциальных целей в жизни верующих. Понятие же «религиозность» более адекватно при изучении общепринятого религиозного канона, групповых ритуалов, вопросов функционирования религиозных институций. Достоинством понятия «духовность» является возможность анализа динамических аспектов формирования религиозности человека. При этом переход из одной конфессии в другую или же комбинирование идей из различных религиозных традиций рассматриваются как составные части единого духовного поиска. Понятие «духовность» предлагает более открытый и универсальный язык для понимания веры, не зажатый представлениями только одной определенной религиозной традиции.

Другая важная теоретическая рамка была предложена последователями Франкфуртской школы исследования религии, возникшей внутри одного из ключевых направлений критической теории [11]. Религия рассматривалась исследователями как сложное и неоднородное явление, влияние религии на человеческую жизнь и развитие общества могло оцениваться как положительное, так и как отрицательное. С одной стороны, теоретики этой школы, будучи атеистами по своим убеждениям, поддерживая критику К. Маркса



идеологической функции религии, безусловно, признавали, что религия нередко используется для целей угнетения самых слабых слоев общества. С другой стороны, они полагали, что религия пересекается на многих уровнях с социальным миром и все еще остается важной и даже незаменимой формой социального самовыражения, наряду с философией и искусством.

Один из основателей Франкфуртской школы М. Хоркхаймер видел в религии возможного политического союзника, он полагал, что как критическая теория, так и религия желают обеспечить разумные условия жизни для всех людей. Религия питает стремление людей к более справедливому обществу, поддерживает видение лучшей жизни, создает убежище для утопических надежд и ожиданий. Она дает людям общий язык, с помощью которого они выражают свои надежды и страдания, помогает осознать и осмыслить внутренние противоречия между людьми и обществом, оправдывает естественную человеческую потребность в осуществлении справедливости. Религия наделяет силой, способствующей как эмансипаторному преобразованию жизни отдельного человека, так и масштабным социальным изменениям. По мнению В. Беньямина, теологические концепции, такие как запрещение изображения божественного, искупление, справедливость и мессианство, бросают вызов обществу. Они заставляют людей искать ответы в рамках их социальной ситуации, богословие помогает переосмыслить существующий общественный порядок и освободить место для новых идей. Р. Зиберт предлагает различать «плохую религию господства» и «хорошую религию освобождения», осуществляя тем самым «внутреннюю критику» института религии [12]. Таким образом, теоретики Франкфуртской школы видят в религии источник критики современного общества. Подобно искусству и продуктам массовой культуры, религия становится площадкой для социальной критики и освободительных проекций [13].

Методология исследования

Проведенный ВЦИОМом в 2021 опрос [6] показал резкий рост числа людей, которые определяют себя как «неверующие»: если в 2017 году их было 7%, то в 2021 году – уже 14%. Наряду с увеличением количества не-



верующих, число лиц, относящих себя к православию, в тот же период значительно снизилось с 75% до 66% (число относящих себя к исламу осталось прежним – 6%). Отмечается, что хотя верующих в российском обществе намного больше, чем неверующих, «качество» этой веры с точки зрения традиционных требований конфессий невысоко. Например, как показало исследование «Великий пост и религиозность» [7], проведенное «Левада-Центром» в 2020 году, большинство россиян (42%) считают себя лишь «в какой-то мере религиозными», крайнюю степень уверенности («очень религиозным») декларирует только 9% россиян. Не испытывали никаких сомнений в существовании Бога только 35% участников опроса. Большая же часть опрошенных выражала сомнения в диапазоне от полного неверия («я не верю в существование Бога») до периодических сомнений («я верю в существование Бога, хотя иногда я испытываю сомнение»).

Наиболее существенные отличия по данным опроса ВЦИОМ за 2021 год [6] можно отметить в возрастных когортах 18–24 года и 25–34 года: отмечается увеличение доли относящих себя к исламу (12% и 8% соответственно) и уменьшение доли относящих себя к православию (43% и 53% соответственно). Таким образом, данные ВЦИОМ указывают на рост популярности ислама и снижение популярности православия у молодых людей, что может свидетельствовать о поколенческих изменениях религиозности россиян. Похоже, что новое поколение верующих, родившихся и выросших в условиях свободы совести и «пропустивших» религиозный ренессанс 90-х, по-своему осмысляет вопросы веры и отношение к собственной религиозной традиции.

В данной статье предлагается более глубокий анализ того, как именно молодые люди в современной России критически переосмысливают собственную религиозную традицию. В исследовании приняли участие несколько молодых людей, обучающиеся в мусульманских учебных заведениях Республики Татарстан по очной форме обучения. В настоящее время в Татарстане функционирует разветвленная система мусульманского образования, которая пользуется популярностью не только среди мусульман Татарстана, но также и среди мусульман других российских регионов. Значительное число



обучающихся составляют молодые люди, как правило, это студенты очной формы обучения [14].

Исследование проводилось с опорой на качественную исследовательскую методологию, которая предоставляет разнообразный инструментарий для изучения жизненного мира человека и уникальных жизненных смыслов [15]. Рассмотрение исламской религиозности через перспективу личного духовного поиска (Б. Зиннбауэр и К. Паргамент) позволило более полно изучить вопрос, как молодые люди привлекают и присваивают символические ресурсы разных религиозных систем. Использование идей Франкфуртской школы исследования религии помогло разобраться в том, как «внутренняя критика» религии превращается в важный инструмент выработки собственного отношения к вере, а также усиливает стремление молодых людей к социальным преобразованиям.

В данной статье представлен анализ трех полуструктурированных интервью с верующими (один мужчина и две женщины). Возраст интервьюируемых составлял от 22 до 30 лет, интервью были проведены в 2020–2021 годах. В интервью обсуждались основные этапы их жизненного пути, ключевые моменты в становлении религиозности.

Критика религиозной традиции

Все респонденты родились и воспитывались в среде, которую можно назвать умеренно религиозной. Их родители и друзья осознавали себя верующими (православными, мусульманами), тем не менее большинство из них относили себя к религии как к культурной традиции своего народа, зачастую без глубокого изучения вопросов вероучения и регулярного участия в требуемых конфессией ритуалах. Таким образом, первичные знания о религии, которые молодые люди получили в кругу семьи, не стали определяющими для их собственных духовных поисков. Они явились основой, первичным символическим ресурсом для формирования собственного понимания религии.

Молодой мужчина Абдулла¹ родился и жил в крупном городе на севере России. Будучи русским по национальности, он воспитывался среди людей,

¹ Все имена изменены. Респонденты дали согласие на публикацию материалов интервью на условиях их анонимности. Тексты интервью публикуются в авторской редакции.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

которые относили себя к православию. Абдулла еще в детстве был крещен, но это событие, как он сам полагает, не оказало на него существенного влияния. Неприятие им православного христианства было связано с критикой одного из ключевых догматов о богочеловеческой природе Иисуса Христа. При этом размышления над вопросом о природе божественного парадоксальным образом сочетались у него рассуждениями о социальной справедливости.

Абдулла: Да, и как-то раз я вообще задумался о справедливости, я вообще верил, что Бог существует, но как таковое христианство меня не привлекало. Поскольку я не мог понять, как это, допустим, Бог может вселиться в человека, как вот в христианском вероубеждении, то есть они же верят, что Иисус – Бог, и, как бы, меня этот вопрос всегда волновал, я не понимал, как это. И по этой причине его просто отвергал, несмотря на то, что меня крестили когда-то давно, я христианство для себя просто не принимал.

Интервьюер: То есть вам казалось это невозможным, да?

Абдулла: Да, да, да, просто логически невозможным казалось, но и в то же время меня интересовала всегда справедливость.

Интерес к теме справедливости был не случаен. Абдулла еще в школе чувствовал свою оторванность от общества. Он говорит, что в школе ощущал себя «изгоем», «белой вороной», подвергался регулярным и незаслуженным унижениям со стороны одноклассников.

В подростковом возрасте Абдулла ищет людей, которые могли бы принять его таким, какой он есть. Абдулла увлекается альтернативной музыкой, входит в различные, в том числе политические неформальные молодежные объединения, читает литературу анархистского толка, становится веганом. Параллельно, после окончания школы, Абдулла поступает в вуз по инженерной специальности, после защиты диплома работает сначала в НИИ, а затем инженером на заводе. Осмысление собственного взгляда на мир сочетается у него с духовным поиском. Не удовлетворенный христианским учением, он пытается разобраться в учениях других религий, на короткое время его привлекает кришнаизм.



Однако наиболее полный ответ на волнующие его вопросы он находит в исламе. Интересно, что Абдулла принимает ислам сам, изучив самостоятельно Коран, а не под влиянием проповеди другого мусульманина. Он меняет свое «русское» имя (Алексей) на новое, «мусульманское» имя Абдулла. Принятие ислама переворачивает его мироощущение, он чувствует сильнейший душевный подъем. Абдулла с увлечением изучает религиозную литературу, а затем решает переехать в Казань для получения более глубоких знаний об исламе. Он устраивается работать при мечети, где получает знания у известного местного проповедника. Поняв, что и этих знаний недостаточно, он решает углубиться в изучение основных исламских наук и арабского языка, уезжает за границу, где поступает в частное медресе, в котором учится в течение следующих 5 лет. Недавно Абдулла вернулся в Россию и поступил в местное мусульманское учебное заведение. Его желание сейчас – это получение российского диплома о религиозном образовании и профессиональная самореализация в исламской сфере.

Принятие ислама означало для него изменение отношений с родными, друзьями и знакомыми, которые связывали себя с православной традицией. Абдулла долгое время скрывал от всех, что стал мусульманином. Первыми из близких людей, кому он признался, стали его родители, которые восприняли этот факт с пониманием. Так же спокойно изменения в мировоззрении Абдуллы восприняла большая часть его родственников и друзей. Тем не менее часть знакомых была недовольна, ему говорили, что он занимается ерундой, что нужно отказаться от ислама, даже оскорбляли его за принятое решение. Абдулла перестал общаться с ними, вместе с тем у него появились новые друзья из числа мусульман, так что круг его общения изменился. Важным событием с точки зрения принятия его в новом качестве Абдулла считает разговор с бабушкой, которая являлась убежденной христианкой.

Абдулла: ...ну как сказать, у меня был такой заочный конфликт с бабушкой, потому что она у меня православная, но до того момента, как я с ней не поговорил, тоже была неприязнь. Как только я с ней поговорил, лицом к лицу с ней встретился, все, неприязнь ушла.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

Интервьюер: Вы ей что-то сказали особенное?

Абдулла: А просто начал говорить и все, как обычно. Может, она ожидала от меня какой-то другой реакции, я не знаю.

Интервьюер: Но увидела, что вы тот же самый человек?

Абдулла: Да, увидела, что я тот же самый, ничего не поменялось.

В истории Абдуллы мы можем увидеть в определенном смысле подтверждение идеи В. Беньямина. Здесь критика, казалось бы, абстрактного богословского догмата становится поворотной точкой для начала собственного духовного поиска. Ислам, последовательно отвергающий антропоморфизм в толковании природы Бога, стал для Абдуллы той религией, в которой он нашел ответы на волнующие его вопросы. Абдулле понравилась рациональность и логическая выстроенность монотеистической системы ислама. Духовный поиск был тесно увязан с желанием создания более справедливого социального мира и поиском возможностей для полноценной социальной самореализации. В исламе он находит близких по духу людей, а также доступные профессиональные ниши. Его стремление сохранить прежние социальные связи помогает ему убедить многих своих родственников и друзей в обоснованности своего выбора.

История Абдуллы демонстрирует нам пример прихода в ислам человека, воспитывавшегося в другой (православной) культурной традиции. Следующая история Карима также является примером переосмысления собственной культурной традиции, но ее духовный путь имеет существенные отличия.

Карима по национальности татарка, она родилась и воспитывалась в небольшом городе Татарстана в семье мусульманского священнослужителя. Отец, хотя и знакомил ее со многими идеями ислама, не смог уделять много времени ее воспитанию. Также он признавал ее право на личный выбор, полагая, что Карима должна сама сформировать собственное представление о религии. Карима так и не стала мусульманкой, а в последнее время ее заинтересовал буддизм, который, казалось, намного больше соответствует ее мировосприятию. Несмотря на это, после окончания школы Карима поступает учиться в мусульманское медресе. В чем же причина такого выбора? Карима



объясняет, что ислам все же очень важен для нее, его она считает своим «семейным наследием». Она поступила в медресе, чтобы понять ислам глубже и более взвешенно принять важное для себя решение.

Карима: Мне кажется, для меня сменить религию, в принципе, уйти в буддизм, будет как предательство моего наследия, допустим, моей семьи. Поэтому что-то кардинально я не хочу принимать и в какую-то новую религию уходить, не знаю ...в православие или ...какие-то другие, нет. Для меня это будет как предательство своей традиции, вот именно свою семью, свою историю, потому что это важная часть меня, это как бы в моей крови. Но, я понимаю, что в наше время я уже как будто не хочу относить себя к исламу.

Обучение в медресе все же не убедило ее принять ислам. Карима не смогла найти общих интересов со своими однокурсниками-мусульманами, ей оказался интереснее круг общения «светских» друзей. Сейчас ее позиция двойственна, что отражается и в ее поступках. Например, она надевает платок, когда идет в медресе и в целом выполняет требования учебного заведения в отношении этики поведения. Но за пределами медресе она чувствует себя более свободно, она не носит платок и проводит большую часть времени со своими «светскими» друзьями. Эта двойственность тяготит ее. По ее словам, она уже неоднократно хотела уйти из медресе, но каждый раз меняла свое решение. В то же время Карима находит важный позитивный смысл в своем нахождении между двумя мирами («светским» и «религиозным»). Она считает, что может выполнять функцию посредника, который приносит пользу обоим сообществам.

Карима: ...я понимаю и этих, и тех. Я понимаю эти два мира. Почему вот эти люди так себя ведут, почему они живут такой жизнью. И другие люди, почему у них такое отношение друг к другу. И мне... хочется им помочь найти общий язык. Меня... в равной степени задевают какие-то высказывания о мусульманах от «светских» людей, потому что это неправда, в основном, люди очень как-то стереотипно мыслят. И в том числе мне не нравятся в мусуль-



манском обществе какие-то мысли о «светских» людях. Эти два сообщества как будто видят только какие-то очевидно стереотипные вещи. Безусловно, везде: и там, и там – есть какие-то радикальные люди, какие-то фанатики. Везде они есть. На самом деле, все они одинаковые, все эти люди, у тех и у других одинаковые проблемы, одинаковые переживания. У той же самой молодежи, что у «светских», что у религиозных ребят, они все об одном и том же переживают и думают. Но друг на друга они смотрят с опаской при этом. Они считают: «Ой, господи, лучше с ней не связываться, или с ним».

В настоящее время ее духовные поиски продолжаются, как и в случае с Абдуллой, Карима переосмысливает основополагающие религиозные догматы, творчески комбинируя и сочетая элементы двух религиозных систем: ислама и буддизма. В определенном смысле, ее богословские убеждения также отражают двойственность ее социального положения «между двух миров». Ей близка идея единого Бога, который каждое мгновение участвует в жизни каждого человека, создает условия для личностного роста («он будет нам помогать, но при этом будет создавать нам трудности, потому что без трудностей мы не пройдем эти уроки»).

Ключевая идея, которую Карима берет из буддизма, – это идея о том, что жизнь человека не заканчивается со смертью, он многократно рождается снова по законам кармы. Идея многократных перерождений полностью расходится с представлениями большинства исламских течений, согласно которым жизнь дается человеку один раз, а после смерти его ждет Страшный Суд, где принимается решение о попадании в Ад или Рай. Хотя Карима отдает себе отчет, что ее представления не вписываются в стандартную богословскую доктрину в исламе, она уверена, что положения исламской религии могут вполне быть истолкованы и в таком ключе. Она верит, что положения буддизма и ислама можно примирить. Опираясь на идею относительности и многозначности толкований Корана, Карима развивает и обосновывает собственную трактовку положений исламского богословия.



Карима: Да, опять же, те же самые Рай и Ад можно интерпретировать иначе, что Рай – это какой-то...если, допустим, мы в этой жизни будем праведными, если мы будем молиться,...если мы будем благодарными, если будем соблюдать все эти законы, то можно попасть в лучший мир, мир, который кто-то интерпретирует как Рай, а кто-то может интерпретировать как жизнь, ну как бы новая жизнь, просто в мире на более высоких вибрациях... то, что мусульмане интерпретируют как Рай, это просто наши предыдущие воплощения... У нас сейчас, допустим, в этом воплощении, в этой жизни мы можем чувствовать, можем испытывать чувства, ощущать еду, запахи, вкусы, все, весь спектр. Но, возможно, в предыдущих наших воплощениях, у нас было меньше, возможно, мы были, не знаю, каким-то червяком или камнем... то есть, были другим существом, которое было способно на меньшее. Ислам, например, интерпретирует как Ад, то есть, где плохо, где тяжело, возможно, там меньше измерений.

Следующая история демонстрирует переосмысление верующим собственной религиозной традиции, которое не приводит к радикальному отказу от нее или же к соединению с другими религиозными идеями. Ситора родилась в Таджикистане, ее родители таджики. В подростковом возрасте ее семья эмигрировала в Россию. Из-за поисков работы родителями Ситоре пришлось жить в разных городах России, причем отношение к мусульманам и мигрантам не везде было толерантным. Ислам является традицией ее семьи, тем не менее Ситора, обладая независимым характером, не воспринимала ислам в той форме, как его преподносили ей родители. Ее критика собственной религиозной традиции не привела к выходу из ислама, скорее можно утверждать, что она по-своему «переоткрыла» для себя ислам.

Интервьюер: Расскажите о роли отца, мамы, родственников в вашем становлении.

Ситора: На самом деле... (смеется) это тоже такой тонкий момент, вроде бы да, слава богу, что я из-за них в исламе, я родилась в семье, мусульманская семья, но... в моей семье практиковался почему-то, знаете, такой способ давления, нежели объяснения, то есть – «Вот так сказано, так и нужно делать,



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

все, без вопросов!» ...Я как бы на самом деле считала, что во многом они правы, и то, что вот, например, мне мой папа говорит, – это все так и должно быть, я, наверное, совершаю какие-то грехи. Но с возрастом, когда я начала брать всю литературу и... разбираться уже в том как достаточно нормальный человек, который не только это услышал, но при этом сам где-то начал разбираться в этом. И я поняла, что много смешивают именно со своими принципами жизненными, понимаете... ислам – это одно, а их жизненные принципы – это совсем другое, но они смешивают вот эти жизненные принципы, культуру со своей религией, и получается какой-то каламбур непонятный, от которого становится реально очень тяжело. И появляется больше отвращение, нежели желание углубиться, поэтому я хочу сказать, когда я хотела подальше от родителей, это отчасти был какой-то побег. Побег, чтобы остаться наедине, чтобы понять, что я сама хочу. Что бы я сама сделала, не когда тебе говорят «вот это сделай, то сделай, третье сделай», то есть проживают жизнь за тебя. Когда ты сама решаешь, когда ты сама принимаешь, когда ты сама к этому осознано подходишь.

Для Ситоры оказалось совершенно неприемлемым, что религия навязывается ей, что ей не предоставляют право выбора. Она решает разобраться во всем сама, без участия родителей. После окончания школы она уезжает от своих родителей и поступает учиться в исламский вуз в Казани. Наверное, этот поступок можно рассматривать как часть ее «мигрантского» пути: она так же, как когда-то ее родители, ищет свое место в новой стране. Казань кажется ей наиболее удобным городом для жизни, и именно здесь происходит переосмысление ею ислама, при этом не религиозные уроки или воспитательная работа в исламском учебном заведении оказывают решающее влияние. Ключевым моментом для нее оказывается пример веры другого человека.

Ситора: ...девушка у нас была, она была с тяжелым ДЦП в университете и... вот именно она каким-то стала толчковым моментом. Я зашла в молельню, у нас в университете есть молельная на первом этаже, и я открываю дверь, и она там молится. У нее реально очень тяжелое ДЦП, она ходит, скажем, еле-еле, хотя в исламе, если, например, человеку тяжело, мне кажется то, что вот, кро-

ме фарда, остальные молитвы разрешается читать сидя. Но она, несмотря на то, что ей тяжело, вставала, молилась, садилась. И я такая про себя думаю: «Ой, как стыдно!» Ну, как бы человек с ДЦП, а я здоровый человек, и как бы мне плевать на это все.... Потом я начала книги разные читать, у меня еще тогда вот был одноклассник, который очень много чего мне рассказывал про религиозные моменты, и подружки одни были вокруг меня религиозные (смеется). Потихоньку я начала что-то изучать сама, и вот именно осознание, наверное, пришло больше, когда я сама начала брать книжки, читать литературу, где-то что-то искать, понимать, смотреть, наблюдать, а не когда тебе говорят «вот это можно, а вот это запрещено». Именно когда я сама начала что-то читать, не слушать, а именно когда ты сам уже делаешь, как-то вот так вот пришло, потихоньку.

Пример мужества и терпения, которые демонстрировала девушка с ДЦП, а также желание разобраться в исламе самой, моральная поддержка сверстников вернули интерес Ситору к собственной религиозной традиции. Со временем она начинает носить платок постоянно, а не только в стенах учебного заведения. Хотя, как она замечает, перестройка поведения в соответствии с исламскими требованиями далась не просто. Также она перестала общаться с некоторыми людьми, но это произошло как бы само собой («не было, знаете, каких-то общих взглядов, общих тем для общения»). Переосмыслив свой предыдущий негативный опыт, Ситора изобретает свой собственный путь, ведущий к исламу, который можно было бы назвать религией «легкости». Это путь в ислам, который облегчает жизнь верующего, упрощает многие жизненные вопросы, поддерживает в человеке оптимистический настрой. Она считает, что вхождение в ислам должно быть постепенным, комфортным для человека, соответствующим его уровню религиозного развития. Таким образом, предметом критики для Ситору являются не религиозные догматы, как в случае Абдуллы и Каримы. Ситору не устраивает способ, каким образом часто преподносится ислам, – он подавляет интерес к религии, демотивирует человека. Критика «плохой» религии подталкивает ее к поиску своей, «хорошей», и это понимание религии она стремится донести до других.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

Ситора: Потому что человек... не любит, когда давят, угрожают. Я даже рассказывала как-то, что иногда некоторых проповедников слушаешь, и они постоянно говорят, как мы из-за грехов попадем в Ад, как это все будет плохо, как это все ужасно. И у тебя сразу сбивается мотивация, у тебя такое ощущение, что ты последний человек на этой земле, у тебя куча грехов просто. Есть категория таких проповедников, которые, на самом деле, говорят не о том, что нас приведет к Аду, а, наоборот, какие поступки надо сделать, чтобы попасть в Рай. Как-то это больше мотивирует, нежели первый вариант, о котором я говорила. Когда тебе говорят, что тебе надо сделать, чтобы попасть в Рай, тебе хочется двигаться туда, делать добро, делать какие-то хорошие поступки. Поэтому на меня на самом деле повлияли те люди, которые показали своим примером... были девчонки, которые мне жаловались, я с ними разговаривала, я им объясняла, что делайте, как хотите, вот это, вот так. Они потом мне говорили: «О, как стало легко после того, как мы с тобой...»

Описанные истории личного духовного поиска демонстрируют, что каждый раз религиозная традиция была лишь отправной точкой для размышлений, а не навязывала определенного четкого вектора для формирования религиозности. Переосмысление религии в приведенных примерах было тесно увязано с изменениями в личной жизни, с трансформацией социальных связей. Критическое переосмысление собственного понимания религии давало молодым людям ощущение самостоятельности сделанного ими выбора.

Критика злоупотребления религией и забота о развитии мусульманского сообщества (уммы)

Молодые люди не ограничивались обсуждением религиозных догматов, в поиске собственного понимания религии они переосмысливают сложившиеся в мусульманском сообществе отношения. Критика поведения мусульман оказалась наиболее заметна в «женских» интервью. Ситора критикует взаимоотношения мусульман, которые нередко складываются в супружеских парах. Ее беспокоит, что один из супругов, как правило муж, пользуясь своей большей осведомленностью в религии, толкует положения ислама превратно, чтобы достичь собственных эгоистических целей. Она продвигает идею равноправных супружеских отношений в исламе, отношений, где оба стре-



мятся к социальной и личной самореализации. Именно в этом, по ее мнению, состоит гармония супружеских отношений.

Ситора: Мужчины очень часто говорят об исламе, но сами иногда не имеют абсолютно никакого понятия, о чем они говорят. То есть они даже элементарно какие-то свои права не знают... когда у жены никаких прав нет дома, они ее ущемляют, но при этом они говорят о каких-то таких вещах, которые именно им в пользу, понимаете? Очень часто я вижу, что они приводят какие-то хадисы, аяты, которые чисто вот в их пользу. А если посмотреть, есть другие многие хадисы и какие-то моменты, которые еще, скажем, добавляют в эти вещи, которые они говорят.

Критика злоупотребления религией у Ситоры сочетается с призывом к мусульманкам развивать собственное критическое мышление. Она полагает, что мусульманки порой излишне доверяют суждениям других мусульман, без проверки достоверности представленных доводов с точки зрения ислама. Ситора хочет пробуждать у мусульман интерес к изучению мира. Она планирует реализовать проекты в сфере образования и прививать мусульманам желание учиться, получать как религиозные, так и «светские» знания.

Сходные мотивы можно увидеть и в рассуждениях Каримы. Она критикует сложившуюся систему религиозного образования, при которой мужчины и женщины обучаются отдельно. Она полагает, что такой подход не позволяет развивать навыки общения с противоположным полом. В результате молодые мусульмане, следуя превратно понятым положениям шариата, женятся/выходят замуж, совсем не зная будущего супруга и не умея выстраивать отношения с ним. Карима полагает, что семьи, созданные подобным образом, непрочны, а отношения в них не могут быть гармоничными.

Она также критикует склонность мусульман закрываться от взаимодействия со светским обществом, подчеркивает важность тесного общения людей с разными взглядами для более гармоничного социального устройства.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

Карима: ...возможно, вообще в какой-то момент светских не будут принимать в это (медресе), чтобы мы не порочили этих ребят. Возможно, так будет правильно, но... Просто для этих же ребят, для них самих это закалка в какой-то степени. Если их ограждать, если их в этот пузырь помещать, они вообще, когда выйдут в обычный мир, просто будут в шоке от того, что происходит, потому что они живут все еще в светском государстве. И как бы им, наоборот, нужно уметь адаптироваться и уметь... если мы их как бы вырежем из нашего общества, они когда выпустятся и пойдут в мир, они же вообще будут в шоке от того, что происходит. И они вообще не смогут ужиться. Поэтому, наоборот, нужно смешивать религиозных и светских людей. Чтобы они в процессе учебы или в процессе общения находили общий язык, учились, как вообще приходиться к общему решению, как находить мир, как понимать друг друга, в принципе, как уважать друг друга, уважать мнение и допускать, что есть и такое мировоззрение, есть и такие взгляды. В этом нет ничего страшного до тех пор, пока вы не нарушаете мои границы, мою безопасность.

В целом тема заботы о благополучии мусульман и мусульманского общества является важной во всех трех интервью. Молодые люди предпринимают осознанные усилия для того, чтобы изменить мусульманскую умму в лучшую (как они это себе представляют) сторону. Абдулла собирается вернуться в свой родной город и распространять ислам. Его желание – работать в исламской сфере на благо мусульман, делиться с ними накопленными знаниями и личным опытом, расширять исламскую инфраструктуру. Ситора хочет развивать систему образования мусульман, в ее планах – создание религиозной школы для детей из мусульманских семей. Карима, несмотря на то, что не считает себя мусульманкой, также чувствует ответственность за благополучие мусульман. Она воспринимает себя посредником между двумя социальными мирами и видит свою миссию в донесении до них достоверной информации друг о друге.



Заключение

Молодые люди, участвовавшие в исследовании, критически переосмысливают религиозную традицию, находят в ней символическую опору для собственного духовного поиска. В определенном смысле эта критическая деятельность имеет богословский характер: она направлена на переосмысление ключевых догматов мировых религий. Тем не менее ее целью является не развитие богословских идей внутри сложившихся в конфессиях многочисленных богословских школ. «Внутренняя критика» религии направлена прежде всего на то, чтобы посредством символических ресурсов религии осознать свои действительные жизненные интересы, направить свою активность на позитивное преобразование себя и окружающего социального мира. Хотя богословская и социальная «дискуссия» с собственной религиозной традицией и начинается с драматического разрыва, тем не менее во всех представленных случаях разрыв был преодолен, связь с традицией восстановлена и наполнена новым смыслом². Каждый сохранил связь с религией «по наследству». Ситора осталась внутри традиции, но изобрела свой ислам «легкости». Карима сохраняет связь с исламом, для нее – это дань уважения к своим культурным корням, она осознает свою позицию как посредническую между «светским» и «религиозным» мирами. Абдулла убеждает православных родственников и друзей, что он остался «своим», будучи в чем-то уже «чужим».

Молодые верующие воспринимают религию как безусловное благо, силу, которая помогает им изменить свою жизнь, дает им лучшее понимание мира и своих целей в нем. «Внутренняя критика» религии оказывается необходимым этапом по ее присвоению, индивидуализации и субъективизации (по Д. Эрвье-Леже). Критическая работа на различных этапах духовного пути открывает возможности и даёт силы для того, чтобы задумываться о социальных преобразованиях. Каждый из них готов по-своему включиться в это реформирование социальной жизни, и этим раскрывает для себя освободительный потенциал религии. Индивидуальный духовный поиск оказыва-

² Представленные здесь истории, конечно, не исчерпывают все варианты «дискуссий» с собственной религиозной традицией, вполне возможно, что существуют и такие пути духовного поиска, когда традиция принимается в том же виде, как она была воспринята предыдущими поколениями. Эти истории являются предметом будущих исследований.



ется тесным образом связан с чувством расширения возможностей и реализацией гуманистических социальных проектов.

Представленные случаи показывают, как в индивидуальных биографиях, индивидуальных историях духовного пути проявляется «большая» история нашей страны. У Абдуллы – это индивидуальная история ухода от само собой разумеющейся преобладающей культурной традиции (православия), поиска опоры в том, что остаётся невидимым или воспринимается как опасное. История Абдуллы-Алексея является частью коллективной истории плюрализации православия – привнесения в гомогенную культуру образов инаковости и выстраивания новой конфигурации жизни с включением в себя «другого» как все того же своего, «родного». У Каримы мы встречаем семейную историю примирения в своём сознании религиозного наследия и стремления к поиску своего женского духовного пути с привлечением идей дальневосточной религии. Эта история тоже отражает «большую» историю современного поликультурного Татарстана, активно вовлеченного в мировые глобализационные процессы. И наконец, история Ситоры – это индивидуальная история мигрантки, женщины из «третьего» мира, ищущей своё место в новой для себя стране, заряженной желанием просвещения единоверцев, эта история также отражает «большую» историю современного мира.

Литература

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012;2:8–20.
2. Узланер Д.А. *Конец религии? История теории секуляризации*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики; 2020. 239 с.
3. *Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте*. Науч. ред. Кормина Ж.В., Панченко А.А., Штырков С.А. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге; 2015. 280 с.
4. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015; 1:254–268.



5. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна. *Социологические исследования*. 2010;12:85–94.
6. Великий пост – 2021. Держать Великий пост в этом году собираются каждый восьмой опрошенный из числа православных россиян. *ВЦИОМ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/velikii-post-2021> (дата обращения: 05.06.2021).
7. Великий пост и религиозность. *Левада-Центр*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost/> (дата обращения: 05.06.2021).
8. Тихомиров Д.А. Особенности религиозности московских студентов. *Мониторинг*. 2017;3:177–191. DOI: 10.14515/monitoring.2017.3.12.
9. Гузельбаева Г.Я. Исламская идентичность молодых татар в Республике Татарстан (по материалам социологических исследований 2008–2012 гг.). *Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки»*. 2012;6:76–86.
10. Zinnbauer B., Pargament K. Religiousness and spirituality. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Paloutzian R.F., Park C.L. (eds). New York, London: The Guilford Press; 2005, pp. 21–42.
11. Brittain C.C. The Frankfurt school on religion. *Religion Compass*. 2012;6:204–212.
12. Мирошников И.Ю. К критике «критической теории религии» Рудольфа Зигерта. *Религиоведческие исследования*. 2010;3–4:210–218.
13. Medieta E. (ed.) *The Frankfurt school on religion: key writings by the major thinkers*. New York and London: Routledge; 2005. 405 p.
14. Насибуллов К.И., Шерстобоев В.В., Гибадуллина М.Р., Карибуллин А.А. Исламское образование в Татарстане: социально-демографические характеристики студентов различных форм обучения. *Исламоведение*. 2020;2:61–77.
15. Бусыгина Н.П. *Методология качественных исследований в психологии. Учебное пособие*. М.: Научно-издательский центр ИНФРА-М; 2013. 304 с.



References

1. Berger P. Fal'sifitsirovannaya sekulyarizatsiya [Secularization Falsified]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, Church in Russia and abroad]. 2012;2:8–20. (In Russian)
2. Uzlaner D.A. *Konets religii? Istoriya teorii sekulyarizatsii* [End of religion? History of the Theory of Secularization]. Moscow: Izdatel'skiy dom Vysshey shkoly ekonomiki; 2020. 239 p. (In Russian)
3. *Izobretenie religii: desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste* [The Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context]. Kormina Zh.V., Panchenko A.A., Shtyrkov S.A. (eds). St. Petersburg: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge; 2015. 280 p. (In Russian)
4. Erv'ye-Lezhe D. V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshchestvakh razvitogo moderna [In Search of Certainty: The Paradoxes of Religiousness in Developed Modern Societies]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, Church in Russia and abroad]. 2015;1:254–268. (In Russian)
5. Lebedev S.D. Paradoksy religioznosti v mire pozdnego moderna [Paradoxes of religiosity in the world of Late Modernity]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological research]. 2010;12:85–94. (In Russian)
6. Velikiy post – 2021. Derzhat' Velikiy post v etom godu sobirayetsya kazhdyy vos'moy oproshennyy iz chisla pravoslavnykh rossiyan [One in eight of Orthodox Russian respondents is going to fast this year]. *Russian Public Opinion Research Center*. [Electronic source]. Available at: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/velikii-post-2021> (Accessed: 05.06.2021). (In Russian)
7. Velikiy post i religioznost' [Great Lent and religiosity]. *Levada-Tsent*. [Electronic source]. Available at: <https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost/> (Accessed: 05.06.2021). (In Russian)
8. Tikhomirov D.A. Osobennosti religioznosti moskovskikh studentov [Features of the religiosity of Moscow students]. *Monitoring*. 2017;3:177–191. DOI: 10.14515/monitoring.2017.3.12. (In Russian)



9. Guzel'bayeva G.YA. Islamskaya identichnost' molodykh tatar v Respublike Tatarstan (po materialam sotsiologicheskikh issledovaniy 2008–2012 gg.) [Islamic identity of young Tatars in the Republic of Tatarstan (based on the materials of sociological research in 2008–2012)]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya «Gumanitarnye nauki»* [Scientific notes of Kazan University. Series “Humanities”]. 2012;6:76–86. (In Russian)
10. Zinnbauer B., Pargament K. Religiousness and spirituality. In: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Paloutzian R.F., Park C. L. (eds). New York, London: The Guilford Press; 2005, pp. 21–42.
11. Brittain C.S. The Frankfurt school on religion. *Religion Compass*. 2012;6:204–212.
12. Miroshnikov I.Yu. K kritike “kriticheskoy teorii religii” Rudol’fa Ziberta [A Critique of Rudolph J. Siebert’s “Critical theory of religion”]. *Religiovedcheskiye issledovaniya* [Religious Studies]. 2010;3–4:210–218. (In Russian)
13. Medieta E. (ed.) *The Frankfurt school on religion: key writings by the major thinkers*. New York and London: Routledge; 2005. 405 p.
14. Nasibullov K.I., Sherstoboyev V.V., Gibadullina M.R., Karibullin A.A. Islamskoe obrazovanie v Tatarstane: sotsial’no-demograficheskie kharakteristiki studentov razlichnykh form obucheniya [Islamic education in Tatarstan: socio-demographic characteristics of students of various forms of education]. *Islamovedenie* [Islamic studies]. 2020;2:61–77. (In Russian)
15. Busygina N.P. *Metodologiya kachestvennykh issledovaniy v psikhologii. Uchebnoe posobie* [Methodology for Qualitative Research in Psychology. Tutorial]. Moscow: Scientific publishing center INFRA-M; 2013. 304 p. (In Russian)

Информация об авторе

Камиль Исхакович Насибуллов, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Академии наук Республики Татарстан, член правления Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Kamil I. Nasibullov, Cand. Sci. (Psychology), a Senior Researcher in Tatarstan Academy of Sciences, Member of the Board of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Kazan, Russia.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

Раскрытие информации о конфликте 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: 05 марта 2021

Одобрена рецензентами: 08 апреля 2021

Принята к публикации: 18 апреля 2021

Article info

Received: March 05, 2021

Reviewed: April 08, 2021

Accepted: April 18, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-452-471

УДК 316.74

Original Paper

Оригинальная статья

Этническая и религиозная идентичность как ресурсы клиента в работе с психологом¹

Р.Х. Ганиева^{1а}

¹Ингушский научно-исследовательский институт гуманитарных наук им. Ч. Ахриева, г. Магас, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

Резюме: Настоящая статья является продолжением серии статей, в которых на примере конкретного кейса показана положительная динамика психологической работы, опирающейся на ингушскую культуру и религиозные ценности. В первой статье серии «Мультикультурный подход в психологическом консультировании: этнорелигиозный аспект (разбор случая)» на примере отношений отца и дочери было описано содержание процесса психологического консультирования, выполненного с учетом этнокультурных и духовных особенностей клиента. Во второй статье «Консультирование в культурном и духовном контексте клиента (разбор случая)» раскрывается процесс культурно ориентированного консультирования на примере отношений отца и сына. Результаты исследования показали, что мультикультурная компетентность терапевта обеспечивает ему не только высокий уровень доверия клиента, но и профессиональный подход, базирующийся на использовании в терапевтической работе этнорелигиозных ресурсов. В данной статье раскрывается процесс культурно ориентированного консультирования на примере отношения женщины к ее без вести пропавшему мужу.

Ключевые слова: кросс-культурное консультирование; культурный и духовный контекст клиента; этническая идентичность; религиозная идентичность; неопределенная потеря

Для цитирования: Ганиева Р.Х. Этническая и религиозная идентичность как ресурсы клиента в работе с психологом. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):452-472 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-452-472

¹ Настоящая статья является продолжением серии статей: Ганиева Р.Х. Мультикультурный подход в психологическом консультировании: этнорелигиозный аспект (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):196-216. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-196-216; Ганиева Р.Х. Консультирование в этнокультурном и духовном контексте клиента (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):703-726. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-703-726



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Ethnic and religious identity as a client's resources in working with a psychologist²

R.Kh. Ganieva^{1a}

¹*The Ingush Scientific Research Institute of the Humanitarian Sciences after Chakh Ahriev, Magas, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

Abstract: This article is a part of series of articles, and demonstrates positive dynamics of psychological work within the framework of a specific case activity based on Ingush culture and religious values. In the first article of the series "Multicultural approach in psychological counseling: ethnoreligious aspect (analysis of case)", using the example of father-daughter relationship, we described the content of the process of psychological counseling, performed considering ethno-cultural and spiritual characteristics of a client. In the second article, "Consulting in the client's ethno cultural and spiritual context (case analysis)", the process of culturally oriented counseling is revealed on the example of the Father-Son relationship. The results of the study revealed that the multicultural competence of a therapist, based on the use of ethno-religious resources, serves as a bed for a high level of trust from a client and displays a professional approach based on the use of ethno-religious resources in therapeutic work. This article describes the process of culturally oriented counseling on the example of a woman treated on the basis of analysis of her attitude to the fact of her missing husband.

Keywords: cross-cultural counseling; client's cultural and spiritual context; ethnic identity; religious identity; uncertain loss

For citation: Ganieva R.Kh. Ethnic and religious identity as a client's resources in working with a psychologist. *Minbar: Islamic Studies*. 2021;14(2):452-472 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-452-472

Введение

Потеря близкого человека – огромное испытание для всех его родственников. Профессиональная психологическая помощь сразу после трагического события помогает на какое-то время справиться с горем. Но неопределенность положения и невозможность оплакать близкого человека, длящиеся годами, делают одноактную психологическую помощь малоэффективной и

² Ganieva R.H. Multicultural approach in psychological counseling: ethno-religious aspect (case analysis). *Minbar: Islamic Studies*. 2020;13(1):196-216. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-196-216; Ganieva R.H. Consulting in the ethno-cultural and spiritual context of the client (case analysis). *Minbar: Islamic Studies*. 2020;13(3):703-726. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-703-726



приносящей лишь временное облегчение. Многие психологи, пытаясь помочь родственникам пропавших без вести, не всегда учитывают особенности переживаний и недооценивают постоянство стресса, возникающего в связи с неопределенностью и неясностью положения. В этом случае особенно важен поиск ресурсов, позволяющих восстановить психологическое здоровье личности.

Рассмотрим на примере конкретного кейса ресурсы этнической и религиозной идентичности в работе с родственником без вести пропавшего.

Случай из практики

На консультацию к психологу обратилась Елена, 30 лет. Она родилась и выросла во Владивостоке, воспитывалась в детском доме. Ее родители живы, но семья неблагополучная, мать сидела в тюрьме. Родной брат Елены умер; есть сестра, проживающая во Владивостоке.

Из рассказов клиентки узнаем, что в детском доме она активно участвовала в художественной самодеятельности: каждый день в течение месяца давала по два концерта; в шесть утра учительница поднимала ее и заставляла петь в церкви.

Елена окончила колледж, затем Владивостокский университет по специальности «Менеджер-экономист». В 23 года девушка приняла ислам и взяла имя «София». Рассказывает, что ей с детства было интересно знать, как живут мусульмане. София познакомилась со своим будущим мужем, ингушом по имени Хамид, в интернет-пространстве и 3 года общалась с ним по телефону, так как он находился в местах лишения свободы.

В 2011 молодой человек освободился и приехал к ней во Владивосток. *«Он стал для меня мамой, папой, братом, сестрой, – признается клиентка. Я стала носить платье, до этого в моем гардеробе были только брюки. И свадьба у нас была простая. Я сказала: “Уходишь в море (Владивосток, Японское море) – надо расписаться!”»*



С мужем Елена прожила 5 лет. В этом браке родился сын, которому скоро будет 3 года. Ребенок часто задыхается, аллергия, ларинготрахеит. Сама София все время на диете, проблемы с желудочно-кишечным трактом.

Девушка взяла в банке кредит, помогла сделать мужу документы моряка. Со слов Софии, он хотел хорошую работу. *«Он хорошо зарабатывал, – говорит София. Мы здесь купили квартиру».* Полтора года назад муж пропал без вести. Ушел в море и не вернулся.

После пропажи мужа София переезжает в Ингушетию, к его родителям, где живет уже более года. На первую консультацию она пришла в сопровождении своей свекрови.

Вот как Елена описывает свои переживания:

Во сне он мне говорит: «Тебе нужно отсюда, из Владивостока, уехать». Потом любовная связь, и я просыпаюсь. Мне плохо...

Самый первый сон: я видела дом, в котором я живу, много родственников. Я бегу, плачу, но он говорит: «Все, все, я же приехал!»

Я вижу судно огромное, ржавое, как будто на Сахалине, все идут, а я говорю: «Хамид где?» Он идет последним. Он говорит: «Ну, все, все, я же уже здесь!» Снится, что он обижается на меня.

Яркие и тревожные воспоминания – ранний утренний подъем по требованию учительницы и принуждение петь в церковном хоре. У клиентки трудное детство: детский дом и, как следствие, проблемы с общением, ориентир на противоположный пол. Поиск чего-то необычного в жизни, смена вероисповедания.

Диагностика и клиническая беседа показали, что у Софии нарушенные взаимоотношения с отцом, повышенная тревожность, зависимость от отношений, потребность в эмоциональной поддержке родных и близких.

По мнению отечественных психологов (И.В. Дубровина, М.А. Егорова, Г.С. Красницкая, А.М. Прихожан, Н.Н. Толстых и др.), воспитанники детских учреждений отличаются низким социальным интеллектом, отсутствием потребности в познании, дефицитом волевого развития, несформированным профессиональным предпочтением, гипертрофированной зависимостью от



обстоятельств, неспособностью противостоять событиям и влиять на их ход, осуществлять осознанный выбор.

В ходе терапевтической работы у Софии выявлена сильнейшая зависимость от отношений: *«Он [супруг] стал для меня мамой, папой, братом, сестрой»*. София видит смысл жизни в другом человеке, в партнёре. Все ее внимание сосредоточено на нем, на его мыслях, чувствах, мнении. Сейчас, когда этот человек пропал без вести, ее накрывает пустота.

Это происходит потому, что она выбрала себе соответствующий паттерн поведения, ей так безопасно, привычно, и, когда это разрушилось, стало страшно и тревожно, не только без него, но и с самой собой, потому что за пять лет муж стал таким знакомым и родным, а для себя она стала чужой и неизвестной. И на вопрос «Что ты чувствуешь сейчас?» – тишина и пустота.

Она знала, что чувствует партнер, но не знает, что происходит с ней. В ходе терапевтической работы Софии нужно вернуть фокус внимания с пропавшего Хамида на себя, познакомиться с собой, со своими чувствами, эмоциями, болями и радостями, принять свои сильные и слабые стороны, найти ресурсы, чтобы не бояться неопределенности.

В ходе работы выяснилось, что Софию беспокоило здоровье ребенка, склонного к аллергическим реакциям, которые зачастую носят психосоматический характер и появляются при чрезмерном стремлении к чистоте, из-за страха перед животными, при употреблении каких-либо продуктов в состоянии стресса или как внутренний запрет на удовольствия.

При нарушении семейных взаимоотношений ребенок направляет негативные эмоции на свой организм, где они проявляются аллергией. Аллергия возникает у детей, которых заставляют что-то делать вопреки их желанию. У детей, пребывающих в состоянии самоподавления, аллергия является средством получения родительской ласки и любви. Если развиваются аллергические реакции у грудных детей, которые не переживают сильных эмоций (вина, обида и т.д.), следует обратить внимание на детско-материнские отношения. По мнению Н.Ю. Дмитриевой, кожные проявления аллергии го-



ворят о наличии у ребенка неосознаваемой вины и чувства одиночества [1, с. 103–107].

София обеспокоена и собственным состоянием желудочно-кишечного тракта. С точки зрения психосоматики, болезни желудка связаны с принятием. Желудок говорит, что нужно избавиться от стремления все контролировать, начать прислушиваться к другому мнению и доверять людям так же, как доверять своему желудку переваривать то, что человек ест. Поскольку желудок расположен рядом с сердцем, необходимо все принимать с любовью: все люди разные, почти в каждой ситуации есть что-то хорошее. Если научиться более терпимо относиться к людям и разнообразию жизненных ситуаций, то желудок станет проявлять большую терпимость к тому, что в него помещают.

Для того чтобы вывести девушку из деструктивных эмоций, была использована методика арт-ре-транса Р.А. Зотовой-Масс, основной составляющей которой является арт-терапия. Она позволяет выйти из ситуации неосознаваемости причин подавленных состояний и проработать деструктивные переживания [2, с. 133–134].

В связи с тем, что интегративный подход обеспечивает психологу профессиональный успех, данный метод мы сочетали с другими психокоррекционными подходами.

Чтобы проработать эмоциональное состояние и душевные переживания клиента, Софии была предложена техника эмоциональной свободы (ТЭС). Эта методика, созданная Гарри Крейгом на основе существующей техники «Терапия жизненных полей» Роджера Каллахана, представляет собой акупрессуру (простукивание) определенных точек на теле [3, с. 90], удачное сочетание восточной медицины и западной психологии, подтвердившее на практике свою состоятельность. Эта техника рекомендована девушке и для самостоятельной работы дома. В результате применения методики София научилась понимать и принимать себя, любить себя и осознавать свои действия и поступки, признала необходимость поиска новых моделей конструктивного поведения.

Травмирующая ситуация, которая осталась не до конца пережитой, как известно, причиняет колоссальные страдания. Результаты наших исследований показывают, что родственники без вести пропавших находятся в состоянии маятника: их постоянно бросает от надежды к отчаянию, от отчаяния к надежде [4]. С целью восстановления способности мозга к саморегуляции, анализу и обработке большого количества информации, в том числе подсознательной, работы с чувствами и эмоциями, элиминации негативных паттернов и диспозиций и формирования позитивных чувств была включена в терапевтический процесс техника ДПДГ (десенсибилизация и переработка движением глаз). Методика позволяет наладить сбитые ритмы полушарий мозга определенными движениями глаз [3, с. 88].

Осознать, на какие ресурсы можно опираться, помогла техника «Как я справляюсь с этим сейчас? Как я справлялся ранее?» Девушка решила возобновить несколько увлечений, которые доставляли ей удовольствие и были для нее ресурсными, но из-за дефицита времени и стрессового расстройства были вытеснены [3, с. 86].

В отечественной психологии на протяжении многих лет первостепенное внимание уделялось изучению личностных конструктов, на периферии оставался вопрос принадлежности человека к группе. Согласно теории неопределенности-идентичности, индивид ищет группу, чтобы снизить чувство неопределенности. Подобные группы, по мнению М. Хогга [5], позволяют справиться с «парадоксом постмодернизма» и ответить на экзистенциальные вопросы: Кто я? Что мне делать? Как другие смотрят на меня? Следует отметить, что этническая и религиозная группы часто являются источником определенности, наполняя личность ресурсами, ценностями, сакральными смыслами, а также групповой поддержкой. Именно так произошло в случае с Софией. Конструирование новой этнической и религиозной идентичности стали для Софии источниками ресурсов [6; 7].

Групповая идентичность способствует снижению чувства неопределенности за счет той информации, которая соответствует прототипу. Хотя, по мнению М. Хогга, только прототипа недостаточно, ибо «... люди должны чув-



ствовать свое воплощение прототипа» [8, р. 594], т.е. человек должен быть уверен, что принят группой как полноценный представитель. Если человек попадает в ситуацию острой, перманентной, продолжительной неопределенности, группа с высоким индикатором этничности и религиозности может стать для него привлекательной, так как способствует снижению этого деструктивного чувства. Традиционное ингушское общество обладает строгими социальными нормами, правилами и ритуалами инициации. Валидизация социальной идентичности – главный момент для снижения неопределенности. Девушка отдала предпочтение этнической и религиозной группе, которая воспринимается ею как высоко энтитативная, обеспечивает ей другой социальный статус, ощущение *родства*, защиту и безопасность [9].

В ходе терапевтической работы эти две идентичности для Софии были актуализированы. Именно через призму этих идентичностей она интерпретировала себя, воспринимала других и выстраивала свое социальное взаимодействие. Состоявшаяся трансформация по этническому (ингушскому) и религиозному (исламскому) компонентам стала ресурсом для русской женщины.

Рассмотрим содержательное наполнение этнической и религиозной идентичности клиентки в контексте источников преодоления неопределенности.

Конструирование этнической идентичности

На наших терапевтических встречах психолог отметила неподдельный интерес Софии к ингушской культуре. Ее, выросшую в детском доме, привлекал коллективистический характер ингушского общества, обычаи и традиции ингушского народа [10]. Культура как базовая ценность вызывала у Софии оптимистический взгляд на мир.

Привлекательным для нее оказалось то, что ингуши уделяют большое внимание воспитанию человека и приступают к этому с самого раннего детства. Предельно внимательно слушала София информацию о том, как в Ингушетии еще с дошкольного возраста организуют «потешные» бои для

мальчика, чтобы освободить его от всего, что во взрослой жизни будет мешать ему быть разумным, достойным, стойким и решительным.

В ингушском обществе семья является подлинной ценностью и особым фильтром, через который проходит только та девушка, которая из множества сверстниц продемонстрировала свое значительное превосходство. Невеста, как только переступила порог нового дома, «зная “цену” своему слову, гордо-стыдливо молчит и не принимает никакого участия в дружном хохоте, стоящем вокруг нее. Как же! А ее статус? То, что его оценили по достоинству, мы увидим в конкретной сумме денег, которые вручит ей молодой человек, родственник мужа или кто-то из близких друзей в благодарность за оказанную ему честь (!!!) быть собеседником такой важной особы в такой особенно значимый» день в ее жизни [11, с. 156].

Ингуши всегда «встречали невесту в новой семье, ... как гостью, по поводу чего три дня и три ночи продолжался праздник, ... обращались с ней все это время как с особой важности персоной», «... встретили ее, поставили в угол как самую дорогую реликвию...» [11, с. 158].

Невеста-ингушка входит в дом супруга в качестве представительницы сильного и славного рода играть серию важных социальных ролей (дочери, сестры, снохи, матери, хозяйки) с одной ключевой задачей – укрепить отношения между двумя родами, приумножить силу и славу как своей родительской резиденции, так и резиденции супруга [11, с. 159]. До недавнего времени ингушская семья характеризовалась как крепкая, а семейные узы были самыми прочными и постоянными. Однако на сегодняшний день в республике очень остро стоит проблема разводов. Во все времена главным и бесспорным аргументом было то, что «нет у нее (невесты) обратной дороги ... (вот почему свадебный кортеж с невестой едет не той дорогой, которой ехали за невестой» [11, с. 155].

Что же происходит в ситуации межэтнического брака, когда неингушка становится невесткой в ингушской большой семье? В Советском Союзе поощрялись межэтнические браки. Их количество с каждым годом стремительно увеличивалось: в 1959 г. – 5,2 млн или 10,2% всех браков в стране, 1979 г. –



9,9 млн или 14,9%, а в 1989 г. – 12,8 млн или 17,5%. К концу 80-х годов в стране каждая шестая семья состояла из представителей различных национальностей [12, с. 76].

В годы депортации в Казахстан политика СССР была направлена на ассимиляцию депортированных народов. В январе 1945 г. было дано указание с таким содержанием: «Спецпоселенцы по национальности чеченки, ингушки, балкарки и карачаевки при выходе замуж за местных жителей, не являющихся спецпереселенцами, снимаются с учета спецпоселенцев и освобождаются от всех режимных ограничений» [13, с. 292].

После распада СССР, в связи с активизацией интереса к этничности, для ингушей более предпочтительными являются внутриэтнические браки. Согласно результатам исследований, проведенных в Ингушетии, только 2,5% ингушских респондентов относятся к межэтническим бракам хорошо, и около 20% – нормально [14, с. 182]. Опасения, связанные с последствиями межэтнических браков, касаются размывания традиций, утраты языка, конфликтов и непонимания.

Эндогамные (внутриэтнические) браки считаются более прочными, так как «когда брачные партнеры принадлежат к одной этнической группе, семейные взаимоотношения регулируются со стороны большого коллектива родственников и близких людей. В случае межэтнического брака подобная регуляция не работает» [15, с. 134].

В ингушском обществе нередко встречаются межэтнические браки, заключенные по той или иной причине. В подобных браках нередко происходит трансформация этнической идентичности супругов, чаще всего и в большей степени жены, которая становится не только частью родового коллектива мужа, но также и частью его этнической группы. Происходит формирование биэтнической идентичности.

Согласно ингушским традициям (так писал об этом Башир Далгат), в прошлом «после смерти супруга вновь можно вступить в брак жене не ранее двух-трех лет траура; по окончании срока перед браком вдовы делалась пирушка, варилось пиво, арака; устраивались скачки, резали быка, и вообще с



этих пор траур снимался, вдова освобождалась; она могла выйти замуж; ее брал обыкновенно родственник бывшего мужа» [16, с. 205–206].

С тех пор многое изменилось в трансформирующемся ингушском обществе. Национальные свадебные обычаи сегодня значительно сокращены и упрощены. Многие ритуалы и обряды утратили свой магический смысл и соблюдаются лишь условно. Традиционные обычаи сложно переплелись с тенденциями нового времени, но неизменным осталось одно: право выбора женщиной после смерти мужа своего дальнейшего жизненного пути. По окончании траура его родственники говорят овдовевшей снохе: *«Хьай lolame я хьо!»* («Ты вольна!»). Это означает, что она может выйти замуж, вернуться к своим родителям, остаться с детьми и т.д. При этом, согласно адатам, «дети вдовы редко удерживают ее (мать) от брака, потому что они не мешают ей выйти замуж, оставаясь у своих родственников по отцу. Но, конечно, мать, любившая мужа и детей, иногда ради них обрекает себя на безбрачие» [16, с. 205].

Нередко вдова остается жить в доме мужа, даже если у нее нет детей. В этом случае родственники мужа должны содержать ее и защищать. Для нашей клиентки, выросшей в условиях детского дома, семья мужа стала родной семьей, дав не только родственные ресурсы, но и те, что дает этническая культура. Отвечая на вопрос, кем она считает себя с точки зрения этнической идентичности, девушка задумалась и ответила, что в ней сейчас уже так много ингушского. И продемонстрировала свое знание ингушского языка.

Подобные примеры трансформации этнической идентичности в межэтническом браке фиксируются в психологических исследованиях. Так, в работе О.С. Павловой [15] описан такой факт: «Русская жена чеченца 43 лет на вопрос о том, кем по национальности она считает себя, ответила: “Чеченкой!” Судя по ответам на вопросы нашей анкеты, она очень хорошо осведомлена о характерных особенностях чеченской культуры, хотя *еще плохо владеет чеченским языком*» [15, с. 132].

София принята в семье, родственники мужа ее оберегают и помогают справиться с горем, поддерживают. Удваивание культурных архетипов за счет



актуализации биэтнической идентичности стало мощным психологическим ресурсом для клиентки, пребывающей в состоянии хронического стрессового расстройства. Девушка сконструировала свой мир, в котором есть место и национальному орнаменту, и религиозной каллиграфии. В этом пространстве она и ищет ответы на сложнейшие экзистенциальные вопросы. И в этом ей помогает синергия этнической и религиозной идентичности.

Ресурсы религиозной идентичности

В ходе терапии мы убедились, что для Софии вера является фундаментальной экзистенциальной ценностью и понимается ею, прежде всего, как встреча со Всевышним, как глубоко духовный акт обретения высшего смысла жизни и понимания собственной сущности.

Если человек пропал без вести и неясно, жив он или мертв, а также нет вероятности того, что он может находиться в плену, то такой человек в Исламе именуется «*мафкудом*». Среди мусульманских ученых нет единогласного мнения по поводу того, сколько времени должно пройти, чтобы сделать заключение о смерти пропавшего: должно ли для этого истечь 120 лет со дня рождения пропавшего без вести человека, или пройти не менее ста лет, или девяносто лет. Согласно распространенному мнению, показателем срока, который должен истечь, чтобы сделать заключение о смерти пропавшего, является уход из жизни его ровесников из числа односельчан.

Есть и другие взгляды учёных на эту проблему. Приводит Ибн Абу Шейба [17], с хорошим иснадом, а также Абд ар-Раззак [18] с достоверным иснадом: «Если он пропал в ряду (в бою), она ждет один год, а если не в ряду, то четыре года». Это же сказал имам Малик в одной из передач от него. В другой передаче сообщается, что он сказал: «Она должна ждать немного, столько, сколько ждут возвращения потерпевшего поражение» [19]. Затем необходимо держать «*'идду* очищения – 4 месяца и 10 дней» как за «умершего мужа», и потом она имеет право выйти замуж.

В связи с тем, что в наше время есть большие технические возможности и способы для поиска пропавших без вести людей, период ожидания может быть менее продолжительным, чем это определяли ученые прошлых столе-



тий. Шариатские судьи при вынесении своих решений о времени ожидания пропавшего без вести обращают внимание на обстоятельства, при которых он пропал, на положение в стране в то время, когда он пропал, и т.п.

Но если женщина желает оставить за собой право называться его супругой и соглашается жить и ждать его или остается ради ребенка, то это ее собственный выбор и ее собственное право.

В процессе терапевтической работы София демонстрировала свою уверенность в том, что «все, что происходит в этом мире, – от движения крошечного электрона до смещения огромных галактик на небесах и от внешнего поведения людей до самых глубоких бессознательных мыслей в их психике – всё это полностью определяется и управляется Аллахом» [20, с. 171]. Религиозный тип осмысления бытия позволил девушке осознать, что в жизни «некоторые люди испытываются физическими заболеваниями, некоторые – потерей денег или жизнью родственников, а некоторые» [20, с. 168] – бесследным исчезновением близкого человека.

Чтобы София чувствовала себя более уверенной во все еще новой для нее культурной среде, на терапевтических сессиях мы говорили с ней о том, что в исламе нет национальной и расовой дискриминации. В 13-м аяте суры «Аль-Худжурат» говорится: «О люди! Поистине, Мы сотворили вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы познавали друг друга. Воистину, самыми великодушными пред Аллахом среди вас являются те, кто наиболее набожен» [21]. Принадлежность к тому или иному племени, народу, этносу не является для человека превосходством.

Нравственной и ценностной опорой как для матери малолетнего ребенка для Софии стал хадис о том, что Пророк Мухаммад сказал: «Поистине, женщина, начиная со времени своей беременности и до тех пор, пока не родит, а также до отнятия ребенка от груди, получает награду, подобно тому, кто испытывает трудности на пути Аллаха! И если она умрет в этот период, то ей будет дарована награда мученика» [22].

В качестве важных составляющих терапевтической работы и поддержания психологического здоровья Софии было рекомендовано:



- читать аяты из Священного Корана;
- соблюдать добровольный пост (*сыям*);
- читать *дуа* Всевышнему с просьбой о здоровье и благополучии всем членам семьи, помощи в розыске своего мужа, мира и милости Всевышнего;
- больше времени уделять духовным и дополнительным видам поклонения, таким как добровольные молитвы и размышления (*та-факур*)» [20], так как «молитва является самой сильной формой энергии, излучаемой человеком, такой же реальной силой, как земное притяжение». Даже пациентам, которым не помогало никакое терапевтическое лечение, удавалось вылечиться от болезней и меланхолии только благодаря успокаивающему действию молитвы... «Когда мы молимся, мы связываем себя с неисчерпаемой жизненной силой, которая приводит в движение всю Вселенную. Мы молимся, чтобы хотя бы часть этой силы перешла к нам» [23, с. 116];
- регулярно читать книги о жизни Пророка, его сподвижников и мусульманских правителей;
- оказавшись перед дилеммой в разных жизненных ситуациях, читать намаз «Истихара», целью которой является поиск руководства Аллаха. Показана при наличии проблемы, не имеющей очевидного решения, ведь «...в Сунне нашего Пророка (мир ему и благословение Аллаха) есть действительно большой подарок, который помогает разрешать психологические конфликты, – это истихара (молитва для того, чтобы выбрать лучший из двух вариантов)» [20, с. 179];
- размышлять о Благословенных именах Аллаха, думать о Нем как о Любящем, Милосердном и Прощающем грехи [20, с. 162];
- навещать в своем населенном пункте (в период пребывания во Владивостоке) авторитетного мусульманина (имама, религиозного деятеля) и просить его молиться за себя, за пропавшего мужа и подрастающего сына [20, с. 185];



- сохранить уважительные отношения со свекровью. В преданиях сообщается, что однажды Аиша спросила у посланника Аллаха: «Кто из людей имеет самое большое право на мужчину?» И он ответил: «Это его мать!» [24].
- каждый раз, когда возникают грустные мысли, заменять их на положительные духовного содержания. Брать пример с Пророка, читать и размышлять над сурой «Раскрытие» (№ 94) [21].

В момент подготовки статьи София была в Сибири. Она отметила снижение уровня беспокойства, тревожности, улучшение состояния сна, осознание собственной ответственности за свое здоровье, принятие факта неопределенности потери. Свое состояние и эффективность терапевтической работы описала словами одного шейха, оформленными в качестве статуса в ватсапе: «Если Аллах заберет у тебя то, что ты не ожидал потерять, то Он одарит тебя тем, что ты не ожидал приобрести».

Осенью планирует приехать к родным в Ингушетию. По ее словам, о местонахождении мужа никакой информации нет, кроме каких-то косвенных сведений.

Заключение

Родственники пропавших без вести испытывают состояние постоянной тревоги и неопределенности, которое растягивается на долгие годы. Поиск устойчивых ресурсов для восстановления – задача, которая встает как перед клиентом, так и перед психологом. В данном кейсе показано, что этническая и религиозная идентичность являются мощным ресурсом в работе по преодолению последствий травмы. Именно через призму этих идентичностей София интерпретировала себя, воспринимала других и выстраивала свое социальное взаимодействие. Состоявшаяся трансформация по этническому (ингушскому) и религиозному (исламскому) компонентам стала ресурсом для русской женщины.



Литература

1. Дмитриева Н.Ю. *Детская психосоматика. Почему болеют наши дети?* Ростов н/Д.: Феникс; 2016. 153 с.
2. Зотова-Масс Р.А. *Психотерапия деструктивных эмоций. Метод «Арт-ре-транса». Практическое руководство для арттерапевтов и психосоматологов.* М.: Издание книг ком; 2020. 192 с.
3. Колендо-Смирнова А.А. *Как не заблудиться в лабиринте психосоматики, а просто выйти из него!* М.: Вариант; 2019. 128 с.
4. Ганиева Р.Х. *Посттравматический рост – путь исцеления родственников без вести пропавших.* Ростов н/Д.: DSM Group; 2019. 213 с.
5. Hogg M.A. Uncertainty-identity theory. Zanna M.P. (ed.). *Advances in experimental social psychology.* 2007;39:69–126.
6. Hogg M.A. From uncertainty to extremism: social categorisation and identity process. *Current Direction in Psychological Science.* 2014;23:338–342.
7. Hogg M.A. Uncertainty-identity theory. *Handbook of theories of social psychology.* Vol. 2. Van Lange P. A.M., Kruglanski A.W., Higgins E.T. (eds). Sage Publications Ltd; 2012, pp. 62–80.
8. Hogg M.A. To belong or not to belong: some self-conceptual and behavioral consequences of identity uncertainty. *Revista de Psicologia Social.* 2015;30:586–613.
9. Woo D.J., Giles H., Hogg M.A., Goldman L. A social psychology of gangs: An intergroup communication perspective. *Handbook of gangs.* Decker S.H., Pyrooz D.C. (eds). New York: Wiley-Blackwell; 2015, pp. 136–156.
10. Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. *Монография.* М.: Форум; 2012. 383 с.
11. Яндиев М.А. Об институте невесты как одном из элементов брачной стратегии ингушей. *Сборник научных статей института социальных исследований ИнГУ.* Под ред. Сампиева И.М. Назрань: Пилигримм; 2008. С. 155–161.
12. Топилин А.В. Межнациональные семьи и миграция: вопросы взаимодействия. *Социологические исследования.* 1995;7:15–21.



13. Яндиева М.Д. *Депортация ингушей. Причины. Обстоятельства. Последствия*. Тбилиси: Поларис Принт; 2012. 587 с.
14. Еремеева О.С. К вопросу о межнациональных браках в СКФО. *Сборник статей 8 Международной конференции. Гуманитарные и социально-политические проблемы модернизации Кавказа*. Отв. ред. проф. Сампиев И.М. Назрань: Кеп; 2020. С. 197–202.
15. Павлова О.С. *Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета*. М.: Сам Полиграфист; 2013. 558 с.
16. Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей. *Многоликая Ингушетия*. Сост. Албогачиева М. С-Г. СПб.: Айю; 1998. 167–231.
17. Ибн Абу Шейба. *Аль-Мусаннаф*. Эр-Рияд: Мактаба аль-Рушт; 1988. 563 с.
18. Абд ар-Раззак ас-Санани. *Мусаннаф Абд ар-Раззака*. Эр-Рияд: Мактаба аль-Маариф; 1997. 527 с.
19. Ибн Абд ал-Барр. *Аль-Истизкар*. Бейрут: Дар аль-Кутайба; 1993. 10982 с.
20. Бадри М. *Размышление. Исламское исследование психики и души человека*. Баку: CBS; 2008. 136 с.
21. Аляутдинов Ш.Р. *Священный Коран. Смыслы*. М.: Диля; 2020. 1792 с.
22. *Сахих аль-Бухари*. Т. 1. Дамаск-Бейрут: Дар ибн Касир; 1993. 470 с.
23. Спилка Б., Лэдд К. *Психология молитвы. Научный подход*. Пер. с англ. Гритчина О. Харьков: Гуманитарный центр; 2014. 254 с.
24. Аль-Баззар. *Муснад*. Медина: Дар аль-улюм ва-льхикам; 2009. 9818 с.

References

1. Dmitrieva N.Yu. *Detskaya psikhosomatika. Pochemu boleyut nashi deti?* [Pediatric psychosomatics. Why do our children get sick?]. Rostov-on-Don: Feniks; 2016. 153 p. (In Russian)
2. Zotova-Mass R.A. *Psikhoterapiya destruktivnykh emotsiy. Metod «Art-re-transa»*. *Prakticheskoe rukovodstvo dlya artterapevtov i psikhosomatologov* [Psychotherapy of destructive emotions. The method of “Art-re-trance”. Practical



guide for art therapists and psychosomatologists]. Moscow: Izdanie knig kom; 2020. 192 p. (In Russian)

3. Kolendo-Smirnova A.A. *Kak ne zabludit'sya v labirinte psikhosomatiki, a prosto vyyti iz nego!* [How not to get lost in the maze of psychosomatics, but just get out of it!]. Moscow: Variant; 2019. 128 p. (In Russian)

4. Ganieva R.Kh. *Posttravmaticheskiy rost – put' istsvleniya rodstvennikov bez vesti propavshikh* [Post-traumatic growth – a way to heal the relatives of the missing]. Rostov-on-Don: DSM Group; 2019. 213 p. (In Russian)

5. Hogg M.A. Uncertainty-identity theory. Zanna M.P. (ed.) *Advances in experimental social psychology*. 2007;39:69–126.

6. Hogg M.A. From uncertainty to extremism: social categorisation and identity process. *Current Direction in Psychological Science*. 2014;23:338–342.

7. Hogg M.A. Uncertainty-identity theory. *Handbook of theories of social psychology*. Vol. 2. Van Lange P. A.M., Kruglanski A.W., Higgins E.T. (eds). Sage Publications Ltd; 2012, pp. 62–80.

8. Hogg M.A. To belong or not to belong: some self-conceptual and behavioral consequences of identity uncertainty. *Revista de Psicologia Social*. 2015;30:586–613.

9. Woo D.J., Giles H., Hogg M.A., Goldman L. A social psychology of gangs: An intergroup communication perspective. *Handbook of gangs*. Decker S.H., Pyrooz D.C. (eds). New York: Wiley-Blackwell; 2015, pp. 136–156.

10. Pavlova O.S. Ingushskiy etnos na sovremennom etape: cherty sotsial'no-psikhologicheskogo portreta [The Ingush ethnos at the present stage: features of a socio-psychological portrait]. *Monografija* [Monograph]. Moscow: Forum; 2012. 383 p. (In Russian)

11. Yandiev M.A. Ob institute nevesty kak odnom iz elementov brachnoy strategii ingushey. [About the bride institute as one of the elements of the Ingush marriage strategy]. *Sbornik nauchnykh statej instituta social'nykh issledovaniy Ingushskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Collection of scientific articles of the Institute for Social Research of the Ingush State University]. Sampiev I.M. (ed.) Nazran: Piligrimm; 2008, pp. 155–161. (In Russian)



12. Topilin A.V. *Mezhnatsional'nye sem'i i migratsiya: voprosy vzaimovliyaniya* [Interethnic families and migration: issues of mutual influence.]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological research]. 1995;7:15–21. (In Russian)
13. Yandieva M.D. *Deportatsiya ingushey. Prichiny. Obstoyatel'stva. Posledstviya* [Deportation of the Ingush. The reasons. Circumstances. Effects]. Tbilisi: Polaris Print; 2012. 587 p. (In Russian)
14. Ereemeeva O.S. *K voprosu o mezhnatsional'nykh brakakh v SKFO* [On the issue of interethnic marriages in the North Caucasus Federal District.]. *Sbornik statey 8 Mezhdunarodnoy konferentsii. Gumanitarnye i sotsial'no-politicheskie problemy modernizatsii Kavkaza* [Collection of articles of the 8th International Conference. Humanitarian and socio-political problems of the modernization of the Caucasus]. Sampiev I.M. (ed.). Nazran: Kep; 2020, pp.197–202. (In Russian)
15. Pavlova O.S. *Chechenskiy etnos segodnya: cherty sotsial'no-psikhologicheskogo portreta* [Chechen Ethnos Today: Features of a Social and Psychological Portrait]. Moscow: Sam Poligrafist; 2013. 558 p. (In Russian)
16. Dalgat B. *Materialy po obychnomu pravu ingushey* [Materials on the customary law of the Ingush]. *Mnogolikaja Ingushetija* [The many faces of Ingushetia]. Albogachieva M.S-G. (ed.). St. Petersburg: AJU; 1998. 304 p. (In Russian)
17. Ibn Abu Sheiba. *Al'-Musannaf*. Er-Riyad: Maktaba al-Rusht; 1988. 563 p. (In Arabic)
18. Abd ar-Razzak as-Sanani. *Mucannaf Abd ar-Razzaka*. Er-Riyad, Maktaba al-Rusht; 1997. 527 p. (In Arabic)
19. Ibn Abd al-Barr. *Al'-Istizkar*. Beirut: Dar al'-Kutajba; 1993. 10982 p. (In Arabic)
20. Badri M. *Razmyshlenie. Islamskoe issledovanie psihiki i dushi cheloveka* [Reflection. Islamic study of human psyche and soul.]. Baku: CBS; 2008. 136 p. (In Russian)
21. Alyautdinov Sh.R. *Svyashchenny Koran. Smy Sly* [The Holy Quran. Meanings]. Moscow: Dilya; 2020. 1792 p. (In Russian)



22. *Sakhikh al'-Bukhari*. Vol. 1. Damask-Beirut: Dar ibn Kasir; 1993. 470 p. (In Arabic)
23. Spilka B., Ledd K. *Psikhologiya molitvy. Nauchnyy podkhod* [The psychology of prayer. Scientific approach]. Gritchina O. (tr.). Harkov: Gumanitarnyi centr; 2014. 254 p. (In Russian)
24. Al-Bazzar. *Musnad*. Medina: Dar al-ulium va-l-hikam; 2009. 9818 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Ганиева Роза Хаматхановна, кандидат психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Республики Ингушетия, старший научный сотрудник отдела ингушской этнологии Ингушского научно-исследовательского института им. Ч. Ахриева, директор Центра психологической помощи и психологической посткризисной реабилитации, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Магас, Российская Федерация.

About the author

Rosa Kh. Ganieva, Cand. Sci. (Psychology), Full Professor, Honored Worker of Science of the Republic of Ingushetia, Senior Researcher at the Department of Ethnology in Ingush Research Institute of Humanities after Ch. Ahriev, Director of the Center for Psychological Assistance and Psychological Post-crisis Rehabilitation, Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Magas, 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 марта 2021
Одобрена рецензентами: 04 апреля 2021
Принята к публикации: 21 апреля 2021

Article info

Received: March 12, 2021
Reviewed: April 04, 2021
Accepted: April 21, 2021



Смысловое содержание терминов «русские мусульмане», «этнические мусульмане» и «этнические неопиты» в исследовании феномена «религиозная конверсия» с позиций теолога

Л.Д. Суюнова^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2606-2915>, e-mail: lada-suyunova@mail.ru

Резюме: Статья является попыткой теоретического осмысления отдельных аспектов социально-психологического исследования, результаты которого представлены нами в №1 журнала «Минбар» за 2021 год. В задачи исследования входило понять причины принятия ислама женщинами в регионах с мусульманским меньшинством, выявить особенности их адаптации к новой религиозной идентичности, специфику и пути решения актуальных для них проблем. Неоднозначность ряда терминов, принятых сегодня при изучении религиозной конверсии, с которой мы столкнулись в ходе работы, побудила нас к написанию данной статьи.

В первой части статьи рассмотрен феномен «религиозная конверсия» с позиций различных научных дисциплин. Далее анализируются термины, часто употребляемые при изучении религиозной конверсии, дается оценка их корректности исходя из соответствия нормативам, выработанным Д.С. Лотте, и принятия их верующими. Во второй части статьи скорректировано смысловое содержание терминов «русские мусульмане» и «этнические мусульмане», предложен новый термин – «этнические неопиты» – для выделения в отдельную категорию мусульман, которых обычно называют этническими, но по сути они являются неопитами в силу полного отрыва их семьи от религии во втором и более поколениях.

Являясь специалистом-теологом, автор обращает внимание на то, что в теологических исследованиях одним из стандартов применяемой терминосистемы должно быть принятие термина верующими той конфессии, к которой относится термин. Для теологии разных религий допустима выработка отдельных терминосистем.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Суюнова Л.Д. Смысловое содержание терминов «русские мусульмане», «этнические мусульмане» и «этнические неопиты» в исследовании феномена «религиозная конверсия» с позиций теолога

Ключевые слова: неопиты; русские мусульмане; этнические мусульмане; неэтнические мусульмане; этнические неопиты; религиозная конверсия

Для цитирования: Суюнова Л.Д. Смысловое содержание терминов «русские мусульмане», «этнические мусульмане» и «этнические неопиты» в исследовании феномена «религиозная конверсия» с позиций теолога. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):473-498 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-473-498



Semantic content of the terms “Russian Muslims”, “Ethnic Muslims” and “Ethnic Neophytes” in the study of the phenomenon of “Religious Conversion” from a theologian’s perspective

L.D. Suyunova^{1a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2606-2915>, e-mail: lada-suyunova@mail.ru

Abstract: The article is an attempt of theoretical comprehension of certain aspects of socio-psychological research, the results of which we presented in “Minbar” № 1, 2021. The study included tasks on understanding the reasons for Islam adoption by women in regions with Muslim minority, to identify the features of their adaptation to a new religious identity and to maintain the specifics and to form the solutions to the problems occurred. The ambiguity of certain terms encountered by us in the study of religious conversion prompted us to write this article.

In the first part of the article we considered the phenomenon of “religious conversion” from the perspectives of various scientific disciplines. Further, the terms often used in the study of religious conversion were analyzed and also their correctness, based on both compliances with the standards developed by D. S. Lotte and acceptance by believers, was assessed. In the second part of the article the semantic content of the terms “Russian Muslims” and “Ethnic Muslims” was corrected. We also proposed a new term – “Ethnic Neophytes” – to distinguish Muslims who are usually ascribed to a new and separate ethnic category being neophytes in fact, which can easily be proved by the fact of their families’ complete separation from religion in the second and further generations.

As a theologian specialist the author pays attention to the fact that in theological studies one of the standards of term applying should be the acceptance of the term by the believers of the very denomination where the term refers. Thus, the different term systems are acceptable for different theological studies within the field of diverse religions.

Keywords: neophytes; Russian Muslims; Ethnic Muslims; Non-ethnic Muslims; Ethnic Neophytes; religious conversion

For citation: Suyunova L.D. Semantic Content of the Terms “Russian Muslims”, “Ethnic Muslims” and “Ethnic Neophytes” in the Study of the Phenomenon of “Religious Conversion” from a Theologian’s Perspective. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):473-498 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-473-498



Введение. Терминология – ключ к научной картине мира

В 2018–2020 гг. нами было проведено социально-психологическое исследование в целях выявления причин принятия ислама женщинами в регионах с мусульманским меньшинством, особенностей их адаптации к новой религиозной идентичности, специфики и путей решения актуальных для них проблем. Результаты исследования изложены в №1 журнала «Минбар» за 2021 год [1], и к написанию статьи нас побудили трудности, возникшие в ходе их изложения.

В ходе исследования, проводившегося в Санкт-Петербурге и Ленинградской области, из 32 опрошенных женщин были отобраны 27, подходящих под критерии исследования. В работе применялся метод качественных (глубинных) неструктурированных биографических интервью, каждое из которых содержало 37 вопросов, разделенных на четыре тематических блока: путь в ислам и этапы религиозной конверсии; религиозная практика и проявление божественного в жизни респондентов; отношения в семье и в социуме; самоидентификация и представления об исламе. Для отбора участников исследования было установлено четыре критерия:

1. Наличие религиозной конверсии, под которой в рамках данного исследования понимается осознанное принятие ислама людьми, ранее не испытывавшими религиозных чувств, либо верующими, перешедшими в ислам из других религий (в основном из христианства).

2. Проживание в Санкт-Петербурге или в Ленинградской области не менее трех лет.

3. Признание респондентом шести основ мусульманского вероубеждения и соблюдение минимальной религиозной практики: чтение намаза и выдерживание поста в рамадан при наличии возможностей здоровья.

4. Срок пребывания в исламе не менее четырех лет.

Общеизвестно, что каждая научная область, отрасль знаний и сфера деятельности человека оперирует своей терминологией. Восприятие одних и тех же терминов в разных научных дисциплинах может иметь различные смысловые оттенки и эмоциональную окраску. Так, по мнению О.А. Бурси-

ной, «каждая отдельная терминосистема репрезентирует «профессиональную картину мира», т.е. пространственный образ составляющих профессиональной сферы в единстве их связей и отношений» [2]. Соответствие термина тому смысловому наполнению, которое вкладывает в него исследователь, крайне важно для качественной интерпретации результатов научной работы.

В этом плане мы столкнулись с двумя трудностями. Первая состояла в том, чтобы определить, подходит ли кандидатура для исследования, был ли в ее случае факт религиозной конверсии. Вторая трудность заключалась в некорректности применения принятых в современной научной литературе терминов «русские мусульмане», «этнические мусульмане», «неофиты», «новообращенные», «конвертиты» и др. в отношении респондентов исследования при описании его результатов. Рассмотрим каждый из этих аспектов.

Факт религиозной конверсии как критерий отбора респондентов

В общем смысле под религиозной конверсией (от лат. *conversio* – «переход на другой путь») подразумевают перемену мировоззренческих ориентиров и образа жизни, связанную с принятием нового вероисповедания. В религиозном смысле *«такой переход трактуется как обращение в религию – либо человека, ранее не имевшего религиозных потребностей, либо верующего, переставшего разделять воззрения прежде исповедуемой религии и переходящего в другую религию»* [3, с. 229]. Термин имеет разные смысловые оттенки в философской, психологической, теологической и социологической литературе.

А. Игнатъев, анализируя происхождение этого понятия, пишет, что первоначально оно использовалось у Эпиктета и стоиков. Позднее, в новозаветной проповеди, под конверсией подразумевается *«обращение за помощью к Богу как альтернатива обращению к другому человеку – родственнику, деловому партнеру или вышестоящему начальству (Деяния, 15:3)»* [4, с. 156].

С точки зрения психологии, религиозная конверсия *«рассматривается как радикальный тип изменений личности, свернутый во времени и затрагивающий ее когнитивные, аффективные и поведенческие структуры»* [5, с. 132].

Социологическое понимание учитывает религиозный смысл, но проводит различие между конверсией (сменой религии) и межконфессиональным



переходом в пределах одной религии (скажем, в рамках христианства – из лютеранства в православие, из православия в католицизм и т.п.) [3, с. 230]. Исследователей интересует социальный механизм смены вероисповедания. Так, В.Б. Исаева в своей работе рассматривает теоретические модели, ориентированные на объяснение социального действия, через выяснение смысловых взаимосвязей причин и последствий этого действия [6].

С позиций миссионерских религий, а также в опыте самих конвертитов, конверсия чаще всего воспринимается как феномен «разрыва», при котором *«инициатива Бога вторгается в мир и вводит радикальную новизну в ход истории. Слово, адресуемое Богом человеку, часто записанное в священной книге, требует абсолютного присоединения, полного разрыва с прошлым, посвящения всего существа»* [7, с. 208].

Под конверсией в теологии также может подразумеваться первичный опыт религиозно индифферентного человека, осознаваемый им как экзистенциальная встреча с Богом, иногда даже непосредственная интеграция Бога в повседневную жизнь [4, с. 156]. И.Г. Самойлова называет религиозную конверсию процессом, состоящим из нескольких этапов и фаз, которые в совокупности образуют *«судьбоносное духовное событие, превосходящее по значимости и влиянию индивида все другие события жизни»* [8, с. 56].

В последние 50 лет на понимание термина повлияло распространение различных «новых религиозных движений». Понятие «конверсии» все чаще стало использоваться как сугубо религиозоведческий термин, указывающий на социальные, психические или любые другие процессы, касающиеся формирования, воспроизводства и трансляции «предметов веры», предполагаемых той или иной религией [4, с. 156–157].

Диверсификация религиозных форм, ставшая во второй половине XX века основной тенденцией формирования религиозных институтов в США и в меньшей степени в Европе, породила научный интерес к вопросу религиозной конвертации, а также к взаимосвязи социальных и религиозных процессов. На волне этого интереса в 60-е годы возникло научное направление, которое в 90-е годы выросло в самостоятельную научную дисциплину

– социологию религии. Религиозный плюрализм дал возможность западным исследователям, таким как Джон Лофланд, Родни Старк и Уильям Симс Бейнбридж, изучить процесс религиозного выбора индивида и сформировать теоретическую модель такого выбора [6, с. 108–110].

В России научный интерес к религиозной конверсии проявился в постсоветский период, когда многие люди, утратив привычные ценности социалистической эпохи, оказавшись в ситуации экономической нестабильности и духовной дезориентации, обратились к религии. На тот момент в отечественной социологии религии модели религиозной конверсии представлены не были, в связи с чем российские психологи и социологи опирались и продолжают опираться на зарубежный опыт в изучении этого вопроса.

На наш взгляд, интерес социологов к проблематике религиозной конверсии во многих аспектах созвучен интересу теологов. Более того, понимание социологической составляющей религиозного выбора индивида видится нам одной из важных граней теологического осмысления феномена обращения.

В связи с этим были изучены этапы формирования методологии исследования религиозной конверсии в западной социологии. При выборе наиболее авторитетных и исторически значимых специалистов в области изучения религиозной конверсии мы опирались на мнение современных отечественных социологов В.Б. Исаевой [6] и А.И. Любимовой [9]. В своих статьях эти исследователи рассмотрели основные теории религиозной конверсии, выдвинутые западными авторами в последнее столетие, и дали свою оценку их возможному применению в России.

Итогом анализа работ отечественных и зарубежных исследователей стал список маркеров религиозной конверсии, который мы затем применяли при анализе интервью для определения факта конверсии в биографии респондента. Список формировался на основе разработки Льюиса Р. Рамбо, который синтезировал и развил взгляды своих предшественников Родни Старка и Уильяма Симса Бейнбриджа [10], сделав акцент на нелинейность процесса религиозной конверсии и возможность возвращения индивида к



ранее характерным для него воззрениям. В своей работе [11] он выделил в качестве предмета исследования следующие семь аспектов личностной трансформации:

- 1) «контекст» – макросоциальные явления (общественные институты) и внутренние факторы (религиозный опыт) как фон;
- 2) «кризис» – сомнения в правильности своего мировоззрения;
- 3) «поиск» – духовные искания, предположение о возможной религиозной картине мира;
- 4) «столкновение» – первый контакт с приверженцем новой религии, встреча с проповедником;
- 5) «интеракция» – взаимодействие с членами религиозной группы, получение знаний об учении и образе жизни общины, получение новой роли;
- 6) «приверженность» – необходимость окончательного выбора и публичного свидетельствования о нем, принятие на себя обязательств;
- 7) «последствия» – изменение всех аспектов жизни новообращенного, субъективное осмысление и оценка результатов своего религиозного пути.

Позже Дэвид Сноу и Ричард Мэхэлек несколько дополнили теорию Р. Рамбо, выявив такой индикатор конверсии, как «риторика обращенных» [12, с. 173]. Согласно их мнению, об обращенности человека свидетельствуют следующие изменения, которые претерпела его риторика:

1. Биологическая реконструкция.
2. Отказ от аналогических метафор.
3. Принятие роли обращенного.
4. Принятие единой схемы атрибуции.

Совмещая эту схему с теорией Рамбо, мы увидим, что на стадии «интеракции» конвертит частично учится изменению риторики, а на стадии приверженности принимает новую риторику как часть собственной лексики и самоосознания. Более того, обращенным свойственно переосмыслять свой жизненный опыт через призму обретенной ими религии, и их рассказ о себе может подстраиваться под доктрину движения. Это необходимо учитывать при исследованиях [9, с. 72].

В 2008 году социолог А.И. Любимова провела полевое исследование с целью выяснения применимости приведенных положений к изучению НРД в России. Теоретические построения тестировались на примере последователей Международного Общества Сознания Кришны методом полуструктурированных интервью [9, с. 73–74]. Исследование выявило возможность применения теоретических положений зарубежных концепций религиозной конверсии к изучаемому отечественному материалу.

В нашей работе некоторое затруднение в применении маркеров конверсии к респондентам исследования вызвали 2, 3 и 4 аспекты личностной трансформации. С одной стороны, 67% опрошенных сочли свое состояние накануне принятия ислама кризисным, что вписывается в теоретические модели религиозной конверсии Дж. Лофланда и Р. Старка [10], а также Л.Р. Рамбо [11]. С другой стороны, каждый 6-й респондент из подтвердивших наличие кризиса характеризовал его не как личностный или духовный. Кризис был связан с разводом и со смертью близкого человека. «Остальные 33% опрошенных не считали свое состояние до прихода в ислам кризисным. Механизм конверсии в этих случаях больше соответствует модели, описанной в учебном пособии Т.Е. Седанкиной [13, с. 56], где выделено восемь типов религиозной конверсии: традиционный, детский, трагический, спасающийся, образцово-показательный, протестный, интуитивный и ищущий. Согласно данному исследованию, вхождение в религию вышеупомянутых трех респондентов можно классифицировать как «интуитивный и ищущий» и как «трагический» тип религиозной конверсии» [1, с. 232], что мы и сделали, включив интервью в материалы исследования.

Наша осторожность в отношении 3 и 4 аспектов личностной трансформации связана с ощущением, что респонденты, рефлексировав опыт неофитства, отчасти подстраивали его под доктрину ислама, о чем предупреждала А.И. Любимова.

Наибольшая неопределенность возникала в тех случаях, когда участница опроса говорила о своем осознанном приходе в ислам, относясь при этом по своему происхождению к этнической группе, традиционно исповедующей



мусульманство. Проанализировав все интервью, мы пришли к мнению, что новообращенными мусульманами сегодня можно назвать не только принявших ислам, а также представителей любых этносов (в т.ч. мусульманских народов Поволжья, Кавказа, Средней Азии), воспитанных вне исламской традиции и пришедших к вере на определенном этапе жизни.

Такое обобщение допустимо, поскольку представители всех трех групп делают осознанный религиозный выбор. Им свойственны признаки неопитства: они конструируют для себя некую новую реальность, прежде всего, на основе собственного религиозного опыта, без достаточных знаний; активно, иногда навязчиво, стремятся к распространению в обществе исламских ценностей, поклоняются с преувеличенной ревностью [14, с. 380–383].

Промежуточное положение между этническими мусульманами и неопитами занимает группа, в которую входят этнические мусульмане из «несоблюдающих» семей, осознанно пришедшие к религиозной практике. Особенность этой группы состоит в том, что и сами ее представители, и их родители считают себя мусульманами от рождения. Приход в ислам не является для них религиозной конверсией, однако о своей религии до начала осознанного вероисповедания они знают крайне мало. Часто эти знания тесно переплетены с национальными традициями и народными суевериями, порой противоречащими исламу.

Так, в ходе опросов в социальных сетях и наблюдений мы обнаружили, что некоторые из этнических мусульман считают, что по шариату девушке, которая хочет выйти замуж, дозволено открывать часть волос, что в период менструации женщине нельзя замешивать тесто, обращаться к мужу можно только на «вы», матери недопустимо проявлять нежность к ребенку на глазах у бабушки с дедушкой. Все это примеры убеждений, противоречащих шариату, но, по невежеству, считающихся мусульманскими.

Религиозная практика, начатая кем-то из членов такой семьи, нередко встречает активное сопротивление со стороны остальных родственников. Особенно это касается хиджаба как явного для окружающих проявления принадлежности к исламу.



В одной из бесед мусульманка из Карачаево-Черкесии рассказала нам, что у себя на родине она не была религиозно-практикующей. После школы поехала в Санкт-Петербург для получения высшего образования, уже здесь стала посещать исламский культурный центр и осознанно пришла к религиозной практике. На каникулах приехала домой в платке. Это вызвало столь сильное возмущение родителей, что они заставили дочь поклясться на Коране, что она не наденет больше хиджаб, в противном случае не отпускали ее на учебу.

Другая мусульманка из Дагестана (также из светской семьи) вышла замуж за представителя своей этнической группы, который был единственным религиозно-практикующим среди своих родственников. После замужества эта женщина переехала вместе с мужем в Ленинградскую область, начала изучать ислам, осознанно пришла к религиозной практике и покрылась. О реакции семьи мужа на это она сказала: *«Когда мы с мужем приехали в Дагестан в гости к родственникам, сестры мужа давили на меня, заставляя снять платок “чтобы не позорить семью”». Муж узнал об этом и сказал, что это он заставляет меня носить платок. Он велел мне отвечать так же и соседям – муж заставляет. После этого от меня отстали».*

Таким образом, этнические мусульмане из несоблюдающих семей могут переживать период становления в вере столь же остро, как и неофиты. Они также проходят этап социальной и психологической адаптации, связанной с их новой религиозной социализацией. Часто этот этап сопровождается обострением отношений в социальной сфере, особенно у тех, кто сразу же надевает хиджаб и неуклонно соблюдает молитвенную практику. Однако этническим мусульманкам в большинстве случаев легче: родные и близкие в целом спокойнее относятся к их выбору в сравнении с неэтническими; они могут обратиться к культурному наследию своих предков, когда-то исповадовавших ислам; им проще выйти замуж за мусульманина – представителя своей этнической группы.

В результате анализа интервью мы сочли ключевым отличием конвертитов от осознанно пришедших к религиозной практике этнических мусуль-



ман факт принятия ислама путем чтения шахады при свидетелях. На этом основании мы отклонили пять из 32 интервью и оставили для итогового исследования 27.

Специфика применения терминов, связанных с религиозной конверсией, в теологических исследованиях

Терминологии и термины, как их составные части, являются инструментом, с помощью которого формируются научные теории, законы, принципы, положения, то есть в терминах отражается социально организованная действительность, поэтому термины имеют социально обязательный характер [15, с. 43–44]. Нормативные требования к терминам сформулировал основоположник отечественной терминологии Д.С. Лотте [16]. К этим требованиям относятся:

1. *Фиксированное содержание* – четкая формулировка термина в пределах терминосистемы в конкретный период развития научного знания.

2. *Точность* – чёткость, ограниченность значения. Термин должен содержать необходимые и достаточные признаки обозначаемого понятия, по которым можно отличить одно понятие от другого.

3. *Однозначность* – термин не должен быть многозначным.

4. *Отсутствие синонимов* – под синонимией в науке обычно понимают явление дублетности (суффикс, постфикс). Между дублетами нет эмоционально-экспрессивных, стилистических или оттеночных оппозиций. Каждый из них относится прямо к обозначаемому.

5. *Систематичность* – базируется на классификации понятий, исходя из которой выделяются необходимые и достаточные признаки, включаемые в термин, после чего подбираются слова и их части (терминоэлементы) для обозначения термина.

6. *Краткость* – следует соблюдать баланс между стремлением к точности терминосистемы и к краткости термина. Краткий вариант должен быть функционально равноценным терминируемому понятию. Сокращают термины путем аббревиации, символики, опущения слова в словосочетании.



7. *Степень внедрённости* – характеризуется его общепонятностью или общеупотребительностью.

8. *Современность* – реализуется путём вытеснения из употребления устаревающих терминов, заменой их новыми.

9. *Интернациональность терминов* – отражает необходимость примирить требование научной точности и практической краткости.

10. *Благозвучность термина* – это удобство произношения и стилистическая нейтральность. Термин не должен вызывать негативных ассоциаций вне узкоспециального употребления.

Рассмотрим принятые при изучении религиозной конверсии термины через призму этих критериев.

Термин «религиозная конверсия» наиболее часто употребляется в социологии и антропологии и имеет ряд синонимов в других областях знания. В религиозных, психологических и теологических исследованиях более распространены термины «неофит» (от греч. neophytos, буквально – недавно насажденный) и «новообращенный», а сам процесс принятия веры чаще называют религиозным обращением.

По мнению некоторых религиоведов, «распространенность также имеет и термин “рекрутирование”, применяемый к процессу пополнения рядов конверсионной религиозной группы» [3, с. 232]. Однако мы редко встречали его в научной литературе: в сравнении с вышеперечисленными, на наш взгляд, он имеет негативный оттенок, что противоречит норме стилистической нейтральности термина.

Из всех перечисленных выше терминов осознанно пришедшие в ислам мусульманки наиболее толерантно воспринимают в отношении себя термин «неофиты». Однако этот термин не является общенаучным или узкоспециальным – им обозначают новых последователей религии, какого-либо учения, а также тех, кто недавно занялся новым для него делом. Важно отметить, что респонденты нашего исследования неофитами не были. К моменту его проведения все они уже прошли этот период и рефлексировали его в ходе интервью.



Понятия «конвертиты» и «религиозная конверсия», по нашим наблюдениям, вызывают отторжение и среди самих принявших ислам, и среди мусульманских теологов, богословов. Определения «новообращенные» и «религиозное обращение» воспринимаются спокойнее, но в ряде случаев сопровождаются оговоркой: «Меня никто не обращал, это был мой осознанный выбор». Сами респонденты чаще всего определяют себя в терминологии «осознанно принявшая ислам» и «новопринявшая» в противовес термину «новообращенная».

А.О. Никитичева пишет, что понятия «новые мусульмане», «новообращенные», «неопиты», «конвертиты», «мусульмане славянского происхождения» и «новые русские мусульмане» выступают, вероятно, смежными с концептом «русские мусульмане» [17, с. 149–150]. По ее мнению, термин «новые русские мусульмане» популярен в основном в публицистике и связан с рядом негативно окрашенных тем, а термин «мусульмане славянского происхождения» удачен, т.к. довольно корректен для обобщающих работ, если важно учесть и неоднородность большой этнической общности, и сложность ее этногенеза.

Мы в целом согласны с этим, но акцентируем внимание на то, что оба термина довольно длинны, используемы больше в публицистике, нежели в научных исследованиях, и один из них имеет негативный окрас. Также считаем, что термин «русские мусульмане» в исследованиях и статьях, где под ним подразумеваются русскоязычные мусульмане-неопиты, часто рассматривается через призму радикализации, что придает ему негативный окрас.

В частности, Р.А. Силантьев считает, что новообращенным мусульманам присуще ощущение ущербности по сравнению с этническими, в результате чего они инстинктивно стремятся к *«отрицающей этнические границы концепции “исламской нации”, немало раздражая этим своих единоверцев»* [18]. Р.Р. Сулейманов относит появление проблемы исламского радикализма в среде русских мусульман-неопитов к постсоветскому периоду и связывает ее с войной в Афганистане: *«Впервые проблема русских мусульман появилась после войны в Афганистане 1979–1989 когда часть советских военнопленных русской*



национальности, которые были в плену у афганских фундаменталистов, приняли ислам» [19].

Об опасности радикализации русских мусульман пишет Ю.Ю. Асеева: *«В настоящее время тема прихода в ислам неэтнических мусульман активно дискутируется в прессе и в интернете. Ее актуальность обусловлена, с одной стороны, неуклонным ростом числа новообращенных мусульман, а с другой стороны, проблемой радикализации части неопитов и их использованием в деятельности террористических организаций по всему миру, в том числе в России»* [20].

На наш взгляд, мнение Р.А. Силантьева односторонне. Посмотрев под другим углом, можно сказать, что в сознании неопитов этнические границы размыты, и им свойственно чувство сплоченности, единения, взаимовыручки на базе религии в большей степени, чем на национальной основе. Что касается позиции Р.Р. Сулейманова и мнения Ю.Ю. Асеевой, то они видятся нам устаревшими, свойственными периоду 90-х годов и не вполне подтвержденными статистически. Ни одна из участниц исследования не назвала в качестве причины осознанного прихода в ислам события, связанные с войной либо с политикой.

Говоря о происхождении концепта «русские мусульмане», А.О. Никитичева указывает, что термин употребляется в российской литературе с конца XIX в. и впервые встречается в статье И. Гаспринского [17, с. 148], где под «русскими» подразумеваются мусульмане России. Н.М. Ракитянский и М.С. Зинченко [21, с. 73], говоря о происхождении термина «русские мусульмане», также пишут, что в Российской Империи до 1917 года отсутствовало понятие «национальность», и всех представителей тюркско-татарского и северокавказского ислама было принято называть русскими мусульманами. Прилагательное «русский» в этот исторический период характеризовало подданство, а не национальность. Сегодня граждан России, являющихся по происхождению этническими мусульманами, принято называть российскими мусульманами.

В современном научном диалоге ряд авторов использует понятия «неэтнические мусульмане», «русские мусульмане» и «мусульмане-славяне»



как синонимы¹. Так, Т.В. Излученко пишет, что «в настоящее время в России наблюдается приток неэтнических – “русских” мусульман, т.е. людей, выросших и воспитанных не в культурных традициях ислама» [22, с. 278]. Р.В. Сулейманов к группе «русские мусульмане» также относит «этнических украинцев, белорусов, чувашей, российских немцев, евреев и др., т.е. представителей народов, проживающих на постсоветском пространстве, исторически традиционно не исповедующих ислам, но принявших его в силу ряда субъективных причин и использующих русский язык как средство коммуникации внутри мусульманской уммы» [19]. По его мнению, фундамент данной общности составляет не столько генетическое родство, сколько русский язык, общая ментальность, культура и мировоззрение.

По мнению Н.М. Ракитянского и М.С. Зинченко, «категория “русские мусульмане” в последние два десятилетия обрела новый смысл и стала использоваться в отношении новообращенных из числа этнических русских и, в некоторых случаях, в отношении русскоговорящих неопитов из числа представителей не исламских народов (украинцев, армян, греков, грузин и т.д.)» [21, с. 74].

Мы согласны с мнениями цитируемых выше авторов лишь отчасти. Из 27 участниц нашего исследования 19 назвали себя русскими. В их числе действительно были женщины, у которых один или оба родителя – представители нерусской национальности. Приведем несколько ответов:

– Я русская, несмотря на то что во мне смешано много национальностей. Моя мама русская, папа наполовину осетин и наполовину украинец (респондент №9).

– Мой папа – коми, а мама украинка, но мы живем в России, русский язык родной для меня, поэтому я осознаю себя русской (респондент №19).

– Мои родители родом из Башкирии. Мама татарка, папа белорус, но мама стеснялась своей национальности, поэтому я отношу себя к русским, так было еще со школы (респондент №5).

Наряду с этим восемь участниц не отнесли себя к русским, приведем некоторые ответы:

– Я – грузинка (Респондент №6).

¹ См., например, Н.М. Ракитянский, М.С. Зинченко, Т.В. Излученко, Р.В. Сулейманов и др.



- Я – русская немка. Моя мама русская, а папа немец (респондент №16).
- Моя мама украинка, а папа русский. Я ощущаю себя ближе к украинской нации, но и от русской половины не могу отказаться (респондент №11).
- Во мне намешано много кровей: еврейская по папе, тюркская (по бабушке). Эти две крови я чувствую в себе сильнее всего. По маме я украинка. Прожила в России всю жизнь, но русской себя не ощущаю. Петербурженкой – да, россиянской – да, но это уже не про национальность (респондент №23).
- Я метиска: отец таджик, а мама русская (респондент №14).
- Мой папа казах, мама татарка. Я себя считаю татаркой, так как воспитывали меня мама и бабушка – татарки (респондент №2).

Участницу №2 можно было бы назвать этнической мусульманкой, но на вопрос о своем вероисповедании до прихода в ислам она ответила: «В детстве я верила, что Иисус – Бог, жалела, что он страдал и умер для нас. Переживала за него очень, плакала. При этом все время задавалась вопросами – как возникла наша земля и в чем смысл жизни? Ни мусульманкой, ни христианкой внутренне себя не считала, а на вопрос о смысле жизни впервые получила ответ от учительницы литературы – “Смысл в том, чтобы помогать другим, и об этом пишут все классики...” Однажды в детстве я захотела держать пост в рамадан из солидарности с мусульманами, но мама строго запретила, считая, что это вредно для здоровья, и больше к этой теме мы не возвращались» (респондент №2).

Из ответа видно, что интервьюируемая воспитывалась вне мусульманской традиции. На вопрос «Когда и как Вы приняли ислам?» она отвечает: «Это было уже в Санкт-Петербурге, когда мы уехали из Туркмении после распада СССР. Мне было 27 лет. Я начала посещать исламский культурный центр “Источник”. Там же я прочитала шахаду».

Более того, ее мама, будучи татаркой, негативно отнеслась к тому, что дочь приняла ислам. Вспоминая этот этап своей жизни, респондент сказала: «Мама противилась моим походам в “Источник”, думала, что я попала в секту, заставляла снять платок, особенно под давлением ее знакомых и родственников. Однажды она сказала: “Что ты все – Аллах да Аллах?! А я что?! Я для тебя ничего не значу?” А я ответила: “Для меня Аллах превыше всего”, и маму это очень



ранило. Сейчас я бы так не сказала, проявила бы мягкость, гибкость». Предпоследняя фраза – пример упомянутой выше резкости, свойственной неопитам, и сама опрашиваемая признает это.

Как мы видим, неопитами могут быть не только представители славянских народов, но и те, кого обычно называют этническими мусульманами. Соединив понятия «этничность» и «неопитство», можно назвать эту группу «этнические неопиты».

Важно также, что в семьях русских мусульман сегодня взрослеют дети, которые рождены в исламе и формируют, по сути, новое этноконфессиональное сообщество. Уже сегодня мы можем говорить об этнических мусульманах русской национальности. А в ближайшие 20-30 лет, когда достигнут зрелости дети, рожденные в межнациональных мусульманских браках, воспитанные в русской ментальности, их станет значительно больше.

Это значит, что следует пересматривать не только термин, но и подход к самой группе, в частности педагогические и образовательные стандарты в медресе и мечетях, где частью джамаата являются русские мусульмане. В этом отношении мы целиком согласны с А.О. Никитичевой, написавшей о русских мусульманах Подмосковья следующее: *«Несмотря на то, что, по оценкам лидеров изучаемых общин, новообращенные из числа русских составляют всегда крайне малую часть этих общин, их роль как людей, совместивших в своем мировоззрении различные по происхождению культуры, представляется особенно важной, поскольку открывает перспективы для качественно иного диалога между этими культурами»* [17].

Как мы видим, ряд рассмотренных терминов имеет смысловые неточности, а смысловое наполнение терминов «этнические мусульмане» и «русские мусульмане» может пересекаться. Наглядно это иллюстрирует следующая таблица.



Таблица 1. / Table 1.

Соответствие терминов нормам, выработанным Д.С. Лотте
Terms compliance with the norms developed by D. S. Lotte

Термин	Смысловое наполнение термина		Соответствие термина норме Д.С. Лотте
Этнические мусульмане	Мусульмане русской этничности – мусульмане во 2-м и более поколении – формирующаяся этно-религиозная группа	Мусульмане наций, традиционно исповедующих ислам (народы Поволжья, Кавказа, Средней Азии и др.)	Не соответствует требованиям точности и систематичности
Этнические неофиты	Представители этнических групп, традиционно исповедующих ислам, чьи родители, бабушки, дедушки – атеисты либо религиозно индифферентны		Предлагается автором для определения описанной им группы, соответствует нормам, но не распространен
Русские мусульмане	Этнические мусульмане русской этничности – мусульмане во 2-м и более поколении – формирующаяся этно-религиозная группа	Неофиты в исламе русской этничности, а также русскоговорящие разных этнических групп, причисляющие себя к русским	Не соответствует требованиям однозначности, точности и систематичности. За пределами РФ может быть воспринят в устаревшем значении – «мусульмане России»
Неэтнические мусульмане	Мусульмане из этносов, традиционно не исповедующих ислам: русские и другие славянские нации, евреи, немцы и др.		Соответствует нормам и описанной группе, но мало распространен.



Неопиты	В широком смысле: новички, недавно заня- тые каким-либо делом. В отношении рели- гии: люди, недавно принявшие какую-либо религию. В отношении мусульман: Лица, пребывающие в исламе менее трех лет	Не соответствует тре- бованию однознач- ности и отсутствия си- нонимов, не является узкоспециальным
Н о в о о б р а - щенные	Синонимичен термину «неопиты» в отноше- нии религии и мусульман	Имеет синонимы, не всеми мусульманами хорошо воспринима- ется
Конвертиты	Лица, сменившие религию, также атеисты и религиозно индифферентные, пришедшие к вере на определенном этапе жизни. Термин принят в социологии и антропологии	Не благозвучен: как правило, негативно воспринимается ве- рующими людьми
«Новые му- сультмане», «новые рус- ские мусуль- мане»	Неопиты в исламе русской этничности, а также русскоговорящие разных этнических групп. Иногда используется авторами и в от- ношении тех, кто русским себя не считает.	Не соответствует тре- бованиям: точность, систематичность, краткость, степень внедренности, бла- гозвучность
Мусульмане славянского происхожде- ния	Мусульмане славянского происхождения	Дословно соответст- вует описанию груп- пы, т.е. не является термином

Заклучение

В связи с вышеизложенным в отношении религиозных и этнических групп предлагаем использовать следующие термины и их смысловое наполнение.

Русские мусульмане: мусульмане русской этничности, а также потом-
ки любых смешанных браков и представители традиционно мусульманских
народов (татар, башкир, казахов и др.), семьи которых в советский период
ассимилировались, утратив родной язык, при условии, что они используют
русский язык как средство коммуникации внутри мусульманской уммы и



сами считают себя русскими. Некорректно использовать термин как синоним понятию «неофит».

Этнические мусульмане:

1) люди, рожденные в мусульманских семьях, осознающие себя мусульманами от рождения, независимо от того, являются ли они религиозно-практикующими, соблюдают ли правила закрытия *аурата* и нормы шариата в повседневной жизни. Чаще всего это представители народов, проживающих на постсоветском пространстве, традиционно исповедующих ислам, – татары, башкиры, узбеки, таджики, чеченцы, и др.;

2) русские мусульмане, если они родились в семье, где родители исповедуют ислам и являются религиозно-практикующими. Так, молодые люди, чьи родители приняли ислам в 1990-х – 2000-х годах, могут считаться этническими русскими мусульманами при условии, что считают себя мусульманами от рождения.

Аспект религиозной практики родителей нами особо выделен, потому что русские мусульмане, в отличие от этнических, не могут опираться на традиции предков, и воспитание, полученное от религиозно-практикующих родителей, – главный фактор формирования их религиозной идентичности.

Неэтнические мусульмане: представители народов, проживающих на постсоветском пространстве, исторически традиционно не исповедующих ислам (этнические украинцы, белорусы, чуваша, евреи и др.), принявшие его в силу ряда субъективных причин и использующие русский язык как средство коммуникации внутри мусульманской уммы.

Неофиты: люди, недавно принявшие какую-либо религию, независимо от их национальности. Продолжительность периода «неофитства» мы определяем, опираясь на работы А.В. Корчагиной [13] и Ю.Ю. Асеевой [20], как первые три-четыре года в новой религии.

Этнические неофиты: представители народов, проживающих на постсоветском пространстве, традиционно исповедующих ислам (татары, башкиры, таджики, чеченцы, и др.), не считающие себя мусульманами от рождения, осознававшие себя атеистами, христианами или представителями иного



вероисповедания, при условии, что они осознанно приняли ислам не ранее четырех лет назад.

Термин предложен автором для выделения в отдельную категорию мусульман, которых обычно называют этническими, но по своей сути они являются неопитами.

Термины «новые мусульмане», «новые русские мусульмане» не подходят для научных исследований. Словосочетание «мусульмане славянского происхождения» является скорее описанием, чем термином. Термин «конвертиты» некорректен в силу непринятия его верующими.

В целом, теология нуждается в разработке собственной терминосистемы, одним из стандартов которой должно стать принятие термина верующими людьми той конфессии, к которой относится термин. Для теологии разных религий допустима выработка отдельных терминосистем.

Литература

1. Суюнова Л.Д. Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством (на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области). *Minbar: Islamic Studies*. 2021;14(1):226–248.
2. Бурсина О.А. Специфика терминосистем социально-гуманитарных и естественно-математических наук. *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/spetsifika-terminosistem-sotsialno-gumanitarnyh-i-estestvenno-matematicheskikh-nauk> (дата обращения: 12.05.2021).
3. Рахманин А.Ю. *Религиоведение. Учебник и практикум для академического бакалавриата*. Под ред. Рахманина А.Ю. М.: Юрайт; 2016. 307 с.
4. Игнатъев А. Пять базовых концептов социологии религии. *Социологическое обозрение*. 2014;13(1):155–170.
5. Буланова И.С. Смысловое содержание религиозной конверсии. *Религиоведение*. 2013;4:132–138.
6. Исаева В.Б. Современные концептуальные модели социологии конверсии. *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. 2014;166:108–113.



7. Адо П. *Духовные упражнения и античная философия*. Пер. с франц. при участии Воробьева В.А. М., СПб.: Степной ветер, Коло; 2005. 448 с.
8. Самойлова И.Г. Религиозный опыт личности: социально-психологические исследования. *Вестник Костромского государственного университета*. 2013;19(3):55–59.
9. Любимова А.И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2009;10(1):70–74.
10. Stark R.A., Bainbridge W.S. *Theory of Religion*. New York: Peter Land; 1987. 386 p.
11. Rambo L.R. *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press; 1993. 240 p.
12. Snow D.A., Machalek R. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*. 1984;(10):167–190.
13. Седанкина Т.Е. *Религиозная социология: исламский компонент*. Казань: КФУ; 2016. 193 с.
14. Корчагина А.В. Психологические мотивы и последствия обращения в ислам: результаты социально-психологического исследования. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):375–385. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385
15. Насирова В.Н., Кириллова Т.С. Статус термина и общеупотребительная лексика. *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2016;6:43–44.
16. Термин и его специфические особенности. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studfile.net/preview/4238508/page:2/> (дата обращения: 12.05.2021).
17. Никитичева А.О. Русские мусульмане Подмосковья: аспекты самопонимания и роль в общинах. *Ислам в современном мире*. 2020;16(3):145–164.
18. Силантьев Р. А. Роль новообращенных мусульман в расколах. *Имперское возрождение*. 2007;1(9):69–76.



19. Сулейманов Р. Р. Русские Мусульмане: классификация групп, проблема радикализма, отношение к ним в России. *Мусульманский мир*. 2015;4:8–39. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkie-musulmane-klassifikatsiya-grupp-problema-radikalizma-otnoshenie-k-nim-v-rossii/viewer> (дата обращения: 12.05.2021).

20. Асеева Ю.Ю. Неофиты в исламе: психологические и социальные аспекты. *Ислам: личность и общество*. 2020;1:15–20.

21. Ракитянский М.Н., Зинченко М.С. Русские исламисты, как политико-психологическая реальность. *Вестник СПбГУ. Сер. 16. Психология. Педагогика*. 2015;3:70–82.

22. Излученко Т.В. Русский ислам: современное положение и тенденции развития. *Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева*. 2013;1(23):278–282.

References

1. Suyunova L.D. Actualnye problemy neetnicheskikh musulmanok v regionakh s musulmanskim menshinstvom (na primere Sankt-Peterburga i Leningradskoy oblasti) [Actual Problems of Non-Ethnic Muslim Women in Regions with a Muslim Minority (on the Example of St. Petersburg and the Leningrad Region)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):226–248. (In Russian)

2. Bursina O.A. Spetsifika terminosistem sotsialno-gumanitarnykh i yestestvenno-matematicheskikh nauk [The specifics of the term systems of social, humanitarian and natural and mathematical sciences]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* [Bulletin of Pushkin Leningrad State University]. [Electronic source]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/spetsifika-terminosistem-sotsialno-gumanitarnyh-i-estestvenno-matematicheskikh-nauk> (Accessed: 12.05.2021). (In Russian)

3. Rakhmanin A.Yu. *Religiovedeniye. Uchebnik i praktikum dlya akademikheskogo bakalavriata pod red. A. Yu. Rakhmanina* [Religious studies. Textbook and workbook for academic bachelor's degree ed. A.Yu. Rachmanin]. Moscow: Yurayt; 2016. 307 p. (In Russian)



4. Ignatyev A. Pyat bazovykh kontseptov sotsiologii religii [Five basic concepts of the sociology of religion]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Sociological Review]. 2014;13(1):155–170. (In Russian)
5. Bulanova I.S. Smyslovoe sodержanie religioznoy konversii [Semantic content of religious conversion]. *Religiovedenie* [Religious studies]. 2013;(4):132–138. (In Russian)
6. Isaeva V.B. Sovremennye kontseptualnye modeli sotsiologii konversii [Modern conceptual models of conversion sociology]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im A.I. Gertsena* [Herzen University Bulletin]. 2014;166:108–113. (In Russian)
7. Ado P. *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual exercises and ancient Philosophy]. Translated from French with the participation of Vorobyov V.A. Moscow, St. Petersburg: Stepnoy veter, Kolo; 2005. 448 p.
8. Samoylova I.G. Religioznyy opyt lichnosti: sotsialno-psikhologicheskiiye issledovaniya [Religious experience of a personality: Socio-Psychological research]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Kostroma State University]. 2013;19(3):55–59. (In Russian)
9. Lyubimova A.I. Teorii religioznoy konversii i novye religioznye dvizheniya v Rossii [Theories of religious conversion and new religious movements in Russia]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. 2009;10(1):70–74. (In Russian)
10. Stark R.A, Bainbridge W.S. *Theory of Religion*. New York: Peter Land; 1987. 386 p.
11. Rambo L.R. *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press; 1993 240 p.
12. Snow D.A., Machalek R. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*. 1984;10:167–190.
13. Sedankina T.E. *Religioznaya sotsiologiya: islamskiy komponent* [Religious sociology via Islamic Creed]. Kazan: Kazan Federal University; 2016. 193 p. (In Russian)



14. Korchagina A.V. Psikhologicheskie motivy i posledstviya obrashcheniya v islam: rezultaty sotsialno-psikhologicheskogo issledovaniya [Conversion to Islam: its motives and consequences through the looking glass of Social and Psychological Research]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):375–385. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385 (In Russian)

15. Nasirova V.N., Kirillova T.S. Status termina i obshcheupotrebitelnaya leksika [Term status and common vocabulary]. *Aktualnyye problemy gumanitarnykh i yestestvennykh nauk* [Actual problems of the humanities and natural sciences]. 2016;(6):43–44. (In Russian)

16. *Termin i ego spetsificheskiye osobennosti* [The term and its specific features]. [Electronic source]. Available at: <https://studfile.net/preview/4238508/page:2/> (Accessed: 12.05.2021). (In Russian)

17. Nikiticheva A.O. Russkie musulmane Podmoskovya: aspekty samoponimaniya i rol' v obshchinakh [Russian Muslims of the Moscow Region: aspects of their self-comprehension and their role in communities]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2020;16(3):145–164. (In Russian)

18. Silant'yev R.A. Rol' novoobrashchennykh musulman v raskolakh [Role of Muslim converts in schisms]. *Imperskoye vrozozhdeniye* [Imperial revival]. 2007;1(9):69–76. (In Russian)

19. Suleymanov R.R. Russkiye Musulmane: klassifikatsiya grupp, problema radikalizma, otnosheniye k nim v Rossii [Russian Muslims: classification of groups, the problem of radicalism, attitude towards them in Russia]. *Musulmanskiy mir* [Muslim world]. 2015;4:8–39. [Electronic source]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkie-musulmane-klassifikatsiya-grupp-problema-radikalizma-otnoshenie-k-nim-v-rossii/viewer> (Accessed: 12.05.2021). (In Russian)

20. Aseeva Yu.Yu. Neofity v islame: psikhologicheskie i sotsial'nye aspekty [Neophytes in Islam: psychological and social aspects]. *Islam: lichnost i obshchestvo* [Islam: Personality and Society]. 2020;1:15–20. (In Russian)

21. Rakityanskiy M.N., Zinchenko M.S. Russkiye islamisty, kak politiko-psikhologicheskaya realnost [Russian Islamists as a political and psychological



reality]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 16. Psikhologiya. Pedagogika* [Bulletin of St. Petersburg State University]. 2015;3:70–82. (In Russian)

22. Izluchenko T.V. Russkiy islam: sovremennoye polozheniye i tendentsii razvitiya [Russian Islam: current situation and trends of development]. *Vestnik Krasnoyarskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. V.P. Astaf'yeva* [Bulletin of Krasnoyarsk Astafiev State Pedagogical University]. 2013;1(23):278–282. (In Russian)

Информация об авторе

Суюнова Лада Дмитриевна, магистр теологии, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская федерация; главный редактор издательского дома «Алиф», Казань, Российская федерация.

About the author

Lada D. Suyunova, Master of Theology, Member of the Association for psychological assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation; editor-in-chief of «Alif» Publishing House, 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: 20 января 2021
Одобрена рецензентами: 25 марта 2021
Принята к публикации: 19 апреля 2021

Article info

Received: January 20, 2021
Reviewed: March 25, 2021
Accepted: April 19, 2021

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 29.06.2021. Формат 70х100 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 нурь»»
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 29.06.2021. 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.