

2021, Vol. 14, N 3

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. 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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Damir A. Shagaviev, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan; Bulgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation

2021, Vol. 14, N 3

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

Председатель редакционного совета

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

Редакционный совет

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

Насибуллов Камиль Исхакович, 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, доцент, Российский исламский институт, г. Казань; Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

CONTENTS

HISTORY

- Gabfrafiikova L.R.* Muslim female education in the city of Chistopol, Kazan province (the late 19th – early 20th centuries) 513
- Bekkin R.I.* «Muslim mosque as a house of worship to be closed off...» (The Cathedral Mosque of Leningrad in 1932–1940s) 529
- Amishov R.I.* Charity work of the theologian Nurgali Khasanov (1852–1919) 556

THEOLOGY

- Zaripov I.A.* «He named you Muslims before and in this»: some considerations about the lexemes *islām* and *muslim* in the Qur'an 569
- Shagaviev D.A.* Shihab al-Din al-Marjani about Ibn 'Abd-al-Wahhab and his preaching on the material of the book "Wafiyat al-aslaf" 589
- Galyavieva G.A., Pisarenko A.V.* The problem of the Total Subject in the Methodology of Theology 614
- Maghomedov M.Z.* True Dawn: the definition by the Sharia and the terminology of astronomers (in Arabic) 625

PSYCHOLOGY

- Barieva N.Yu.* Psychological portrait of a leader on the example of Muslim women... 647
- Korchagina A.V.* Satisfaction with the marriage of spouses in Muslim monogamous and polygamous family relations in Russia 674
- Romasheva Zh.Zh.* Emigration attitudes of young people in the northern and southern regions of Kazakhstan, depending on individual values 703

REVIEWS

- Surikov K.A.* Review of M.V. Nechitaylov and V.S. Velikanov's book "The shield and sword of the Sultan: Army of the Ottoman state at the end of the 16th – beginning of the 18th century". Moscow: "Russian Knights" Foundation; 2020. 632 p. 733

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Габдрафикова Л.Р.</i> Мусульманское женское образование в городе Чистополе Казанской губернии (конец XIX – начало XX в.)	513
<i>Беккин Р.И.</i> «Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...» (Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)	529
<i>Амишов Р.И.</i> Благотворительная деятельность Нургали Хасанова (1852–1919)	556

ТЕОЛОГИЯ

<i>Зарипов И.А.</i> «Он называл вас мусульманами и до этого, и здесь»: некоторые соображения о лексемах <i>islām</i> и <i>muslim</i> в Коране	569
<i>Шагавиев Д.А.</i> Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги «Вафиййат аль-асляф»)	589
<i>Галявиева Г.А., Писаренко А.В.</i> Проблема тотального субъекта в методологии теологии	614
<i>Магомедов М.З.</i> Истинный рассвет: определение шариата и терминология астрономов (на арабск. яз.)	625

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Бариева Н.Ю.</i> Психологический портрет лидера на примере женщин-мусульманок	647
<i>Корчагина А.В.</i> Удовлетворенность браком супругов в мусульманских моногамных и полигамных семейных отношениях в России.....	674
<i>Ромашева Ж.Ж.</i> Эмиграционные установки молодежи северных и южных регионов Казахстана в зависимости от индивидуальных ценностей.....	703

РЕЦЕНЗИИ

<i>Суриков К.А.</i> Рецензия на книгу «Щит и меч султана. Армия Османского государства в конце XVI – начале XVIII в.» М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова. М.: Фонд «Русские Витязи»; 2020. 632 с. ...	733
---	-----

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ





◆ **Мусульманское женское образование в городе
Чистополе Казанской губернии
(конец XIX – начало XX в.)**

◆ **«Мусульманскую мечеть, как здание культа –
закрыть...» (Соборная мечеть Ленинграда
в 1932–1940 гг.)**

◆ **Благотворительная деятельность
Нургали Хасанова (1852–1919)**



Мусульманское женское образование в городе Чистополе Казанской губернии (конец XIX – начало XX в.)

Л.Р. Габдрафикова^{1, 2а}

¹Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, г.Казань, Российская Федерация

²Федеральный исследовательский центр "Казанский научный центр РАН", г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9940-9097>, e-mail: bahetem@mail.ru

Резюме: В конце XIX в. в Чистополе (Казанская губерния) татары составляли 24,5% от общего числа горожан. Однако история мусульманских общин города дореволюционного периода остается малоизученной научной проблемой. Очень фрагментарны сведения о мусульманском женском образовании в Чистополе конца XIX – начала XX в. Для написания статьи привлечены разноплановые документы и материалы, в том числе фотографии из различных музейных коллекций. Кроме того, показателен индивидуальный путь к знаниям знаменитой татарской журналистки начала XX в., уроженки Чистополя – Фатимы-Фариды Вагаповой (Наурузовой) (1889–1914). До 1917 г. в Чистополе работали три татарских учебных заведения: два медресе и русско-татарская школа. В 1913 г. в совокупности их посещали 355 учениц. В статье анализируются основные проблемы становления и развития татарских женских школ, педагогический состав учебных центров. Автор приходит к выводу о том, что решающую роль в развитии мусульманского женского образования в Чистополе сыграли представители рода Мухамметзакира ишана Камалова (1818–1893) и ближайший круг этой семьи.

Ключевые слова: Чистополь; татары; мусульмане; медресе; русско-татарская школа

Для цитирования: Габдрафикова Л.Р. Мусульманское женское образование в городе Чистополе Казанской губернии (конец XIX – начало XX в.). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):513-528 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-513-528



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Muslim female education in the city of Chistopol, Kazan province (the late 19th – early 20th centuries)

L.R. Gabfrafikova^{1, 2a}

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

²*Federal Research Center «Kazan Scientific Center of Russian Academy of Sciences», Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9940-9097>, e-mail: bahetem@mail.ru

Abstract: At the end of the 19th century, the total amount of Tatars in Chistopol (Kazan province) were 24.5% of all the townspeople. However, the history of the city's Muslim communities in the pre-revolutionary period are among the poorly studied scientific problems. The information about Muslim female education in Chistopol in the late 19th and early 20th centuries is very fragmentary. This exact research embraced the analyses of various documents and materials, including photographs from museum collections. Moreover, the article presents the biography of a famous Tatar journalist of the early 20th century, born in Chistopol - Fatima-Farida Vagapova (Navruzova) (1889–1914) and describes her long journey to knowledge. Until 1917, in Chistopol there were three Tatar educational institutions: two madrasahs and a Russian-Tatar school. In 1913, 355 girls studied in this schools. The article analyzes the main problems of Tatar women's schools formation and development, reveals the information about the staff of these educational centers. The author provides a conclusion that the decisive role in the development of Muslim female education in Chistopol belonged to the representatives of Muhammetzakir Ishan Kamalov (1818–1893) clan and to the other residents of the city close to this family.

Keywords: Chistopol; Tatars; Muslims; madrasah; Russian-Tatar school

For citation: Gabfrafikova L.R. Muslim female education in the city of Chistopol, Kazan province (the late 19th – early 20th centuries). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):513-528 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-513-528

Введение

Уездный центр Казанской губернии – Чистополь, получивший городской статус в ходе реформ Екатерины II в конце XVIII столетия, уже с этого времени отличался этноконфессиональным разнообразием. Заметной была мусульманская община Чистополя. Так, по данным 1795 г., только ревизских душ (т.е. представителей мужского пола) в уездном городе насчитывалось 793 человека [1, с. 60]. К рубежу XIX–XX вв. татарское население



Чистополя выросло до 4923 человек, что составляло 24,5% от общего числа горожан [1, с. 69].

Конечно, в этих условиях развивалась и мусульманская инфраструктура города. Центром любой татарской махалли (а их в Чистополе к концу XIX в. было две) являлись мечети и мектебе при них. Если о Чистопольском мужском медресе под руководством Мухаметзакира ишана Камалова¹ (Мухаметкамалова) известно многое [2, с. 256; 3, с. 123, 218] (ведь в числе учеников были Ризаэтдин Фахретдин², Фатих Карими³, Гаяз Исхаки⁴ и многие другие знаменитые деятели татарской истории), то о мусульманских женских учебных заведениях уездного города в научной литературе можно встретить лишь обрывочные сведения. Попытаемся в данной публикации восстановить некоторые моменты и представить более цельную картину истории татарских женских школ рубежа XIX–XX вв. в Чистополе. С этой целью нами были привлечены разноплановые источники по истории Чистополя. Помимо делопроизводственных документов органов власти, сохранившихся в фондах Государственного архива РТ, ценными представляются источники личного происхождения, публикации в татарских газетах начала XX в. и фотоматериалы из Национального музея РТ.

От уроков абыстай до женской школы

Официальные сведения о конфессиональных училищах в Чистополе, датируемые концом XIX – началом XX в., не сообщают ничего о мусульманских учебных заведениях города. Например, в сведениях о татарских училищах г. Чистополя и Чистопольского уезда Казанской губернии за 1875 г. указано лишь одно мужское училище в уездном городе, где обучалось 80 учеников⁵. Аналогичный документ за 1911 г. включает информацию уже о двух

¹ Мухаметзакир Камалов (1818–1893) – родился в д. Верхняя Сосна Малмыжского уезда Вятской губернии, с 1846 года имам 1-й соборной мечети г. Чистополя.

² Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936) – родился в д. Кичучат Бугульминского уезда Самарской губернии, религиозный деятель, писатель-просветитель, редактор татарского журнала «Шура» (Оренбург).

³ Фатих Карими (1870–1937) – родился в д. Миннибаево Бугульминского уезда Самарской губернии, журналист, писатель, общественный деятель.

⁴ Гаяз Исхаки (1878–1954) – родился в д. Яуширма (Кутлушкино) Чистопольского уезда Казанской губернии, писатель и общественный деятель.

⁵ Государственный архив Республики Татарстан (далее – ГА РТ). Ф. 1. Оп. 3. Д. 3538. Л. 49.



мужских медресе: при 1-м и 2-м мусульманских приходах. В первом обучалось 60 мальчиков, во втором – 70⁶.

Значит ли это, что мусульманского женского обучения в уездном Чистополе вообще не было? Конечно, нет. В это время, помимо традиционных уроков (*сабак уку*) в доме абыстай, или остазбики, в разных уголках страны появлялись отдельные татарские женские школы. Чистополь не стал исключением. Некоторое указание на это можно увидеть и в официальных делопроизводственных материалах. Так, в рапорте чистопольского уездного исправника А.С. Илевского казанскому губернатору П.М. Боярскому от 4 декабря 1913 г. говорится о том, что в г. Чистополе неофициально женское медресе и мектеб при 1-м мусульманском приходе открыты «более 50 лет тому назад», т.е. еще в 1860-е годы. Такой же комментарий дан и по поводу женского медресе и мектебе при 2-м мусульманском приходе⁷ (хотя 2-я соборная мечеть Чистополя была построена только в 1882 г. [2, с. 255]). Очевидно, в этом случае исправник полагался лишь на устные сведения жителей махалли, а под действующими со стародавних времен женскими школами ими подразумевалось, в том числе, обучение на дому у супруги муллы (*абыстай*). Обучение по новому типу, с использованием звукового метода, введением светских предметов, в специально отведенном для занятий здании, было внедрено в Чистополе лишь на рубеже XIX–XX вв.

Например, издаваемая в Казани татарская газета «Эль-Ислах» в номере от 5 ноября 1907 г. сообщала, что женский мектеб в Чистополе действует с 1898 г., а в 1907 г. число учениц в школе составляло уже 115 человек. Несмотря на большой наплыв желающих, как отмечал корреспондент газеты, учебное заведение остро нуждалось в дополнительном финансировании. Однако благотворительной помощи от местных мусульман не было; более того, от отдельных лиц в редакцию «Эль-Ислаха» поступали жалобы на чистопольских татар-мещан, противодействовавших работе данной школы [4, с. 291]. Как известно, одним из редакторов «Эль-Ислаха» был Фатих Амирхан⁸, который часто навещал родственников, проживавших в Чистополе, и был хорошо знаком с данной ситуацией. Среди широких слоев татарского населения

⁶ ГА РТ. Ф. 160. Оп. 1. Д. 1461. Л. 78.

⁷ ГА РТ. Ф. 160. Оп. 1. Д. 1576. ЛЛ. 257 об., 259.

⁸ Фатих Амирхан (1886–1926) – писатель, журналист, сын казанского муллы Мухаметзарифа Амирханова, племянник чистопольского имама Мухаметназиба Амирханова.



доминировало мнение о том, что девочкам современное обучение ни к чему, достаточно традиционных уроков общего характера у абыстай.

В поисках знаний: путь Фатимы-Фарида Вагаповой

О проблемах обучения девочек в Чистополе вспоминает уроженка данного города, известная журналистка Фатима-Фарида Вагапова (в замужестве – Наурузова)⁹. Она родилась в Чистополе в 1889 г., в богатой семье. Отец её, чистопольский мещанин Муртаза Вагапов, торговал галантереей. Фатима-Фарида была единственным ребенком в семье, и родители хотели дать ей хорошее образование. Однако в условиях Чистополя конца XIX в. они не сразу сумели найти соответствующую их запросам учебную программу.

Сначала маленькую Фатиму, рано проявившую интерес к знаниям, обучала бабушка. В 1893–1894 гг. семья Вагаповых перебралась в Стамбул, очевидно, имелись серьезные намерения по поводу окончательной смены места жительства. Именно в этот период несколько десятков семей из Чистопольского уезда Казанской губернии уехали в Османскую империю¹⁰. В Стамбуле Вагаповы отдали пятилетнюю дочь в местную мусульманскую школу. Однако в 1894 г. семья вернулась в Чистополь [5, с. 487].

В родном городе Фатима-Фарида начала брать традиционные уроки (*сабак*) у Гандалиб абыстай (старшей дочери Мухаметзакира ишана Камалова, к тому времени вдовы [3, с. 218, 123]). Вместе с другими ученицами она занималась по таким книгам, как «Бадавам»¹¹, «Кисекбаш»¹², «Ярым алма»¹³ и т.д. Муртаза Вагапов, наблюдавший за обучением, посчитал, что для его дочери этого недостаточно, и отвез её в Казань для получения более основательных знаний. В губернском городе в 1895 г. за её обучение взялась Карима абыстай, супруга некоего Габдрахмана эфенди. Она знакомила свою ученицу

⁹ Фатима-Фарида Вагапова-Наурузова (1889–1914) – учительница (мугаллима), обучала татарских девочек в Чистополе, д. Каракашли Бугульминского уезда Самарской губернии, а также в Томске, публиковалась в татарских газетах «Сибирия» (Томск) и «Тормыш» (Уфа).

¹⁰ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. ДД. 9602, 9603.

¹¹ «Бадавам» («Бәдәвам») – популярная среди татар-мусульман книга религиозно-дидактического содержания неизвестного автора, в дореволюционный период многократно переиздавалась в Казани.

¹² «Кисекбаш» («Кисекбаш китабы», дословно – «Книга об отсеченной голове») – популярный среди татар-мусульман дастан (эпос) религиозно-дидактического содержания, известен как в рукописном, так и в виде печатной книги (издавался в Казани с 1846 г.).

¹³ «Ярым алма» – фрагмент религиозно-дидактического сборника «Бакырган», популярного среди татар и других тюркских народов. Авторами сборника были Сулейман Бакыргани и другие средневековые поэты тюркского происхождения.



с Кораном, правилами его чтения (*таджвид*), а также со знаменитой поэмой М. Челеби «Мухаммадия»¹⁴.

Но Фатима-Фарида Вагапова-Наурузова вспоминала это время с некоторым сожалением. По её мнению, читала она в семилетнем возрасте неплохо, но навыки письма оставались слабыми. В Казани у Каримы абыстай девочка провела около трех-четырех месяцев, весной 1896 г. родители увезли её в Чистополь.

Самым счастливым временем учебы Фатима-Фарида считала период, проведенный в доме Камаловых. Сын покойного чистопольского имама Мухаметзакира ишана Ибрагим Камалов¹⁵ предложил Муртазе Вагапову обучать его дочь у себя дома, в специально оборудованной классной комнате, вместе со своими сестрами [5, с. 487–488]. Среди учениц Ибрагима эфенди были Асьма (будущая супруга богослова Мусы Бигиева), Гульсум и Хатима Камаловы. Позднее Гульсум и Хатима прошли учебный курс в Чистопольской женской прогимназии. Кроме того, Гульсум Камалова училась на Санкт-Петербургских педагогических курсах, а Хатима – Московских высших женских курсах [6, с. 159, 149–150]. Очевидно, именно эти домашние уроки у Камаловых обозначили в газете «Эль-Ислах» как начало работы мусульманской женской школы нового типа в Чистополе [4, с. 291].

Ставшая журналисткой (участвовала в выпуске татарских газет «Сибиря» и «Тормыш»), Фатима-Фарида Вагапова спустя много лет вспоминала Ибрагима Камалова как человека очень образованного, с широким кругозором. Однако отмечала, что некоторые чистопольские татары недолюбливали его именно за широту мышления, открытость к новым знаниям. Отец Фатимы-Фарида тоже сомневался, нужно ли дочери изучение светских предметов, однако девочка настаивала на продолжении учебы. В итоге, она училась в доме Камаловых вплоть до отъезда Ибрагима эфенди в Каир (он поступил в знаменитый университет «Аль-Азхар»).

С 1901 г. дочь чистопольского мещанина Ф-Ф. Вагапова снова оказалась в Казани, где её отдали в женскую школу при 5-м мусульманском приходе, при мечети Галимджана Баруди. Её учительницей (*мугаллима*) была Ляби-

¹⁴ «Мухаммадия» – религиозно-дидактическое сочинение османского поэта Мухаммеда Челеби (?–1451), поэтическое жизнеописание пророка Мухаммада, чрезвычайно популярное среди татар, широко применялось в старометодных медресе.

¹⁵ Ибрагим Камалов (1877–?) – имам 1-й соборной мечети г. Чистополя (с 1903 года). В советские годы был репрессирован.



ба Хусаиния¹⁶. В школе изучались, в основном, религиозные предметы. Этот период учебы не оставил у Фатимы-Фарида ярких эмоций, скептически она оценивала и новые для того времени публичные экзамены.

В 1903 г. Ф-Ф. Вагапова возобновила свою учебу в Чистополе, на этот раз у самого имама 1-го мусульманского прихода – дамеллы Мухаметназиба Амирханова¹⁷. У него же учились и дочери покойного Мухаметзакира ишана Камалова. Таким образом, образовательный процесс Асьмы, Гульсум, Хатимы Камаловых и других девочек не прервался с отъездом старшего брата Ибрагима в Каир, учеба продолжалась благодаря другому родственнику – мужу их старшей сестры Мухаметназиб-хазрату. В числе изучаемых ими предметов были грамматика арабского языка, география, история и т.д. С этого времени можно говорить о функционировании женского мектеба в Чистополе. Это были не традиционные уроки дома у абыстай, а учеба в школе. В том же 1903 г. вернулся из Каира Ибрагим Камалов, который подключился к педагогической работе в женском мектебе. Кроме вышеуказанных предметов, ученицы знакомились с арифметикой, арабской литературой и другими дисциплинами. Прогрессивным явлением стало изучение русского языка. Специально для этого Ибрагим Камалов пригласил учительницу – Анну Михайловну Аристовскую. Помимо арабского и русского языков, ученицы Камалова по его рекомендации читали турецкую художественную литературу [5, с. 489–492].

Таков путь к знаниям Фатимы-Фарида Вагаповой, дочери чистопольского мещанина, торговца и попечителя местного мужского медресе. С 1893 по 1904 года, т.е. в течение одиннадцати лет, она пыталась получить знания. Не всегда эти попытки были удачными: ни в Казани, ни в Чистополе еще не сложилась система обучения девочек-мусульманок, а имевшиеся образовательные услуги ограничивались начальным курсом. Однако и такие курсы были чрезвычайно востребованы, в Чистополь отправляли учиться своих дочерей даже некоторые московские татары.

¹⁶ Лябиба Хусаиния (1880–1921) – мугаллима. Родилась в семье муллы в Чистопольском уезде (д. Новая Амзя, совр. Нурлатский район РТ), переехала с родителями в Заказанье, получила домашнее образование. Сначала учила девочек при суконной фабрике Акчуриных в Симбирской губернии, после переезда в Казань работала в женском мектебе Магруй абыстай (супруги Галимджана Баруди), позднее организовала собственную женскую школу в Казани.

¹⁷ Мухаметназиб Амирханов (1859–1921) – с 1893 г. имам 1-й соборной мечети г. Чистополя.



Например, в 1903/1904 учебном году в доме Муртазы Вагапова проживала восьмилетняя девочка по имени Хадича¹⁸, дочь московского купца Ходжи Дунаева, которой отец решил дать мусульманское образование и отправил в знаменитое Иж-Бобьинское женское медресе (Сарапульский уезд Вятской губернии). Но осенью 1903 г., когда была приостановлена речная навигация, им удалось добраться только до Чистополя, где маленькую Хадичу оставили у чистопольских знакомых, в семье торговца Муртазы Вагапова. Хадича Дунаева посещала Чистопольский женский мектеб, позднее для продолжения обучения она уехала в село Иж-Бобья, а после окончания медресе сама стала преподавать. Спустя много лет, Хадича Дунаева вспоминала, что благодаря теплоте отношению Фатимы-Фарида Вагаповой ей было проще адаптироваться в Чистополе. Кроме того, она получала и домашние уроки от самой Ф.-Ф. Вагаповой [4, с. 280], что, безусловно, имело значение для развития будущей мугаллимы.

Согласно другим воспоминаниям, сохранившимся благодаря исследованиям А.Х. Махмутовой, в тот же период Фатима-Фарида Вагапова обучала у себя дома и других девочек. Среди них были будущие учительницы Зайтуна Юльметова, Рабигаи-Надира Садыкова, Мархаба Батыршина и поэтесса Сания Гыйффат¹⁹. Всего в 1903/1904-м учебном году в чистопольском доме Вагаповых обучались 5-7 девочек [5, с. 452]. Эти примеры частной инициативы не могли оставаться незамеченными, они демонстрировали острый социальный запрос: в Чистополе нужны были татарские женские школы нового типа.

Татарские женские школы Чистополя 1910-х годов

Спустя десять лет в уездном городе уже наблюдалась налаженная система обучения татарских девочек. Женские мектебе и медресе функционировали сразу при двух мусульманских приходах и пользовались большим спросом у населения. В Чистопольском женском мектебе и медресе при 1-м мусульманском приходе обучались 150 учениц. Преподавание велось по новому звуковому методу, в числе предметов помимо религиозных учебных дисциплин были все также арифметика, география и т.д.²⁰ Это мусульманское женское учебное заведение в народе иногда называли «Амирхания» (по имени муллы

¹⁸ Хадича Дунаева – мугаллима, с 1906 г. работала в женском мектебе при 1-й соборной мечети в Москве, организованном местным ахуном Хайретдином Агеевым.

¹⁹ Сания Гыйффат-Кадыри (1899–1957) – поэтесса, журналистка, с 1918 г. жила в эмиграции.

²⁰ ГА РТ. Ф. 160. Оп. 1. Д. 1576. Л. 257.



Назиба Амирханова и его супруги Камили абыстай), но еще чаще в литературе встречается фраза «школа Ф. Гайнутдиновой в Чистополе» [7, с. 139; 6, с. 35].

Имя Фагимы Гайнутдиновой как «педагога, содержательницы школы для девочек в г. Чистополе», «сторонницы широкого распространения образования среди женщин» упоминается в монографии С. Фаизова [8, с. 97]. Фагима Гайнутдинова не была руководителем или содержательницей женской школы, но, действительно, работала в Чистопольском женском медресе мугаллимой. Она происходила из крестьян д. Ибрайкино Чистопольского уезда, образование получила в д. Кульбаево-Мураса. В 1913 г. работала в женском мектебе и медресе 1-го прихода. Официально заведовала женским обучением в приходе супруга муллы Камиля Амирханова, а Фагима Гайнутдинова считалась основной мугаллимой. Помимо них, в школе педагогической работой занимались бывшие выпускницы Чистопольского медресе Хадича Тимбикова, Зайтуна Бакирова, Ханифа Каюмова, Бибисафа Фахретдинова и Хашима Яруллина. Все они были местными жительницами и состояли в мещанском сословии²¹.

Если работа выпускниц самого Чистопольского женского медресе в том же учебном заведении выглядит вполне логичной так же, как и учительская деятельность Камили абыстай Амирхановой в приходе супруга, то участие Фагимы Гайнутдиновой в функционировании этой школы вызывает некоторые вопросы. При этом сама Камила абыстай (дочь Мухамметзакира ишана Камалова) имела только «домашнее образование», а Ф. Гайнутдинова училась в женском мектебе в Кульбаево-Мараса. Эта татарская деревня Чистопольского уезда известна как малая родина многих известных деятелей начала XX в. – Габдуллы Кариева²², Фуада Туктарова²³ и других. Здесь же родилась и активистка женского движения революционной поры Абруй Сайфи²⁴, которая организовала в родной деревне обучение девочек. Вероятно, именно её ученицей и была Фагима Гайнутдинова.

Сама Абруй Сайфи считалась самоучкой. Известно, что с малолетства вместе с матерью-вдовой она занималась изготовлением и продажей женских

²¹ ГА РТ Ф. 160. Оп. 1. Д. 1576. Л. 277 об. Л. 257 об.

²² Габдулла Кариев (1886–1920) – актёр, режиссер, антрепренёр, один из основателей татарского театра.

²³ Фуад Туктаров (1880–1938) – журналист, общественный деятель.

²⁴ Абруй Сайфи (1889–1960) – учительница (мугаллима), певица, журналистка, общественная деятельница.



головных уборов в Астрахани. По-видимому, именно там Абруй получила начальные знания. После возвращения из Астрахани в Кульбаево-Марасу в 16-летнем возрасте она начала обучать своих маленьких односельчанок. Работала Абруй некоторое время мугаллимой и в деревне Адам-Су, уже после замужества [9, с. 58–59].

Учившаяся в Кульбаево-Мараса Фагима Гайнутдинова относилась к крестьянскому обществу деревни Новое Ибрайкино Чистопольского уезда. Возможно, её связывали родственные узы с семьей Мухаметзакира Камалова, ведь старшая дочь ишана Гандалиб абыстай была вдовой Кавмуддина бин ас-Сираджелмунира бин Мухаммада, выходца из Нового Ибрайкина, потомка муллы этой деревни. Интересно, что Ризаэтдин Фахреддин славу Чистопольского мужского медресе связывал с талантливой педагогической работой именно Кавамуддина бин ас-Сираджелмунира [3, с. 123]. Как уже было упомянуто выше, обучением девочек в 1-м мусульманском приходе занималась его супруга, а с 1883 г. вдова – Гандалиб абыстай. Поэтому Фагима Гайнутдинова могла быть дальней родственницей Камаловых.

Во 2-м мусульманском приходе Чистополя в 1913 г. тоже имелись женское медресе и мектеб, где обучались 170 учениц. Школа находилась на Канавной улице, рядом с мужским медресе. 2-я соборная мечеть в Чистополе была построена к 1882 г., поэтому можно считать, что традиционное обучение девочек (у абыстай) в данной махалле началось примерно в это время, а не «50 лет назад» (1860-е гг.), как заверял чистопольский уездный исправник А.С. Илевский²⁵. В женской школе так же, как и в 1-м приходе, работали ближайшие родственницы приходского имама (Шигабутдина Шарафутдинова²⁶) и некоторые выпускницы. Супруга муллы Биби-Хадича Шарафутдинова и его дочь Марьям имели только домашнее образование, а вот сестра муллы Рабига Исмаилова училась в медресе. Помогала в педагогической работе и племянница муллы Камиля Зялалетдинова (Сафина). Среди учительниц, выпускниц Чистопольского медресе, были местные мещанки Зайтуна Юмаева и Магмура Давлетшина, а также Магира Хуснетдинова, крестьянка д. Нарат Илги Чистопольского уезда²⁷.

²⁵ ГА РТ. Ф. 160. Оп. 1. Д. 1576. Л. 259.

²⁶ Шигабутдин Шарафутдинов (1864–1938) – родился в д. Кутлушкино Чистопольского уезда, с 1894 г. служил имамом 2-й соборной мечети г. Чистополя, в советское время был мухтасибом. Репрессирован в 1938 г.

²⁷ ГА РТ. Ф. 160. Оп. 1. Д. 1576. Л. 259 об.



Габдрафикова Л.Р.

Мусульманское женское образование в городе Чистополе Казанской губернии
(конец XIX – начало XX в.)

В том же 1913 г. было построено двухэтажное краснокирпичное здание женского медресе 2-го мусульманского прихода г. Чистополя. Учебное заведение предусматривало 9 образовательных ступеней. Финансовые средства на строительство женской школы собирались и за счет пожертвований. Благотворительный сбор осуществлялся даже во время свадьбы Гульсум Камаловой (дочери Мухамметзакира ишана) и Габдуллы Акчурина в 1913 г. Во время меджлиса по случаю их никаха в Чистополе на пожертвование было собрано 250 руб., о чем сообщила газета «Кояш» [10, с. 197–198]. Вероятно, информатором выступил один из гостей, родственник Камаловых – писатель Фатих Амирхан, работавший в редакции данной газеты.

В татарских школах в этот период отмечалась частая смена педагогических кадров, учителя в некоторых учебных заведениях менялись в силу разных причин каждый год. На одной из фотографий начала XX в. запечатлены учителя Чистопольского медресе Гали и Карима Хусаиновы [7, с. 96], однако неизвестно, в каком именно мусульманском приходе Чистополя трудились супруги Хусаиновы.

Кроме мектебов и медресе, в 1911 г. в Чистополе открылось русско-татарское женское училище, которое находилось в арендованном помещении в Чельшевском переулке. В 1913 г. в нем обучалось 35 девочек. Как видно, государственное учебное заведение пользовалось меньшим доверием мусульманского населения уездного города, содержалось на средства Министерства народного просвещения. В этом училище преподавала Марьям Садыковна Мурадымова, которая первоначально имела лишь домашнее образование, но, сдав соответствующие экзамены, получила звание учительницы (свидетельство от 8 декабря 1909 г.). Её супруг – Мухарлям Губайдуллович Мурадымов, выпускник Казанской русско-татарской школы (свидетельство от 29 сентября 1904 г.) был учителем русского класса при мужском медресе²⁸.

Татарские школы в фотоматериалах

Об успешной работе татарских женских школ в Чистополе начала XX в. свидетельствуют также сохранившиеся фотоматериалы. В фондах Национального музея Республики Татарстан хранятся четыре фотоснимка, связанные с мусульманским женским образованием в Чистополе. Фотографии датируются 1917-1918 гг., на них запечатлены ученицы разных возрастов – как среднего

²⁸ ГА РТ. Ф. 160. Оп. 1. Д. 1576. Л. 260.

школьного, так и старшего. На одном снимке 1917 г. – 5 девочек, примерно 7–11 лет²⁹. Их обозначили как «ученицы медресе г. Чистополя», но нельзя исключать и принадлежность их к женской русско-татарской школе, о чем свидетельствует скромная одежда героинь фотоснимка. На это указывает и следующая фотография 1917 г., на которой видим урок труда в одной из татарских женских школ Чистополя³⁰. На этом сюжетном фотодокументе занимаются шитьем 13 учениц. В учебной комнате, освещаемой электричеством, можно увидеть 5 швейных машинок. Судя по всему, это ремесленный класс при русско-татарской женской школе г. Чистополя. К слову, при выработке лояльного отношения татарского населения к государственным школам, одним из важных факторов являлись практические навыки, формируемые в ремесленных классах при них. Следующий снимок, тоже 1917 г., подписан «ученицы медресе хазрата Шигапа Чистопольского уезда»: нарядно одетые 8 учениц, от 12-13 лет и старше³¹. В отличие от предыдущих фотографий, где все девочки были в обычных платках, девушки на этом снимке выбрали образы в калфаках. Шигап хазрат – это мулла 2-го мусульманского прихода г. Чистополя Шигабутдин Шарафетдинов. При этом приходе, как уже было отмечено, работало женское медресе. Очевидно, героини всех трех фотографий были связаны с родом Максutowых, т.к. все снимки 1917 г. сохранились в одной семейной коллекции.

На четвертом снимке из фондов НМ РТ, датированном 1918 г., запечатлены татарские учительницы из Чистополя: 16 человек, многие из них тоже в калфаках. Но есть и одна взрослая женщина в традиционной одежде. Скорее всего, эта одна из родственниц имама, абыстай³². К сожалению, в подписях к фотографиям отсутствуют имена.

В небольшом краеведческом музее имени Салиха Баттала в селе Большие Тиганы Алексеевского района хранится еще одна фотография, связанная с чистопольскими татарскими женскими школами дореволюционного периода. Этот снимок тоже сделан в 1917 г. К сожалению, фотография плохого качества, местами невозможно различить лица. На снимке – 6 учениц разных возрастов, почти все героини в калфаках. Известны имена двух девушек – Лейлибадар Батталова и Гайнелбанат Максutowа³³. Фотография лишь

²⁹ Национальный музей Республики Татарстан (далее - НМ РТ). КП-24485/4.

³⁰ НМ РТ КП-24485/5.

³¹ НМ РТ КП-24485/6.

³² НМ РТ КППи-124033.

³³ Большеитинский краеведческий музей (Алексеевский район Республики Татарстан). КП-669/33.



Габдрафикова Л.Р.

Мусульманское женское образование в городе Чистополе Казанской губернии
(конец XIX – начало XX в.)

подтверждает, что география Чистопольских татарских женских школ была обширной: в них обучались девочки не только из самого уездного города и Чистопольского уезда, но и из соседних уездов. В данном случае девочка из деревни Большие Тиганы Спасского уезда Казанской губернии – Лейлибадар Батталова – была ученицей Чистопольского женского медресе.

Заключение

Таким образом, в дореволюционном Чистополе, как в одном из ярких центров татарской городской культуры, мусульманское женское образование получило динамичное развитие в начале XX в. В уездном городе в 1910-е гг. работали два женских медресе с мектебами, а также русско-татарская женская школа. По данным 1913 г., в этих учебных заведениях обучались 355 учениц, что является яркой иллюстрацией социального запроса на такого рода образовательные услуги. Если учесть, что еще в 1890-е гг. в Чистополе фактически не было налаженной системы женского образования, а многие родители выступали против обучения девочек, это было очень прогрессивным явлением. Большую роль в становлении женских школ сыграли духовные деятели (Ибрагим Камалов, Мухамметназиб Амирханов и др.) и торговые люди (например, Муртаза Вагапов и др.) с передовыми взглядами, которые хотели дать своим сёстрам и дочерям соответствующие духу времени знания и навыки. Постепенно это движение охватило широкие слои горожан и жителей уезда. Не случайно именно с Чистопольским уездом связаны такие яркие фигуры татарского женского движения начала XX в., как Хадича Ямашева-Таначева (в девичестве – Бадамшина), Фатима-Фарида Вагапова-Наурузова, Абруй Сайфи, Гульсум Камалова, Ильгамия Туктарова-Богданович, Сания Гыйффат-Кадыри и другие.

Литература

1. *История татар с древнейших времен*. Т. VI. Казань: Институт истории АН РТ; 2013. 1172 с.
2. Салихов Р.Р., Хайрутдинов Р.Р. *Республика Татарстан: памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII – начало XX веков)*. Казань: Фест; 1995. 280 с.
3. Фәхредин Р. *Асар*. Т. 3–4. Казан: Рухият; 2010. 648 б.



4. *XX гасыр башы татар вакытлы матбугатында хатын-кыз мәгарифе мәсьәләләре*. Төз.-авт. Мортазина Л.Р., Зиннәтуллина А.Ә. Казан: ТР ФА Ш. Мәржани исем. Тарих институты; 2020. 380 б.

5. *Милләт аналары: тарихи документаль һәм биографик жыйынтык*. Төз.-авт. Мәхмүтова А.Х. Казан: Жыен; 2012. 560 б.

6. Биктимирова Т.А. *Ступени образования до Сорбонны*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2011. 168 с.

7. Амирханов Р.У. *Татарский народ и Татарстан в начале XX века: исторические зарисовки*. Казань: Тат. книж. изд-во; 2005. 152 с.

8. Фаизов С. *Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.: страницы истории*. Нижний Новгород: «Махинур»; 2005. 106 с.

9. Габдрафикова Л.Р. «Женский вопрос» и революция в татарском обществе: опыт историко-биографического анализа. *Частные миры Великой русской революции. Сб. научных трудов*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2017. С. 55–63.

10. *Медресе Казанской губернии второй трети XIX – начала XX в. Сборник документов и материалов*. Ибрагимова Д.И. (ред.). Казань: Главное архивное управление при КМ РТ; 2012. 288 с.

References

1. *Istoriya tatar s drevneyshikh vremen* [History of Tatars since Ancient Times]. Vol. VI. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; 2013. 1172 p. (In Russian)

2. Salikhov R.R., Khajrutdinov R.R. *Respublika Tatarstan: pamyatniki istorii i kul'tury tatarskogo naroda (konets XVIII – nachalo XX vekov)* [Republic of Tatarstan: monuments of history and culture of the Tatar people (the late 18th – early 20th centuries)]. Kazan: Fest publ.; 1995. 280 p. (In Russian)

3. Fakhreddin R. *Asar* [Digest]. Vol. 3–4. Kazan: Ruhiyat; 2010. 648 p. (In Tatar)

4. *XX gasyr bashy tatar vakytyly matbugatynda khatyn-kyz męgarife mäs'äläläre* [Issues of women's education in Tatar periodicals of the early 20th century]. Mortazina L.R., Zinnatullina A.A. (eds.-avt.) Kazan: Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; 2020. 380 p. (In Tatar)



Габдрафикова Л.Р.

Мусульманское женское образование в городе Чистополе Казанской губернии
(конец XIX – начало XX в.)

5. *Millät analary: tarikhi dokumental' häm biografik zhyentyk* [Mothers of the Nation: Historical, Documentary and Biographical Collection]. Makhmutova A.Kh. (ed.-avt.). Kazan: Giyen publ.; 2012. 560 p. (In Tatar)

6. Biktimirova T.A. *Stupeni obrazovaniya do Sorbonny* [Stages of education up to Sorbonne]. Kazan: Tatar book publ.; 2011. 168 p. (In Russian)

7. Amirhanov R.U. *Tatarskiy narod i Tatarstan v nachale XX veka: istoricheskie zarisovki* [Tatar people and Tatarstan at the beginning of the 20th century: historical sketches]. Kazan: Tatar book publ; 2005. 152 p. (In Russian)

8. Faizov S. *Dvizhenie musul'manok Rossii za prava zhenshchin v 1917 g.: stranitsy istorii* [Movement of Muslim women in Russia for women's rights in 1917: pages of history]. Nizhny Novgorod: Makhinur publ.; 2005. 106 p. (In Russian)

9. Gabdrafikova L.R. "Zhenskiy vopros" i revolyutsiya v tatarskom obshchestve: opyt istoriko-biograficheskogo analiza ['Women's Question' and the Revolution in Tatar Society: Experience of Historical and Biographical Analysis]. *Chastnye miry Velikoj russkoj revolyucii. Sb. nauchnykh trudov* [The Private Worlds of the Great Russian Revolution. Collection of scientific papers]. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; 2017, pp. 55–63. (In Russian)

10. *Medrese Kazanskoy gubernii vtoroy trety XIX – nachala XX v. Sbornik dokumentov i materialov* [Madrasah of Kazan province of the second third of the 19th – early 20th centuries. Collection of documents and materials]. Ibragimova D.I. (ed.). Kazan: Main Archive Department under the Cabinet of Ministers of the Republic of Tatarstan; 2012. 288 p. (In Russian)

Информация об авторе

Габдрафикова Лилия Рамилевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани АН РТ; ведущий научный сотрудник ФИЦ «КазНЦ РАН», г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Liliya R. Gabdrafikova, Dr. Sci. (History), a Senior Researcher of the Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; Leading Research Fellow at FRC "Kazan Scientific Center of Russian Academy of Sciences", Kazan, the Russian Federation.



Раскрытие информации о конflikте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 августа 2021
Одобрена рецензентами: 28 августа 2021
Принята к публикации: 15 сентября 2021

Article info

Received: August 12, 2021
Reviewed: August 28, 2021
Accepted: September 15, 2021



Беккин Р.И.
«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-3-529-555

УДК 297:94(470)

Original Paper

Оригинальная статья

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...» (Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

Р.И. Беккин^{1,2а}

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

²Институт Африки РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

Резюме: 1930-е годы в Советском Союзе были тяжелым периодом для всех религиозных сообществ, в том числе и для мусульман. Повсеместное закрытие мечетей и репрессии против религиозных деятелей происходили во всех без исключения регионах. История татаро-мусульманской общины Ленинграда в рассматриваемый период практически не изучена. Вызывает интерес вопрос о том, как в условиях нарастающего давления со стороны властей мусульмане сохраняли контроль над мечетью вплоть до 1940 г. В статье рассматриваются стратегии, которые использовали чиновники Ленгорсовета и других государственных органов власти для снижения религиозной активности мусульман. Особое внимание уделяется ремонту ленинградской Соборной мечети, послужившему одним из основных предлогов для изъятия этого культового здания из пользования верующих.

Ключевые слова: ленинградская Соборная мечеть; Ленгорсовет; ислам в СССР; мусульмане в СССР; татары в Ленинграде; «двадцатка»

Для цитирования: Беккин Р.И. «Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...» (Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):529-555
DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-529-555



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.

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



"Muslim mosque as a house of worship to be closed off..." (The Cathedral Mosque of Leningrad in 1932–1940s)

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

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

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

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

Abstract: The 1930s were a troublesome period for all religious communities in the Soviet Union. Muslims were not an exception. The widespread closure of mosques and repressions against religious leaders took place in all regions of the country. The history of the Tatar-Muslim community of Leningrad in 1930s has not been properly researched as yet. It would be interesting to know how Muslims managed to maintain control over the mosque until 1940 despite growing pressure from the authorities. The article examines the strategies used by officials of Leningrad City Council (Lengorsovets) and other state authorities to reduce the religious activity of Muslims. The article centres around the restoration of the Cathedral Mosque of Leningrad which served as one of the main pretexts for the closure of the mosque.

Keywords: Cathedral Mosque of Leningrad; Leningrad City Council of Worker Deputies (Lengorsovets); Islam in the USSR; Muslims in the USSR; Tatars in Leningrad; "twenty" ("dvadtsatka")

For citation: Bekkin R.I. "Muslim mosque as a house of worship to be closed off..." (The Cathedral Mosque of Leningrad in 1932–1940s). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):529–555 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-529-555

Введение

В истории мусульманской общины Ленинграда 1930-е годы являются одним из наименее изученных периодов. В поле зрения ученых оказались отдельные события, произошедшие в начале этого десятилетия, а именно – два уголовных дела 1931 и 1932 гг., в ходе которых были арестованы не только официальные имамы, но и незарегистрированные служители культа (т.н. «бродячие муллы») [1, с. 88–102; 2, с. 82–90; 3, с. 148–156; 4, с. 1058–1072; и др.]. Подверглись аресту также члены органа управления при мечети – «двадцатки» (приходского совета). Большая часть этих людей уже не смогла вернуться в Ленинград по истечении срока заключения в лагере или после окон-



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

чания ссылки. Многие были арестованы вторично, другим удалось избежать ареста, но к своей прежней деятельности они уже не возвращались¹.

После того, как в мае 1932 г. были арестованы *имам-хатиб* ленинградской Соборной мечети Мухаммед-Сафа Баязитов и 26 человек активных прихожан мечети (в т.ч. членов «двадцатки»), мусульманская община Ленинграда фактически была разгромлена [4, с. 1058–1072]. В результате на должности имама оказывались случайные люди, не имевшие необходимой подготовки и не обладавшие качествами религиозного лидера. То же самое можно сказать и о «двадцатке», в рядах которой иногда оказывались люди, больше беспокоившиеся о собственном материальном благополучии, чем об экономическом положении общины и поддержании в должном виде здания мечети. Если же на должность имама или председателя «двадцатки» приходил деятельный человек, пользовавшийся авторитетом среди верующих, то его в скором времени «нейтрализовывали» с помощью карательных органов, и он отправлялся в лагерь или ссылку.

Значительная часть архивных материалов по интересующей нас теме представляет собой акты и другие документы, связанные с проверкой состояния мечети инспектирующими органами (межведомственными комиссиями). Во всех этих документах подтверждается, что «двадцатка» не смогла выполнить в полном объеме требования по ремонту мечети.

Много раз комиссии, инспектировавшие состояние мечети (иногда несколько раз в течение года), поднимали вопрос о расторжении договора аренды с мусульманским обществом (т.е. «двадцаткой»). Это означало бы закрытие мечети для богослужений и передачу ее какому-нибудь учреждению. Однако осуществить это намерение партийным и государственными органам власти удалось только в июне 1940 г.

В центре внимания в данной статье – отношения между мусульманами, с одной стороны, и партийными и государственными органами власти Ленинграда, с другой, в эпоху Большого террора и в предшествовавшие ему годы по вопросам, касающимся функционирования Соборной мечети как центра религиозной и культурной жизни татаро-мусульманской общины города на Неве.

¹ Бывали, впрочем, и исключения. Например, *имам-хатиб* ленинградской Соборной мечети в 1921–1931 гг. Якуб Халеков (Халиков) после освобождения из лагеря в 1937 г. проживал в Средней Азии, а в 1947 или 1948 г. переехал в Орехово-Зуево, где по приглашению местных татар выполнял функции неофициального муллы (подробнее об этом см.: [2, с. 88]).



Уголовные дела 1931–1932 гг. и их последствия для мусульманской общины Ленинграда

Вопрос о том, что мусульман Петрограда необходимо лишить возможности пользоваться зданием Соборной мечети, поднимался партийным руководством города уже в начале 1920 г. Как можно было заключить из имеющихся материалов, основанием послужило то обстоятельство, что мечеть не использовалась для регулярных богослужений. Это было связано с тем, что в здании еще не были завершены отделочные работы, прерванные Первой мировой и Гражданской войнами. В результате мусульмане Петрограда вынуждены были в экстренном порядке закончить внутреннюю отделку мечети, чтобы сохранить право пользования ею².

На протяжении 1920-х гг. различные партийные и государственные органы власти и общественные организации поднимали вопрос о закрытии мечети. Мусульмане Ленинграда воспринимали возникавшие угрозы всерьез. Перед глазами у них была история мечети в Кронштадте. Располагавшаяся с 1870 г. в ветхом деревянном двухэтажном здании мечеть была изъята из пользования верующих в результате активных и целенаправленных действий различных органов власти, в том числе военной администрации города-порта³.

Партийное руководство Ленинграда использовало разные стратегии для снижения религиозной активности мусульман и ликвидации самой общины. В частности, предпринимались попытки закрытия мечети (а значит, и ликвидации общины как юридического лица) руками самих татар из числа коммунистов. Так, 2 марта 1930 г. было проведено экстренное заседание Антирелигиозной комиссии⁴ совместно с активом татарской секции, работавшей при Доме просвещения народов Востока. В протоколе первого заседания ко-

² Вот что писал о событиях 1920 г. муфтий ЦДУМ Галимджан Баруди: «Из Петрограда приехал мухтасиб, мулла Латифулла-эфенди... Из петроградских новостей: поскольку возникла угроза, что отберут новую мечеть, ее спешно открыли и стали проводить в ней пятничные молебствия» [5, с. 76]. Упоминаемый Латифулла-эфенди – Лутфулла Исаков (ум. 1925), имам 4-го (неофициального) магометанского прихода в Санкт-Петербурге (1906–1912 гг.).

³ В 1926 г. из Кронштадта выслали имама и четырех членов приходского совета. В 1927 г. командир порта предъявил мечети иск на тысячу рублей для погашения задолженности по арендной плате. 27 ноября 1927 г. мечеть выселили из занимаемого здания, а доходы от проданного имущества были направлены в казну. Подробнее об истории военно-морской мечети в Кронштадте см.: [6, с. 238–245].

⁴ В одном из документов данная комиссия названа Комиссией по проведению работы по закрытию мечети (Следственное дело № 111999 по обвинению националистической контрреволюционной группировки, возглавляемой муллами Халековым Якубом (в оригинале опечатка: Якубой. – Р.Б.) и Басыровым Кемалем. Архив Управления Федеральной Службы Безопасности (далее – УФСБ) по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. П-74704. Т. 2. Л. 251).



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

миссии говорилось, в частности, следующее: «Муса Бигеев⁵ ведет усиленную пропаганду против закрытия мечети, а потому нам необходимо принять срочные меры, чтобы добиться немедленного закрытия мечети»⁶.

Но для того чтобы закрыть мечеть, недостаточно было одного лишь аргумента, что она служит центром религиозной активности граждан. Напротив, наличие большого числа прихожан служило очевидным подтверждением тому, что мечеть необходима значительному числу мусульман, проживавших в Ленинграде. Соборная мечеть продолжала служить центром религиозной и культурной жизни татар города. На пятничные и праздничные молитвы (в дни праздников Ураза – и Курбан-байрам), как и в предыдущие годы, собиралось от 5 000 до 7 000 человек. Это были в основном мужчины старшего и среднего возраста, рабочие и служащие. Закрытие мечети в такой ситуации выглядело бы как открытое нарушение прав трудящихся.

Несмотря на мощную атеистическую пропаганду и борьбу с религией, усилившуюся в конце 1920-х гг., для того чтобы закрыть культовое здание, требовались определенные правовые основания. В соответствии с постановлением Всероссийского центрального исполнительного комитета (ВЦИК) и Совета народных комиссаров (СНК) РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» – основным нормативно-правовым актом, регулировавшим деятельность религиозных объединений в РСФСР до 1990 г., закрыть навсегда или временно церковь или молитвенный дом можно было по следующим основаниям: 1) если действующее на территории РСФСР ко дню издания указанного постановления религиозное объединение не прошло в годичный срок регистрацию по месту своего нахождения в соответствии с установленным порядком, 2) если молитвенное здание находилось в ветхом состоянии и существовала угроза его полного или частичного обрушения.

Согласно ст. 29 постановления «О религиозных объединениях» в договоре, который верующие обязаны были заключить с городским советом или районным исполнительным комитетом, должны были перечисляться следующие обязанности лиц, принявших здание культа и имущество в пользова-

⁵ Бигиев (Бигеев) Муса Джарулла (1871–1949) – мусульманский богослов, просветитель, общественный деятель. Формально не занимавший никакой должности при мечети, Бигиев был для многих татар не только Ленинграда, но и соседней Финляндии непререкаемым духовным лидером. Подробнее о Бигиеве см., например: [7, с. 227–235; 8, с. 40–55].

⁶ Следственное дело № 111999 по обвинению националистической контрреволюционной группировки, возглавляемой муллами Халековым Якубом и Басыровым Кемалем. Архив УФСБ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. П-74704. Т. 2. Л. 251.

ние: «а) хранить и беречь его, как вверенное им государственное имущество; б) производить ремонт зданий культа, а также нести расходы, связанные с владением и пользованием этим имуществом, как то: по отоплению, страхованию, охране, оплате налогов, местных сборов и т.п.; в) пользоваться этим имуществом исключительно для удовлетворения религиозных потребностей; г) возместить ущерб, причиненный государству порчей или недостатчей имущества; д) иметь у себя инвентарную опись всего культового имущества, в которую вносить все вновь поступающие (путем купли, пожертвований, передачи из других молитвенных зданий и т.п.) предметы религиозного культа, не представляющие частной собственности отдельных граждан, и исключить из описи с ведома и согласия того исполнительного комитета или Совета, с которым заключен договор, предметы, пришедшие в негодность; е) беспрепятственно допускать во всякое время, за исключением того времени, в течение которого производится совершение религиозных обрядов, уполномоченных городских советов или районных исполнительных комитетов или сельских Советов к периодической поверке и осмотру имущества»⁷.

Таким образом, для того чтобы закрыть Соборную мечеть в Ленинграде для богослужений, требовалось либо заключение специальной комиссии о том, что здание находится в ветхом состоянии и угрожает безопасности людей, либо невыполнение верующими обязательства по ремонту, либо отсутствие самого легитимного органа, с которым заключается договор, т.е. «двадцатки». Поэтому в дальнейшем городские власти, стремившиеся закрыть мечеть, использовали именно эти два предлога. Тем более, что для этого имелись основания: мусульмане действительно не выполняли в полной мере обязательства по ремонту и не всегда могли сформировать полноценную «двадцатку». Кроме того, большую часть времени с 1932 по 1940 г. мечеть функционировала без имама. Подобная ситуация возникла не в результате злого умысла со стороны мусульман, а явилась результатом целенаправленной политики партийных и государственных органов власти, использовавших политическую полицию ОГПУ, а затем соответствующие подразделения НКВД для нейтрализации наиболее активных и авторитетных представителей мусульманской общины Ленинграда.

Поводом для первого уголовного дела, направленного против мусульман Ленинграда, послужило бегство за границу мусульманского богослова

⁷ Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 г. цитируется в редакции от 1 января 1932 г.



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

Мусы Бигиева в ноябре 1930 г. В ночь с 15 на 16 февраля 1931 г. были арестованы имамы Якуб Халеков и Кемаль Басыров, а также члены «двадцатки» при мечети. В результате 23 человека были осуждены на разные сроки, а в отношении семьи Бигиева дело было выделено в отдельное производство⁸. Это позволило ОГПУ убить сразу двух зайцев: «нейтрализовать» авторитетных имамов и оборвать связи татар Ленинграда с их земляками в Финляндии, тем самым серьезно подорвать материальную базу мечети.

В 1920-е гг. мечеть продолжала функционировать и исправно выплачивать налоги в пользу государства благодаря финансовой помощи татарских торговцев («халатников» или «халатчиков», как их именовали в советских документах 1920–1930-х гг.). Не менее значимую помощь мусульманской общине Ленинграда оказывали татары, проживавшие в Финляндии. Многие из них имели родственников в городе на Неве. Вплоть до начала 1930-х гг. Ленинград и Финляндия для татар, выходцев из нижегородских сел, представляли собой единое культурное пространство. Независимость Финляндии, провозглашенная в декабре 1917 г., не прервала существовавшие с конца XIX в. связи между татарами, проживавшими в городах Финляндии – Хельсинки, Териоках, Выборге и др., с их единоверцами и земляками в Ленинграде. Границу легально и нелегально пересекали различные лица, привозившие с собой не только письма, но также денежные средства и драгоценности. На эти деньги содержались имамы, погашались расходы, связанные с функционированием мечети⁹.

После арестов в феврале 1931 г. община смогла достаточно быстро восстановиться. Уже в том же 1931 г. к обязанностям *имам-хатиба* приступил Мухаммед-Сафа Баязитов (1877–1937), последний муфтий Российской империи. Обязанности председателя «двадцатки» продолжал выполнять Билял Рахимов, избежавший в феврале 1931 г. ареста. Очередной удар по мусульманам Ленинграда был нанесен в следующем году. В результате проведенных в мае 1932 г. арестов мусульманская община города осталась без имама и без эффективно работавшей «двадцатки», которая могла бы обеспечивать функционирование мечети и выполнение обязательств перед государством.

⁸ Обвинительное заключение по следственному делу № 111999 по обвинению националистической контрреволюционной группировки, возглавляемой муллами Халиковым Якубом и Басыровым Кемалем, в пр. пр. ст. 58–4 УК. Архив УФСБ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. П-74704. Т. 2. Л. 394.

⁹ Подробнее о связях татар Ленинграда и Финляндии см.: [9].



Казалось бы, теперь закрытие мечети было вопросом ближайшего времени. Ее материальная и идеологическая база была подорвана, но ленинградские мусульмане в таких условиях смогли еще 8 лет противостоять давлению властей и обеспечивать функционирование Соборной мечети в качестве центра своей религиозной и культурной жизни. В условиях Большого террора это был настоящий подвиг.

Проблема регистрации служителей культа при мечети

Как было отмечено выше, по уголовному делу в мае 1932 г. был арестован не только *имам-хатиб* мечети М.-С. Баязитов, но и неофициальные (незарегистрированные) муллы. Это не означает, что в городе после этого не осталось людей, которые могли бы выполнять функции муллы или муэдзина. В результате коллективизации и раскулачивания в Ленинград прибыло немало людей, получивших в свое время образование в медресе или имевших опыт работы муллами в своих деревнях¹⁰.

Почему же тогда после 1932 г. мечеть почти четыре года оставалась без имама? Можно отметить две основные причины. Во-первых, значительная часть бежавших от коллективизации бывших мулл находилась в Ленинграде на полулегальном положении и меньше всего хотела привлекать к себе внимание органов власти. Во-вторых, после двух уголовных дел 1931 и 1932 гг., жертвами которых стали служители исламского культа, никто не хотел подвергать себя риску быть арестованным. С началом безбожных пятилеток большевики уже не скрывали своего намерения решительно бороться с любыми проявлениями религии. Поэтому каждый служитель культа автоматически становился мишенью для карательных органов. Должность имама ничего не давала и в материальном плане: напротив, он обязан был выплачивать высокий подоходный налог и культсбор.

Согласно действовавшему в СССР законодательству о культах, имам и другие служители культа не должны были заниматься хозяйственными вопросами. Они были наемными работниками, которых нанимала «двадцатка»

¹⁰ О значительном числе служителей исламского культа, оставшихся без работы, писал в письме к председателю Постоянной комиссии по культовым вопросам при Президиуме ВЦИК П.Г. Смидовичу в начале 1930-х муфтий Центрального духовного управления мусульман в Уфе Ризаэтдин Фахретдин: «По случайно доходящим до ЦДУМ сведениям можно установить лишь приблизительно, что из 12000 слишком подведомственных ЦДУМ приходов и мечетей 10 000 закрылись, число же мулл и муэззинов, не состоящих в данное время в своих должностях, в зависимости от местности, выражается от 90–97 % бывшего до сего времени числа их» [10, с. 71].



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

для проведения религиозных обрядов. Однако фигура имама имела значение в том числе и для хозяйственных дел. Выше было отмечено, что в 1920-е гг., благодаря авторитету негласного лидера мусульманской общины Ленинграда Мусы Бигиева, а также *имам-хатиба* Якуба Халекова, мечеть получала щедрые пожертвования как от ленинградских верующих, так и от татар, проживавших в Финляндии. Поэтому репрессии властей были направлены на то, чтобы лишить мусульман города авторитетных религиозных деятелей. После бегства за границу Бигиева, ареста имамов Халекова, Басырова, Баязитова и других эта задача была в целом решена.

К сожалению, пока не установлено, кто выполнял функции *имам-хатиба* в ленинградской Соборной мечети в период с 1932 по 1936 гг. Возможно, это был кто-то из членов «двадчатки». В 1936 г. из Москвы в Ленинград прибыл утвержденный Центральным духовным управлением мусульман (ЦДУМ) на должность муэдзина Искандер Жалялетдинов¹¹. Фактически он совмещал функции имама и муэдзина. Возможно, что его предшественником был Семиулла (Самигулла) Ахтямов, который еще в 1914 г. начал служить муэдзином при мечети¹².

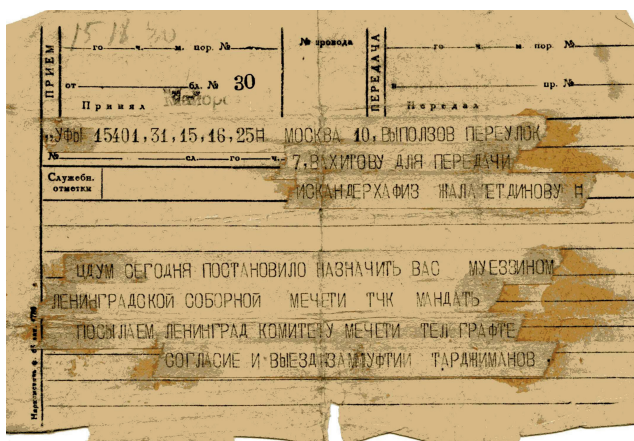


Рис. 1. Телеграмма и.о. муфтия К. Тарджеманова И. Жалялетдинову, 1936 г. (Из фондов ГМИР)

Fig. 1. Telegram from acting mufti Kashshaf Tardzhemanov to Iskander Zhalyaletdinov, 1936 (Courtesy of the State Museum of the History of Religion)

В начале и в середине 1930-х гг. мусульманские религиозные деятели, как правило, не встречали серьезных препятствий при утверждении в качестве служителей культа властями города. Но после того, как очередной имам

¹¹ В документах встречаются разные варианты написания фамилии этого служителя культа: например, Жалыльдинов.

¹² Это утверждение содержится в словаре «Ислам в Петербурге», однако не вполне ясно, насколько оно достоверно [11].



(или лицо, выполнявшее его функции) был либо арестован, либо по другой причине не мог проводить богослужения, найти нового муллу становилось все сложнее и сложнее. Во второй половине 1930-х гг. тактика инспекторов по делам культов¹³, курировавших деятельность мечети, поменялась. Даже когда мусульманам удавалось найти нового человека, способного выполнять работу имама, администрация Петроградского райсовета не спешила утверждать его в должности. Таким образом, служитель культа не имел права проводить обряды, а мечеть в отсутствие официально зарегистрированного муллы подлежала закрытию, так как представляла собой, с точки зрения властей, место незаконного собрания верующих.

Вместе с тем ответственные за взаимодействие с религиозными объединениями чиновники в Петроградском райсовете и в Ленсовете¹⁴ хорошо понимали, что уровень религиозности среди мусульманских масс высок, и если не позволять им иметь официального имама, то обряды будут проводить неофициальные («бродячие») муллы, которых сложнее контролировать. Так, инспектор по делам культов Петроградского райсовета Г.К. Кузьмин писал вышестоящему начальству 25 июля 1936 г.: «Адмсектор Петроградского районного совета доводит до В[ашего] сведения и просит принять соответствующие меры над двадцаткой мечети, которая производит моления по пятницам без [в оригинале – буз] муллы, и такового заменяют сами, а потому я считаю совершенно незаконно, и никаких санкций на проведение молений мною не давалось, но двадцатка продолжает самовольно проводить моления, а потому прошу срочно принять меры»¹⁵.

То, что функции имама с 1932 по 1940 г. в основном выполняли лица, имевшие лишь свидетельство муэдзина, не было случайностью. Это было своего рода компромиссным решением: с одной стороны, мусульмане получали служителя культа, то есть лицо, имевшее законное право (по мнению чиновников) проводить обряды, с другой – его статус был ниже, чем *имам*-

¹³ После принятия в 1930 г. постановления ВЦИК «О постоянной центральной и местных комиссиях по рассмотрению религиозных вопросов» функции заведующих районными столами регистрации религиозных объединений (т.н. церковных столов) стали выполнять инспекторы по делам культов.

¹⁴ С декабря 1936 г. Ленинградский Совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (Ленсовет) был переименован в Ленинградский городской Совет депутатов трудящихся (Ленгорсовет).

¹⁵ Дело по наблюдению за деятельностью мусульманской Соборной мечети и о закрытии ее (22 апреля 1932 – 8 мая 1940). ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 31.



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

хатиба и фактически ограничивался исключительно проведением основных обрядов.

Городские власти не были заинтересованы в том, чтобы служители культа пользовались авторитетом среди верующих и могли выступать в качестве лидера, консолидирующего мусульман Ленинграда. Поэтому лица, выполнявшие роль муллы, работали в мечети недолго. Муэдзин Искандер Жалылетдинов прослужил в мечети около года – со второй половины 1936 по начало 1937 г., после чего был арестован органами НКВД.

Жалылетдинова сменил также имевший свидетельство муэззина Абдурахман Хасанов. Он проработал также меньше года – до декабря 1937 г. Затем почти два года в мечети опять не было имама. Службы проводил, очевидно, кто-то из прихожан, возможно, членов «двадцатки». Наконец в сентябре 1939 г. в качестве муллы был утвержден Рафик Хусаинов. Но и он пробыл на этой должности всего полгода. Последним, кто выполнял функции имама в мечети, был, согласно имеющимся данным, Гайса Исхаков. Он получил свидетельство от ЦДУМ 28 января 1940 г. и имел право работать муэззином. Но инспектор сектора админнадзора общего отдела Ленгорсовета А.В. Татаринцева отказывалась утверждать его в должности.

К началу 1940 г. партийными и государственными органами власти Ленинграда уже, по-видимому, было принято окончательное решение о закрытии мечети, и наличие официального имама не вписывалось в эти планы. Задачу облегчало то, что количество прихожан мечети сократилось. Наиболее активные мусульмане попали под жернова репрессий в годы Большого террора. А осенью 1939 г. началась Советско-финляндская война, и часть прихожан отправилась на фронт. В результате к моменту принятия решения о закрытии мечети в «двадцатке» осталось около десяти человек. О положении этого органа управления в рассматриваемый период следует сказать особо. Именно «двадцатка» в лице своего председателя, а не имам, взаимодействовала с органами государственной власти. От приходского совета контролирующие органы требовали выполнения взятых на себя мусульманской общиной обязательств, в том числе по ремонту мечети.

«Двадцатка» и ремонт мечети

В рассматриваемый период «двадцатка» должна была обеспечивать, помимо прочего, выплату установленных налогов и других платежей, а так-

же осуществлять ремонт здания мечети и служебного флигеля. Например, в 1933 г. общая сумма задолженности мечети по налогу на строение и земельной ренте составила 9000 руб. «Двадцатка» смогла выплатить только половину этой суммы. Кроме того, с мечети причиталось 17 065 руб. 05 коп. в качестве сбора за асфальтирование прилегающего участка¹⁶. По данным на 15 июня 1937 г., за мечетью числился долг 3326 руб., включавший налог на строение (2366 руб.) и земельную ренту (990 руб.)¹⁷.

Еще больших затрат требовал ремонт. Проводившие инспекцию межведомственные комиссии составляли в 1935–1940 гг. акты, в которых отмечали невыполнение «двадцаткой» обязательств по ремонту мечети и прилегавшего к ней флигеля. Так, в составленном 3 декабря 1935 г. акте межведомственной комиссии, куда входили представители Петроградского райсовета, государственной санитарной инспекции, члены «двадцатки» и др., отмечалось, в частности, следующее: «Ни одного из предъявленных актом от 16 мая 1935 г. требований двадцаткой мечети полностью не выполнено... Здание мечети и дворовый флигель разрушаются. Стены и своды в ряде мест пропитаны сыростью от неисправных паропроводов и крыши, крыши не в порядке, фасады и майоликовая облицовка куполов и стен не ремонтируются и от атмосферных влияний продолжают разрушаться, не устраняются даже дефекты, создающие угрозу в пожарном отношении, как напр. – переделка 6 метрового железного рукава и печи и не требующие затрат (установка маяков на трещинах)»¹⁸. В заключении акта комиссии делался вывод: «... имея в виду, что в результате изложенного, здание мечети усиленно амортизируется, считать недопустимым оставление в дальнейшем управление громадной ценности имуществом в руках двадцатки»¹⁹. Но тогда мусульманской общине удалось отстоять мечеть.

В других актах, составленных в последующие годы, подробно перечислялись невыполненные работы. В частности, в акте межведомственной комиссии от 11 мая 1936 г. от «двадцатки» в срочном порядке требовалось выполнить следующие действия: 1) восстановить мозаиковую облицовку главного портала, верхнюю часть минаретов, купола и парадный вход; 2) перекрыть юго-западную и северо-западную часть крыши, а также парапет;

¹⁶ Переписка Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК (1931–1935). Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 989. Л. 177.

¹⁷ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 66.

¹⁸ Там же. Л. 18.

¹⁹ Там же.



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

3) окрасить всю кровлю (два раза); 4) отремонтировать и окрасить водосточные трубы; 5) заделать раствором швы гранитной облицовки; 6) окрасить масляной краской (два раза) решетки окон; 7) восстановить внутри мечети паркетный пол, удалив временные заделки досками; 8) реставрировать деревянную мозаику дверей; 9) остеклить световые фонари и окна; 10) восстановить гранитную обшивку на фасаде парапета, тем самым ликвидировать угрозу общественной безопасности; 11) восстановить образовавшуюся трещину в арке над центральными хорами в месте примыкания ее к сводам; 12) капитально отремонтировать систему центрального отопления; 13) проверить состояние котлов и дать им необходимый ремонт; 14) в мечети произвести частичную штукатурку и перетирку стен и сводов; 15) в мечети произвести отделочные работы – окраску стен и сводов²⁰.

В очередном акте от 11 января 1937 г. отмечалось, что предписанные комиссией работы либо не закончены (восстановление мозаичной облицовки главного портала, верхней части башен-минаретов и парадного входа и др.), либо произведены небрежно (ремонт купола и др.), либо совсем не выполнены (не остеклены фонари и окна и др.)²¹

В последовавших за тем актах межведомственных комиссий продолжали фиксироваться недочеты при проведении ремонтных работ. При этом от «двадцатки» требовалось осуществить не только ремонт, но и художественную реставрацию отдельных элементов декора как снаружи, так и внутри мечети. Так, в акте от 19 ноября 1938 г. отмечалось, в частности, что «ремонт купола произведен неправильно, заделан цементной черепицей без соблюдения художественного рисунка существующей глазированной черепицы», «оконные переплеты не остеклены художественным стеклом», «не проведена реставрация художественных дверей здания мечети» и др.²²

В акте от 5 декабря 1939 г. утверждалось, что большая часть работ по-прежнему не выполнена или выполнена ненадлежащим образом²³.

Кроме того, каждый раз при оценке состояния мечети комиссия предъявляла «двадцатке» внушительный список действий, которые необходимо осуществить при ремонте дворового флигеля. Во всех последующих актах оценка состояния флигеля неизменно приводилась наряду с перечнем необ-

²⁰ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 24.

²¹ Там же. Л. 54.

²² Там же. Л. 75.

²³ Там же. Л. 78.

ходимых ремонтных работ в мечети. Этот двухэтажный кирпичный дом, известный как Дом для омовений, был возведен в 1911–1912 гг. главным архитектором мечети Н.В. Васильевым и сохранился до наших дней. В доме было предусмотрено центральное отопление, электричество, водопровод и канализация.

Собственно для омовений использовался первый этаж здания. Умывальни и туалеты занимали площадь около 100 кв. м. На втором этаже находились квартиры. Там далеко не всегда проживали люди, имевшие отношение к мечети. Так, по данным на февраль 1936 г., во флигеле проживали следующие лица: 1) Абдрахман Булатов с семьей в отдельной квартире двухкомнатной и с кухней (общей площадью 23 кв. м). Булатов, в 1932–1935 гг. занимавший должность председателя «двадцатки», в 1936 г. работал на картографической фабрике и с мечетью не был связан²⁴. 2) Хасан Гимбицкий (Гембицкий) с семьей (всего 3 человека) занимал комнату площадью 12 кв. м. Гембицкий работал в отделе очистки и к мечети также не имел отношения. 3) Муэдзин с семьей (всего 3 человека) занимал двухкомнатную квартиру с кухней (21 кв. м). 4) Ялышев²⁵ с семьей (всего 6 человек) проживал в комнате площадью 40 кв. м. Ялышев работал в тресте «Похоронное дело» и к мечети отношения не имел. 5) Дворник мечети проживал в дворницкой (12 кв. м.)²⁶. При такой перенаселенности флигель также находился в состоянии, требовавшем срочного ремонта. Центральное отопление в здании было в нормальном состоянии, но не эксплуатировалось. Для обогрева помещений использовались временки²⁷. Комиссия поставила вопрос об изъятии дома из ведения «двадцатки»²⁸.

В неправильной эксплуатации здания мечети были, безусловно, виноваты и сами мусульмане, но лишь отчасти. Основная вина лежала на арендаторах. Так, в 1932 г. подвалы мечети стали использоваться под склад овощей.

²⁴ После того как Булатов был в 1935 г. снят с должности председателя «двадцатки» и был обвинен в краже денег прихожан, были собраны подписи о выселении его с занимаемой им и его семьей жилплощади в доме при мечети. Но по какой-то причине Булатову удалось остаться во флигеле. По крайней мере, на следующий год он с семьей по-прежнему проживал в указанной квартире (Дело о закрытии Соборной мечети (май 1935 – 3 февр. 1941). ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 48. Л. 75).

²⁵ Не совсем понятно, о каком Ялышеве идет речь: о Хасане или Ибрагиме, в разные годы входивших в «двадцатку».

²⁶ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 19.

²⁷ Там же. По данным на май 1937 г. большая часть упомянутых лиц продолжала проживать во флигеле (ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 48. Л. 219).

²⁸ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 48. Л. 80.



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

Здесь важно отметить, что сама мечеть не получала от этой аренды никаких доходов, а напротив, терпела убытки. Деньги за аренду поступали в Петроградский райсовет и не могли быть использованы на оплату ремонтных работ или выплату налогов. Согласно договору от 14 июля 1936 г. между Петроградским райсоветом и Плодоовощной базой №4, последней передавалось 4 подвальных помещения под мечетью площадью 250 кв м. Арендная плата составляла 1000 руб. в год²⁹. Пользование указанными помещениями разрешалось во все дни и часы, за исключением того времени, когда в мечети проходило богослужение.

Нахождение в подвальных помещениях склада создавало препятствия для нормального функционирования мечети. В заявлении, которое в декабре 1935 г. «двадцатка» подала в Ленжилуправление, отмечалось, что осуществлять полноценно отопление мечети не представлялось возможным, поскольку трубы отопления проходили через подвал, где хранился картофель. В то же время, арендатор настаивал, что температура в подвале не должна была превышать 2 градусов по Цельсию. Мусульмане требовали от Петроградского райсовета расторгнуть договор с базой³⁰. В начале 1937 г. подвалы мечети были освобождены³¹. Администрация Петроградского района стала рассматривать вопрос о передаче помещений мечети под столярные мастерские тресту «Похоронное дело»³².

В такой непростой ситуации, когда от «двадцатки» зависела судьба мечети, городские власти делали все, чтобы «нейтрализовать» и изолировать наиболее эффективных руководителей этого органа. Так, по делу 1932 г. был арестован Билал Рахимов, председатель «двадцатки» с 1926 по 1932 гг. Во многом благодаря этому человеку хозяйственные и административные дела мечети в целом не давали властям города поводов для вмешательства³³.

В дальнейшем «двадцатку» возглавляли разные люди, но никто из них уже не мог в сложившихся условиях обеспечить выполнение мечетью обязательств перед государством в полном объеме. Во второй половине 1930-х гг. мусульманской общине и Петроградскому райсовету не всегда удавалось найти необходимое количество человек для участия в работе «двадцатки». Ос-

²⁹ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 48. Л. 56.

³⁰ Там же. Л. 112.

³¹ Там же. Л. 213.

³² Там же. Л. 123.

³³ Подробнее о Б. Рахимове см.: [4, с. 1058–1072].

новой причиной нежелания вступать в приходской совет мечети был страх. Все помнили, что происходило в 1931–1932 гг., когда большая часть членов «двадцатки» была арестована. Инспектор по религиозным культам при президиуме Петроградского райсовета вынужден был в июле 1936 г. давать объявление, призывавшее мусульман вступать в «двадчатку». В конце объявления было указано, что по окончании семидневного срока в случае неукomплектования «двадцатки» будет поднят вопрос о расторжении договора аренды здания мечети с мусульманским обществом (т.е. мусульманской общиной)³⁴.

Тяжелое положение, в котором находилась мусульманская община Ленинграда, пребывавшая в условиях усиливавшегося давления со стороны государства, создавало почву для злоупотреблений. Не раз обвинялись в кражах члены «двадцатки». Так, на заседании 19 июня 1935 г., помимо прочего, обсуждался вопрос о хищении общественных денег, в котором обвинялся председатель «двадцатки» Абдрахман Булатов («во время подсчета денег со стола украл собранные деньги прихожан и положил в карман»)³⁵. Решили передать заявление о краже в уголовный розыск. Было ли возбуждено уголовное дело против Булатова или нет, установить не удалось.

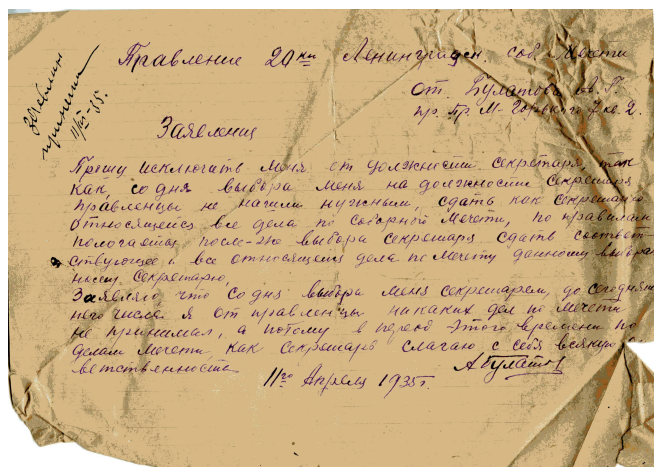


Рис. 2. Заявление А. Булатова в «двадчатку» ленинградской Соборной мечети, 1935 г. (Из фондов ГМИР)

Fig. 2. Abdrahman Bulatov's appeal to the "twenty" (dvadtsatka) of the Leningrad Cathedral Mosque, 1935 (Courtesy of the State Museum of the History of Religion)

Спустя почти восемьдесят лет пытаться понять, насколько те или иные обвинения, звучавшие в адрес отдельных представителей «двадцатки», были обоснованы, – дело затруднительное и безнадежное. Поэтому задача иссле-

³⁴ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 35. Следует отметить, что само собрание «двадцатки» могло состояться только с санкции районного инспектора по культам.

³⁵ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 48. Л. 75.



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

дователя состоит не в том, чтобы принять на веру или отвергнуть аргументы одной из сторон, а в том, чтобы рассмотреть обстоятельства, которые делали возможными такие обвинения.

Среди тех, кто присутствовал на заседании «двадцатки» 19 июня 1935 г., был Хасан Ялышев, который среди прочих обвинял Булатова в хищении средств. В следующем, 1936 г., Ялышев сам обвинялся в том же преступлении, что и Булатов³⁶. Кроме того, в мечети была зафиксирована пропажа ковров, в которой также подозревался Ялышев.

Среди других злоупотреблений, к которым были причастны члены «двадцатки», можно упомянуть использование подставных лиц, на которых выписывались крупные суммы. Так, с 1 мая 1938 по 1 сентября 1939 г. для осуществления работ по ремонту мечети был привлечен столяр В.А. Голубков. Он в общей сложности получил 9 462 руб., но при этом большая часть работы им выполнена не была³⁷.

Члены комиссии, в очередной раз проверявшие состояние дел в мечети, выступили в мае 1936 г. с инициативой возбудить уголовное дело против всех членов «двадцатки»³⁸. Угроза нависла и над самим инспектором по религиозным культам при Петроградском райсовете Г.К. Кузьминым: его вызвали в НКВД и пригрозили уголовной ответственностью «за все дела в мечети, наравне с членами двадцатки»³⁹. Таким образом, чиновники, ответственные за надзор над религиозными объединениями, сами испытывали давление со стороны карательных органов.

Атмосфера внутри «двадцатки» в середине 1930-х гг. была крайне нездоровой. Взаимные подозрения и обвинения в мнимых и реальных преступлениях разобщали людей, затрудняли эффективное функционирование этого важного хозяйственного органа.

Случалось, что председатели «двадцатки» просили освободить их от занимаемой должности. Так было в случае с Хуснутдином Мещеревым, который в феврале 1936 г. подал заявление об уходе с должности председателя. Но «двадцатка» единогласно постановила просить Мещерева остаться, так как его нечем было заменить. Ему утвердили оклад 200 руб. в месяц – вдвое

³⁶ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 48. Л. 107об.

³⁷ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 88.

³⁸ Там же. Л. 25.

³⁹ Там же. Л. 30.

больше, чем прежде⁴⁰. Но Мещерев вскоре оставил должность председателя и уехал в деревню. Сделал он это поспешно, не передав дела своему преемнику, так что членам «двадцатки» пришлось идти к нему на квартиру, чтобы забрать печать и документы⁴¹. Однако в дальнейшем Мещерев продолжал оставаться рядовым членом приходского совета мечети вплоть до своего ареста в 1938 г.⁴²



Рис. 3. Измаил Хамидуллин (Из семейного архива Ф.И. Хамидуллина)

Fig. 3. Izmail Khamidullin (Courtesy of F.I. Khamidullin's family archive)

В августе 1936 г. председателем «двадцатки» был выбран Измаил Хамидуллин (1874–1957), имевший в мусульманской общине Ленинграда прозвище Конченбал. В качестве председателя «двадцатки» Хамидуллин проработал чуть меньше двух лет. Имеющиеся данные не позволяют оценить, насколько эффективна была деятельность Хамидуллина на этой в прямом смысле расстрельной должности. В условиях сужения материальной базы для «двадцатки» и усиливавшегося давления со стороны государства на мусульманскую общину города осуществлять хозяйственную деятельность религиозного объединения было крайне сложно. Но уже сам факт, что мусульманам в годы Большого террора удавалось не допустить закрытие мечети, является большим достижением. Сам Хамидуллин не сумел избежал ареста (был арестован 25 июня 1938 г.⁴³).

2 июля 1938 г. состоялось собрание членов «двадцатки», на котором активисты общины пытались избрать нового председателя. Но желавших занять эту должность не нашлось. Те, кому оставшиеся члены «двадцатки» предлагали председательскую должность, брали самоотвод. Так, Тади Манеев, объясняя свой самоотвод, привел следующие аргументы: у него боль-

⁴⁰ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 48. Л. 107.

⁴¹ Там же. Л. 50.

⁴² Там же. Л. 188.

⁴³ Второй раз Хамидуллин был арестован в 1941 г. и приговором Особого совещания при НКВД 15.03. 1941 г. был приговорен к ссылке сроком на 5 лет.



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

шая семья (6 человек), он очень занят, имеет инвалидность и работает днем. Близкие мотивы были у Шакира Мифтахитдинова: у него трое детей, а сам он – инвалид. Хуснутдин Еникеев сослался на занятость, а также на то, что он «очень нервный и плохую имеет память»⁴⁴. Взял самоотвод и Гайса Исхаков, занимавший при Хамидуллине должность секретаря «двадцатки». Он предложил назначить вместо себя Карима Измайлова, фигуру крайне неоднозначную. Как видно из документов, которые содержатся в деле о закрытии мечети, Измайлов был одним из основных обвиняемых в финансовых злоупотреблениях, которые происходили в мечети во второй половине 1930-х гг. В руках Измайлова фактически находились вопросы погребения на Татарском кладбище. Он монополизировал предоставление ритуальных услуг, требовал от родственников умерших большие деньги и грубо обращался с посетителями кладбища. В адрес «двадцатки» и контролирующих органов неоднократно поступали жалобы на Измайлова⁴⁵.

После ареста Хамидуллина новое правление «двадцатки» во главе с председателем Зарифуллой Шафиулиным избрало иную стратегию отношений с государством по вопросу о ремонте мечети и флигеля. С 10 июня 1938 г. по 26 ноября 1939 г. правление не давало никакого отчета органам, контролирующим проведение ремонта. Пять раз назначалось время для ревизии, но «двадцатка» не предоставляла документы и книги для ревизионной комиссии. Потребовалось привлечение милиции, чтобы изъять необходимую документацию.

Хамидуллин, недолго пробывший в заключении, вскоре вернулся в мечеть в качестве члена «двадцатки» и попытался навести порядок. Шафиулин в своей жалобе на имя А.В. Татаринцевой писал, что И. Хамидуллин и Г. Исхаков держат в руках печать «двадцатки», Хамидуллин ведет себя как председатель и не допускает его, Шафиулина, к делам мечети⁴⁶.

Конфликт между бывшим и действующим председателями «двадцатки» обострился летом 1939 г. 18 августа люди собрались во дворе мечети и стали требовать от Шафиулина открыть мечеть для богослужения. Но тот отказы-

⁴⁴ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 71–72.

⁴⁵ Там же. Л. 91, 97, 108 и др.

⁴⁶ Там же. Л. 84об. Сравн.: «Оставшиеся люди из 20-ки числятся в количестве 12 чел., но надо сказать, что это подставные лица, орудуют там три человека, во главе с Хамид-Дулиным (халатник), а главным образом руководит нелегальный муазин, который не желает расстаться со своим ремеслом, независимо от того, что мною он неоднократно вызывался для переговоров» (Там же. Л. 96).

вался, ссылаясь на отсутствие зарегистрированного муллы или другого служителя культа⁴⁷. Тогда Хамидуллин, Манеев и Исхаков повели всех в помещение для омовений и стали просить верующих не шуметь и не привлекать к себе внимание. Во время этого стихийного собрания было выдвинуто предложение делегировать в Москву человека с целью добиться назначения муллы. Решили отправить Гайсу Исхакова. Прямо на месте было собрано 600 руб. «командировочных». Эти деньги без ведома председателя «двадцатки» и казначея Имаметдина Камалетдинова были переданы самому Исхакову. Шафиулин обратился к инспектору культов сектора адмнадзора общего отдела Ленгорсовета А.В. Татаринцевой с призывом вмешаться, изъять 600 руб. и передать их казначею мечети⁴⁸.

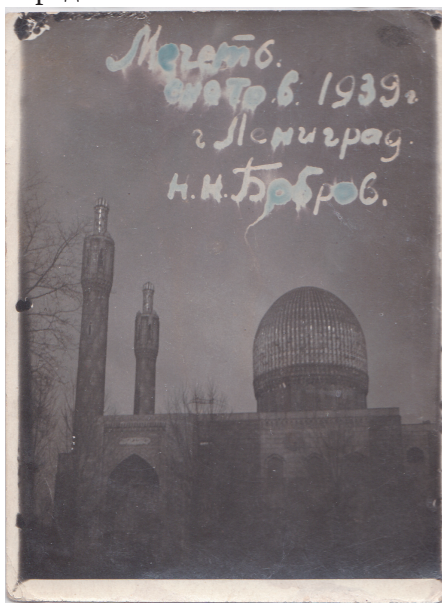


Рис. 4. Ленинградская Соборная мечеть, 1939 г. Фотограф: Н.Н. Бобров. (Из коллекции Р.И. Беккина)

Fig. 4. The Leningrad Cathedral Mosque in 1939. Photo by N.N. Bobrov (Courtesy of R.I. Bekkin's private collection)

Формально председатель «двадцатки» был прав. Но в условиях усиливавшегося давления на мусульман со стороны городских властей более оправданными выглядят действия Хамидуллина и его сторонников. Исхаков вынужден был написать на имя Татаринцевой объяснительную записку.

В сентябре 1939 г. в Ленинград все-таки прибыл мулла – Рафик Хусаинов. «Двадцатка» обратилась к Татаринцевой с ходатайством о его регистрации⁴⁹. Не вполне понятно, был ли он в итоге зарегистрирован или работал неофициально, но в любом случае в должности муллы Хусаинов проработал недолго: уже в начале 1940 г. перед общиной опять встал вопрос об имаме. Наступил финальный этап борьбы за мечеть между мусульманами и городскими властями.

⁴⁷ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 48. Л. 223.

⁴⁸ Там же. Л. 223–224 об.

⁴⁹ Там же. Л. 226.



Заккрытие мечети

1 февраля 1940 г. Гайса Исаков предоставил инспектору культов в Ленгорсовете необходимые документы, в том числе свидетельство ЦДУМ, позволявшее ему выполнять функции муэдзина. Однако Татаринцева ходатайство мусульманской общины рассматривать не стала. Тактика властей сменилась. Раньше они регистрировали новых служителей культа, а потом с помощью карательных органов «нейтрализовывали» их. Теперь же они затягивали под разными предложениями решение вопроса о регистрации новых имамов и муэдзинов и в то же время указывали на то, что мечеть функционирует без служителей культа.

Не забывали чиновники Ленгорсовета и направлять в мечеть инспекции. По результатам проверок в актах межведомственных комиссий по-прежнему продолжали фиксироваться невыполненные работы по ремонту зданий мечети и дворового флигеля. В акте от 8 мая 1940 г. содержалось заключение комиссии о необходимости принятия срочных мер для того, чтобы сохранить здание мечети от разрушения⁵⁰. В этом же акте было отмечено, что с 1938 г. не выполнена большая часть обязательств по ремонту⁵¹.

Мусульманская община предприняла несколько безуспешных попыток зарегистрировать Исакова⁵², но Ленгорсовет уже не планировал это делать, так как вопрос о закрытии мечети для богослужений был уже решен. Оставалось лишь документально его оформить.

8 июня 1940 г. на заседании Исполкома Ленинградского городского совета депутатов трудящихся было решено «мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть»⁵³. В качестве обоснования этого решения приводились следующие аргументы: «В результате систематического невыполнения «двадцаткой» религиозного общества мусульман указаний междуведомственных комиссий (в 1935, 1936, 1937 и 1938 гг.) о производстве капитального ремонта здания мусульманской мечети на просп. Максима Горького д. №7 здание мечети находится в запущенном состоянии и разрушается. Проверкой хранения госфондового имущества установлена недостача ковров на сумму 1 539 руб.

⁵⁰ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 194.

⁵¹ Там же. Л. 193.

⁵² В результате сложилась следующая ситуация. Гайса Исаков выполнял роль неофициального муллы в мечети, а бывший казначей «двадцатки» Карим Измайлов также в качестве неофициального муллы совершал требы на Татарском кладбище в Волковой деревне и не допускал для совершения погребального обряда Исакова.

⁵³ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 19.



и ... налогов в госбюджет своевременно не производились. Представители «двадцатки» уклонялись от представления приход-расходных документов. «Двадцатка» фактически распалась»⁵⁴.

В общий отдел исполкома Ленгорсовета были вызваны все члены приходского совета, но явилось всего 5 человек. Они отказались расписываться, что ознакомились с постановлением о закрытии мечети⁵⁵.

27 июня 1940 г. в президиум Ленгорсовета поступила жалоба, в которой верующие просили зарегистрировать Г. Исхакова (в качестве муэдзина), а также недавно избранных членов «двадцатки»⁵⁶. Аналогичные требования содержались и в жалобе на имя прокурора СССР от 27 июня 1940 г.⁵⁷

Действующее законодательство о культах (ст. 44 постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» 1929 г.) позволяло в двухнедельный срок обжаловать решение о закрытии здания религиозного культа в Президиум Верховного совета РСФСР. В случае подачи жалобы в установленные законом сроки решение о закрытии мечети могло окончательно вступить в силу только после решения Президиума. Однако заведующая Общим отделом исполкома Ленгорсовета Тарасова ходатайствовала перед заместителем прокурора города Ленинграда об изъятии здания мечети, не дожидаясь решения совета. Она ссылалась на то, что «двадцатки» не существует и не с кем решать дело⁵⁸. 10 августа 1940 г. в Ленгорсовете была получена санкция зампрокурора Ленинграда о закрытии мечети.

Среди подаваемых жалоб на решение Ленгорсовета от 8 июня 1940 г. заслуживает внимания один документ. 25 июня 1940 г. «двадцатка» обратилась к прокурору СССР с жалобой на Карима Измайлова. Перечисляя многочисленные злоупотребления с его стороны, приходской совет мечети ходатайствовал об отстранении его от заведывания кладбищем⁵⁹. В документе говорилось, что «верующие мусульмане не возражают против того, чтобы заведующим кладбищем был не татарин, а лицо иной национальности и иного вероисповедания»⁶⁰. Казалось бы, вопрос о кладбище был второстепенным на фоне проблемы закрытия мечети. Сложно сказать, чем руководствовались

⁵⁴ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 179.

⁵⁵ Там же. Л. 162.

⁵⁶ Там же. Л. 124–125.

⁵⁷ Там же. Л. 126–128.

⁵⁸ Там же. Л. 162.

⁵⁹ Там же. Л. 120–120об.

⁶⁰ Там же. Л. 120об.



Беккин Р.И.

«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

мусульмане, поднимая этот вопрос перед властями в такой сложный период. Мотивов могло быть несколько. Во-первых, восстановление порядка на кладбище позволило бы усилить позицию «двадцатки», настаивавшей на необходимости утверждения Исхакова в качестве официального служителя культа: для проведения похоронного обряда требовался мулла. Во-вторых, жизнь шла своим чередом, люди умирали, и беспорядок в кладбищенских делах затрагивал многих верующих, о чем свидетельствуют многочисленные жалобы, поступавшие в «двадцатку» и в органы государственной власти.

Мусульмане продолжали бороться за мечеть до конца 1940 г. 2 сентября 1940 г. «двадцатка» обратилась в Президиум Верховного совета РСФСР с ходатайством об отмене решения Ленгорсовета о закрытии мечети и о регистрации в качестве муэдзина Гайсы Исхакова. Ходатайство удовлетворено не было. 10 сентября 1940 г. был составлен акт приемки здания мечети, в котором, в частности, отмечались следующие нерешенные проблемы: крыша нуждалась в ремонте, имелись протечки, стекла в оконных переплетах были частично пробиты, штукатурка требовала перетирки, центральное отопление и электрооборудование находились в стадии ремонта, в котельной много воды⁶¹.

В начале октября 1940 г. группа верующих мусульман обратилась с жалобой на имя председателя исполкома Ленгорсовета. В жалобе содержалось утверждение, что решение о закрытии мечети нарушает Конституцию СССР и действующее законодательство о культах⁶².

27 января 1941 г. Президиум Верховного совета РСФСР утвердил решение исполкома Ленинградского городского совета от 10 июня о закрытии мечети и согласился с рекомендацией передать ее здание, представляющее художественную ценность, «под культурно-просветительское учреждение»⁶³. Но в итоге в мечети обосновался Ленгорздравотдел⁶⁴.

Закономерно поставить вопрос: как проходила жизнь ленинградских мусульман после закрытия Соборной мечети? На период между 10 июня 1940 г. и началом блокады Ленинграда пришлось два мусульманских праздника: в конце октября 1940 г. отмечался Ураза-байрам, 7 января 1941 г. Курбан-

⁶¹ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 180. Примечательно, что деньги в кассе мечети имелись. Акт от 31 марта 1940 г.: Приход 75831 руб., Расход 56512 руб. остаток наличности 19 318 руб. (Там же. Л. 88).

⁶² Там же. Л. 187.

⁶³ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 48. Л. 235.

⁶⁴ Материалы о работе уполномоченного СДПК при СМ СССР по Ленинградской области (1949–1951). ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 740. Л. 4.



байрам. Где проходили праздничные богослужения, доподлинно неизвестно. Но принимая во внимание то обстоятельство, что с 1945 г. праздничные и пятничные намазы проводились на Татарском кладбище в Волковой деревне, можно с большой долей вероятности предположить, что подобная практика имела место и в 1940–1941 гг.

В 1940-е гг. Волкова деревня была окраиной Ленинграда. Общественный транспорт не ходил до самого кладбища, и верующие преодолевали пешком расстояние примерно в 3 км от ближайшей трамвайной остановки⁶⁵. Само кладбище к моменту закрытия мечети, по свидетельству современников, находилось в плачевном состоянии⁶⁶. Ответственным за такое положение дел был во многом Карим Измайлов, который, как уже было отмечено выше, фактически монополизировал выполнение похоронного обряда для мусульман в Ленинграде. Неизвестно, удалось ли Измайлову удержать свои позиции после того, как религиозная жизнь ленинградских мусульман переместилась из мечети на кладбище. Постановлением Особого совещания при НКВД СССР от 22 июля 1942 г. Измайлов был осужден по ст. 58–10 и 121 УК РСФСР на 5 лет концлагеря.

В годы Великой Отечественной войны и блокады Ленинграда праздничные и пятничные богослужения на кладбище не проводились. Но по окончании войны эта практика возобновилась. Татарское кладбище продолжило служить для мусульман Ленинграда и его пригородов местом проведения богослужений вплоть до возвращения здания Соборной мечети верующим в 1956 г.

Литература

1. Беккин Р.И. «Я мог бы бежать и в Финляндию» (История одного несостоявшегося побега Мусы Бигеева). *Гасырлар авазы=Эхо веков*. 2018;(4):88–102.
2. Беккин Р.И. «К татарам советская власть относится плохо...» (Судьба имама Я.К. Халекова). *Уральский исторический вестник*. 2018;1(58):82–90.
3. Беккин Р.И. Имам Якуб Халеков и мусульманская община советского Петрограда–Ленинграда. *Российская история*. 2017;(1):148–156.
4. Беккин Р.И. «Рабочие мне угрожали убийством за назначение Баязитова...»: М.С. Баязитов и дело ленинградских мулл 1932 года. *Новейшая история России*. 2019;9(4):1058–1072.
5. Баруди Г. *Памятная книжка*. Казань: Иман; 2000. 148 с.

⁶⁵ Дело об открытии мечети в Ленинграде (1952–1954). ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 83. Л. 10.

⁶⁶ ЦГА СПб. Ф. Р-7384. Оп. 33. Д. 37. Л. 124.



Беккин Р.И.
«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

6. Беккин Р.И. Мусульманская община Кронштадта XIX – начала XX в. *Гасырлар авазы=Эхо веков*. 2016;(1/2):238–245.

7. Беккин Р.И. Муса Бигеев как лидер мусульманской общины Петрограда (по материалам писем Мусы Джаруллаха Бигеева к Мухаммед-Алиму Максутову). *Из истории и культуры народов Среднего Поволжья*. 2017;(7):227–235.

8. Zaripov I.A., Belyaev R.F. «Our Religious Mentor»: Musa Bigeev and the Tatars in Finland. *Studia Orientalia Electronica*. 2020;8(2):40–55.

9. Bekkin R.I. Connections between Tatars in Petrograd-Leningrad and Finland during the 1920s and 1930s. *Studia Orientalia Electronica*. 2020;8(2):56–69.

10. Одинцов М.И. Все религиозные организации мусульман находятся накануне полного разрушения. *Отечественные архивы*. 1994;(1):67–75.

11. *Ислам в Петербурге: Энциклопедический словарь*. М.–Н. Новгород: Медина; 2009. 307 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?3382>. (дата обращения: 30.07.2021)

References

1. Bekkin R.I. “Ya mog by bezhat’ i v Finlyandiyu” (Istoriya odnogo nesostoyavshegosya pobega Musy Bigeeva) [“I could have escaped to Finland” (The story of one failed escape of Musa Bigeev). *Gasyrlar avazy=Ekho vekov* [Gasyrlar avazy=Echo of centuries]. 2018;(4):88–102. (In Russian)

2. Bekkin R.I. “K tataram sovetetskaya vlast’ otnositsya ploho...” (Sud’ba imama Ya.K. Halekova) [“The Soviet government treats the Tatars badly...” (The fate of Imam Ya.K. Khalekov)]. *Ural’skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Journal]. 2018;1(58):82–90. (In Russian)

3. Bekkin R.I. Imam Yakub Halekov i musul’manskaya obshchina sovetskogo Petrograda–Leningrada [Imam Yakub Khalekov and the Muslim community of Soviet Petrograd-Leningrad]. *Rossiyskaya istoriya* [Russian history]. 2017;(1):148–156. (In Russian)

4. Bekkin R.I. “Rabochie mne ugrozhali ubijstvom za naznachenie Bayazitova...”: M.S. Bayazitov i delo leningradskih mull 1932 goda [“The workers threatened me with murder for the appointment of Bayazitov...”: M.S. Bayazitov and the case of the Leningrad mullahs in 1932]. *Novejshaya istoriya Rossii* [Modern History of Russia]. 2019;9(4):1058–1072. (In Russian)

5. Barudi G. *Pamyatnaya knizhka* [Commemorative book]. Kazan: Iman; 2000. 148 p. (In Russian)

6. Bekkin R.I. Musul’manskaya obshchina Kronshtadta XIX – nachala XX v. [Muslim community of Kronstadt in the 19th – early 20th centuries]. *Gasyrlar*



avazy=Ekho vekov [Gasyrlar avazy=Echo of centuries]. 2016;(1/2):238–245. (In Russian)

7. Bekkin R.I. Musa Bigeev kak lider musul'manskoj obshchiny Petrograda (po materialam pisem Musy Dzharrullaha Bigeeva k Muhammed-Alimu Maksutovu) [Musa Bigeyev as the leader of the Muslim community of Petrograd (based on the letters of Musa Jarullah Bigeyev to Muhammad-Alim Maksutov)]. *Iz istorii i kul'tury narodov Srednego Povolzh'ya* [From history and culture of Peoples of the Middle Volga region]. 2017;(7):227–235. (In Russian)

8. Zaripov I.A., Belyaev R.F. "Our Religious Mentor": Musa Bigeev and the Tatars in Finland. *Studia Orientalia Electronica*. 2020;8(2):40–55.

9. Bekkin R.I. Connections between Tatars in Petrograd-Leningrad and Finland during the 1920s and 1930s. *Studia Orientalia Electronica*. 2020;8(2):56–69.

10. Odincov M.I. Vse religioznye organizacii musul'man nahodyatsya nakanune polnejshego razrusheniya [All Muslim religious organizations are on the eve of complete destruction]. *Otechestvennye arkhivy* [Domestic archives]. 1994;(1):67–75. (In Russian)

11. *Islam v Peterburge: Enciklopedicheskij slovar'* [Islam in St. Petersburg: Encyclopedic Dictionary]. Moscow – Nizhniy Novgorod: Medina; 2009. 307 p. [Electronic source]. Available at: <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?3382> (Accessed: 30.07.2021). (In Russian)

Информация об авторе

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

About the author

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



Беккин Р.И.
«Мусульманскую мечеть, как здание культа – закрыть...»
(Соборная мечеть Ленинграда в 1932–1940 гг.)

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: 1 августа 2021

Одобрена рецензентами: 24 августа 2021

Принята к публикации: 15 сентября 2021

Article info

Received: August 1, 2021

Reviewed: August 24, 2021

Accepted: September 15, 2021



Благотворительная деятельность Нургали Хасанова (1852–1919)

Р.И. Амишов^{1, 2а}

¹Институт международных отношений Казанского федерального университета, г. Казань, Российская Федерация

²Казанский кооперативный институт (филиал) АНОО ВО ЦС РФ «Российский университет кооперации», г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4962-7053>, e-mail: rashidbua@mail.ru

Резюме: Статья посвящена благотворительной деятельности авторитетного мусульманского богослова Среднего Поволжья шейха Нургали Хасанова (1852–1919). Эта часть его жизни раскрывается на основе дореволюционных татарских газет «Кояш», «Йолдыз», «Азад», журнала «Маглумат», воспоминаний современников, опубликованных документов и труда богослова «Аль-ауатиф аль-хамидия фи-с-саяхати нурия» («Благодарные чувства светлых путешествий»), посвященного паломничеству. Описанные события охватывают период с 1886 по 1917 г. Исследование благотворительной деятельности этой яркой личности способствует восприятию исторических процессов того периода, позволяет понять, с какими трудностями встречались мусульманские религиозные деятели Среднего Поволжья конца XIX – начала XX в.

Ключевые слова: Нургали Хасанов; Буинск; Буинское медресе; мечети; Благотворительное общество мусульман Буинского уезда; татарские купцы; благотворительная деятельность; мусульманская благотворительность; история татар

Для цитирования: Амишов Р.И. Благотворительная деятельность Нургали Хасанова (1852–1919). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):556-566 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-556-566



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Charity work of theologian Nurgali Khasanov (1852–1919)

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

¹*Institute of International Relations of Kazan Federal University, Kazan, the Russian Federation*

²*Kazan Cooperative Institute (branch) of "Russian University of Cooperation", Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4962-7053>, e-mail: rashidbua@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the charitable work of an authoritative Muslim theologian of the Middle Volga region, Sheikh, Akhun Nurgali Khasanov (1852–1919). This part of his life is revealed on the basis of the pre-revolutionary Tatar newspapers the Koyash, the Yoldyz, the Azad, the Maglumat magazine, the memoirs of contemporaries, published documents and his work "Al-Gauatyf al-Hamidiya fissyakhathi nuriya" (Commendable Feelings of Light Travels), dedicated to pilgrimage. The events described cover the period from 1886 to 1917.

On the example of charitable activity of this bright personality, it seems possible to perceive the historical processes of that time, to understand what difficulties Muslim religious figures, theologians of the Middle Volga region of the late XIX – early XX centuries encountered in life.

Keywords: Nurgali Khasanov; Buinsk; Buinsky madrasah; shakirds of madrasah; parishioners of the mosque; Charity of Muslims of the Buinsky County; Tatar merchants; charity

For citation: Amishov R.I. Charity work of theologian Nurgali Khasanov (1852–1919). *Minbar. IslamicStudies*. 2021;14(3):556-566 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-556-566

Введение

Нургали Хасанов (1852–1919) является одним из ярких представителей мусульманского просвещения, известным религиозным деятелем и богословом конца XIX – начала XX в. (Рис. 1). Более 30 лет он руководил медресе в г. Буинске (совр. Татарстан) и был одним из суфийских духовных наставников своего времени. Н. Хасанов обучил и воспитал большое количество последователей, двое из которых стали депутатами Государственной Думы, 8 возглавили крупные медресе Среднего Поволжья, около 10 стали ахунами, около 200 – имамами, еще больше – учеными, писателями и общественными деятелями татарского народа конца XIX – начала XX века. Успешная деятельность Н. Хасанова была признана властями Российской и Османской империй, от которых он получил правительственные награды – серебряную и золотую медали «За усердие» и почетный орден «Османия» I степени [1, с. 3].

Будущий богослов родился в 1852 году в д. Мурзино Тетюшского уезда Казанской губернии. Начальные знания получил в медресе при четвертой



Рис. 1. Богослов Нургали Хасанов. Фото 1908 года. (из личного архива Р.И. Амишова)

Fig. 1. Theologian Nurgali Khasanov. Photo of 1908. (from private archive of R.I. Amighov)

учебу шакирдов из малообеспеченных семей старался не брать вступительный ежегодный взнос [2, с. 4]. В своем медресе он приютил многих сирот и дал им возможность стать достойными людьми. Так, например, известный каллиграф Гарифзян Валиди (1879–1946) в юности остался без отца, учился и воспитывался у Нургали хазрата, а по окончании учебы и вплоть до трудоустройства жил и работал в медресе [3, с. 25].

В 1910 году в г. Буинске было организовано «Благотворительное общество мусульман Буинского уезда» при активном участии Н. Хасанова и ахуна Буинского уезда Абдульсамада Шагидуллина (1866–1928) [4]. В первый год деятельности членами общества стали 75 человек, из которых 55 были муллами Буинского уезда. А. Шагидуллин был избран председателем общества, его заместителем – мулла д. Нижний Задур Шарафутдин Ахмеров, а Нургали Хасанов и мулла д. Новая Задоровка Ахмадсафа Биккулов стали почетными членами. Деятельность этой благотворительной организации была разнообразна: оказание помощи при строительстве мечетей и медресе и в их содержании; оказание помощи сиротам, нуждающимся студентам, больным, вдовам; предоставление денег в долг мусульманам, открывавшим торговое дело или оказавшимся без жилья в результате пожара; в целом, на всестороннюю помощь

соборной мечети (совр. «Голубая мечеть») г. Казани, затем окончил Апанаевское медресе и высшее медресе «Мир-Араб» г. Бухары. В 1886 году в возрасте 34 лет стал имамом мечети и руководителем крупного медресе в г. Буинске, позже – ахуном города. Он, будучи религиозным деятелем, получал большое количество пожертвований, был достаточно состоятельным человеком. В то же время Н. Хасанов вел активную благотворительную деятельность: помогал не только бедным ученикам, но и нуждающимся мусульманам, издавал и распространял книги, участвовал в благотворительных сборах. При поступлении на



Амишов Р.И.

Благотворительная деятельность Нургали Хасанова (1852–1919)

мусульманам уезда (Рис. 2). Средства на счет благотворительной организации поступали от сбора пожертвований, от закята татарских баев данного уезда и членских взносов участников организации. Деньги хранились в Буинском городском банке, а расходовались решением специально избранной комиссии. В течение 1911 года на счет общества поступило 514 рублей 20 копеек, пять рублей из которых было выдано двум сиротам на учебу, по 50 копеек ежемесячно выдавалось нетрудоспособному старику и другим нуждающимся. Вероятно, благотворительные средства поступали и на содержание Буинского медресе [4; 5, с. 4; 6, с. 3; 7, с. 3; 8, с. 2; 9, с. 40].

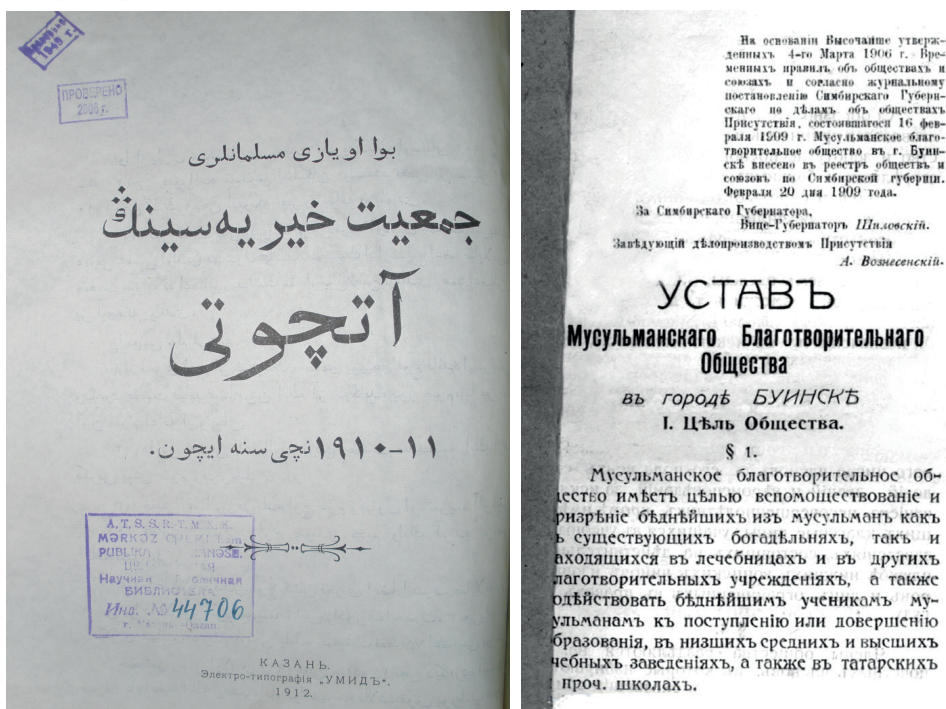


Рис. 2. Титульный лист устава 1909 года и отчет Благотворительного общества мусульман Буинского уезда за 1911-12 гг. (из личного архива Р.И. Амишова)

Fig. 2. The title page of the charter of 1909 and the report of the Charitable Society of Muslims of Buinsky district for 1911-12. (from private archive of R.I. Amighov)

Н. Хасанов активно привлекал спонсоров для поддержки Буинского медресе. С их помощью ремонтировались старые здания и строились новые, обеспечивалось их полноценное содержание. После смерти в 1905 году



основного содержателя Буинского медресе Шарип бая Муллина (1821–1905) из числа своих прихожан Н. Хасанов организовал особый попечительский совет, куда были избраны состоятельные и социально активные люди. В их обязанности входили забота о содержании мечети и медресе, в частности ремонт зданий, обеспечение помещений отоплением, освещением и другие. Они следили за правильным использованием доходов имущества вакуфа медресе. Весной 1906 года этот попечительский совет состоял из двух активистов Махмута Фатхуллина и Исмаила Губайдуллина и пяти буинских купцов, а в 1912 году – из шести мещан г. Буинска: Махмута Фатхуллина, Исмаила Губайдуллина, Кабира Кулеева, Хамидуллы Феткуллова, Биляла Саттарова и купца Юнуса Габейдуллова¹. Попечители помогали Нургали хазрату в решении хозяйственных и финансовых вопросов медресе и мечети, давали ему возможность заниматься непосредственно своими прямыми обязанностями, религиозно-образовательной деятельностью. К 1914 году Буинское медресе имело вакуфное имущество на сумму около 18 тысяч рублей, доходы от которых шли на содержание медресе и мечети [10, с. 2–3]. На поступления от вакуфа и на имеющиеся денежные средства в октябре 1916 года попечителями Буинского медресе были дополнительно куплены 35 десятин земли (38,15 гектаров) в целях сдачи в аренду для пополнения бюджета медресе [11, с. 3]. Так, к 1917 году от 40 десятин земли ежегодно стало поступать до 500 рублей дохода [1, с. 3].

Н. Хасанов поддерживал тесную связь с некоторыми татарскими купцами г. Казани и получал от них помощь на содержание учебного заведения. Так, весной 1914 года известный купец Казани Садык (Мухаммадсадык) Галикеев (1847–1919) пожертвовал 200 рублей на зарплату преподавателям Буинского медресе [12, б. 5]. В начале декабря 1915 года Буинское медресе посетил известный купец и суконный фабрикант, меценат г. Симбирска Сиразетдин Шайхаттарович Бахтеев. Осмотрев здание медресе, познакомившись с учебным процессом, преподавателями и шакирдами, он раздал мугалимам милостыню по 5 рублей и оставил большую сумму денег для начала строительства каменного здания медресе стоимостью в 8–9 тысяч рублей. В начале 1916 года в течение зимы были закуплены необходимые стройматериалы, весной их доставили в Буинск и начали строительство здания. Новое кирпичное строение с высокими потолками, большими окнами, размером 16x12 метров,

¹ Государственный архив Ульяновской области. Ф. 88. Оп. 4. Д. 209. Л. 275.



состояло из шести комнат: четыре учебных класса, учительская и широкий коридор, соединяющий все комнаты. 23 больших окна освещали помещения, а отопление осуществлялось тремя голландскими печами (Рис. 3). Это событие было большой радостью для всех мусульман города, а особенно для руководителя медресе Н. Хасанова. Популярная татарская газета «Йолдыз» отмечала, что «в своем преклонном возрасте для Нургали дамуллы расширение медресе и увеличение количества зданий [Буинского] медресе «Нурия» – это большой успех» [13, б. 4].



Рис. 3. Здание Буинского медресе, построенное С.Ш. Бахтеевым в 1916–1917 годах. Фото 1997 года. (из личного архива Р.И. Амишова)

Fig. 3. The building of Buinsky madrasah, built by S. Sh. Bakhteev in 1916–1917. A photo dated by 1997. (from private archive of R.I. Amighov)

Н. Хасанов часто организовывал благотворительные акции, во время проповедей привлекал татарское население к оказанию помощи медресе и нуждающимся. Так, например, 13 января 1911 года он во время пятничной проповеди объявил сбор пожертвований на оплату труда преподавателей медресе, и прихожане оказали посильную помощь [14]. На пятничной проповеди 20 апреля 1912 года он призвал прихожан принять участие в общегородской благотворительной акции «Белые цветы», целью которой был сбор пожертвований для помощи людям, болеющим туберкулезом, и профилактики этой болезни среди населения. По его призыву многие прихожане приняли участие в этом мероприятии. Они покупали белые цветы, выручка от продажи пошла на помощь больным чахоткой [15, б. 3].

Революция 1905 года привела к заметному улучшению этноконфессиональной политики Российской империи. Хасанов стал использовать вновь открывшиеся возможности, начав обращаться к местным властям с просьбой о поддержке Буинского медресе. Так, в начале 1906 года он вместе с преподавателями и попечителями просил Буинскую городскую управу помочь в



ремонте учебных корпусов медресе. После долгих обсуждений самому крупному учебному заведению в регионе впервые было выделено 500 рублей. На эти средства, а также на 10000 рублей, переданных медресе по завещанию, и другие небольшие пожертвования попечители с апреля по июль начали капитальный ремонт в зданиях медресе. Из кирпича были построены новая удобная кухня-столовая и здание для омовения, в четырех зданиях заново перестелены крыши (жестяные), все крыши зданий, принадлежащих медресе, были покрашены, во дворе для учащихся обустроен красивый сад, обнесенный забором. Помимо перечисленных, было выполнено и много других работ. Таким образом, медресе приобрело прекрасный, обустроенный вид. Кроме этого, на часть средств от завещания Шариф бая и пожертвований Хасанджана эфенди попечители заново полностью обнесли татарское кладбище г. Буинска забором длиной более одного километра [16, с. 3–4]. В феврале 1912 года Н. Хасанову удастся получить из Буинской земской управы 180 рублей для покупки дров на три месяца отопления [17, с. 3].

Начало Первой мировой войны, в которой Российская империя приняла участие, привело к существенному осложнению материального положения Буинского медресе [18, б. 406]². В сложившейся ситуации богослов с попечителями обращаются в Буинскую уездную земскую управу с просьбой поддерживать учебное заведение. Им удастся получить денежные средства на покупку учебников, оплату заработной платы, дров и другие нужды с условием включения в программу обучения общеобразовательных предметов. Эти ежегодные поступления до 1917 года были значительными и покрывали больше половины расходов [1, с. 3].

В то же время богослов вместе с другими муллами Буинского уезда активно оказывает благотворительную помощь государству. Он организует среди прихожан сбор пожертвований для фронта, которые передает уездному казначейству [19, с. 3]. Вместе с муллами уезда для Буинской земской больницы, где лечились раненые, он периодически привозит собранные у населения деньги, полотенца, подушки и одежду [20, с. 3]. Журнал «Маглумат» Оренбургского магометанского собрания в январе 1917 года упоминает о том, что буинский религиозный деятель организовал благотворительный сбор и от имени своего прихода передал 22 рубля для нуждающихся семей военнослужащих [21, с. 20]. Также сохранились сведения о том, что Нургали хазрат

² Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 967. Оп. 1. Д. 46. Л. 1–13.



во время путешествия в Стамбул и паломничества в Мекку и Медину раздавал пожертвования местным нуждающимся [22, с. 43, 54, 77].

Таким образом, авторитетный религиозный деятель Н. Хасанов не только занимался научно-преподавательской деятельностью, но и принимал активное участие в благотворительности. Он проводил агитационные проповеди, организовывал благотворительные акции и сборы пожертвований, привлекал спонсоров, стоял у истоков создания местного мусульманского благотворительного общества, а также сам был активным жертвователем и меценатом.

Литература

1. Мулла Касым Биккулов. Утыз ел хезмэт хәтирәсе. *Кояш*. 1917. 5 гыйнвар. №1064. Б. 3.
2. Буада мәдрәсә Нурия идәрәсеннән. *Кояш*. 1914. 18 сентябрь. №513. Б. 4.
3. Бәшири З.Ш. *Сайланма әсәрләр: истәлекләр, бәян, публицистик язмалар*. Казан: Татар. кит. нәшр.; 2014. 427 б.
4. *Устав Мусульманского благотворительного общества в городе Буинске*. Казань, 1910. 18 с.
5. Буа өязе мөселманнары «жәмгыять хәйрия» сенең отчеты. 1910–11 нче ел өчен. Казан, 1912. 12 б.
6. Әтраф хәбәрләре. Буа өязе мөселманнары жәмгыять хәйриясе. *Йолдыз*. 1911. 10 апрель. №668. Б. 3.
7. Госмани Г. Әтраф хәбәрләре. Буа өязе. *Йолдыз*. 1912. 4 март. №801. Б. 3.
8. Буа вә атрафы. *Йолдыз*. 1914. 28 сентябрь. №1278. Б. 2.
9. Маликов Р.И. *Буа шәһәренең мөселман гыйбадәтханәләре тарихы*. Казан: «Идел-Пресс»; 2009. 146 б.
10. Дәхлий хәбәрләр. Буа. *Йолдыз*. 1914. 28 декабрь. №1337. Б. 2–3.
11. Буа вә атрафы. Мәдрәсә Нуриягә жир алу. *Йолдыз*. 1916. 21 октябрь. №1706. Б. 3.
12. Азгыш. Мөхәбәрләремездән. Буада. *Кояш*. 1914. 13 апреля. №386. Б. 5.
13. Буа мәдрәсәләре һәм Бахтеев. *Йолдыз*. 1915. 17 декабря. №1572. Б. 4.



14. Әтраф хәбәрләре. Буа хәбәрләре. *Йолдыз*. 1911. 23 гыйнвар. №636. Б. 3.
15. Тауфик Сабитов. Буада ак чәчәк бәйрәме. Әтраф хәбәрләре. *Йолдыз*. 1912. 26 апрель. №824. Б. 3.
16. Гаяс Хәсәни. Буадан. *Казан мөһбире*. 1906. 14 июль. №116. Б. 3–4.
17. Әтраф хәбәрләре. Управадан акча алу. *Йолдыз*. 1912. 4 март. №801. Б. 3.
18. *Журналы и доклады Буинской Уездной Земской Управы*. Симбирск, 1914. 540 с.
19. Әтраф хәбәрләре. *Кояш*. 1914. 27 октябрь. №541. Б. 3.
20. *Кояш*. 1914. 12 декабрь. №584. 4 б.
21. Ышбу ватан сугышында каһарманлык күрсәткән Гиоргиевский кауалыйлар үә мохтаж гаиләләре фәйдасына Ислам мәхәлләләре тарафындан жыелынмыш иганәләрнең хисабы. *Мәгълүмат*. 1917. 1 гыйнвар. №1. Б. 20.
22. Нурғали бин шейх Хасан аль-Казани. *Аль-гауатыф аль-хамидияфис-саяхатинурия*. Казань: Братья Каримовы; 1907. 80 б.

References

1. Mullah Kasym Bikkulov. Utyz yul hezmat khatirase [30 years of service Commemoration]. *Koyash* [The Sun]. 1917. 5 gyinvar. №1064. P. 3. (In Tatar)
2. Buada madras Nuriya idarasennan [From the board of Nuria Buinsk Madrasa]. *Koyash* [The Sun]. 1914. September 18. №. 513. P. 4. (In Tatar)
3. Bashiri Z.Sh. *Sailanma asarlar: isteleklar, bayan, publicist yazmalar* [Selected works: memoirs, journalistic recordings]. Kazan: Tatar. kit. nashr., 2014. 427 p. (In Tatar)
4. *Ustav Musul'manskogo blagotvoritel'nogo obshchestva v gorode Buinske* [The Charter of the Muslim Charitable Society in the city of Buinsk]. Kazan, 1910. 18 p. (In Tatar)
5. *Bua oyaze mocelmannari "Jamgiat hire" sene otcheti. 1910–11 nche el ochen* [Report of Buinsky district Charity Society. For 1910–11]. Kazan, 1912. 12 p. (In Tatar)
6. Atraf khaberlare. Bua oyaze moselmannary jamgyyat hayriyase [District news. Local news. Buinsky district Charity Society]. *Yoldyz* [The Star]. 1911. April 10. №668. P. 3. (In Tatar)



7. Gosmani G. Atraf khaberlare. Bua ojaze [District news. Buinsky district]. *Yoldyz* [The Star]. 1912. March 4. №801. P. 3. (In Tatar)
8. Bua v atrafa [Buinsk and its districts]. *Yoldyz* [The Star]. 1914. September 28. №1278. P. 2. (In Tatar)
9. Malikov R.I. *Bua shehrenen moselman gyybadatkhanalare tarikhy* [History of the Religious Muslim buildings in Buinsk city]. Kazan: Idel-Press; 2009. 146 p. (In Tatar)
10. Dahliy khaberlar. Bua [Internal news. Buinsk]. *Yoldyz* [The Star]. 1914. December 28. №. 1337. P. 2–3. (In Tatar)
11. Bua va atrafy. Madras Nuriya jir alu [Buinsk and its districts. Purchase of land for Nuria madrasah]. *Yoldyz* [The Star]. 1916. October 21. №1706. P. 3. (In Tatar)
12. Azgysh. Mohabarlaremezdan. Buada. [From our correspondents in Buinsk]. *Koyash* [The Sun]. 1914. April 13. №386. P. 5. (In Tatar)
13. Bua madrasalare ham Bakhteev [Buinsk madrasahs and Bakhteev]. *Yoldyz* [The Star]. 1915. December 17. №1572. P. 4. (In Tatar)
14. Atraf khaberlare. Bua haberlare [Local news. Buinsk news]. *Yoldyz* [The Star]. 1911. 23 gyinvar. №636. P. 3. (In Tatar)
15. Taufik Sabitov. Buada ak chachak baireme. Atraf khaberlare [The White Flower Festival in Buinsk. Local news]. *Yoldyz* [The Star]. 1912. April 26. №824. P. 3. (In Tatar)
16. Gayas Hasani. Buadan [From buinsk]. *Kazan mochbire* [Kazan News]. 1906. July 14. №116. P. 3–4. (In Tatar)
17. Atraf khaberlare. Ramadan akcha alu [District news. Getting money in Ramadan]. *Yoldyz* [The Star]. 1912. March 4. №801. P. 3. (In Tatar)
18. *Zhurnaly i doklady Buinskoy Uezdnoy Zemskoy Upravy* [Journals and reports of Buinsk District Zemstvo Council]. Simbirsk, 1914. 540 p. (In Russian)
19. Atraf khaberlare [District news]. *Koyash* [The Sun]. 1914. October 27. №541. P. 3. (In Tatar)
20. *Koyash* [The Sun]. 1914. December 12. №584. 4 p.
21. Oshbu vatan sugyshynda kaharmanlyk kursatkan Giorgevsky kaualyylar ua mokhta ra gailalare faidasyna Islam mahallalare tarafyndanyelynmysh iganalarne hisaby [Report on donations collected by Islamic parishes in favour of needy families of St. George Cavaliers who showed heroism in the Great Patriotic War]. *Maglumat* [The News]. 1917. January 1. №1. P. 20. (In Tatar)



22. Nurgali bin Sheikh Hassan al-Kazan. *Al-gawatif al-hamidiya fissyahati nuria* [Commendable feelings of light travels]. Kazan: The Karimov Brothers; 1907. 80 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Амишов Рашид Ильязович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Института международных отношений Казанского федерального университета, Республика Татарстан, доцент Казанского кооперативного института (филиал) АНОО ВО ЦС РФ «Российский университет кооперации», Казань, Российская Федерация.

About the author

Rashid I. Amishov, Cand. Sci. (History), Senior Researcher in Resource Center on the development of Islamic studies, Institute of International Relations of Kazan Federal University, the Republic of Tatarstan, Associate Professor of Kazan Cooperative Institute (branch) of "Russian University of Cooperation", 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: 07 июня 2021
Одобрена рецензентами: 15 июля 2021
Принята к публикации: 01 сентября 2021

Article info

Received: June 07, 2021
Reviewed: July 15, 2021
Accepted: September 01, 2021

ТЕОЛОГИЯ
THEOLOGY





◆ «Он называл вас мусульманами и до этого и здесь»: некоторые соображения о лексемах *islām* и *muslim* в Коране

◆ Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги «Вафийят аль-асляф»)

◆ Проблема тотального субъекта в методологии теологии

◆ Истинный рассвет: определение шариата и терминология астрономов (на арабск. яз.)



Зарипов И.А.

«Он называл вас мусульманами и до этого, и здесь»: некоторые соображения о лексемах *islām* и *muslim* в Коране

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-3-569-588

УДК 28-24

Original Paper

Оригинальная статья

«Он называл вас мусульманами и до этого, и здесь»: некоторые соображения о лексемах *islām* и *muslim* в Коране

И.А. Зарипов^{1а}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: 0000-0003-3140-2697, e-mail: islamzarif@gmail.com

Резюме: В настоящем исследовании предпринимается попытка методами контекстного и диахронного анализа выявить семантику слов *islām* и *muslim* в Коране. Было выделено 8 тематических групп употреблений, только 5 из которых так или иначе могут быть соотнесены с эпохой пророчества Мухаммада. При этом, за единственным исключением из 72-х случаев употребления, данные лексемы используются во всех группах в качестве технического религиозного термина. Рассмотрение периодизации сур продемонстрировало отсутствие семантической эволюции, предположение о которой было высказано некоторыми европейскими авторами. Анализ лексических антитез данному термину показал, что он противопоставлен не только неверию и отклонению от Божьего пути, но и вере как внутреннему убеждению, таким образом представляя собой внешний акт принятия религии и соблюдение ее установлений. В заключении был предложен новый вариант перевода данных лексем в Коране, отражающий их религиозное общемонотеистическое и перформативное значения.

Ключевые слова: ислам; мусульмане; лексика Корана; корановедение

Для цитирования: Зарипов И.А. «Он называл вас мусульманами и до этого, и здесь»: некоторые соображения о лексемах *islām* и *muslim* в Коране. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):569–588. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-569-588

Благодарность: Автор благодарит профессора Д.В. Фролова за помощь при подготовке настоящей работы.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



“He named you Muslims before and in this”: some considerations about the lexemes *islām* and *muslim* in the Qur’an

I.A. Zaripov^{1a}

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

^a*ORCID: 0000-0003-3140-2697, e-mail: islamzarif@gmail.com*

Abstract: The study identifies the semantics of the words *islām* and *muslim* in the Qur’an on the basis of contextual and diachronic analysis. During the research there were defined 8 thematic groups of uses, only 5 of which can in one way or another be attributed to the period of Muhammad prophecy. At the same time, considering the only exception in 72 cases of usage, all the lexemes are used as a technical religious term in all the abovementioned thematic groups. The periodization of *surahs* studies demonstrated the absence of semantic evolution, the assumption of which was made by some European authors. Profound analysis of lexical antitheses of this term has revealed the fact that it is opposed not only to unbelief and deviation from God’s way, but also to faith as an internal belief, thus representing an external act of accepting religion and observing its institutions. In conclusion, the author proposes a new version of the lexemes translation within the Qur’an, where he reflects their religious, general monotheistic and performative meanings.

Keywords: Islam; Muslims; the vocabulary of the Qur’an; Qur’anic studies

For citation: Zaripov I.A. “He named you Muslims before and in this”: some considerations about the lexemes *islām* and *muslim* in the Qur’an. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):569-588 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-569-588

Acknowledgments: The author thanks Professor D.V. Frolov for his help in preparing this work.

Введение

Изучение лексики Корана занимает важное место в корановедческих исследованиях как мусульманских богословов, так и европейских ученых. Например, автор одного из первых комментариев к полному тексту Писания ислама Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (839–923) часто рассматривает отдельные лексемы, обращаясь к понятиям основного значения слова и глагольного корня, а также к образцам до- и раннеисламской поэзии [1, р. XX]. Во введении к этой работе, где по сути впервые в истории была сформулирована теория коранической экзегетики, он пишет, что «самый верный ар-



Зарипов И.А.

«Он называл вас мусульманами и до этого, и здесь»: некоторые соображения о лексемах *islām* и *muslim* в Коране

гумент – из всего, что разъясняется и толкуется, – тот, что восходит к языку, либо из примеров, взятых из стихов, известных у арабов, либо из речи и их многочисленных известных говоров» [2, с. 52].

Интересно отметить, что выдающийся отечественный богослов XX в. Муса Бигиев (ум. 1949) в своей концепции исламского университета указывал, что прежде, чем переходить к изучению Корана, Сунны и богословских наук, студент обязательно должен предварительно освоить не только морфологию и синтаксис арабского языка, но и науку о стихосложении и рифмах, а также познакомиться с такими сборниками доисламских преданий, как «Аййам ал-‘араб»¹, и поэзии, как «Китаб ал-агани»², ибо в них содержится «язык Священного Писания и язык пророческого Предания» [3, с. 140].

Вместе с этим в мусульманской экзегетике одним из основных методов стало комментирование Корана по Корану (*tafsīr al-qur’ān bi-l-qur’ān*). В важнейшем теоретическом сочинении по этой отрасли богословия «Совершенство в коранических науках» Джалал ад-Дина ас-Суйути (1445–1505) сказано: «Тот, кто хочет толковать драгоценную книгу, сначала ищет толкование в самом Коране. Ведь изложенное сжато в одном месте писания растолковано в другом месте, рассказанное вкратце в одном месте писания подробно изложено в другом месте [...] Когда комментатор исчерпает этот метод, он обращается к сунне, которая разъясняет и проясняет Коран» [4, с. 59].

Хотя богословы этот метод при исследовании значений коранических слов в виде сопоставления «параллельных мест» использовали далеко не всегда и совсем не полно, своеобразное развитие в лексикологическом направлении он получил в европейском корановедении в виде контекстуального анализа.

Большой вклад как в теоретическое уточнение данного метода, так и в исследование значений целого ряда коранических терминов в 1920-х гг. внесла ученица академика И.Ю. Крачковского востоковед К.С. Кашталева. Она указала на необходимость диахронного подхода к контекстному анализу того или иного понятия, который помимо прочего еще и позволяет «проследив жизнь его в тексте, определить эволюцию этого понятия» [5, с. 52]. Такой

¹ «Аййам ал-‘араб» (Дни арабов) – это предания о битвах арабов в доисламские и раннемусульманские времена.

² Книга песен «Китаб ал-агани» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани (ум. 967) является самым большим сводом стихов доисламских, раннемусульманских и более поздних поэтов.



подход позволил ей установить семантические сдвиги в некоторых коранических лексемах, вызванные социально-политическими изменениями в жизни пророка Мухаммада (см.: [6; 7; 8; 9]).

В 60–80-х гг. прошлого века японский исламовед Т. Изуцу, одним из учителей которого, кстати, был вышеупомянутый российский богослов Муса Бигиев [10, с. 128], развил концепцию контекстуального анализа и на ее основе исследовал целые тематические группы [11; 12].

В отечественном корановедении изучение отдельных терминов и лексем методом контекстного анализа продолжается в работах востоковедов Д.В. Фролова [13; 14; 15; 16] и Е.А. Резвана [17; 18; 19; 20]. Последний особо подчеркивает, что «сегодня метод сравнительного контекстового и диахронного анализа лексико-семантических групп языка Корана на основе сопоставления с языковым материалом эпохи (VI–VII вв.) и общесемитским лексическим фондом является одним из наиболее перспективных подходов к Корану, к пониманию сложнейшего текста, возникшего тогда, когда в Аравии проходил лавинообразный процесс трансформации прежних понятий, имели место значительные сдвиги в семантике традиционной лексики, зафиксировано появление множества новых слов» [21, с. 346].

В настоящем исследовании предпринимается попытка методами контекстного и диахронного анализа выявить семантику слов *islām* и *muslim* в Коране. Несмотря на то, что эти слова являются, соответственно, наименованиями религии, проповедуемой пророком Мухаммадом, и ее последователя, и в такой непере译имой форме вошли во все языки мира, в том числе в русский³, в самом Коране эти имена и исходный для них глагол *aslama* (букв. «предаваться, покориться, смиряться») далеко не всегда используется в этом общепринятом сегодня значении.

«Ислам» и «мусульмане» в Коране

В Коране лексемы корня *s-l-m* достаточно частотны. 42 раза употребляется слово *salām* «мир» (4:94; 5:16; 6:54, 127; 7:46; 10:10, 25; 11:48, 69 (2 раза); 13:24; 14:23; 15:46, 52; 16:32; 19:15, 33, 47, 62; 20:47; 21:69; 25:63, 75; 27:59; 28:55; 33:44; 36:58; 37:79, 109, 120, 130; 37:181; 39:73; 43:89; 50:34;

³ Используемое в русском языке слово «мусульманин» пришло из тюркского, в котором оно в свою очередь заимствовано из персидского, где окончание -ан является показателем множественного числа: *муслим* + *ан* «мусульмане».



51:25 (2 раза); 56:26 (2 раза), 91; 59:23; 97:5), 6 раз – глагол *sallama* «приветствовать, вручать, спасать, сдаться» (2:233; 4:65; 8:43; 24:27, 61; 33:56), 5 раз – *salam* «мир, покорность» (4:90, 91; 16:28, 87; 39:29;), по 3 раза – *tasliman* «покорность, подчинение» (4:65; 33:22, 56) и *musallamah* «целая, переданная» (2:71; 4:92 (2 раза)), по 2 раза – *salm* «мир» (8:61; 47:35), *salim* «здоровый, непорочный» (26:89; 37:84) и *sullam* «лестница» (6:35; 52:38), по 1 разу – *sālim* «здоровый» (68:43); *silm* «мир» (2:208) и *mustaslimūn* «покорные» (37:26).

Однако чаще всего – 72 раза – употребляется рассматриваемая в настоящей работе IV порода – различные формы глагола *aslama* и его производные *muslim* и *islām*.

Мусульманский лексикограф Маджид ад-Дин ал-Фирузабади (1329–1415) выделяет три значения этих слов в Коране:

1. Очищение веры (*ikhlās*). Например, в словах: «*Вот сказал ему его Господь: "Прими смирение (aslim)!" Он сказал: "Я принимаю смирение (aslamtu) пред Господом миров!"*» (2:131)⁴.

2. Утверждение (*iqrār*). Например, в словах: «*...Пред Ним смиренны (aslama) те, что в небесах и на земле...*» (3:83).

3. Религия (*dīn*). Например, в словах: «*Поистине, религия пред Аллахом – смирение (ислам)*» (3:19) и «*...Удовлетворился для вас смирением (исламом) как религией*» (5:3).

При этом он указывает, ссылаясь на Исфакхани (ум. 1108), что последнее в свою очередь имеет два значения:

3.1. Словесное признание языком (*i'tirāf bi-l-lisān*), без внутренней веры (*imān*). Например, в словах: «*Скажи: "Вы не уверовали, но говорите: "Мы приняли смирение (aslamnā)"...*» (49:14).

3.2. Сочетание словесного признания с внутренним убеждением и исполнением соответствующих действий. Например, в словах: «*...Упокой меня смиренным (musliman)*» (12:101) [22, с. 183].

Однако кроме указанных примеров богослов не приводит иных контекстов, где и в каком значении употребляются рассматриваемые слова. Также вызывают вопросы первые два значения, которые кажутся нам не вполне обоснованными.

⁴ Здесь мы предлагаем свой перевод данных лексем, обоснование которому будет дано в заключении настоящей статьи.



К.С. Кашталева выделяет семь тематических групп употребления лексем термина *aslama*:

I. Обращение к Богу доисламских пророков и других людей – 2:131⁵; 2:136; 3:45; 3:60; 3:78; 5:48; 5:111; 10:73; 10:90; 22:77; 27:42; 27:45; 28:53.

II. Уразумение знамений Божьих, посылаемых людям – 30:53; 16:81; 27:81.

III. Необходимость обращения к Богу для того, чтобы получить Его руководство – 6:125; 16:102; 39:22.

IV. Обращение своего лица к Богу (через выражение *aslama wajha-hu*) – 2:112; 31:22; 3:19; 4:125.

V. Обращение к людям уже верующим для предостережения от каких-либо нарушений новой веры – 4:65; 2:208.

VI. Обращение к самому Мухаммаду – 6:163; 6:14; 6:71; 27:91; 39:12; 40:66.

VII. Акт вступления в ислам – 49:14; 3:19; 3:20; 3:102; 27:31; 48:16; 5:3; 49:17; 3:83, 84, 85; 9:74.

В связи с этим исследователь констатирует, что в первых четырех группах словам рассматриваемого корня присуще значение «обратиться к Богу», в смысле внутреннего акта, а в последних трех означает именно внешний акт принятия ислама [5, с. 54–55].

Однако эта классификация вызывает ряд существенных замечаний. Во-первых, упомянуты не все айаты, в которых встречаются различные формы лексем, производных от *aslama*. Во-вторых, аят 3:19 отнесен одновременно к двум, на наш взгляд, взаимоисключающим группам (IV и VII). В-третьих, однозначно ошибочно отнесение к группе VII аята 27:31, в котором приводится текст письма Соломона. И, наконец, в-четвертых, оба айата группы V содержат лексемы иных пород – *yusallimu taslīmān* в 4:65 и *silm* в 2:208.

Из 72 употреблений лексем производных от *aslama* 22 приводятся в виде различных форм глагола, 42 – причастия *muslim* и 8 – масдара *islām*.

Выражение *aslama wajha-hu*, которое К.С. Кашталева выделяет в отдельную группу, встречается 4 раза (2:112; 3:20; 4:125; 31:22). Однако в 3:20 глагол *aslama* употребляется трижды и в двух последних случаях дополнение *wajha-hu* отсутствует, что, на наш взгляд, свидетельствует о равнозначности этих форм. Нет и никаких особых тематических особенностей употребления этого выражения, так как во всех случаях оно относится к общим, не персонализи-

⁵ В статье Кашталевой приводится нумерация айатов по изданию Флюгеля, мы скорректировали ее по общепринятой сегодня нумерации по каирскому изданию. Порядок перечисления айатов сохранен авторский.



рованным и внеисторическим контекстам, которые в других айатах выражаются более краткой лексемой *aslama*.

11 раз как глагол, так и причастие употребляются вместе с предлогом принадлежности *li-*, связывающим с объектом, на которое направлено действие – Богом / Господом миров / Им (2:128 (2 раза); 2:131; 2:133, 136; 3:84; 6:71; 27:44; 29:46; 39:54; 40:66).

Трижды масдар *islām* идет в той или иной связке с однокоренным причастием или глаголом, находящимися в этом же или соседнем айатах (3:19; 3:84; 49:17). Дважды он выступает в качестве первого члена генитивной конструкции, вторым компонентом которой являются личные местоимения *-hum* «их» и *-kum* «ваш» (9:74; 49:17).

На основе анализа всех контекстов, проведенного с использованием классических мусульманских комментариев – Табари, Замахшари, Ибн Касира и «Джалалайн» [23], мы предлагаем следующую классификацию употребления лексем *aslama* в Коране:

- I. Употребления в отношении самого пророка Мухаммада – 3:20 (1 из 3 раза); 6:14, 163; 27:91; 39:12; 40: 66. Всего 6 раз.
- II. Контексты о последователях пророка Мухаммада – 2:136; 3:64, 80, 84, 102; 5:3; 6:71; 9:74; 11:14; 21:108; 29:46; 39:54; 48:16; 49:14, 17 (2 р.); 66:5. Всего 17 раз.

Причем чаще всего такого рода употребления встречаются в контекстах диалога с иудеями и христианами, в которых подчёркивается единство и преемственность нового учения с предыдущими пророческими миссиями (2:136; 3:64, 80, 84, 102; 21:108; 29:46).

Согласно аяту 3:64, при окончательном доктринальном разделении с «людьми Писания», которое происходит в середине мединского периода в связи с их нежеланием прийти к «слову равному для нас и для вас», Коран призывает их засвидетельствовать, что именно представители новой общины являются *muslimūn*.

- III. Те, кто в будущем услышит Мухаммада и обрадуется Корану, – 16:89, 102; 27:81; 30:53. Всего 4 раза.
- IV. Уверовавшие в Коран люди Писания – 3:20 (2 из 3 раза); 28: 53⁶. Всего 3 раза.

⁶ Крачковский только в данном аяте переводит это слово «были муслимами» [24, с. 323].



- V. Джинны – 72: 14 (2 раза). Возможна двоякая интерпретация – и то, что они приняли пророчество Мухаммада, и то, что еще до этого среди них были *muslimūn*.
- VI. Контексты о пророках и людях докоранической эпохи – 2:128 (2 раза), 131 (2 раза), 132, 133; 3:52, 67; 5:44, 111; 7:126; 10:72, 84, 90; 12:101; 27:31, 38, 42, 44; 51:36. Всего 20 раз.
- Среди них – Ной (10:72), Авраам вместе с сыном (2:128 (2 раза); 37:103) и один (2:131 (2 раза); 2:132; 3:67), Иаков и сыны его (2:132-133), Иосиф (12:101), Соломон (27:31, 38), Моисей (10:84), вообще пророки, которые судят по Торе (5:44), апостолы Иисуса (3:52; 5:111), колдуны фараона (7:126) и он сам перед гибелью (10:90), царица Савская (27:42, 44), а также, согласно комментариям, Лот (51:36).
- VII. Не персонализированные и внеисторические контексты общего характера – 2:112; 3:19, 83, 85; 4:125; 6:125; 15:2; 16:81; 22:34, 78⁷; 31:22; 33:35 (2 раза); 39: 22; 41:33; 43:69; 46:15; 61:7; 68:35. Всего 19 раз.
- VIII. Употребление в общем, а не в техническом религиозном значении – 37:103. Всего 1 раз.

Хотя некоторые комментаторы, а за ними и переводчики, считают, что в этом аяте – «они оба [Авраам и его сын] смирились (*aslama*) и тот поверг его на лоб» – так же, как и в остальных, глагол употребляется в техническом религиозном значении, по мнению большинства экзегетов, которое разделяем и мы, здесь он все же использован в своем буквальном смысле. Тогда как употребления во всех аятах суры 27 в контексте о Соломоне и царице Савской, которые иногда переводятся по-разному, мы, как и большинство мuffedассиров, рассматриваем исключительно в религиозном значении.

Отметим, что лексемы, производные от *aslama*, чаще всего – 20 раз – употребляются в группе VI в отношении пророков и людей докоранической эпохи. А если объединить группы I–V как относящиеся к эпохе пророчества Мухаммада, а VI и VII как всеобщие, то соотношение все равно получится 32 против 39 в пользу всеобщих контекстов.

Также необходимо отметить, что в 22:78 особо подчеркивается, что название *muslim* восходит к Аврааму и им Бог нарекал еще до Корана: «Та-

⁷ Об этом аяте см.: [7].



Зарипов И.А.

«Он называл вас мусульманами и до этого, и здесь»: некоторые соображения о лексемах *islām* и *muslim* в Коране

кова община (*millah*) отца вашего Авраама. Он [Бог] называл вас смиренными (*muslimīn*) и до этого, и здесь [в Коране]».

Этимология *aslama*

Вообще, как отмечают исследователи, корень *s-l-m* общесемитский и имеет соответствия во всех других языках группы, включая геэз, аккадский, сирийский, арамейский и иврит. М. Заммит указывает, что в разных языках он имеет близкие значения «обрести безопасность, здоровье», «быть спасённым», «быть совершенным» [25, р. 227]. Наиболее яркий пример этого соответствия демонстрируют хорошо известные традиционные приветствия на арабском и иврите, в которых используются слова этого корня – *as-salām* ‘*alaykum* и *shālôm* ‘*alêket* – с одним значением «мир вам».

Интересно отметить, что в эпиграфическом южноаравийском языке слова этого корня употреблялись и в религиозном значении – «обрести безопасность с божеством» [25, р. 227].

Что же касается рассматриваемой IV породы – *aslama*, то многие как мусульманские, так и европейские лексикографы считают, что семантика этой породы передает значение «обрести мир, благополучие, спасение».

Словарь «Лисан ал-‘араб» толкует его через слова *inqāda* «быть ведомым, повиноваться» и *khaḍa‘a* «покоряться, подчиняться, повиноваться». Указывая, что «религиозное значение слова *islām* – это проявление покорности, внешнее следование Божьему закону (*shari‘a*) и соблюдение всего того, с чем пришел Пророк», в словаре при этом отмечается, что в условиях военного конфликта с многобожниками той эпохи благодаря такой внешней покорности человек гарантировал безопасность другим последователям Мухаммада и обретал ее сам. Именно этот смысл отражают хадисы «Мусульманин (*muslim*) – это тот, от языка и рук которого в безопасности (*salima*) другие мусульмане» и «Мусульманин (*muslim*) – брат мусульманину: он не притесняет и не выдает (*yuslimu*) его». Таким образом, значение IV породы связывается с I: *aslama* значит обрести и гарантировать мир и безопасность. Абу Мансур ал-Азхари (ум. 980) писал: «Это значит обрести спасение (*dakhala fi babi as-salāma* букв. «войти во врата безопасности»)» [26, с. 293–294].

На основе этого определения и по аналогии с глаголами той же породы *aṣḥaba* «наступать (об утре)» и *amsā* «вечереть», обозначающими вхождение



в определенное состояние, в начале XX в. семитолог М. Лидзбарский сопоставлял арабское *islām* с греческим *sotitria* «спасение», которое, как известно, имеет важнейшее значение в христианской догматике [5, с. 548; 27, р. 63].

Хотя большинство ориенталистов и не согласились с такой крайней трактовкой, почти все отмечают, что уже в древнеарамейских надписях лексемы, производные от *aslama*, использовались в религиозном значении. В таком смысле они также встречаются в раввинистической литературе, а в сирийском языке употребляется в близкой к коранической форме *aslama* «покорился» Богу и Его Церкви. Поэтому, как отмечают исследователи, в таком религиозном значении она вполне могла употребляться и в арабском в преддверии ниспослания Корана [27, р. 63].

Диахрония сур с лексемами *aslama*

Полагая, что лексемы *aslama* использовались в арабском языке как религиозные термины еще до начала пророчества Мухаммада, ряд исследователей также высказал гипотезу об эволюции их семантики в процессе ниспослания Корана от общерелигиозного значения к ограниченно конфессиональному. По их мнению, на первом этапе использовалась более полная конструкция *aslama wajha-hu li-llah* букв. «смирит свой лик пред Богом» (2:112 и др.), затем происходит выпадение слова *wajh* и замена слова после предлога на *rabb al-‘ālamīn* «Господь миров» или местоимения *-hu* «Его», и, наконец, в заключение остается один глагол, значение которого сохраняет изначальный религиозный смысл. На этом этапе, по их мнению, происходит окончательное выделение ислама и мусульман как название только учения пророка Мухаммада и его последователей [27, р. 62–63]. Иногда этот постепенный сдвиг в семантике отражается и в переводах. Так, например, Крачковский в разных контекстах по-разному переводит слово *muslim* – «предавшийся» (2:128 и др.), «покорные» (21:108), «муслим» (28:53) и «мусульманин» (3:102 и др.) [24].

Исследуя эту гипотезу, мы рассмотрели периодизацию ниспослания сур с лексемами, производными от *aslama*, представленную И.Ю. Крачковским [24, с. 512]. Полученные результаты приведем в таблицах.



Таблица 1. / Table 1.

Употребление в Коране лексем, производных от *aslama*, по периодам**The usage of lexemes derived from *aslama* in the Qur'an by periods**

Лексема	Раннемек.	Позднемек.⁸	Медин.
<i>aslama wajha</i>	-	1	3
<i>aslama li-</i>	-	4	3
<i>aslama</i>	-	4	7
<i>muslim</i>	2	24	16
<i>islām</i>	-	2	6

Таблица 2. / Table 2.

Контексты употребления в Коране лексем, производных от *aslama*, по периодам**Contexts of the lexemes derived from *aslama* usage in the Qur'an by periods**

Группы	Раннемек.	Позднемек.	Медин.
I. Пророк Мухаммад	-	5	1
II. Последователи Мухаммада	-	5	12
III. Те, кто в будущем услышит Мухаммада	-	4	-
IV. Уверовавшие в Коран люди Писания	-	1	2
V. Джинны	-	2	-
VI. Пророки и люди докоранической эпохи	1	9	10
VII. Не персонализированные и внеисторические контексты	1	8	10
VIII. Употребление в общем значении	-	1	-

Таким образом, в ранний мекканский период употребление рассматриваемых лексем чрезвычайно редко, а там, где они встречаются, – это слово *muslim*, используемое в общерелигиозном контексте. Наиболее частое и разнообразное употребление – в позднемекканский период, который объединяет рахманский и пророческий в периодизации Крачковского. Причем здесь только 1 раз встречается полная конструкция *aslama wajha-hu li-llah*, а чаще всего она употребляется в сурах мединского периода. Слово *islām* появляется уже в позднемекканских сурах. В мединский период также употребляются все формы лексем.

Интересно отметить, что в мединских сурах частота употребления смещается в сторону последователей пророка Мухаммада, однако контексты внеисторические и докоранических персонажей также остаются достаточно высокими.

⁸ В эту группу мы включили рахманские и пророческие суры.

В связи с тем, что использованная нами периодизация сур может быть не точной или, возможно, что некоторые айаты являются вставками из другого периода, отметим два момента. Во-первых, только два айата – 28:53 и 29:46 – могут вызвать вопросы в точности отнесения их к мекканскому периоду, так как в них идет полемика с людьми Писания, характерная для Медины. Однако, даже в этом случае это существенно не изменит полученные результаты. Во-вторых, в однозначно мединском айате 2:112, находящемся в контексте полемики с людьми Писания, используется развернутая конструкция *aslama wajha-hu li-llah*.

Эти данные, на наш взгляд, опровергают гипотезу, выдвинутую некоторыми европейскими ориенталистами, об эволюции семантики термина *aslama* от общерелигиозного к ограничено конфессиональному значению и использование масдара *islām* исключительно как название этой конфессии. Тот факт, что даже после доктринального разделения с «людьми Писания», произошедшим с ниспосланием айата 3:64, в айатах более поздней 5-й суры пророки, которые судят по Торе тех, кто исповедует иудейство, а также апостолы Иисуса продолжают называться теми, которые *aslamū* и *muslimūn*, свидетельствует о сохранении более широкого общемонотеистического понимания этих терминов.

Лексические антитезы «исламу»

Еще одним важным направлением контекстного анализа, позволяющим понять семантику слов Корана, является рассмотрение противопоставленных им лексем.

Наиболее часто лексемам рассматриваемого корня противопоставляется *kafara* / *kāfir* «скрывать, быть неблагодарным, быть неверным» (3:80; 9:74; 15:2; 31:22–23; 39:22; 40:66). Еще по одному разу антитезами выступают близкие к этому понятию слова *mushrik* «многобожник» (6:14), который, согласно исламской догматике, является представителем одного из видов неверия (*kufr*), и *mujrim* «преступник» (68:35), чаще всего интерпретируемый именно как совершивший преступление против Бога, т.е. неверующий или многобожник [23].

Еще одна важная антитеза представлена в айате 72:14: «И среди нас [джиннов] есть **смиренные** (*muslimūn*), и среди нас есть **несправедливые** (*qāsiṭūn*)». Хотя значение слова *qāsiṭ* само по себе представляет достаточно большую проблему, Табари с опорой на Ибн 'Аббаса, а также Замахшари приводят версию его толкования через слово *zālim* «несправедливый, жестокий». Согласно другому мнению, которое помимо этих экзегетов приводят также



Ибн Касир и Суйути, *qāsiṭ* – это *jā'ir 'an al-islām* «отклонившийся от ислама», *nāḳib 'an-hi* «отошедший в сторону от него» [23].

Это же смысловое противопоставление более однозначным выражением передается в 3:20: «...И если они **смирнулись** (*aslamū*), то пошли по прямому пути; а если они **отвернулись** (*tawallāu*), то на тебя возложена только передача». Интересно, что Табари разъясняет *tawallāi* через глагол еще более яркой семантики *adbarū* «поворачиваться спиной, отступать» [23]. Этот глагол в качестве антитезы *aslama* / *muslim* еще раз употребляется в 21:108–109, а также, согласно одной из возможных интерпретаций, в 3:64 и 10:72.

Самое интересное противопоставление представлено в аяте 49:14: «Сказали бедуины: "Мы уверовали (*āmannā*)!" Скажи: "Вы не уверовали, но говорите: "Мы **приняли смирение** (*aslamnā*)", ибо еще **не вошла вера** (*imān*) **в ваши сердца**". На основе этого аята, а также хадиса Гавриила, богословы разделяют *иман* как искреннее внутреннее убеждение и *ислам* как публичное обращение в религию и исполнение обрядов.

Вместо заключения

Проведенный в настоящей работе контекстный анализ показал, что лексемы, производные от *aslama*, за единственным исключением из 72-х случаев употребления, в Коране используются в значении технического религиозного термина. Выделив 8 тематических групп употреблений, было установлено, что только 5 из них могут быть соотнесены с эпохой пророчества Мухаммада, тогда как 3 употребляются более широко, причем количественно последних случаев больше – 39 против 32.

Рассмотрение периодизации сур продемонстрировало отсутствие семантической эволюции, предположение о которой было высказано некоторыми европейскими авторами. Как в раннемекканских, так и в позднемединских сурах разные формы лексем используются в контекстах различных групп.

Хотя в 6:14, 163 и 39:12 говорится о повелении пророку Мухаммаду стать «*первым из тех, кто принял смирение* (*aslama*)» и «*первым смиренным* (*muslimin*)», однако такие комментаторы, как Табари и Замахшари, особо подчеркивали, что указанное первенство относится только к эпохе и племени Пророка. Замахшари также отмечал, что похожий эпитет употребляется в 7:143 в отношении Моисея «*первый из верующих* (*tu'minīn*)» в том же ограни-

ченно временном значении. От себя добавим, что последнее выражение также встречается в 26:51, относясь вместе с Моисеем еще и к Аарону [23]⁹.

Поэтому слова *islām*, *muslim* и различные формы глагола *aslama* имеют в Коране более широкое значение, чем относящиеся только к общине пророка Мухаммада, и охватывают собой монотеистическое учение вообще. Именно так понимали это и мусульманские богословы, говоря, что все пророки, включая Авраама, Моисея и Иисуса, проповедовали ислам и были мусульманами. Но как отразить это единство и всеобщность в переводах?

Что касается наиболее распространенных сегодня русских переводов Корана Крачковского и Кулиева, то в разных контекстах они переводят по-разному. Первый чаще всего использует то «предаться / предавшийся», то «мусульманин / ислам» и еще по одному разу употребляет «покорные» (21:108), «обратиться» (31:22) и «муслим» (28:53), причем без разъяснения этого термина. При этом слова «предаться / предавшийся» не имеют в русском языке религиозного употребления и не передают внешнего акта обращения к вере. Они также являются устаревшими и их смысл не вполне понятен современным читателям.

Э.Р. Кулиев чаще всего использует «покориться» и «мусульмане / ислам», причем последнее не только в контекстах, относящих к эпохе пророка Мухаммада.

Г.С. Саблуков последовательно во всех айатах переводит «покориться / покорный» и даже при употреблении масдара *islām* дает «покорность», иногда добавляя в скобках «ислам».

Однако в Коране есть несколько слов для выражения значения различных оттенков этого качества – *khasha'*, *khaḍa'*, *tā'*, *qanata*, и, как отмечает Т. Изуцу, «они не содержат в своей смысловой структуре момента экзистенциального решения, прыжка в неизвестную сферу жизни». По его мнению, «грамматически глагол *aslama* относится к особой группе, называемой глаголами начинания (*inchoative*). Другими словами, вместо обозначения постоянной природы они означают нечто новое, то, что возникает впервые; они знаменуют начало новой ситуации, рождение новой природы» [12, р. 217]. В другой своей работе он также указывает: «В терминологии современной лингвистической философии мы могли бы назвать выражение *aslamtu* «пер-

⁹ В 2:41 есть и противоположное понятие – «первый неверующий (*kāfir*)», не быть которым Бог призывает, обращаясь к сынам Израиля. Однако, согласно Корану, первым в истории неверующим стал Дьявол (2:34 и др.), да и в период между ним и израильянами были неверующие. Подробнее см.: [28].



формативом», который представляет собой самостоятельное использование языка. Другими словами, объявляя *aslamtu*, человек берет на себя обязательства по определенному типу будущего поведения или подразумевает, что у него есть определенное отношение или намерение. Но, как и все «перформативы», выражение *aslamtu* может быть неискренним» [11, р. 189–190].

К.С. Кашталева предложила переводить контексты общих групп своей классификации (I–IV) как «обратиться к Богу», тогда как в группах, относящихся к эпохе пророка Мухаммада (V–VII), как «ставшие мусульманами». Она указывает на невозможность применения слов «обратился / обращенный» в контекстах последних групп в первую очередь из-за выражения «первый из *muslimīn*» (6:163). Однако, как было отмечено, комментаторы трактуют его как первый в своей эпохе, таким образом не выделяя какое-то особое значение этого слова среди общих контекстов.

Хотя лексемы «обратиться к Богу / обращенный» и отражают своим субстантивным значением факт внешнего принятия – обращения в религию, Коран в 3:19 и 22:78 использует слова *islām* и *muslim* в качестве именованной религии и ее последователей, а не самого акта обращения. В то же время это значение не соответствует семантике корня *s-l-m* и однозначно не может быть применено в переводе аята 37:103, где единственный раз, на наш взгляд, глагол *aslama* используется в буквальном, а не техническом значении.

Наиболее подходящими для перевода лексем, производных от глагола *aslama* в Коране, нам представляются слова «смирить себя (свой лик) / смиренный / смирение». Это обусловлено целым рядом причин. Во-первых, передавая значение покорности, они при этом ассоциируются со словом «мир», к которому возводятся многие слова арабского корня. Во-вторых, эти слова имеют широко известное религиозное употребление в русском языке. В-третьих, для передачи того перформативного, зачаточного значения, которое отмечал Изуцу, возможно употребление лексемы «принять обет смирения», однозначно передающего смысл решительного шага вступления на путь религии. И, наконец, смирение может быть как осознанно внутренним, так и сугубо внешним действием, на которое указывает Коран в ряде аятов. Поэтому эти слова подходят для употребления во всех контекстах, с возможным в случае необходимости уточнением – «смирение пред Богом» и/или транслитерацией в скобках арабского термина «ислам».



Литература

1. Cooper J. Translator's Introduction. *The Commentary on the Qur'an by Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr al-Tabarī*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press; 1989. P. IX–XXXVI.
2. Фролов Д.В., Зарипов И.А. Первая классическая теория коранической экзегетики во Введении к тафсиру Табары (839–923). *Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение*. 2021;(2):42–55.
3. Зарипов И.А. Концепция исламского университета Мусы Бигиева. *Ислам в современном мире*. 2016;12(2):137–144. DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-2-137–144.
4. Ас-Суйути Дж. *Совершенство в коранических науках*. Вып. 1. Учение о толковании Корана. М.: ИД «Муравей»; 2000. 240 с.
5. Кашталева К.С. О терминах анба и аслама в Коране. *Доклады АН СССР. Востоковедение*. 1926. С. 52–55.
6. Кашталева К.С. О термине шахида в Коране. *Доклады АН СССР. Востоковедение*. 1927. С. 117–120.
7. Кашталева К.С. К переводу 77-го и 78-го стиха 22-й суры Корана. *Доклады АН СССР. Востоковедение*. 1927. С. 121–124.
8. Кашталева К. С. Терминология Корана в новом освещении. *Доклады АН СССР. Востоковедение*. 1928. С. 7–12.
9. Кашталева К. С. О термине ханиф в Коране. *Доклады АН СССР. Востоковедение*. 1928. С. 157–162.
10. Kanlıdere A. *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah: Hayatı, Eserleri, Fikerleri*. İstanbul: Dergah Yayınları; 2005. 278 s.
11. Izutsu T. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill Queen's University Press; 2002. 284 p.
12. Izutsu T. *God and Man in the Qur'ān. A Semantical Analysis of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services; 2008. 292 p.
13. Фролов Д.В. *Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'*. Т. 1. Суры 78–87. М.: Восточная книга; 2011. 592 с.
14. Фролов Д.В. *Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'*. Т. 2. Суры 88–97. М.: Восточная книга; 2013. 472 с.
15. Фролов Д.В. *Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'*. Т. 3. Суры 98–114. М.: Восточная книга; 2014. 448 с.
16. Фролов Д.В. *Комментарий к Корану. Суры «Хаваимим»: сура 40*. М.: Издательство ВКН; 2019. 304 с.



Зарипов И.А.

«Он называл вас мусульманами и до этого, и здесь»: некоторые соображения о лексемах *islām* и *muslim* в Коране

17. Резван Е.А. Термин *ши'а* в Коране (к истории понятий «секта», «религиозно-политическая группировка»). *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов востока. Доклады и сообщения XVII годичной научной сессии ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения)*. Январь 1982 г. Часть 1. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1983. С. 200–206.

18. Резван Е.А. Адам и бану Адам в Коране (к истории понятий «первочеловек» и «человечество»). *Ислам: Религия, общество, государство. Сборник статей*. Отв. редакторы Грязневич П.А. и Прозоров С.М. (ред.). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1984. С. 59–68.

19. Резван Е.А. Термин *джибилл* (*джибилла*) в Коране [*Православный*] *Палестинский сборник: История и культура Ближнего Востока древнего и раннесредневекового времени*. 1986;28(91):43–44.

20. Резван Е.А. Исследования по терминологии Корана: *сура*; 'абд ('ибад, 'абид) [*Аллах*]; *умма* – 16:121/120. *Проблемы арабской культуры. Сборник статей памяти академика И.Ю. Крачковского*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1987. С. 219–231.

21. Резван Е.А. *Введение в коранистику*. Казань: Изд.-во Казан. ун-та; 2014. 408 с.

22. Ал-Фирузабади М. *Баса'ир зави ат-тамйиз фи латаиф аль-киتاب аль-'азиз*. Т. 2. Каир; 1996. 673 с.

23. *At-tafasir.com*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=0&tSoraNo=1&tAyahNo=1&tDisplay=no&LanguageID=1> (дата обращения: 23.07.2021).

24. *Коран*. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1986. 727 с.

25. Zammit M.K. *A comparative lexical study of Qur'anic Arabic*. Leiden Boston; Koln: Brill; 2002. 652 p.

26. Ибн Манзур. *Лисан ал-'араб*. Т. 12. Бейрут: Дар садир; 1414 г.х.

27. Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden, Boston, 2007. 311 p.

28. Садриев Р.Ф. К вопросу об интерпретации коранического аята 2:41. *Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение*. 2010;(1):87–93.

References

1. Cooper J. Translator's Introduction. *The Commentary on the Qur'an by Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr al-Tabarī*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press; 1989, pp. IX–XXXVI.



2. Frolov D.V., Zaripov I.A. Pervaya klassicheskaya teoriya koranicheskoi ekzegetiki vo Vvedenii k tafsiru Tabari (839–923) [The First Classical Theory of the Qur'anic Exegesis in the Introduction to the Tafsir Al-Tabari (839–923)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13. Vostokovedenie* [Bulletin of Moscow State University. Ser. 13. Orientalism]. 2021;(2):42–55. (In Russian)

3. Zaripov I.A. Kontseptsiya islamskogo universiteta Musy Bigieva [Musa Bigiyev's Concept of Islamic University]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2016;12(2):137–144. DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-2-137-144 (In Russian)

4. As-Sujuti Dzh. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. Vyp. 1: Uchenie o tolkovanii Korana* [The Perfection in Qur'anic Sciences. Is. 1: The Doctrine of the Interpretation of the Qur'ān] Moscow: Muravey Publ.; 2000. 240 p. (In Russian)

5. Kashtaleva K.S. O terminakh *anba* i *aslama* v Korane [On the terms *anba* and *islam* in the Qur'an]. *Doklady AN SSSR. Vostokovedenie* [Reports of the USSR Academy of Sciences. Oriental Studies]. 1926, pp. 52–55. (In Russian)

6. Kashtaleva K.S. O termine *shahida* v Korane [On the term *shahida* in the Qur'an]. *Doklady AN SSSR. Vostokovedenie* [Reports of the USSR Academy of Sciences. Oriental Studies]. 1927, pp. 117–120. (In Russian)

7. Kashtaleva K.S. K perevodu 77-go i 78-go stikha 22-i sury Korana [To the translation of the 77th and 78th verses of the 22nd Surah of the Qur'an]. *Doklady AN SSSR. Vostokovedenie* [Reports of the USSR Academy of Sciences. Oriental Studies]. 1927, pp. 121–124. (In Russian)

8. Kashtaleva K.S. Terminologiya Korana v novom osveshchenii [The Qur'an terminology in a new light]. *Doklady AN SSSR. Vostokovedenie* [Reports of the USSR Academy of Sciences. Oriental Studies]. 1928, pp. 7–12. (In Russian)

9. Kashtaleva K.S. O termine *hanif* v Korane [On the term *hanif* in the Qur'an]. *Doklady AN SSSR. Vostokovedenie* [Reports of the USSR Academy of Sciences. Oriental Studies]. 1928, pp. 157–162. (In Russian)

10. Kanlıdere A. *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah: Hayatı, Eserleri, Fikerleri* [Musa Carullah between the Kadimists and the Jadidists: His Life, Works, Ideas]. İstanbul: Dergah Yayınları; 2005. 278 s. (In Turkish)

11. Izutsu T. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill Queen's University Press; 2002. 284 p.

12. Izutsu T. *God and Man in the Qur'ān. A Semantical Analysis of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services; 2008. 292 p.

13. Frolov D.V. *Kommentarii k Koranu. Tridtsatyi dzhuz'. T. 1. Sury 78–87*. [The Commentary on the Qur'an. The thirtieth juz'. Vol. 1. Surahs 78–87]. Moscow: Vostochnaya kniga Press.; 2011. 592 p. (In Russian)



Зарипов И.А.

«Он называл вас мусульманами и до этого, и здесь»: некоторые соображения о лексемах *islām* и *muslim* в Коране

14. Frolov D.V. *Kommentarii k Koranu. Tridtsatyi dzhuz'*. T. 2. *Sury* 88–97. [Commentary on the Qur'an. The thirtieth juz'. Vol. 2. Surahs 88–97]. Moscow: Vostochnaya kniga Press.; 2013. 472 p. (In Russian)

15. Frolov D.V. *Kommentarii k Koranu. Tridtsatyi dzhuz'*. T. 3. *Sury* 98–114. [Commentary on the Qur'an. The thirtieth juz'. Vol. 3. Surahs 98–114]. Moscow: Vostochnaya kniga Press.; 2014. 448 p. (In Russian)

16. Frolov D.V. *Kommentarii k Koranu. Sury "Khavamim": sura* 40. [Commentary on the Qur'an. "Hawamim" surahs: surah 40]. Moscow: VKN Publ.; 2019. 304 p. (In Russian)

17. Rezvan E.A. Termin *shi'a* v Korane (k istorii ponyatii "sekta", "religiozno-politicheskaya gruppirovka") [The term *shi'a* in the Qur'an (on the history of the concepts of "sect", "religious and political grouping")]. *Pis'mennye pamyatniki i problemy istorii kul'tury narodov vostoka. Doklady i soobshcheniya XVII godichnoi nauchnoi sessii LO IV AN SSSR (doklady i soobshcheniya). Yanvar' 1982 g. Chast' 1* [Written monuments and problems of the history of culture of the peoples of the East. Reports of the 17-th annual scientific session of the Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences (reports and messages). January 1982, Part 1]. Moscow: The main editorial office of oriental literature of "Nauka" Press.; 1983, pp. 200–206. (In Russian)

18. Rezvan E.A. Adam i banu Adam v Korane (k istorii ponyatii "pervochelovek" i "chelovechestvo") [Adam and Banu Adam in the Qur'an (on the history of the concepts of "first man" and "humanity")]. *Islam: Religiya, obshchestvo, gosudarstvo. Sbornik statei*. Moscow: The main editorial office of oriental literature of "Nauka" Press.; 1984, pp. 59–68. (In Russian)

19. Rezvan E.A. Termin *dzhibill (dzhibilla)* v Korane [The term *jibill (jibilla)* in the Qur'an]. [Pravoslavnyi] *Palestinskii sbornik: Istoriya i kul'tura Blizhnego Vostoka drevnego i rannesrednevekovogo vremeni* [[Orthodox] Palestinian Collection: The History and Culture of the Middle East of the Ancient and the Early Medieval Times]. 1986;28(91):43–44. (In Russian)

20. Rezvan E.A. Issledovaniya po terminologii Korana: *sura*; '*abd* ('*ibad*, '*abid*) [Allah]; *umma* – 16:121/120 [Studies on the terminology of the Qur'an: *surah*; '*abd* ('*ibad*, '*abid*) [Allah]; *ummah*]. *Problemy arabskoi kul'tury. Sbornik statei pamyati akademika I.Yu. Krachkovskogo*. [Problems of Arab culture. Collection of articles in memory of Academician I. Y. Krachkovsky] Moscow: The main editorial office of oriental literature of "Nauka" Press.; 1987, pp. 219–231. (In Russian)

21. Rezvan E.A. *Vvedenie v koranistiku* [Introduction to Qur'anic Studies]. Kazan': Kazan University Press.; 2014. 408 p. (In Russian)



22. Al-Firuzabadi M. *Basa'ir zavi at-tamiiz fi lataif al-kitab al-'aziz*. T. 2. [The views of the owners of common sense on the subtleties of the precious scripture. Vol. 2]. Cairo; 1996. 673 p. (In Arabic)
23. *At-tafasir.com*. [Electronic resource]. Available at: <https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=0&tSoraNo=1&tAyahNo=1&tDisplay=no&LanguageID=1> (Accessed: 23.07.2021). (In Arabic)
24. *Koran*. Per. i komment. I.Yu. Krachkovskogo. [The Qur'an. Translated and commented by I.Y. Krachkovsky]. Moscow: The main editorial office of oriental literature of "Nauka" Press.; 1986. 727 s. (In Russian)
25. Zammit M.K. *A comparative lexical study of Qur'anic Arabic*. Leiden Boston; Koln: Brill; 2002. 652 p.
26. Ibn Manzur. *Lisan al-'arab* [The Arabic Tongue]. Vol. 12. Beirut: Dar sadir; 1414 h. (In Arabic)
27. Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden, Boston; 2007. 311 p.
28. Sadriev R.F. К вопросу об интерпретации коранического аята 2:41 [Interpretation of the Quranic Ayah 2:41. Revisited.]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13. Vostokovedenie* [Bulletin of Moscow State University. Ser. 13. Orientalism]. 2010;(1):87–93. (In Russian)

Информация об авторе

Зарипов Ислам Амирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Islam A. Zaripov, Cand. Sci. (History), Senior Researcher Fellow, Center for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies for the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 16 августа 2021
Одобрена рецензентами: 01 сентября 2021
Принята к публикации: 15 сентября 2021

Article info

Received: August 16, 2021
Reviewed: September 01, 2021
Accepted: September 15, 2021



Шагавиев Д.А.

Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги «Вафиййат аль-асляф»)

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-3-589-613

УДК 2-336

Original Paper

Оригинальная статья

Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги «Вафиййат аль-асляф»)

Д.А. Шагавиев^{1, 2а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2769-8333>, e-mail: saiddamir@mail.ru

Резюме: В статье представлены переводы фрагментов из биографического труда «Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф» («Преданность предкам и приветствие потомкам») выдающегося отечественного богослова Ш. Марджани (1818–1889), посвященные аравийскому проповеднику Мухаммаду ибн 'Абд-аль-Ваххабу (1703–1792) и его религиозному учению. Тексты из этого сочинения были сопоставлены с другими доступными источниками с целью выяснить, на какие книги и на каких авторов опирался Марджани. Автор статьи попытался выяснить оценку Марджани в отношении учения Ибн-Абд-аль-Ваххаба и действий его последователей. В результате выявлено, что татарский ученый использовал такие исторические труды, как «ат-Та'рибат аш-шафийа» («Убедительные переводы на арабский язык») Рифа'а ат-Тахтави (1801–1873) и «аль-Мир'а аль-вадыййа» («Чистое зеркало») Ван Дика Корнелиуса (1818–1895), богословские трактаты, среди которых «Сулх аль-ихван» («Примирение братьев») Ибн-Джирджиса (1816–1882) и «Фатх аль-маннан» («Раскрытие Дарующего») аль-Хазими (ум. 1866 г.). Предположительно, что также он опирался на «Тарих 'аджаиб аль-асар» («История удивительного из наследия») аль-Джабарти (1754–1822) и «Радд аль-мухтар» («Ответ недоумевающему») Ибн-'Абидина (1784–1836). Оценка учения и деятельности шейха Ибн-'Абд-аль-Ваххаба оказалась довольно сдержанной и осторожной. Марджани признал негативные последствия его проповеди в виде случаев уничтожения мусульман после обвинения в неверии (такфир).

Ключевые слова: Шихаб ад-дин (Шигабутдин) Марджани; Ибн 'Абд-аль-Ваххаб; Ибн Са'уд; 'Абд-аль-'Азиз ибн Мухаммад ибн Са'уд; Вафиййат аль-асляф; ваххабиты; ханбалиты

Для цитирования: Шагавиев Д.А. Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги «Вафиййат аль-асляф»). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):589-613. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-589-613



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Shihab al-Din al-Marjani about Ibn ‘Abd-al-Wahhab and his preaching on the material of the book “Wafiyat al-aslaf”

D.A. Shagaviev^{1, 2a}

¹*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

²*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2769-8333>, e-mail: saiddamir@mail.ru

Abstract: The article includes the translations of some fragments from the biographical work “Wafiyat al-aslaf wa tahiyat al-akhlaf” (“Devotion to the ancestors and greetings to descendants”) of the outstanding Tatar theologian Shihab al-Din al-Marjani (1818–1889), dedicated to the Arabian preacher Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703–1792) and his religious teachings. The texts from the specified source were compared with the other available sources in order to find out which books and which authors Marjani relied on. The author of the article tried to find out Marjani’s assessment of the teachings of Ibn ‘Abd-al-Wahhab and the actions of his followers.

As a result, it was revealed that the Tatar scholar used such historical works as “al-Ta’ribat al-shafiyya” (“Convincing translations into Arabic”) by Rifa’a al-Tahtawi (1801–1873) and “al-Mir’a al-wadhiyya” (“The Clear Mirror”) by Van Dyck Cornelius (1818–1895), theological treatises such as “Sulh al-ikhwan” (“Reconciliation of the brothers”) by Ibn Jirjis (1816–1882) and “Fath al-mannan” (“Disclosure of the Giver”) by al-Hazimi (d. 1866). Presumably, he also relied on “Tarikh ‘ajaib al-athar” (“History of the amazing heritage”) by al-Jabarti (1754–1822) and “Radd al-mukhtar” (“The answer to the bewildered”) by Ibn ‘Abidin (1784–1836). Marjani, assessing the teachings and activities of Sheikh Ibn ‘Abd al-Wahhab, kept himself rather restrained and cautious, though he admitted the negative consequences of Abd al-Wahhab preaching that came in the form of Muslims accused of disbelief (*takfir*) destruction.

Keywords: Shihab al-Din al-Marjani; Ibn ‘Abd al-Wahhab; Ibn Sa’ud; ‘Abd al-‘Aziz ibn Muhammad ibn Sa’ud; Wafiyat al-aslaf; Wahhabis; Hanbalis

For citation: Shagaviev D.A. Shihab al-Din al-Marjani about Ibn ‘Abd al-Wahhab and his preaching on the material of the book “Wafiyat al-aslaf”. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):589-613. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-589-613

Введение

Произведение «Вафиййат аль-асляф ва-тахиййат аль-асляф» («Преданность предкам и приветствие потомкам») Шихаб-ад-дина аль-Марджани (1818–1889) представляет собой работу, написанную в одном из самых популярных жанров арабо-мусульманской историографии – жанре биографических словарей. В отличие от специальных словарей (посвященных только литераторам и поэтам, или только правоведам (*факихам*), или знаменитым



людям только одного города и т. д.) «Вафиййат аль-асляф» является словом общего типа, в котором наряду с биографиями представителей традиционных и рациональных наук значительное место отводится биографиям правителей как центральных, так и местных династий, знаменитых наместников и визирей [1, с. 93-94]. Оставаясь до сих пор в рукописной форме и будучи частично незавершенным¹, упомянутый труд Марджани недоступен для широкого круга читателей и исследователей. В опубликованном в 1915 г. в журнале «Шура» обзоре биографической литературы у татар Р. Фахретдин² говорит о необходимости издать «Вафиййат аль-асляф» и предлагает завершить недоведенное до конца составление сочинения, а именно: запросив соответствующие материалы из библиотек Каира, Дамаска и Стамбула, вписать их в незаполненные страницы рукописи [1, с. 108]. С другой стороны, чтение «Вафиййат аль-асляф», равно как и переводы из него, дают «закрытую» информацию, т.е. без соответствующего комментария не понятную и не удовлетворяющую современного читателя [1, с. 105]. Изучение упомянутого источника имеет большое значение для характеристики взглядов и знаний Ш. Марджани, особенно интересна его оценка идей и деятельности известных исламских богословов, к наследию которых отношение уммы неоднозначно.

Ниже будет приведен наш комментированный перевод трех фрагментов из книги «Вафиййат аль-асляф», которые помогают понять позицию татарского богослова в отношении учения арабийского проповедника Ибн-'Абд-аль-Ваххаба (1703–1792). Также путем сопоставления с доступными произведениями той эпохи проведена попытка выявить источники Марджани, на которые он опирался в написании биографий религиозного деятеля и некоторых правителей из рода саудитов³. Интересующий нас материал содержится в шестом томе указанного сочинения⁴. Марджани употребляет термин *аль-ваххабиййа* «ваххабиты/ваххабизм»⁵ в данном томе 16 раз, конкретно – в

¹ В нем наблюдаются многочисленные лакуны. Наиболее недоработанной частью «Вафиййат аль-асляф» выглядит шестой том [1, с. 106], который является главным источником для данной статьи.

² Рида-ад-дин (Риззатдин) ибн Фахр ад-дин (1859–1936) – видный российский религиозный деятель и ученый, писатель, кади, муфтий.

³ В статье Нурии Гараевой «Источники “Вафиййат ал-асляф ва тахиййат ал-ахлаф” Ш. Марджани» указаны лишь некоторые средневековые источники и практически нет указаний на источники из шестого тома указанного сочинения.

⁴ Шестой том хронологически затрагивает период 1073–1306 гг. хиджры. Вообще в шестом томе содержится более 1000 биографий [1, с. 112], и он занимает почти 290 разворотов (576 страниц).

⁵ Современный исследователь 'Усман Мустафа ан-Набулуси в своей книге «ар-Ру'йа аль-ваххабиййа ли-т-таухид ва-аксамихи: 'ард ва накд» («Ваххабитское видение единобожия и



биографиях Ибн-аль-‘Абд-Ваххаба, его потомков, правителей рода Са‘уда, правителей Хиджаза из рода Шарифов и некоторых ученых, т.е. чаще всего в историческом контексте. Термин *аль-ваххаби* «ваххабит» был использован три раза, а имя Мухаммад ибн ‘Абд-аль-Ваххаба – шесть раз.

Как известно, при помощи своего ученика Хусайна Фаизханова (1823–1866)⁶ и шейха Мухаммада ат-Тантави (1810–1861)⁷ Шихаб-ад-дин аль-Марджани пользовался сведениями из «Хроники аль-Джабарты»⁸, которая охватывает историю Египта с древнейших времен до первой четверти XIX в. [4, с. 125], в написании своих исторических трудов. Поэтому первоначально мы предполагали, что указанное сочинение могло быть основным источником для татарского ученого в написании разделов, посвященных ваххабитскому учению.⁹ Однако его сведения о шейхе ваххабитов оказались очень скудны, в частности, о событиях 1217–1802 гг. он пишет: «В это время одно за другим следовали новости о деле [Ибн] ‘Абд-аль-Ваххаба. Эти новости появились в течение трех лет со стороны Неджда. Вошло много арабских племен в его вероучение, и распространились его проповедники в разных странах. Он утверждал, что призывает к Книге Аллаха (пречист Он), Сунне Его посланника и повелевает оставить в религии нововведения, которые совершили люди...» [6, с. 526]. Далее в его хрониках встречаются сведения о войне Османской империи с ваххабитами. Таким образом, было обнаружено, что в интересующих нас фрагментах Марджани опирался на другие исторические источники, на что будут указания в примечаниях ниже.

Что же касается богословских источников, то можно предположить, что Марджани был знаком с книгой «ад-Дурар ас-саниййа фи ар-радд ‘аля аль-ваххабиййа» («Блистательные жемчужины в опровержении ваххабитов») мекканского хадисоведа и муфтия шафиитского мазхаба Ахмада ибн Зайни

его категорий: обзор и критика») приводит много примеров такого употребления, в том числе из сборника посланий и фетв известных ваххабитских богословов Неджда «ад-Дурар ас-саниййа» [см. 2, с. 5–9].

⁶ Хусайн Файд-хан (Хусаин Фаизханов) – российский ученый и общественный деятель, который работал в Санкт-Петербургском университете.

⁷ Мухаммад ‘Айяд ат-Тантави – египетский филолог, который преподавал арабский язык в Санкт-Петербургском университете.

⁸ Автор произведения ‘Абд-ар-Рахман аль-Джабарты (ум. 1237/1822) – известный египетский историк, был муфтием ханафитского мазхаба во времена правителя Египта Мухаммада ‘Али-Баша (1184–1265/1770–1849) [3, с. 304]. Его биография также имеется в шестом томе «Вафиййат аль-асляф» (л. 170а), и Марджани указывает, что извлек много пользы из его книги «Тарих аль-Джабарты» («Хроники аль-Джабарты»).

⁹ Тем более данный труд был упомянут среди книг личной библиотеки Марджани [5, с. 44].



Дахляна (1232–1304/1817–1886) [7, с. 129–130]. Сам Марджани в «Вафиййат аль-асляф» (л. 284б) упоминает среди его сочинений данный труд. К тому же татарский богослов указывает на переписку с этим шейхом. Указанное сочинение, небольшое по своему объему, содержит краткую биографию основоположника ваххабизма и некоторые исторические события из истории этого движения [8]. Прямые цитаты из данного источника не были обнаружены в изучаемых фрагментах, но, по нашему предположению, Марджани подразумевает шейха Дахляна в первом фрагменте среди тех, кто преувеличил в порицании Ибн-'Абд-аль-Ваххаба, и, возможно, во втором фрагменте отвечает ему и другим, кто отрицал ханбализм этого аравийского проповедника¹⁰. Как мы увидим из первого фрагмента, Марджани также называет два полемических трактата, посвященных взглядам Ибн-'Абд-аль-Ваххаба, которые, скорее всего, были прочитаны татарским богословом, хотя прямые цитаты из них также не были обнаружены.

Фрагмент 1: Биография Мухаммада ибн 'Абд-аль-Ваххаба¹¹

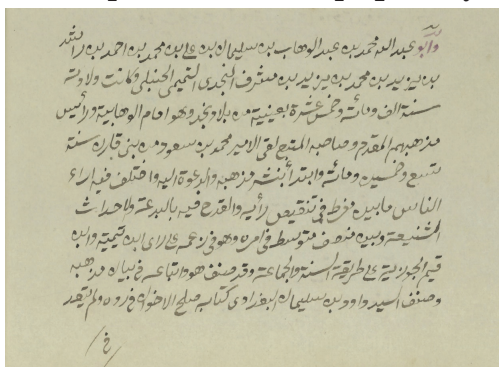


Фото 1.1. Начало текста первого фрагмента (л. 122Б)

Pic. 1.1. The beginning of the first fragment (Page 122B)

¹⁰ В частности, муфтий Дахлян писал: «Он ложно и специально утверждал принадлежность к мазхабу имама Ахмада (да будет доволен им Аллах). Но имам Ахмад не причастен к нему, поэтому многие ханбалитские ученые, его современники, вызвались ответить ему. Они написали в опровержение ему много трактатов, даже его брат шейх Суляйман ибн 'Абд-аль-Ваххаб сочинил книгу против него... Его сторонники не следовали определенному мазхабу (из четырех), напротив, они делали иджтихад, как он повелевал им. Они прикрывались мазхабом имама Ахмада, тем самым вводили в заблуждение простых людей...» [8, с. 22] (здесь и далее, если нет специальных указаний, перевод с арабского автора настоящей статьи).

¹¹ Все представленные фрагменты находятся в шестом томе книги «Вафиййат аль-асляф ва тахиййат аль-ахляф», который хранится в Отделе рукописей и редких книг научной библиотеки имени Лобачевского Казанского федерального университета под шифром № 614 ар. и № 615 ар. Шестой том хранится в двух рукописных экземплярах (№ 614 ар. и № 615 ар.), второй (№ 615) практически повторяет первый (№ 614) даже в расположении строчек на листах в отношении представленных фрагментов. Но есть небольшая разница в нумерации листов. В первом (№ 614 ар.) первый фрагмент расположен на листах 122б–123а, а во втором (№ 615 ар.) – 121б–122а.

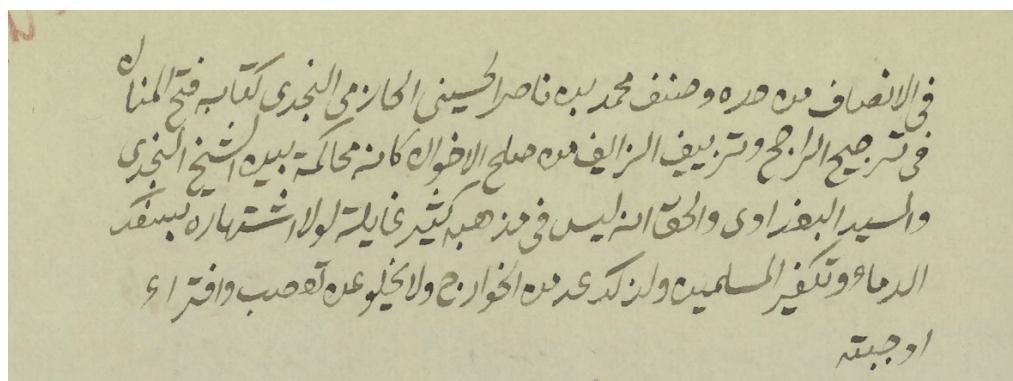


Фото 1.2. Продолжение текста первого фрагмента (л. 123А)

Pic. 1.2. Continuation of the first fragment (Page 123A)

[В 1206 г.х. (1792) умер] Абу-‘Абд-Аллах Мухаммад ибн ‘Абд-аль-Ваххаб ибн Суляйман ибн ‘Али ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Рашид ибн Йазид ибн Мухаммад ибн Йазид ибн Мушарраф ан-Наджди ат-Тамими аль-Ханбали¹². Он родился в 1115 г.х. (1703) в Уяйне (‘Уйайна) в регионе Неджда. Он имам ваххабитов¹³, первый глава их школы (мазхаба)¹⁴, основоположник, за которым они следуют. В 1159 г.х. (1746)¹⁵ он встретил эмира Мухаммада ибн Са‘уда из рода Карин¹⁶ и [с его поддержкой] начал распространять свой мазхаб, призывая к нему. Разошлись мнения людей по поводу него между теми, кто преувеличивал в порицании его идей, обвинении его в ереси и в порочных поступках, и теми, кто оценивал его объективно и нейтрально¹⁷.

¹² Нисба «ан-Наджди» указывает на регион Неджд в Аравии; нисба «ат-Тамими» – на принадлежность к арабийскому племени бану Тамим; нисба «аль-Ханбали» – на принадлежность к ханбалитскому мазхабу мусульманского права (фикха).

¹³ Марджани использует в отношении последователей Ибн-‘Абд-аль-Ваххаба термин аль-ваххабиййа «ваххабиты» не в качестве оскорбления, ибо такое именование являлось нормой в среде богословов, в том числе сторонников этого течения.

¹⁴ Хотя Марджани признает изначальный ханбализм Ибн-‘Абд-аль-Ваххаба, он в то же время указывает на то, что он основал особый мазхаб. То есть, по мнению Марджани, ваххабизм является новым толком ислама, однако подчеркивает, что этот новый толк – разновидность ханбализма.

¹⁵ Арабский историк Хайр ад-дин аз-Зирикли (1893–1976) указывает, что шейх отправился к этому эмиру в 1157 году хиджры (1744) [9, с. 257].

¹⁶ См. об эмире Ибн-Са‘уде отрывок из «Вафиййат аль-асляф» ниже. Здесь, видимо, оговорка, так как в источниках указывается, что этот эмир из рода Мукрина. Слова «Карин» и «Мукрин» происходят из одного корня к-р-н.

¹⁷ Марджани был осведомлен о кардинально противоположных оценках вероучения и деятельности Ибн-‘Абд-аль-Ваххаба со стороны современников и даже ниже назвал некоторые примеры такой полемической литературы.



Он, по своему убеждению, придерживался мнения Ибн-Таймии¹⁸ и Ибн-Каййима аль-Джаузии^{19, 20}, стоял на пути Сунны и согласия общины. Он и его последователи написали труды²¹, разъясняющие его мазхаб. Господин Давуд ибн Суляйман аль-Багдади²² написал книгу «Сульх аль-ихван» («Примирение братьев») в опровержение ему²³, при этом он не перешел /124а/ границы объективности²⁴. Также Мухаммад ибн Насыр аль-Хусайни аль-Хазими

¹⁸ См. о биографии Ибн-Таймии (661–728/1263–1328) в «Вафиййат аль-асляф» в статье журнала «Minbar. Islamic studies» [10].

¹⁹ Биография Ибн-Каййима аль-Джаузийя (691–751/1292–1350), знаменитого ученика Ибн-Таймии, отсутствует в «Вафиййат аль-асляф», однако мы обнаружили пустую страницу в разделе биографий умерших в 751 году хиджры. Возможно, что это место предполагалось для биографии именно этого богослова.

²⁰ Большинство исследователей, а также богословы из числа сторонников учения Ибн-'Абд-аль-Ваххаба сходятся на данном мнении. В частности, данное утверждение передается в нижеуказанных Марджани источниках. Ср. с фразой из «Фатх аль-маннан»: «Построил упомянутый Мухаммад свой метод на основе следования, по его убеждению, за Ибн-Таймией и Ибн-аль-Каййимом...» [11, с. 264].

²¹ Марджани не упоминает названия письменных трудов шейха, что возможно указывает на то, что сам он их не читал и не изучал.

²² Давуд ан-Накшбанди аль-Халиди ибн Суляйман аль-Багдади (известный как Ибн-Джирджис) (1231–1299/1816–1882) – знаток исламского права и арабской литературы, автор ряда богословских произведений [12, с. 332]. В «Вафиййат аль-асляф» биография этого шейха не обнаружена.

²³ Полное название трактата – «Китаб сульх аль-ихван мин ахль аль-иман ва байан ад-дин аль-каййим фи табриат Ибн-Таймийя ва Ибн-аль-Каййим» («Книга о примирении братьев из людей веры и разъяснении Прямой религии в оправдании Ибн-Таймии и Ибн-аль-Каййима»). Нам доступно багдадское издание 1306 года хиджры, возможно, что были и другие более ранние издания, с которыми мог ознакомиться Марджани. Из введения и оглавления книги Ибн-Джирджиса следует, что между взглядами Ибн-Таймии и Ибн-Каййима аль-Джаузии, с одной стороны, и взглядами и практиками ваххабитов, с другой стороны, есть противоречия. В частности, он пишет в начале своего трактата: «Распространилось, что шейхи Ибн-Таймийя и Ибн-аль-Каййим обвиняют в многобожии и неверии, выходе из ислама, из числа суннитов тех, кто прибегает к посредничеству покойных пророков и праведников, взывает через них к Аллаху, клянется не Аллахом, делает обет пророкам Аллаха и Его праведникам и т.п., и что они объявляют грешниками тех, кто совершает это, опираясь на буквальный смысл сказанного ими. Дошло до того, что это привело к смутам и расколу среди мусульман. Затем я изучил этот вопрос и обнаружил, что они непричастны к этому, и даже, наоборот, они оправдывают совершающих это, если пришли к этому через *иджтихад*, либо последовали за кем-то из *муджтахидов*, имея хорошее намерение. И может быть, даже они оба сказали: "Вознаграждаем за свое действие"» [13, с. 1–2]. Ибн-Джирджис в принципе указал на самые известные среди исследователей практики ваххабитов, но считал, что в данных вопросах они не последовали за шейхами Ибн-Таймией и Ибн-Каййимом аль-Джаузией. Интересно, что Ибн-Джирджис приехал из Ирака в Неджд и получал какое-то время шариатские знания от недждийских шейхов и только потом выступил против ваххабитской проповеди [14, с. 16].

²⁴ Из этой оценки Марджани накшбандийского шейха Ибн-Джирджиса мы видим, что татарский богослов все же ближе по своим взглядам к лагерю противников учения Ибн-'Абд-аль-Ваххаба. Необходимо учитывать, что данный и другие труды Ибн-Джирджиса стали объектом ожесточенной критики со стороны ваххабитских полемистов, которые считают его предвзятым. Современный исследователь 'Умар ибн Ахмад аль-Ахмад Аль 'Аббас в предисловии к другому опровержению трактата Ибн-Джирджиса перечислил семь сторонников учения шейха Ибн-'Абд-аль-Ваххаба, которые написали против багдадского богослова свои трактаты, причем некоторые из них сделали это неоднократно [14, с. 23–25].

аль-Наджди²⁵ написал книгу «Фатх аль-маннан фи тарджих ар-раджих ва тазийф аз-зайиф мин сульх аль-ихван» («Раскрытие Дарующего в предпочтении предпочтительного и фальсификации фальшивого из примирения братьев»).²⁶ Книга похожа на диспут между шейхом ан-Наджди и сеййидом аль-Багдади²⁷. Правда же заключается в том, что в мазхабе Ибн-‘Абд-аль-Ваххаба не было бы большой беды, если бы он не прославился кровопролитием и обвинением в неверии мусульман²⁸, за что его стали считать одним из

²⁵ Мухаммад ибн Насыр аль-Хазими аль-Хасани ат-Тихами ад-Дамади (ум. 1283/1866) – йеменский хадисовед. Зирикли упоминает, что у него есть трактат по поводу спора между мекканцами и недждийцами [15, с. 122]. Марджани в «Вафиййат аль-асляф» указывает на его принадлежность к потомкам ‘Али, и что он недждиец и ханбалит, а также что он автор «Китаб фатх аль-маннан...» и является одним из лучших учеников йеменского имама аш-Шаукани (1173–1250/1760–1834) (см. Вафиййат аль-асляф, 251а, 314 ар.).

²⁶ Нам не доступен этот труд, но есть возможность познакомиться с ним через цитирование его фрагментов у других авторов. Также в сети интернет доступна другая книга аль-Хазими из отдела рукописей библиотеки Университета Эр-Рияда (№ 554) с похожей темой под названием «Иказ аль-васнан ‘аля байан аль-халаль аль-лязи фи сульх аль-ихван» («Пробуждение дремлющего в разьяснении недостатка, который в примирении братьев»). В этой книге аль-Хазими также критикует книгу Ибн-Джирджиса «Сульх аль-ихван».

²⁷ Аль-Хазими ан-Наджди пишет в «Фатх аль-маннан», как передал индийский богослов и историк аль-Кыннауджи (1248–1307/1832–1890): «Построил упомянутый Мухаммад свой метод на основе следования, по его убеждению, за Ибн-Таймией и Ибн-аль-Каййимом. Он взял части из их высказываний, насколько он был знаком с их трудами, поэтому он был прав в некоторой части того, что заимствовал от них, и ошибся в другой части и неправильно понял это. Его критиковали без злого умысла в некоторых вопросах. Но его призыв оживил некоторую часть шариата и удалил многое из неправильного в Неджде, Хиджазе и Йемене, да смилуется над ним Аллах. Пусть Он простит его за ошибки и вознаградит его лучшим за деяния, ведь поистине Он управляет этим и могущественный на это» [11, с. 264–265]. Это говорит о том, что этот ученый положительно отзывался о шейхе, но при этом соглашается с тем, что у него были богословско-правовые ошибки и что он местами неправильно понимал утверждения Ибн-Таймии. Примечательно, что один из индийских апологетов ваххабизма Мухаммад Манзур ан-Ну‘мани также пишет, что аль-Хазими подтверждает поспешность шейха Ибн-‘Абд-аль-Ваххаба в войне (*кыталь*) и обвинении в неверии (*такфир*), соглашаясь в этом с Ибн-Джирджисом [16, с. 147]. Индийский ученый привел мнения и других ученых, которые сошлись на данном тезисе, однако сам он причину данной критики видит в последователях недждийского шейха, а не в самом шейхе [16, с. 148–149].

²⁸ Вот что пишет аль-Хазими в «Фатх аль-маннан», как передал аль-Кыннауджи: «Он признанный ученый муж, в нем преобладает следование (*аль-иттиба*) [сильному доводу из Корана и Сунны]. Его трактаты известны, в них есть приемлемое и отвергаемое. Самое известное, что ставится ему в укор, это два обстоятельства:

1. Обвинение в неверии людей земли [аравийской] лишь на основе вымыслов, без какого-либо доказательства.

2. Посягательство на кровопролитие невинных душ без какого-либо довода и приведения ясного доказательства» [11, с. 264].



Шагавиев Д.А.

Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги
«Вафийят аль-асляф»)

хариджитов²⁹. Он, действительно, не лишен определённого фанатизма, но и [не свободен от] измышлений в отношении него.³⁰

Фрагмент 2: Биография Мухаммада ибн Са'уда³¹

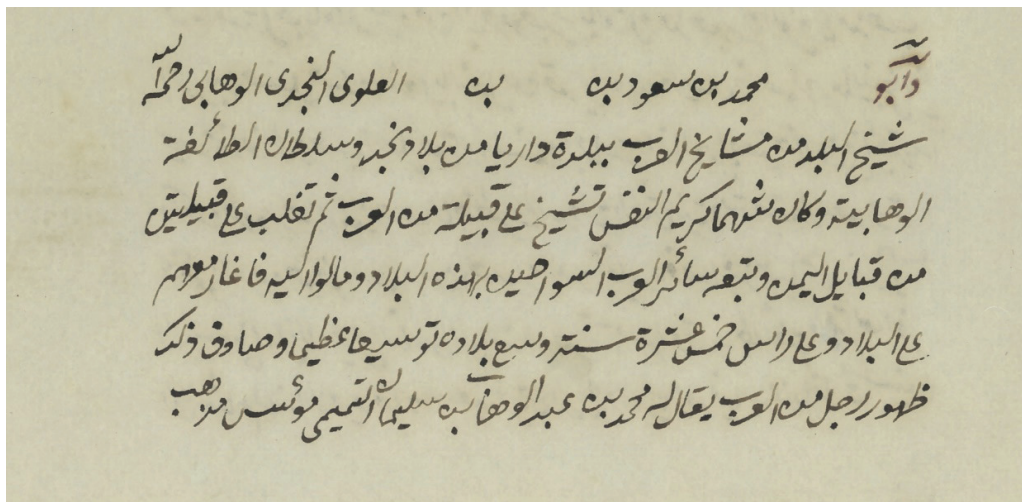


Фото 2.1. Начало текста второго фрагмента (л. 81А)

Pic. 2.1. The beginning of the second fragment (Page 81A)

²⁹ Поздний авторитетный ханафитский ученый Ибн-'Абидин (1784–1836) пишет о ваххабитах: «...Они [хариджиты] обвиняют в неверии сподвижников нашего Пророка (мир ему). Знай, что это не является условием в назывании их хариджитами, напротив, это разъяснение о тех, кто выступил против нашего господина 'Али (да будет доволен им Аллах). Иначе достаточно для них убеждения в том, что они считали неверным того [мусульманского правителя], против которого вышли, как это произошло в наше время с последователями [Ибн] 'Абд-аль-Ваххаба, которые выступили из Неджда и захватили два заповедных места (Мекку и Медину). Они [ваххабиты] следовали мазхабу ханбалитов, но с убеждением, что лишь они являются мусульманами, а их оппоненты – многобожники. По этой причине они позволили себе убийство суннитов и их ученых [17, с. 262]. Другими словами, Ибн-'Абидин называет хариджитами тех, кто (1) выступил против законного мусульманского правителя, (2) обвинял мусульман в неверии (*такфир*) и (3) позволил себе их кровопролитие. Также поздний авторитетный ханбалитский ученый ас-Саффари (1702–1774) сравнил арабийского шейха даже с главарем азракистов, самой жестокой секты из средневековых хариджитов: «...Однако по-другому этот глупый [Ибн-'Абд-аль-Ваххаб], которому подчиняются, у него тоже совершение ереси. Его ересь и выступление не такое, как у того [Ибн-Тумарта], наоборот, путь, ересь и выступление этого глупца как путь Нафи'а ибн аль-Азрака, имама азракистов, в их выходе (против мусульман) и совершении ереси, безразличии к кровопролитию и террору мусульман, позволении себе их кровопролития, имущества, женщин и детей...» [18, с. 128].

³⁰ Данные сведения о шейхе Ибн-'Абд-аль-Ваххабе могут показаться скудными, но Марджани говорил о нем уже ранее в биографии эмира Ибн-Са'уда.

³¹ В шестом томе «Вафийят аль-асляф» этот фрагмент идет прежде предыдущего на листах 81а–82а (314 ар.) и на листах 80а–81а (315 ар.), потому что эмир скончался раньше проповедника.

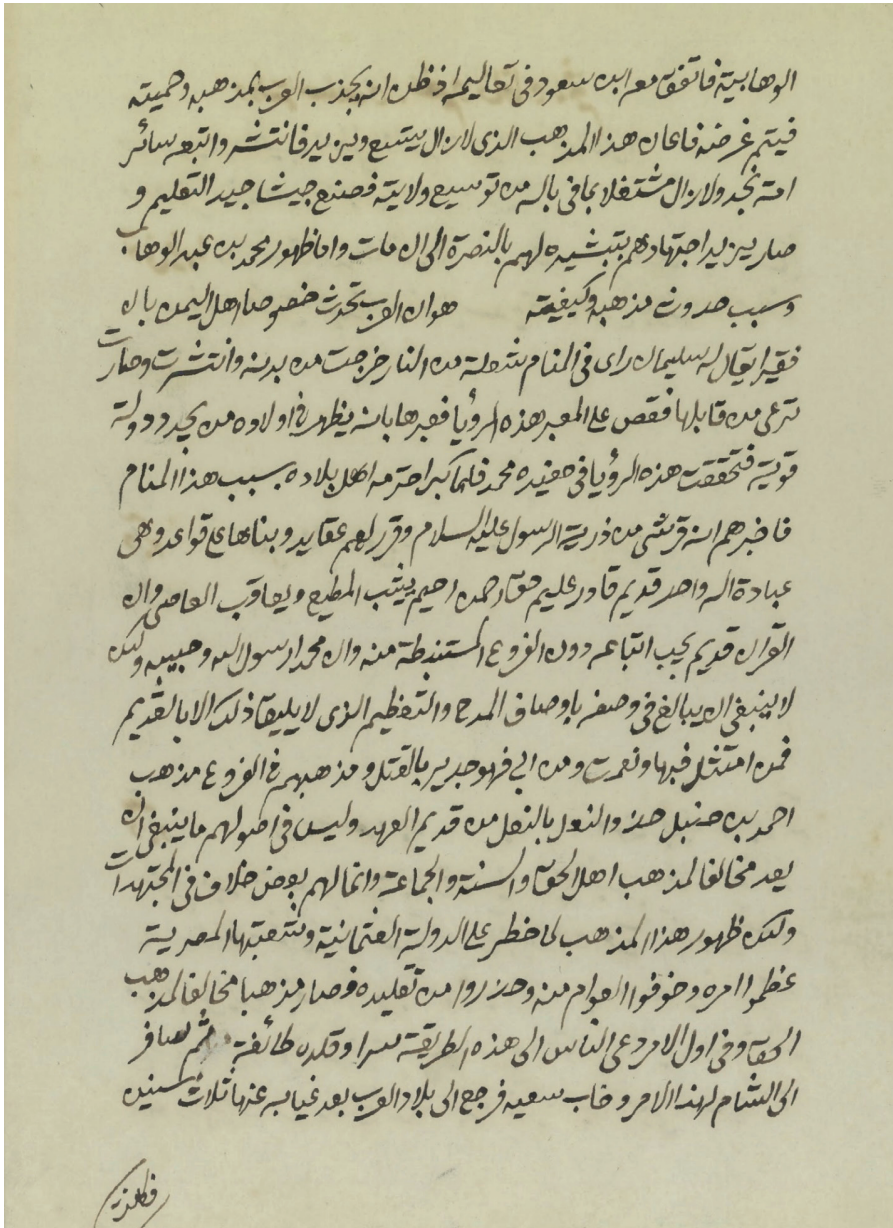


Фото 2.2. Продолжение текста второго фрагмента (л. 81Б)

Pic. 2.2. The continuation of the second fragment (Page 81B)

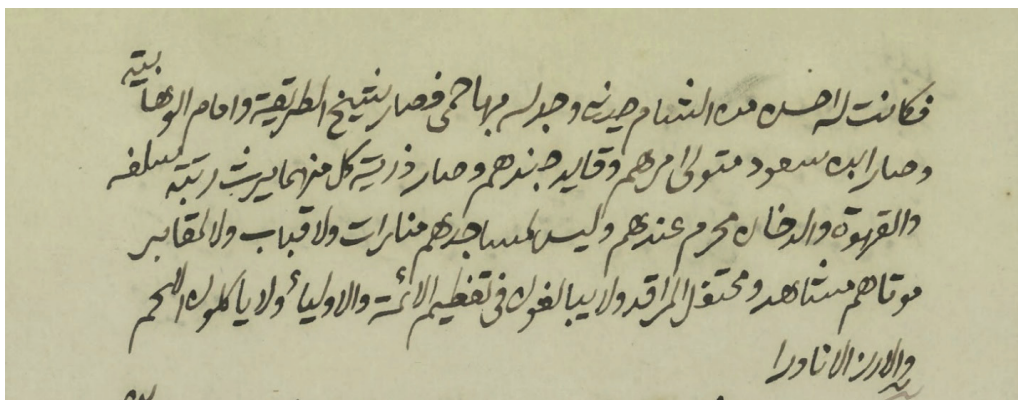


Фото 2.3. Окончание текста второго фрагмента (л. 82А)

Pic. 2.3. The end of the second fragment. (Page 82A)

[В 1179 г.х. (1765) умер] Абу ['Абд-Аллах] Мухаммад ибн Са'уд ибн [Мухаммад] ибн [Мукрин]³² аль-'Аляви³³ ан-Наджди аль-Ваххаби³⁴, да смилуется над ним Аллах,³⁵ один из арабских шейхов в местности Дарийа (Эд-Дир'ия)³⁶ в Недже и правитель ваххабитской секты (*таифа*)³⁷. Он был доблестным и великодушным, возглавил одно из арабских племен, затем покорил два йеменских

³² В цепочке имен наблюдались пропуски, которые были восстановлены благодаря доступным источникам [9, с. 138; 19, с. 291]. Марджани не успел сверить или выйти на источники, чтобы уточнить сведения.

³³ На основе доступных источников в генеалогическом древе Ибн-Са'уда мы не встретили имени «'Али» или связи с родом 'Али. Данное недоразумение связано с неясностью в тексте одного из источников, на которые опирался Марджани, о чем будет сказано в примечаниях к третьему фрагменту.

³⁴ Здесь показательно, что Марджани удостоивает его нисбой аль-Ваххаби «ваххабит», подчеркивая принадлежность эмира к этому религиозному толку. Однако его сына (см. ниже), потом внука и затем правнука он удостоивает нисбой аль-Ханбали аль-Ваххаби «ханбалит, ваххабит».

³⁵ Интересно отметить, что Марджани поставил формулу *таракхума* (фразу «да смилуется над ним Аллах!») после имени эмира и его сына, однако не упоминает ее после имени Ибн-'Абд-аль-Ваххаба и поздних правителей первого саудовского государства. После имени шейха также не употреблена формула *тагфира* (фраза «да простит его Аллах!»), тогда как, например, после имени шейха Ибн-Таймии Марджани эту формулу пишет [10, с. 790]. Возможно, это говорит о том, что татарский ученый до конца не разобрался в учении этого шейха из-за множества противоречивых отзывов, или же он решил занять нейтральную позицию.

³⁶ В настоящее время западный пригород столицы Саудовской Аравии – города Эр-Рияда. Марджани везде называет населенный пункт Эд-Дир'ия словом «Дарийа» и не использует арабское название *Дир'ийа*. Непонятно, почему пал выбор в пользу латинизированного названия, однако в одном из источников, на который опирался Марджани, представлен именно такой вариант (см.: [20, с. 196]). См. об этом источнике в примечаниях к третьему фрагменту.

³⁷ Используемое в арабском тексте слово *ат-таифа* можно перевести и как религиозная или конфессиональная группа/община.

племени, и последовали за ним прочие разрозненные арабы на этих землях. Они сплотились вокруг него, и он вместе с ними совершил набеги на другие земли. За 15 лет его владения очень сильно расширились³⁸. Это совпало с появлением среди арабов человека по имени Мухаммад ибн 'Абд-аль-Ваххаб ибн Суляйман ат-Тамими, основателя школы (*мазхаба*) /826/ ваххабитов, и таким образом Ибн-Са'уд стал его единомышленником в вероучении. Он [Ибн Са'уд] думал, что привлечет арабов его учением и энтузиазмом, и это приведет к конечной цели. Поэтому он содействовал учению, которое продолжало распространяться и расти и за которым последовали прочие мусульмане Неджда. Он продолжал работать над расширением своего государства, создал хорошо обученную армию и усиливал их усердием обещанием своей помощи до самой смерти³⁹. Что же касается появления Мухаммада ибн 'Абд-аль-Ваххаба, его качеств и причины возникновения его учения, то арабы, особенно йеменцы, рассказывают следующее. Бедняк по имени Суляйман увидел во сне пламя огня, выходящее из его тела. Пламя распространилось и стало охранять тех, кто его принял. Он рассказал об этом сне толкователю снов, а тот истолковал это так, что из его потомков появится тот, кто воссоздаст сильное государство. Осуществилось это видение в его внуке Мухаммаде.⁴⁰ Когда он вырос, местные арабы стали уважать его по причине этого сна.

³⁸ Ср. у Тахтави: «Это Ибн-Са'уд из недждийского племени, он один из арабских шейхов, был доблестным и великодушным, когда возглавил свое племя, покорил два йеменских племени, и последовали за ним прочие разрозненные арабы на этих землях. Они сплотились вокруг него, и он вместе с ними совершил набеги на другие земли. За 15 лет расширились его владения очень сильно» [21, с. 178].

³⁹ Ср. у Тахтави: «... он (т. е. Ибн Са'уд) думал, что Мухаммад аль-Ваххаби привлечет арабов его мазхабом и энтузиазмом, что приведет к конечной цели. Поэтому он содействовал этому мазхабу, который продолжает распространяться и расти, и последовали за ним прочие мусульмане Неджда. Потом он (Мухаммад ибн 'Абд-аль-Ваххаб) упорядочил свой мазхаб, сделал его неуклонным, затем проявил способность на самостоятельное извлечение шариатских норм из Корана и Сунны (аль-иджитihad) и показал, что он глава (главный ученый) ваххабитов. Что же касается Ибн-Са'уда, то он стал правителем ваххабитов, главнокомандующим их войска, потомки же каждого из них двоих унаследовали звание своих предшественников. Они выбрали столицей своих земель город Дир'ийя к юго-востоку от Басры в пустыне. Он продолжал работать, как замышлял, над расширением своего государства, основал хорошо обученную армию и усиливал их усердием обещанием своей помощи, но умер Мухаммад ибн Са'уд до завершения своей цели...» [21, с. 178].

⁴⁰ Ср., что писал русский «Журнал различных предметов словесности», который цитирует А.В. Васильев в своей книге об истории Саудовской Аравии: «Назад тому около полувека, как секта сия (т.е. ваххабиты. – А.В.) была основана арапским шеком по имени Магомет. По утверждениям ваабиев, он происходил от Абдель Вааба, сына Солиманова. Древнее есть предание между ими, что онный Солиман, бедный арап малого негдийского поколения, видел некогда во сне, что пламя, выходящее из тела его, распространилось далеко по полям, истребляя в проходе своем палатки в степях и жилища в городах. Солиман, устрешенный сим сновидением, требовал истолкования от шекв своего поколения, которые почли его щастливым предзнаменованием. Объявили ему, что сын его будет основателем новой веры, в которой обратятся степные арапы, а ими жители городов будут покорены. Этот сон действительно сбывлся не в особе Абдель Вааба, сына Солиманова, но внука его шека Магомета» [22, с. 68].



Тогда он сообщил им, что является курайшитом из потомков Посланника (мир ему)⁴¹, затем установил для них догматы. Он построил их на основе принципов, которые заключаются в поклонении Божеству (*илях*), Единому (*вахид*), Вечному (*кадим*)⁴², Могуущественному (*кадир*), Всезнающему ('*алим*), Истинному (*хакк*), Всемиловитому (*рахман*) и Милостивейшему (*рахим*), который вознаграждает праведника и наказывает грешника; и что Коран предвечный, обязательно следовать ему, не пренебрегая правовыми нормами, извлеченными из него; и что Мухаммад – посланник и любимец Аллаха, но нельзя преувеличивать в его описании хвалой и почтением, которые могут быть в отношении лишь Вечного⁴³. Тем, кто последовал этим принципам, он обещал благо, а тех, кто отказывался от них, он считал достойными смертной казни⁴⁴. В правовых вопросах они [вах-

⁴¹ Понятно, что упоминаемая история, вероятно, имеет фольклорный характер и является продуктом народного творчества. В частности, почти все доступные источники говорят о происхождении аравийского шейха из племени бану Тамим, а не из рода пророка Мухаммада.

⁴² Ваххабитские богословы не согласны с тем, что Всевышний обладает именем *аль-Кадим* «Предвечный». Например, бывший Верховный муфтий Саудовской Аравии Ибн-Баз (1910–1999) указывал: «Это слово не встречается среди прекраснейших имен Аллаха [...], хотя его и применяют многие ученые калама» [23, с. 37]. Еще один ваххабитский богослов Мухаммад ибн 'Абд-ар-Рахман аль-Хумаййис пишет: «Слова [имама] ат-Тахави “вечный (*кадим*) без начала” являются непозволительным нововведением людей калама» [24, с. 6]. Под людьми калама подразумеваются классические догматические школы суннизма – ашариты и матуридиты, а также ханбалиты, которые используют данный термин, не считая это ересью (*бид'а*).

⁴³ Данное предложение интересно тем, что в нем якобы излагаются идеологические принципы учения Ибн-'Абд-аль-Ваххаба. Однако здесь не видно каких-либо особенностей или отличий от ортодоксального учения ислама. Только критику преувеличения в прославлении пророка Мухаммада можно действительно назвать отличительной особенностью ваххабитских богословов, которую они адресуют в отношении других мусульман. Хорошо известно их негативное отношение к проведению мавлида, который они считают ересью (*бид'а*) [23, с. 85].

⁴⁴ Ср. у Тахави: «Резюмируя о корнях появления этого учения и о том, как он укрепился у этих людей, можно передать, что рассказывают арабы, особенно йеменцы. Бедняк по имени Сулайман увидел во сне пламя огня, выходящее из его тела. Пламя распространилось и стало охранять тех, кто его принял. Он рассказал об этом сне толкователю снов, а тот истолковал это так, что из его потомков появится тот, кто воссоздаст сильное государство. Осуществилось это видение в его внуке, шейхе Мухаммаде ибн 'Абд-аль-Ваххабе, сыне упомянутого Сулаймана. Основоположником этого учения является Мухаммад ибн 'Абд-аль-Ваххаб, однако название учения относится к 'Абд-аль-Ваххабу. Когда он вырос, стали уважать его местные арабы по причине этого сна, правдивого или ложного. Тогда он сообщил им, что является курайшитом из потомков Мустафы [пророка Мухаммада] (да благословит его Аллах и приветствует), /178/ и его имя такое же, как имя его (мир и благословение ему). Потом он сочинил для них принципы, которые заключаются в поклонении Божеству, Единому, Вечному, Могуущественному, Истинному и Милостивейшему, который вознаграждает праведника и наказывает грешника; и что Коран предвечный, обязательно следовать ему, не пренебрегая правовыми нормами, извлеченными из него; и что Мухаммад – посланник и любимец Аллаха, но нельзя преувеличивать в его описании хвалой и почтением, которые могут быть в отношении лишь Вечного, и Аллах Всевышний не был доволен этим многобожием (*ширк*), Аллах послал его, чтобы направить людей к Прямому Пути. Кто последовал этим принципам, тот одарен благом, а кто отказался, тот достоин смертной казни. Закончились принципы его учения» [21, с. 177–178].

хабиты] с самого начала подражали школе Ахмада ибн Ханбалия⁴⁵. В доктринальных вопросах у них нет особых противоречий с мазхабом людей Истины, сунны и согласия общины. Однако имеются некоторые разногласия в рассмотрении правовых вопросов (*муджтахадат*). Когда это учение стало угрожать Османскому государству⁴⁶, особенно его египетской части, им стали пугать народ, предостерегать от следования за ним, и он превратился в учение, противоречащее мазхабу Истины⁴⁷. В самом начале он [Ибн-‘Абд-аль-Ваххаб] призывал людей к этому пути тайно, и последовала за ним определённая группа, затем он для этого уехал

⁴⁵ Это говорит о том, что Марджани вкладывал в понятие «ханбализм» более широкое значение, чем сами представители традиционного ханбализма. Более подробно см. об этом, например, [23].

⁴⁶ В разделе «О войне с теми, кто оставил единобожие» из известного сборника фетв и посланий ваххабитского толка «ад-Дурар ас-саниййа» от лица одного из учеников Ибн-‘Абд-аль-Ваххаба передается: «Тот, кто не обвиняет в неверии многобожников из турецкого государства и могилопоклонников, например, жителей Мекки и других городов, из числа поклонявшихся праведникам, отклонившихся от единобожия к многобожию, изменивших сунну Посланника (да благословит его Аллах и приветствует) на ересь, такой же неверный как они [25, с. 291]. Также пишет шейх ‘Абд-ар-Рахман ибн ‘Абд-аль-Лятыф, потомок Ибн-‘Абд-аль-Ваххаба, в примечаниях к биографии одного из правнуков этого шейха: «Известно, что турецкое государство было языческим, исповедующим и защищающим многобожие и ересь» [26, с. 111]. С учетом того, что обвиненные в неверии подвергались уничтожению, то в принципе угроза для жителей Османской империи была весомой.

⁴⁷ Последние несколько предложений от Марджани определённым образом выражают его несогласие с утверждениями Тахтави: «Мазхаб ваххабитов [...] угрожает Мухаммадовой Сунне (*ас-сунна аль-мухаммадиййа*) по причине его распространенности и частого упоминания» [21, с. 177] и «Затем ваххабиты ненавидят суннитов (*ахль ас-сунна*) до крайней степени по причине ясного противоречия между ними, но едины с ними в вопросах обрезания, малого и большого омовения, намаза, поста, жертвоприношения и др.» [21, с. 178–179], из книги которого он заимствовал много информации. Марджани, как было замечено выше, называет их отдельным мазхабом, при этом считая их разновидностью ханбалитов, в частности в биографии пятого правителя первого саудовского государства ‘Абд-Аллаха ибн Са’уда ибн ‘Абд-аль-‘Азиза (ум. 1234/1818) он пишет, что «они [ваххабиты] следовали мазхабу ханбалитов, но с убеждением, что лишь они являются мусульманами, а их оппоненты – неверными. По этой причине они позволили себе убийство представителей ислама (*ахль аль-ислям*)» (лист 154Б, 314 ар.). Кстати, данное утверждение заимствовано из «Хашийат» («Субкомментария») Ибн-‘Абидина (ср.: «Они [ваххабиты] следовали мазхабу ханбалитов, но с убеждением, что лишь они являются мусульманами, а их оппоненты – многобожниками. По этой причине они позволили себе убийство суннитов и их ученых» [17, с. 262]). Здесь уместно процитировать слова современника Ибн-‘Абд-аль-Ваххаба, видного йеменского богослова Мухаммада аш-Шаукани (1173–1250/1760–1834). В его биографическом сборнике «аль-Бадр ат-тали’» («Восходящая луна») говорится: «Некоторые люди утверждают, что его убеждение хариджитское. Я не думаю, что это верно. Правитель Неджда и все его подчиненные действуют в соответствии с тем, что они получили из знаний от Мухаммада ибн ‘Абд-аль-Ваххаба. А он был ханбалитом, затем изучил хадисы в Почтенной Медине, поэтому, когда он вернулся в Неджд, то стал действовать на основе богословско-правовых решений (*иджтихадат*) группы поздних ханбалитов, таких как Ибн-Таймиййа, Ибн-аль-Каййим и им подобных ...» [27, с. 6]. Таким образом, имам аш-Шаукани относит учение основоположника ваххабизма к богословским решениям поздних ханбалитов, мнение которых обычно не ассоциируется с традиционным ханбалитским мазхабом в догматике (*акыде*) и праве (*фикхе*). Чтобы понять более тонко противоречия между последователями современного салафизма (ваххабизма) и последователями ханбалитского толка, мы предлагаем обратиться к работам современных ханбалитских авторов, таких как шейх Мустафа Хамду ‘Ульйан аль-Ханбали и шейх Ашраф Низар Хасан [28; 23].



Шагавиев Д.А.

Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги «Вафиййат аль-асляф»)

в Шам (Левант),⁴⁸ но не имел там успеха и вернулся в Аравию после отсутствия в ней три года. /83а/ Там ему повезло больше, чем в Шаме, поскольку у него появился покровитель⁴⁹ и он стал шейхом пути (ат-тарика)⁵⁰ и имамом ваххабитов, а Ибн-Са'уд стал их правителем, главнокомандующим их войска, потомки же каждого из них двоих унаследовали звание своих предшественников. Кофе и курение у них запрещены, в их мечетях нет минаретов и куполов, на их захоронениях они не проводят церемонии, не преувеличивают в почтении имамов и праведников и очень редко едят рис и мясо.⁵¹

Фрагмент 3: Биография 'Абд-аль-'Азиза ибн Мухаммада ибн Са'уда⁵²

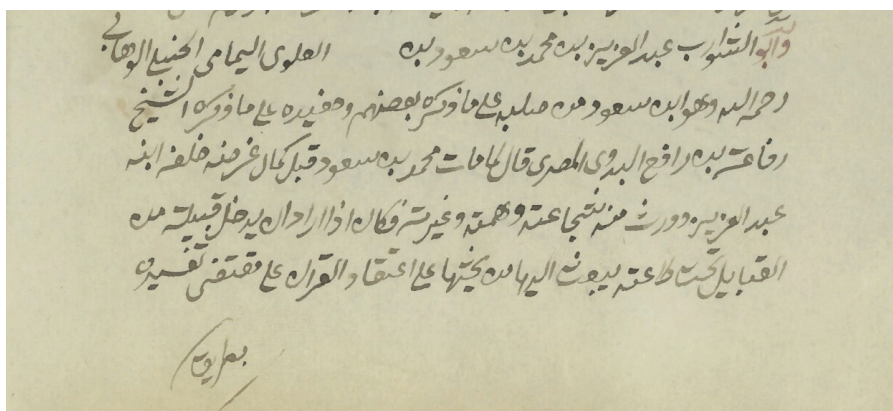


Фото 3.1. Начало текста третьего фрагмента (л. 136Б)

Pic. 3.1. The beginning of the third fragment (Page 136B)

⁴⁸ Другие историки указывают, что в Сирию шейх не смог отправиться из-за нехватки финансовых средств, но он оправился в Басру (Ирак), где начал проповедовать свое понимание ислама [26, с. 22–23; 22, с. 69].

⁴⁹ Ср. у Тахтави: «В самом начале он [Ибн-'Абд-аль-Ваххаб] призывал людей к этому пути тайно и последовала за ним определённая группа, затем он для этого уехал в Шам (Левант), но не имел там успеха и вернулся в Аравию после отсутствия в ней три года. Там ему повезло больше, чем в Шаме, поскольку у него появился покровитель (защитник)» [21, с. 177].

⁵⁰ Удивительно, что Марджани использует термин *тарика*, который обычно используется, когда речь идет о братствах или школах суфизма (*тасаввуф*). Но здесь очевидно, что этот термин употребляется им в языковом значении как «путь» и «метод», или как синоним термина *мазхаб* (религиозное учение).

⁵¹ Ср. у Тахтави: «...в их мечетях нет минаретов, куполов и других одобряемых нововведений, они не преувеличивают в почтении имамов и праведников и хоронят своих покойных без проведения церемоний. Они питаются ячменным хлебом, финиками, саранчой, рыбой и очень редко едят рис и мясо. Они не пьют кофе. Их одежды и жилища не украшены. Общину ваххабитов можно условно разделить на три группы: воинов, земледельцев и ремесленников...» [21, с. 179].

⁵² В шестом томе «Вафиййат аль-асляф» этот фрагмент идет на листах 136б–137а (314 ар.) и на листах 135б–136а.

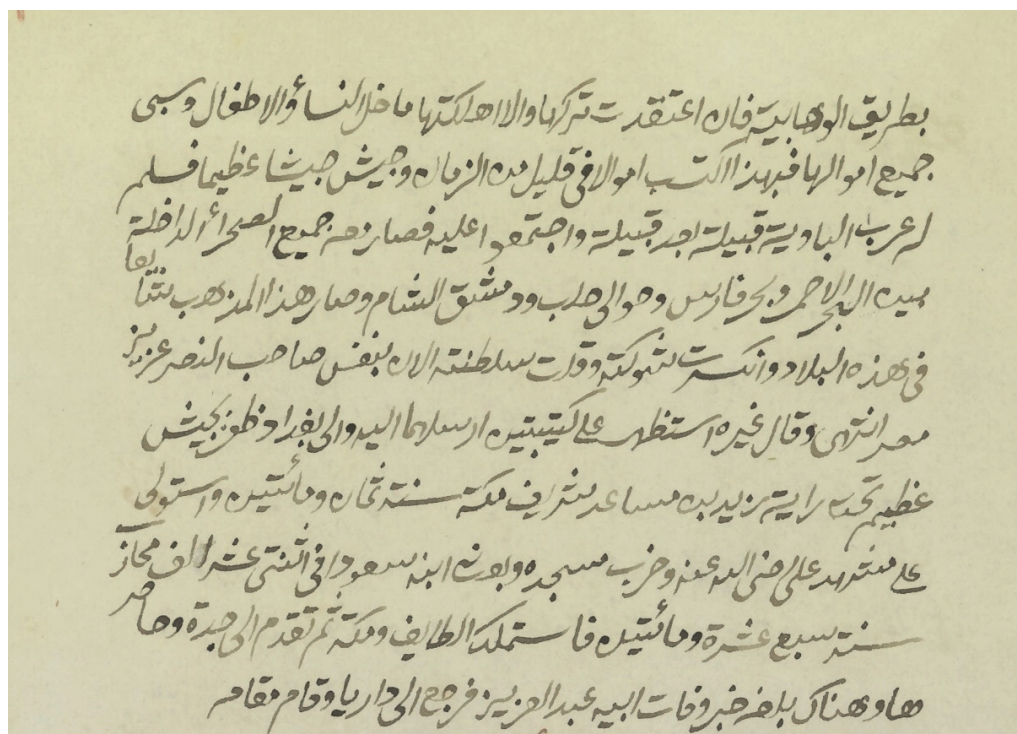


Фото 3.2. Продолжение текста третьего фрагмента (л. 137А)

Pic. 3.2. The continuation of the third fragment (Page 137A)

[В 1217 г.х. умер] Абу-ш-Шавариб 'Абд-аль-'Азиз ибн Мухаммад ибн Са'уд ибн [Мухаммад] аль-'Аляви⁵³ аль-Йамами⁵⁴ аль-Ханбали аль-Ваххаби⁵⁵

⁵³ Как и во втором фрагменте, данная нисба установлена ошибочно. В источнике, на который опирался Марджани в этом, написано: «...усилилась ваххабитская секта. Она происходит от человека из племени Тамим, которого зовут [Ибн] 'Абд-аль-Ваххаб. Он проживал в Дарие (Эд-Дир'иййа) на землях Неджда. В то время Мухаммад ибн Са'уд был главой местности, и он из племени Масалих из потомства 'Али. Он согласился с [Ибн] 'Абд-аль-Ваххабом в распространении его религиозного учения...» [20, с. 196]. В данном случае речь шла о шейхе Ибн-'Абд-аль-Ваххабе, потому что отца его деда звали 'Али, а не об имаме Ибн-Са'уде, у которого нет предка с таким именем. В частности, аль-Кыннауджи в «ат-Тадж аль-мукалляль», цитируя из того же источника этот же отрывок, пишет: «...Мухаммад ибн 'Абд-аль-Ваххаб. Он проживал в Эд-Дир'иййа (ад-Дир'иййа) на землях Неджда. В то время [Ибн] Са'уд ибн 'Абд-аль-'Азиз аль-'Анзи, из племени Раби'ат аль-Фурс, был главой местности, а Мухаммад ибн 'Абд-аль-Ваххаб из племени Масалих из потомства 'Али. У этого племени остались соплеменники на землях Забида около Персидского залива. Он согласился с Ибн-'Абд-аль-Ваххабом в распространении его религиозного учения...» [19, с. 302]. Таким образом, индийский автор разъяснил слова из источника, добавив некоторые слова. Однако он сам ошибся уже в имени имама Ибн-Са'уда.

⁵⁴ Эта нисба связана с географической и исторической областью в центральной части Аравии аль-Йамама, которую полностью захватил в свое время эмир 'Абд-аль-'Азиз Ибн-Са'уд.

⁵⁵ Нисба аль-Ханбали «ханбалит» и аль-Ваххаби «ваххабит» может означать, что этот эмир



(да смиляется над ним Аллах). Он сын Са'уда, его родной сын, как упомянули некоторые, и его внук, как упомянул египетский шейх Рифа'а ибн Рафи' аль-Бадави [ат-Тахтави]⁵⁶. Он сказал: «Когда умер Мухаммад ибн Са'уд до завершения своей цели, его преемником стал его сын 'Абд-аль-'Азиз. Он унаследовал от него смелость, старание и рвение. Когда он хотел ввести под свою власть одно из племен, он отправлял к ним тех, кто будет побуждать их к убеждению Корана в соответствии с его толкованием /138а/ по методу ваххабитов. Если племя принимало такое убеждение, то он оставлял их. В противном случае он уничтожал их, за исключением женщин и детей, забирал всё их имущество⁵⁷. Таким образом он собрал богатства за короткое время и снабдил огромное войско, ему сдались племена бедуинов одно за другим и собрались вокруг него. Подчинилась ему вся внутренняя пустыня между Красным морем и Персидским заливом, окрестности Алеппо и Дамаска в Леванте (Шам), и стало это учение распространенным в этих землях. Сейчас его сила сломлена, а господство уменьшилось благодаря победителю [Мухаммаду 'Али-Баша], правителю Египта» [21, с. 178]⁵⁸. И сказал другой [автор]⁵⁹: «Он победил два сначала изучал ханбалитский мазхаб и был ханбалитом, а затем примкнул к толку ваххабитов. Другой вариант понимания, что Марджани подразумевает под первым мазхаб права (*фикха*), а под вторым – догматики (*акыды*).

⁵⁶ Рифа'а ат-Тахтави (1216–1290/1801–1873) – известный ученый знаменитого университета аль-Азхар, автор книги «Китаб ат-та'рибат аш-шафиййа ли-мюрид аль-джуграфиййа» («Книга убедительных переводов на арабский язык для любителя географии»). Его биография представлена на листах 259а–260а книги «Вафиййат аль-асляф» (514 ар.). Марджани называет его книгу «ат-Та'рибат аш-шафиййа фи ильм аль-джуграфиййа» («Убедительные переводы на арабский язык в науку географии»). Хайр-ад-дин аз-Зирикли называет данную книгу несколько иначе: «Китаб ат-та'рифат аш-шафиййа ли-мюрид аль-джуграфиййа» («Книга убедительных определений для любителя географии») [3, с. 29]. Как видно в представленном фрагменте, Марджани открыто называет свой источник, цитируя из книги «Китаб ат-та'рибат аш-шафиййа», и, не называя этот источник, использует его в предыдущем фрагменте. Нам доступно второе каирское издание 1254/1838 года этой книги.

⁵⁷ К сожалению, именно так проявлялись последствия этого вероучения. Противники учения объявлялись неверными (идолопоклонниками), то есть вероотступниками, а значит, заслуживали смертной казни, а их имущество изымалось в пользу ваххабитов. Ср. у Джабарты: «Они воевали с Таифом. Жители Таифа сражались с ними три дня, пока не победили ваххабиты и они захватили город. Они завладели им силой, убили мужчин, взяли в плен женщин и детей. Это их обычай с теми, кто сражается с ними (*ваххабиййун*)» [6, с. 554].

⁵⁸ Данный отрывок соответствует тексту каирского издания за исключением одной детали. В издании указано ошибочное и неправдоподобное количество воинов войска – 1200000 человек. Марджани пропустил эти сведения, но ниже, на основе других источников, он указал число 12 тысяч воинов.

⁵⁹ Нами установлено, что этим автором является американский арабист и христианский миссионер голландского происхождения Корнелиус Ван Аллен Ван Дик (1233–1313/1818–1895) [29, с. 223], из книги которого приведена следующая цитата. Марджани решил не называть его имя, возможно, по причине того, что он не является мусульманином. Корнелиус в своей книге селение Эд-Дирбиййа называет в латинизированном варианте «Дариййа», и Марджани также использует этот вариант. Книга Корнелиуса «аль-Мир'ат аль-вадыййа фи-ль-кура аль-ардыййа» («Чистое зеркало на земном

отряда, которые направил против него наместник Багдада, и разбил большую армию под командованием Зайда ибн Муса'ида, шерифа Мекки в 1208 г.х. (1794). Он также захватил мавзолей 'Али (да будет доволен им Аллах) и разрушил его мечеть⁶⁰. В 1217 г.х. (1803) он отправил своего сына Са'уда с 12 тысячей бойцов, и он захватил Таиф и Мекку, затем подошел к Джидде и взял ее в осаду. В это время пришла к нему весть о смерти его отца 'Абд-аль-'Азиза,⁶¹ поэтому он вернулся в Дарию (Эд-Дир'ийа) и занял его место» [20, 196]⁶².

Заключение

Из представленных фрагментов шестого тома «Вафиййат аль-асляф» были извлечены сведения об известном аравийском проповеднике и его учении в интерпретации Ш. Марджани. Хотя непосредственно сами особенности богословско-правового учения Ибн-'Абд-аль-Ваххаба не были показаны. Но Марджани подтверждает такой источник взглядов этого аравийского шейха как наследие Ибн-Таймии и его ученика Ибн-аль-Каййима, а также последствия призыва к практике обвинения в неверии (*такфир*) и убийство других мусульман со стороны ваххабитов как главный недостаток учения этого религиозного деятеля. С одной стороны, Марджани не видит особых отклонений в его учении от ортодоксального ислама и относит его к ответвлению ханбалитского мазхаба⁶³, с другой, дает высокую оценку критическому произведению «Сулх аль-ихван» («Примирение братьев») Ибн-Джирджиса, которое стало объектом нападок со стороны ваххабитских богословов, а также не ставит формулу *таракхум* (фразу «да смилуется над ним Аллах!») после имени их эпонима. При этом Марджани не ссылается на известное опровержение ваххабитам мекканского муфтия Дахляна, хотя упоминает в его биографии это произведение и указывает на свои теплые отношения с ним. Если представить отношение ученых ислама к учению Ибн-'Абд-

шаре») издавалась неоднократно, но нам доступно раннее бейрутское издание 1852 года. Интересно заметить, что Корнелиус, рассказывая о существующих религиях, делит ислам на три основных течения: сунниты, шииты и ваххабиты [20, с. 13].

⁶⁰ У Корнелиуса в точности написано: «Также он захватил мечеть 'Али и разрушил ее».

⁶¹ Эмир 'Абд-аль-'Азиз ибн Са'уд (1132–1216/1720–1803) был убит в мечети Эд-Дир'ийи человеком, семья которого погибла в результате похода ваххабитов на Ирак [30, с. 27–28].

⁶² Марджани приводит эти слова точно по книге, но изменив и упустив некоторые детали.

⁶³ Последние исследования показывают, что более 10 известных ханбалитских семей ученых из Неджда, Эль-Хаса, Бахрейна, Шама и Ирака были противниками призыва Ибн-'Абд-аль-Ваххаба с самого его начала [28, с. 144; 2, с. 506], а это говорит о том, что ханбализм ваххабитов в вопросах догматики (*акыды*) и права (*фикха*) очень сомнителен. Однако Марджани, видимо, понимал рамки ханбализма шире.



Шагавиев Д.А.

Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги «Вафиййат аль-асляф»)

аль-Ваххаба в виде прямого отрезка, концы которого будут считаться самыми крайними противоположными позициями, то Марджани будет находиться приблизительно в середине этого отрезка – он оценивает его сдержанно и осторожно.

В ходе анализа текста нами были установлены источники, на которые Марджани опирается в своей работе. Это историческо-географические труды «ат-Та'рибат аш-шафиййа ли-мюрид аль-джуграфиййа» («Убедительные переводы на арабский язык для любителя географии») Рифа'а ат-Тахтави и «аль-Мир'а аль-вадыййа фи-ль-кура аль-ардыййа» («Чистое зеркало на земном шаре») Корнелиуса Ван Дика⁶⁴. Что же касается богословских трудов, то, как указал сам Марджани, это «Сульх аль-ихван мин ахль аль-иман ва байан ад-дин аль-каййим фи табриат Ибн-Таймиййа ва Ибн-аль-Каййим» («Примирение братьев из людей веры и разъяснение прямой религии в оправдании Ибн-Таймии и Ибн-аль-Каййима») Ибн-Джирджиса и «Фатх аль-маннан фи тарджих ар-раджих ва тазйиф аз-зайиф мин сульх аль-ихван» («Раскрытие Дарующего в предпочтении предпочтительного и фальсификации фальшивого из примирения братьев») аль-Хазими, хотя конкретных цитат он из них не привел⁶⁵. Мы можем только предполагать, что Марджани был знаком и с другими полемическими трактатами по данной тематике или с отзывами других исламских богословов в отношении аравийского шейха и его последователей, однако особенно выделил только два указанных труда, которые считал наиболее объективными.

Литература

1. Гараева Н.Г. Источники «Вафиййат ал-аслаф ва тахиййат ал-ахлаф» Ш. Марджани. *Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Сб. статей*. Казань: Татарское кн. изд-во; 1990. С. 91–112.

2. 'Усман Мустафа ан-Набулюси. *Ар-Ру'йа аль-ваххабиййа ли-т-таухид ва-аксамихи: 'ард ва накд*. Амман: дар ан-Нур аль-мубин; 2017. 528 с.

⁶⁴ При этом Марджани опирался и на «Хроники аль-Джабарти» в биографиях личностей той эпохи, однако в наших фрагментах мы не увидели цитат из этого источника. Биографический словарь «аль-Бадр ат-тали'» имама аш-Шаукани (1173–1250/1760–1834) [9, с. 298] также мог бы быть источником для Марджани, тем более он приводит его биографию и дает положительную оценку его деятельности (Вафиййат, лист 190б, 314 ар.), но мы не обнаружили ссылок или цитат из этой книги.

⁶⁵ Как было показано в примечаниях, в биографии одного из потомков Ибн-Са'уда было обнаружено приблизительноное совпадение с фразой из позднего авторитетного ханафитского источника «Хашийат Ибн-'Абидин».



3. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А'лям*. Т. 3. Бейрут: дар аль-'Ильм ли-ль-маляйин; 2002. 355 с.
4. Юсупов М.Х. *Шигабутдин Марджани*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 271 с.
5. *Мәржани китапханәсе: фәнни-библиографик җыентык*. Мөрданов Р.Ф. Төз. (сост.) Казан: Милли китап; 2004. 122 б.
6. 'Абд-ар-Рахман ибн Хасан аль-Джабарт. *Тарих 'аджаиб аль-асар фит-тараджим ва-ль-ахбар*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Джайль; б.г. 656 с.
7. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А'лям*. Т. 1. Бейрут: дар аль-'Ильм ли-ль-маляйин; 2002. 336 с. (на араб. яз.)
8. Ахмад ибн Зайни Дахля. *Ад-Дурар ас-санийя фи ар-радд 'аля аль-ваххабийя*. Каир: аль-Матба'а аль-бахийя; 1299 г.х./1882. 36 с.
9. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А'лям*. Т. 6. Бейрут: дар аль-'Ильм ли-ль-маляйин; 2002. 335 с.
10. Шагавиев Д.А. Образ шейха Ибн-Таймийи в трудах Шихабуддина Марджани. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(3):775–796.
11. Сыддик Хасан-Хан аль-Кыннауджи. *Аль-Хитта фи зикр ас-сыхах ас-ситта*. 'Али Хасан аль-Халляби (ред.). Бейрут: дар аль-Джайль; 1405 г.х./1985. 528 с.
12. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А'лям*. Т. 2. Бейрут: дар аль-'Ильм ли-ль-маляйин; 2002. 341 с.
13. Дауд ибн Суляйман ан-Накшбанди аль-Халиди аль-Багдади. *Китаб сульх аль-ихван мин ахль аль-иман ва байан ад-дин аль-каййим фи табриат Ибн-Таймийя ва Ибн-аль-Каййим*. Багдад: Нухбат аль-ахбар; 1306 г.х. 152 с.
14. Махмуд Шукри аль-Алюси. *Фатх аль-маннан татиммат минхадж ат-та'сис радд сульх аль-ихван*. 'Умар ибн Ахмад аль-Ахмад (ред.). Эр-Рияд: дар ат-Таухид ли-н-нашр; 2009. 416 с.
15. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А'лям*. Т. 7. Бейрут: дар аль-'Ильм ли-ль-маляйин; 2002. 352 с.
16. 'Умар Манзур ан-Ну'мани. *Ди'айат мукассафа дьдд аш-шайх Мухаммад ибн 'Абд-аль-Ваххаб*. Нур 'Али аль-Амини ан-Надави (Пер. с урду на араб.). Лакхнау: мактабат аль-Фуркан; 1980. 149 с.
17. Мухаммад Амин Ибн-'Абидин. *Радд аль-мухтар 'аля-д-дурр аль-мухтар*. Т. 4. Бейрут: дар аль-Фикр; 1992. 604 с.



Шагавиев Д.А.

Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги «Вафийят аль-асляф»)

18. Мухаммад ибн Ахмад ас-Саффарини. *Аль-Аджвиба ан-надждиййа 'ани-ль-ас'илят ан-надждиййа*. Мубарак ибн Рашид аль-Хаслян (ред.) Амман: дар аль-Фатх; 2015. 142 с.

19. Мухаммад Сыддик Хасан-Хан аль-Кыннауджи аль-Бухари. *Ат-Тадж аль-мукалляль мин джавахир маасир ат-тыраз аль-ахыр ва-ль-авваль*. Доха: Визарат аль-аукаф ва-ш-шуун аль-ислямиййа; 2007. 559 с.

20. Корнелиус Ван Дик аль-Амирикани. *Аль-Мир'а аль-вадыййа фи-ль-кура аль-ардыййа*. Бейрут: аль-Мактаба аль-ислямиййа; 1852. 473 с.

21. Рифа'а Бадави Рафи' ат-Тахтави. *Китаб ат-та'рибат аш-шафиййа ли-мюрид аль-джуграфиййа*. Каир: дар ат-Тыба'а аль-хадивиййа; 1254 г.х./1838. 432 с.

22. Васильев А.М. *История Саудовской Аравии (1745–1973)*. М.: «Классика плюс», Книжный дом газеты Труд; 1999. 672 с.

23. Ашраф Низар Хасан. *Аль-Масаиль аль-хыляфиййа байна-ль-ханабиля ва-с-саляфиййа аль-му'асыра: дираса накдиййа*. Амман: дар ан-Нур аль-мубин; 2018. 109 с.

24. Мухаммад ибн 'Абд-ар-Рахман аль-Хумаййис. *Шарх аль-'акыда ат-тахавиййа аль-муйассар*. Эр-Рияд: дар аль-Ватан; 1414 г.х. 110 с.

25. *Ад-Дурар ас-саниййа фи-ль-аджвиба ан-надждиййа*. 'Абд-ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Касим (ред.). Т. 9. Б.м.: б.и.; 1995. 455 с.

26. 'Абд-ар-Рахман ибн 'Абд-аль-Лятыф ибн 'Абд-Аллах Аль аш-Шайх. *Машахир 'уляма' Наджд ва гайрихим*. Эр-Рияд: дар аль-Йамама; 1394 г.х. 543 с.

27. Мухаммад ибн 'Али аш-Шаукани. *Аль-Бадр ат-тали' би-махасин ман ба'д аль-карн ас-саби'*. Т. 2. Бейрут: дар аль-Ма'рифа; б.г. 375 с.

28. Мустафа Хамду 'Ульйан аль-Ханбали. *Ас-Сада аль-ханабиля ва-их-тиляфу-хум ма'а-с-саляфиййа аль-му'асыра фи-ль-'акыда ва-ль-фикх ва-т-тасаввуф*. Амман: дар ан-Нур аль-мубин; 2017. 840 с.

29. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А'лям*. Т. 5. Бейрут: дар аль-'Ильм ли-ль-маляйин; 2002. 336 с.

30. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А'лям*. Т. 4. Бейрут: дар аль-'Ильм ли-ль-маляйин; 2002. 334 с.

References

1. Garaeva N.G. Istochniki "Wafiyat al-aslaf wa tahiyyat al-akhlaf" Sh. Mardzhani [Sources of Sh. Mardjani's "Wafiyat al-aslaf wa tahiyyat al-akhlaf"].



Mardzhani: uchenyi, myslitel', prosvetitel'. Sb. statey [Marjani: a scholar, a thinker, an educator. Coll. Works]. Kazan: Tatar book publ; 1990, pp. 91–112. (In Russian)

2. 'Uthman Mustafa al-Nabulusi. *Al-Ru'ya al-wahhabiyya li-l-tawhid wa aqsami-hi: 'ardh wa naqd* [Wahhabi vision of monotheism and its categories: review and criticism]. Amman: Dar al-Nur al-Mubin; 2017. 528 p. (In Arabic)

3. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The famous people]. T. 3. Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin; 2002. 355 p. (In Arabic)

4. Yusupov M.H. *Shigabutdin Mardzhani* [Shihab al-Din Marjani]. Kazan: Tatar book publ; 2005. 271 p. (In Russian)

5. *Marjani kitaphanase: fanni-bibliografik jyentyk* [Marjani Library: scientific and bibliographic collection]. Compiled by Mardanov R. Kazan: Milli kitap; 2004. 122 p. (In Tatar)

6. 'Abd al-Rahman ibn Hasan al-Jabarti. *Tarikh 'ajaib al-athar fi al-tarajim wa al-akhbar* [History of the amazing heritage in biographies and events]. T. 2. Beirut: Dar al-Jayl; n.d. 656 p. (In Arabic)

7. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The famous people]. Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin; 2002. T. 1. 336 p. (In Arabic)

8. Ahmad ibn Zayni Dahlan. *Al-Durar al-saniyya fi al-radd 'ala al-wahhabiyya* [Shining pearls in the denial of the Wahhabis]. Cairo: al-Matba'a al-bahiyya; 1299 H./1882. 36 p. (In Arabic)

9. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The famous people]. T. 6. Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin; 2002. 335 p. (In Arabic)

10. Shagaviev D.A. The Image of Sheikh Ibn-Taimiyyah in the Writings of Shihab al-Din al-Marjani. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(3):775–796. (In Russian)

11. Siddiq Hasan-Khan al-Qinnaui. *Al-Hitta fi dhikr al-sihah al-sitta* [Neglecting to mention six authentic Hadith collections]. 'Ali Hasan al-Halabi (ed.). Beirut: Dar al-Jayl; 1405 H./1985. 528 p. (In Arabic)

12. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The famous people]. T. 2. Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin; 2002. 341 p. (In Arabic)

13. Daud ibn Sulayman al-Naqshbandi al-Khalidi al-Baghdadi. *Kitab Sulh al-ikhwan min ahl al-iman wa bayan al-din al-kayyim fi tabriat Ibn-Taymiyya wa Ibn-al-Qayyim* [A book about the reconciliation of brothers from people of faith and the clarification of Direct religion in the justification of Ibn Taymiyyah and Ibn al-Qayyim]. Baghdad: Nukhbat al-akhbar; 1306 H. 152 p. (In Arabic)



Шагавиев Д.А.

Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги
«Вафийят аль-асляф»)

14. Mahmud Shukri al-Alusi. *Fath al-mannan tatimmat minhaj al-ta'sis radd Sulh al-Ikhwan* [Disclosure of the Giver – Completion of the Basis Method to Refute the Reconciliation of the Brothers]. 'Umar ibn Ahmad al-Ahmad (ed.). Riyadh: Dar al-Tawhid li-l-nashr; 2009. 416 p. (In Arabic)

15. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The famous people]. T. 7. Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin; 2002. 352 p. (In Arabic)

16. 'Umar Manzur al-Nu'mani. *Di'ayat mukaththafa dhidd al-shaykh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab* [Oppressive propaganda against Sheikh Ibn 'Abd al-Wahhab]. Nur 'Ali al-Amini al-Nadawi (trans. from Urdu to Arabic). Lucknow: Maktabat al-Furqan; 1980. 149 p. (In Arabic)

17. Muhammad Amin Ibn 'Abidin. *Radd al-muhtar 'ala al-durr al-mukhtar* [An answer to the bewildered about the Chosen Pearl]. T. 4. Beirut: Dar al-Fikr; 1992. 604 p. (In Arabic)

18. Muhammad ibn Ahmad al-Saffarini. *Al-Ajwiba al-najdiyya 'an al-as'ilat al-najdiyya* [Supportive answers to Najdian questions]. Mubarak ibn Rashid al-Hathlan (ed.). Amman: Dar al-Fath; 2015. 142 p. (In Arabic)

19. Muhammad Siddiq Hasan-Khan al-Qinnauji al-Bukhari. *Al-Taj al-mukallal min jawahir maathir al-tiraz al-akhir wa al-awwal* [Crown of jewels of the last and of the first value]. Doha: Wizarat al-awqaf wa al-shu'un al-islamiyya; 2007. 559 p. (In Arabic)

20. Kornelius Van Dyck al-Amirikani. *Al-Mir'a al-wadhiyya fi-l-kura al-ardhiyya* [A clear mirror on the globe]. Beirut: al-Maktaba al-Islamiyya; 1852. 473 p. (In Arabic)

21. Rifa'a Badawi Rafi' al-Tahtawi. *Kitab al-ta'ribat al-shafiya li-murid al-jughrafiya* [A book of convincing translations to Arabic for the geographer]. Cairo: Dar al-Tiba'a al-hadiwiyya; 1254 H./1838. 432 p. (In Arabic)

22. Vasil'ev A.M. *Istoriya Saudovskoy Aravii* [History of Saudi Arabia] (1745-1973). Moscow: "Klassika plyus" Publ., Knizhnyi dom gazety Trud Publ.; 1999. 672 p. (In Russian)

23. Ashraf Nizar Hasan. *Al-Masail al-khilafiyya bayna al-hanabila wa al-salafiyya al-mu'asira: dirasa naqdiyya* [On the disagreement between Hanbalis and Contemporary Salafis: A Critique study]. Amman: Dar al-Nur al-Mubin; 2018. 109 p. (In Arabic)



24. Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Khumayyis. *Sharh al-'aqida al-tahawiyya al-muyassar* [Facilitated interpretation of the Tahawi credo]. Riyadh: Dar al-Watan; 1414 H. 110 p. (In Arabic)

25. *Al-Durar al-saniyya fi al-ajwiba al-najdiyya* [Glittering pearls in Nadjian answers]. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim (ed.). T. 9. N.p.: n.p.; 1995. 455 p. (In Arabic)

26. 'Abd al-Rahman ibn 'Abd al-Latif ibn 'Abd Allah Al al-Shaykh. *Mashahir 'ulama' Najd wa ghayrihim* [The famous scholars of Najd and others]. Riyadh: Dar al-Yamama; 1394 H. 543 p. (In Arabic)

27. Muhammad ibn 'Ali al-Shawkani. *Al-Badr al-tali' bi-mahasin man ba'd al-qarn al-sabi'* [The rising moon in the virtues of those who lived after the 7th century AH]. T. 2. Beirut: Dar al-Ma'rifa; n.d. 375 p. (In Arabic)

28. Mustafa Hamdu 'Ul'yan al-Hanbali. *Al-Sada al-hanabila wa ikhtilafu-hum ma'a-l-salafiyya al-mu'asira fi-l-'aqida wa-l-fiqh wa-l-tasawwuf* [Hanbali scholars and their disagreements with contemporary Salafis in Aqida, Fiqh and Tasawwuf]. Amman: Dar al-Nur al-Mubin; 2017. 840 p. (In Arabic)

29. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The famous people]. T. 5. Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin; 2002. 336 p. (In Arabic)

30. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The famous people]. T. 4. Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin; 2002. 334 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Шагавиев Дамир Адгамович, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой религиозных дисциплин Казанского исламского университета; доцент кафедры систематической теологии Российского исламского института, Казань; научный сотрудник кафедры теологии Болгарской исламской академии, Болгар, РФ.

About the author

Damir A. Shagaviev, Cand. Sci. (History), Associate Professor, Head of the Department of Religious Disciplines, Kazan Islamic University; Associate Professor at the Department of Systematic Theology, Russian Islamic Institute, Kazan, Russia; Research Fellow at the Department of Theology, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russia.

Благодарности: Автор выражает благодарность Альфреду Бустанову, заместителю директора Института истории им. Ш.Марджани, который стал причиной подготовки современного набора текста шестого тома «Вафиййат аль-асляф» в рамках профессуры ТАИФ по истории исламских народов в составе России, что позволило произ-



Шагавиев Д.А.

Ш. Марджани об Ибн 'Абд-аль-Ваххабе и его учении (по материалам книги
«Вафийят аль-асляф»)

водить электронный поиск в тексте источника, и руководству Болгарской исламской академии, способствовавшему в получении электронной версии изображений рукописного оригинала шестого тома.

Acknowledgment: The author expresses his gratitude to Alfred Bustanov, Deputy Director of the Sh. Marjani Institute of History, who became the reason for the preparation of the modern typing of the sixth volume of «Wafiyat al-aslaf» within the TAIF professorship on the History of Islamic peoples in Russia, which made it possible to conduct an electronic search in the source text, and also the author thanks the Executives of Bolgar Islamic Academy, who helped to obtain an electronic version of the manuscript fragments.

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: 23 августа 2021

Одобрена рецензентами: 07 сентября 2021

Принята к публикации: 14 сентября 2021

Article info

Received: August 23, 2021

Reviewed: September 07, 2021

Accepted: September 14, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-3-614-624

УДК 215

Original Paper

Оригинальная статья

Проблема тотального субъекта в методологии теологии

Г.А. Галявиева^{1а}, А.В. Писаренко^{1б}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2408-2488>, e-mail: galyavieva.gulnaz@yandex.ru

^бe-mail: pisart34@gmail.com

Резюме: В статье рассматривается аспект отношения к человеку-исследователю теологического дискурса. В ней отражены процессы «разделения» веры на субъективную и объективную. Из чего постулируется, что теологический дискурс обращён именно к объективно-ориентированной вере, поскольку она представляется более реальной для человека, так как по необходимости именно от него и исходит. «Разделение» веры, с одной стороны, языковой трюк – это показано непосредственно через сам язык и процессы его различения (оппозиций), с другой стороны, через массив детерминаций веры человека по отношению к традициям, культуре, семье и обществу в целом. Вследствие чего авторы указывают, что данное разделение демонстрирует непрозрачность человеческого субъекта для него же самого, и вместе с этим рушится и его тотальность. В итоге имеют место быть некоторые возможные проблемы, связанные с методологией, построенной на концепте тотального субъекта.

Ключевые слова: объект веры; субъект веры; методология теологии; язык; история

Для цитирования: Галявиева Г.А., Писаренко А.В. Проблема тотального субъекта в методологии теологии. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):614-624 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-14-3-614-624



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 the Total Subject in the Methodology of Theology

G.A. Galyavieva^{1a}, A.V. Pisarenko^{1b}

¹*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

^a*ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2408-2488>, e-mail: galyavieva.gulnaz@yandex.ru*

^b*e-mail: pisart34@gmail.com*

Abstract: The article deals with the aspect of an attitude towards a person, researching Theological Discourse.

The article reveals the processes of marginalizing the so-called Subjective and Objective Faith. Thus, the theological discourse is directed precisely to an objective-oriented faith, since it seems more real for a person, and it necessarily comes from him. Separation of faith, on the one hand, is a language trick shown directly through the language and processes of linguistic distinction (the opposition); on the other hand, through an array of determinations of one's faith according to the traditions, culture, family and society as a whole. As a result, the authors point out that this division shows the opacity of a human being according to his/her own nature, which leads to a person wholeness collapse. As a result, some possible problems related to the methodology based on the concept of the total subject are identified.

Keywords: object of faith; subject of faith; Methodology of Theology; language; History

For citation: Galyavieva G.A., Pisarenko A.V. The problem of the Total Subject in the Methodology of Theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):614-624 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-614-624

Введение: проблематика методологии теологии

Как правило, проблемы методологии теологии рассматриваются через соотношение философии, теологии и науки.

Первый вопрос, поставленный в теологии, – это вопрос о предмете: кто именно сделал человека теологом. Например, В. Шмаллий начинает с принципиального уточнения: «Предмет теологии – не Бог, но мысль и слово о Боге, звучащее в христианской истории» [1].

В.П. Рожков комментирует данное определение следующим образом: исходя из заявленной позиции, священник и богослов Шмаллий считает, что теологическое познание «мысли» и «слова» о Боге предполагает изучение богословских, доктринальных, полемических, канонических и литургических



литературных памятников, к анализу которых могут обращаться такие гуманитарные науки, как история, языкознание, философия [2, с. 308].

В.К. Шохин указывает, что в текстологических трудах уровня «Суммы теологии» Фома Аквинского явно просматриваются признаки теоретического знания в широком смысле этой категории. К таковым он относит наличие определенных исходных оснований, идеализированных объектов, фундаментальных понятий, способов доказательств, утверждений, выводов. С позиции обозначенного подхода им выделяются два основных компонента, создающих структуру предмета теологии: системообразующие и прикладные дисциплины [3, с. 31].

Существует большое количество взглядов на предмет теологии, однако, по нашему мнению, все они в основном могут быть классифицированы на две группы: на те, что заключены только в рамках религии, и те, что распространяются на множество гуманитарных наук, в том числе с использованием различных подходов с целью изучения феноменов, связанных с религиозным сознанием.

В первом случае мир трактуется через религию, во втором – религия через мир (науку), и в этом, на наш взгляд, принципиальное отличие теологии от богословия.

Иными словами, Бог не реален, как человек, Он находится за пределами нашей реальности и не может быть ей описан. Мы, таким образом, с одной стороны, ограничены в познании Его, поэтому для знания о Нём обращаемся к религиозным Писаниям. С другой же стороны, вполне реален сам человек со всем тем набором чувств, что он испытывает, и испытывать он это не может вне данной ему реальности, а значит, всё это может быть описано и наукой. Этим мы хотим подчеркнуть принципиальное разграничение предмета теологии от всего того, что может соотноситься с человеком в религиозном дискурсе и при этом описываться или изучаться посредством науки.

И тут по определению теолог должен быть верующим, то есть он должен испытывать чувство веры, чтобы задать свой первоначальный вопрос, рождающий саму теологию. Этим самым вопросом он совершил различение на себя и на веру. Вера для него уже не просто часть его субъективности, но объект вовне. Одновременно на языковом уровне вера является для него смыслом, что само по себе – объективно. Следовательно, мы можем сделать предположение, что вера (как минимум на языковом уровне) может рассматриваться как субъективно (то, что есть для меня), так и объективно.



Часто, например, в исламской традиции вера лишается своей непрозрачности. Она становится прозрачной, так как связывается только с субъектом. Человек рождается с присущей ему чистой верой «фитра». Именно «фитра» – это та изначальная природа души, которая тянется к добродетели [4, с. 305]. Соответственно, душа есть человек, субъект и вера? Однако мы рассмотрим феномен веры с другой стороны. Отличие веры субъективной от веры объективной на языковом уровне понимается как различие смысла и содержания.

Объект и субъект веры

Вера – объект, а значит, на неё могут влиять другие различные объекты, как, впрочем, и наоборот: она может влиять на них. Человек, обозначающий себя верующим, конечно же, уверен в этом, и одновременно неверующим быть не может [5, с. 84]. С другой стороны, каким образом и почему он обозначил себя именно таковым? Этот вопрос открывает взор на прозрачность веры.

Мы можем сказать, что наша вера, или, скорее, самоидентификация себя верующим, соткана из множества феноменов, которые могут детерминировать нас: это и история той культуры или традиции, в которую вера включена, это и различные психологические, социальные конструкты, которые имеют влияние на описание и конституирование веры в отношении нашего существования, возможно, и многое другое.

Совершенно очевидно, когда мы начинаем говорить о вере и культуре, мы не можем отрицать тот факт, что культура и традиции напрямую влияют на интерпретацию веры разных народов в разные периоды. Было бы несправедливо утверждать, что ислам татар, башкир, арабов, народов Кавказа – совершенно одинаков, как, собственно, и православие русских, живущих близ православных центров, и православная вера мордвы, удмуртов, марийцев и чувашей. Они различны, и различия эти формировались теми традициями, в которых развивалась религия.

Например, И.О. Чумичева, изучая верования черкесов, пишет, что «если современный исследователь видит противоречие между язычеством, христианством разных конфессий и исламом, то условные «черкесы» (представители разных национальностей региона) его не замечали, легко присваивая интересное для них из приходящих верований, но сохраняя древний, исконный субстрат. Теоретически, контактная зона расселения этих народов требовала либо сохранения своей религиозной идентичности, либо принципиального ее



изменения. В истории известно и то, и другое, но жители Северного Кавказа демонстрируют удивительную гибкость мировосприятия в сочетании с негибкой верностью своим традициям» [6, с. 134].

С другой стороны, социальной, религию, часто используют в качестве инструмента нравственного воспитания ребенка, тем самым происходит нравственное влияние родителей и других членов семьи на ребенка. Вместе с тем ребенок перенимает образ веры, религию родителей как тот базис, на котором могут строиться нравственные постулаты, особенно если речь идет о религиозной семье.

С.З. Бойматов пишет: «Нравственное влияние – это моральное воздействие одного человека на другого, вследствие чего поведение одного становится объектом подражания для другого. При этом подражание бывает сознательным и бессознательным. Сознательное подражание – это такое подражание, когда подражающий сперва всесторонне оценивает поведение, поступок другого, которому он подражает, и лишь после этого творчески принимает его поведение как пример, образец, эталон поведения. Бессознательное подражание – это механическое заимствование образца поведения одного субъекта другим субъектом» [7, с. 112].

Для нас здесь интересно именно механическое или бессознательное принятие образа веры ребенком от членов своей семьи. Мы этим самым можем обозначить детерминацию веры со стороны семьи. Массив убеждений о том, какова вера, что это такое, как она определяется и т.д., закладывается в человека изначально семьей.

В итоге, обозначение человека себя верующим фрагментируется на субъект и объект. Оно не есть продукт исключительно чувств и религиозного или мыслительного опыта человека, а значит, не тотально его существование, не едино и не однородно. Вместе с опытом существования личная вера смешана со всем тем пластом убеждений, которые господствовали или господствуют в семье, традициях, культуре, обществе в целом и т.д.

Всё это выявляет одну из главных проблем в методологии современной теологии – проблему тотального субъекта. Субъект якобы подчиняет себе всё, так как идёт путём прямым, для него бытие тождественно мышлению, потому что мышление есть некое явление, которое напрямую связывается с душой, а значит, с Богом.



Если в таком положении Бог не подчинён мышлению, то есть субъекту (человеку), то весь мир точно подчиняется, и если не мышлением, то хотя бы религиозными догмами, которые, соответственно, трактуются как нечто тождественное бытию. Соответственно, для такого восприятия в центре стоит человек, его чувства, конечно же, религиозная вера, он, таким образом, в своём видении тотален.

Однако мы показали, что субъект непрозрачен, он ускользает от самого себя. То есть самоидентификация верующим не может быть тотальным субъектом, не может принадлежать чисто его воле, быть им. Здесь отныне вообще нет никакого «чисто». «Чисто» – это только про Бога, про которого, как мы подчеркнули, больше Писаний. Соответственно, мир субъекта разрушается. Человек думал, что мир дан для него, что он над миром, однако случается совершенно обратное. Вера не так уж и абсолютна для его свободы, поэтому чувство может быть детерминировано.

Вообще абсолют субъекта над всем коварен не только в отношении веры, но и во многих вещах, особенно напрямую связанных с религией. Дело так же обстоит и с языком, а вернее с религиозным текстом. Поскольку религия (например, ислам) дана через Писание, то есть через текст, то такое же отношение к языку как к чему-либо низшему по отношению к субъекту будет тотально обречено. Тотальный субъект, уверенный в своей тотальности, относится к языку как к совершенно прозрачной вещи, тогда как сам язык может играть с ним в «игры» [8, с. 97]. В.В. Бибихин говорил, что ум языка прям и неведом нам по существу, «в нём мудрость самой земли, которой глупость не противоположна. Надо заглянуть туда – странно сказать куда: в то, что мы сами говорим каждый день. Могло ли такое случиться, что суть говоримого нами проходит мимо нас, что язык без нас несёт что-то своё?». [9, с. 96].

То есть если субъект привилегирован, то и язык этого субъекта будет таковым же, он довлеет над языком.

Поэтому вместе с тотальным субъектом рождается и тотализирующий, привилегированный дискурс. Из этого следует, «что разуму, как вещи замкнутой каждый раз, рассказывая истории, сводя всё к одному тотальному знаменателю, мы сходимся на бессмысленности их истинности – так как это по-прежнему будет история о некотором внесознательном, рассказанная сознанием самому себе» [10, с. 37]. Следовательно, наш язык, как и реальность,



не могут быть тотальны в одном каком-то дискурсе, то есть в одной тотальной субъектности.

Таким же образом дело обстоит и с историей. История, рассказанная привилегированным субъектом, создаёт тем самым исторический метанарратив, то есть связывает исторические фрагменты между собой часто не совсем обоснованно. Например, в кинозале нам показывают на экране отрывок фильма длиной в десять секунд, в котором мужчина ест макароны, затем экран отключается на час, а после нам показывают очередной отрывок фильма длиной в десять секунд, в котором женщина кормит грудью младенца. Фактически из данных двух сцен нам не известно, показывали нам фрагменты из одного и того же фильма либо это были разные фильмы, связаны ли эти фрагменты друг с другом, имеется ли какой-нибудь смысл вовне их и т.д. То есть предположений может выводиться множество.

Тотальность субъекта над историей как раз демонстрирует такую ситуацию, в которой данные фрагменты, что были показаны нам, соединяются в нечто целое, в единый фильм, между ними может выстроиться мнимая связь со своей вполне допустимой логикой.

Д.С. Хаустов в своём историко-философском исследовании пишет, что если всё в истории имеет своё происхождение, то и точка зрения историографа также имеет своё происхождение, и поэтому историческое повествование оказывается – в большей или меньшей степени – не способным объективировать то, объектом чего оно само и является. Невозможно претендовать на истину в той истории, слепым орудием которой ты сам выступаешь. Решая эту проблему, Фуко выступает как очень последовательный позитивист: он говорит, что нельзя, что не научно вчитываться в факты литературы, что необходимо держаться только самих фактов, какими бы хаотическими и разрозненными они ни были. Этот позитивизм непосредственно связан с тем, что наши факты – следы без ссылки на то, что их оставило [11, с. 313].

Заключение

Всё это, несомненно, говорит о проблеме прозрачного отношения к субъекту. Особенно, когда субъект выступает привилегированно, отождествляя мышление с бытием. Также можно говорить о главной методологической проблеме теологии субъективности, истории, языка, психологии, социологии, ведь всё это и так находится в дискурсе религии.



Калькирование и подражание лишает собственную теологическую методологию уникальности или, что хуже, подменяет ее понятие. Научный дискурс как привилегированный создаёт особое пространство, в котором всё, что может ему противоречить, отталкивается им либо подводится под свою внутреннюю логику. Это может сказаться катастрофично на оригинальности как самой теологии, так и её методологии. Теологический дискурс, как и научный, равны между собой. В чём-то они могут противоречить, в чём-то сходиться. Но в одном мы уверены точно – в их идентичности и автономности. А значит, уникальности как одного, так и второго.

Литература

1. Шмалий В. К вопросу о предмете и специфике теологии. *Теология в системе научного знания и образования. Материалы слушаний Общественной палаты РФ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://textarchive.ru/c-1610160-pall.html> (дата обращения: 19.01.2021).
2. Рожков В.П. Историко-философское обоснование предмета и методологии теологии в вузах РФ. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. 2016;16(3):306–310.
3. Шохин В.К. О проблемах интеграции теологии в системе образования и академических наук. *Теология в системе научного знания и образования. Материалы слушаний Общественной палаты РФ*. М.: Изд. Общественной палаты Российской Федерации; 2009. С. 28–32.
4. Аль-Газали М. *Нравственность мусульманина*. Рустамов И.А. (пер.). К.: Ансар Фаундейшн; 2003. 364 с.
5. *Комментарии имама Акмалюддина аль-Бабирти к завещанию («аль-Васья») имама Абу Ханифы*. Казань: Издательский дом «Хузур»; 2019. 144 с.
6. Чумичева О.В. Парадоксы «черкасской веры»: между исламом, христианством и языческими традициями. *Археология и этнология северного Кавказа*. 2017;7:133–145.
7. Бойматов С.З. Роль нравственного влияния на формирование «роль нравственного влияния на формирование» нравственных качеств личности. *Наука и новые технологии*. 2007;3–4:112–113.
8. Биbihин В.В. *Слово и событие. Писатель и литература*. М.: Университет Дмитрия Пожарского; 2010. 416 с.



9. Хаустов Д.С. *Лекции по философии постмодерна*. М.: РИПОЛ классик; 2018. 288 с.

10. Девятова С.В. Проблемы методологии современной христианской теологии. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия, социология и социальные технологии*. 2016;4(34):36–42.

11. Орлов М.О., Полохов Д.Н., Петрова К.Ю. Теология в системе гуманитарных наук: особенности предмета и методологии. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2019;4:313–323.

References

1. Shmaliy V. K voprosu o predmete i specifikе teologii [To the question of the subject and the specifics of theology]. *Teologiya v sisteme nauchnogo znaniya i obrazovaniya. Materialy slushaniy Obshchestvennoy palaty Rossiyskoy Federatsii* [Theology in the system of scientific knowledge and education. Materials of the Russian Federation Public Chamber hearings]. [Electronic source]. Available at: <https://textarchive.ru/c-1610160-pall.html> (Accessed: 19.01.2021). (In Russian)

2. Rozhkov V.P. Istoriko-filosofskoe obosnovanie predmeta i metodologii teologii v vuzah RF. [Historical and philosophical justification of the subject and methodology of Theology in the universities of the Russian Federation]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika*. [Bulletin of Saratov University. New series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy]. 2016;16(3):306–310. (In Russian)

3. Shokhin V.K. O problemah integratsii teologii v sisteme obrazovaniya i akademicheskikh nauk [On the problems of integration of Theology in the system of education and academic sciences]. *Teologiya v sisteme nauchnogo znaniya i obrazovaniya. Materialy slushaniy Obshchestvennoy palaty Rossiyskoy Federatsii* [Theology in the system of scientific knowledge and education. Materials of the Russian Federation Public Chamber hearings]. Moscow: Ed. Public Chamber of the Russian Federation; 2009, pp. 28–32 (In Russian)

4. Al-Ghazali M. *Nravstvennost' musul'manina* [The morality of a Muslim]. Rustamov I.A. (trans.). Kiev: Ansar Foundation; 2003. 364 p. (In Russian)

5. *Kommentarii imama Akmaluyddina al'-Babirti k zaveshchaniyu ("al'-Vasya") imama Abu Hanify* [Comments of Imam Akmaluyddin al-Babirti on The Will ("al-Wasya") by Imam Abu Hanif]. Kazan: Khuzur Publishing House; 2019. 144 p. (In Russian)



6. Chumicheva O.V. Paradoksy “cherkasskoj very”: mezhdue islamom, hristianstvom i yazycheskimi tradiciyami [Paradoxes of the “Cherkassk faith”: among Islam, Christianity and Pagan traditions]. *Arheologiya i etnologiya severnogo Kavkaza* [Archeology and Ethnology of the North Caucasus]. 2017;7:133–145. (In Russian)

7. Boymatov S.Z. Rol’ npravstvennogo vliyaniya na formirovanie “rol’ npravstvennogo vliyaniya na formirovanie” npravstvennykh kachestv lichnosti [The role of moral influence on the formation of “the role of moral influence on the formation” of moral qualities of an individual]. *Nauka i novye tekhnologii* [Science and new technologies]. 2007;3–4:112–113. (In Russian)

8. Bibikhin V.V. *Slovo i sobytie. Pisatel’ i literatura* [Word and event. Writer and literature]. Moscow: Dmitry Pozharsky University; 2010. 416 p. (In Russian)

9. Khaustov D.S. *Lekcii po filosofii postmoderna* [Lectures on Postmodern Philosophy]. Moscow: RIPOLL classic; 2018. 288 p. (In Russian)

10. Devyatova S.V. Problemy metodologii sovremennoy khristianskoy teologii [Problems of methodology of Modern Christian Theology]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya, sotsiologiya i sotsial’nye tekhnologii* [Volgograd State University Bulletin. Episode 7: Philosophy, Sociology and Social Technology]. 2016;4(34):36–42. (In Russian)

11. Orlov M.O., Polokhov D.N., Petrova K.Yu. Teologiya v sisteme gumanitarnykh nauk: osobennosti predmeta i metodologii [Theology in the system of Humanities: features of subject and methodology]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii* [Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy]. 2019;4:313–323. (In Russian)

Информация об авторах

Галявиева Гульназ Абдулахатовна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры исламской теологии Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

Писаренко Артур Валерьевич, бакалавр теологического факультета Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

About the authors

Gulnaz A. Galyavieva, Cand. Sci. (Pedagogy), Associate Professor of the Department of Islamic Theology of Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation.

Artur V. Pisarenko, student of Theological Faculty of Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation.



Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 февраля 2021

Одобрена рецензентами: 04 июля 2021

Принята к публикации: 01 сентября 2021

Conflicts of Interest Disclosure

The Authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: February 25, 2021

Reviewed: July 04, 2021

Accepted: September 01, 2021



الفجر الصادق بين تعريف الشرع واصطلاح علماء الفلك

محمد محمودوف

طالب الدكتوراه

جامعة داغستان الإسلامية باسم الشيخ محمد عارف

مدينة ماحج قلعة، روسيا الفدرالية.

md.kahibi@mail.ru

الخلاصة: إن معرفة بداية وقت الفجر الصادق شرط مهم لأنواع العبادة مثل الصلاة والصيام والحج، لأنه مع بزوغ أول نور الفجر الصادق يحرم الأكل للصائم ويدخل وقت صلاة الفجر.

وجمعت في هذه المقالة نقول علماء الشريعة وعلم الفلك من قرون مختلفة فيما يتعلق ببداية فجر الصادق وتعريفه وكيفية تمييزه عن الفجر الكاذب وفقاً للعلامات التي وصفها الرسول صلى الله عليه وسلم. وذكرت النتائج التي تم الحصول عليها من خلال المراقبة البصرية لبداية الفجر الصادق التي أجريت في عدد من الدول العربية وجمهورية داغستان. وكذا ذكرت النتيجة لبداية الفجر الصادق التي تم الحصول عليها من خلال الحساب الرياضي لزاوية الشمس ودرجتها تحت أفق المنطقة المرصودة.

المفردات: الفجر الصادق؛ الفجر الكاذب؛ شروق الشمس؛ غروب الشمس؛ أوقات الصلاة؛ تقاويم الصلاة؛ مفتيت

داغستان



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Истинный рассвет: определение шариата и терминология астрономов

М.З. Магомедов^{1а}

¹Дагестанский исламский университет имени шейха Мухаммад-Арифа, г. Махачкала, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2362-1999>, e-mail: md.kahibi@mail.ru

Резюме: Объектом исследования является проблема определения точного времени истинного рассвета (*аль-фаджр ас-садык*), с наступлением которого в исламе начинаются обряды поста и молитвы, а также завершается обряд стояния (*вукуф*) на горе 'Арафа во время большого паломничества (*хаджжа*), и его отличие от «ложного» рассвета (*аль-фаджр аль-казиб*).

В работе приводятся хадисы, описывающие признаки этих двух астрономических явлений, представлены результаты визуального наблюдения за наступлением точного времени истинного рассвета в ряде арабских стран и республике Дагестан согласно математическому вычислению угла наклона и градуса положения солнца (*азимута*) под горизонтом наблюдаемой местности при наступлении истинного рассвета. В основу исследования легло определение наступления точного времени утренней молитвы согласно методологии математических расчётов астрономов раннего и позднего периода, а также авторитетных мусульманских правоведов (*факихов*).

Ключевые слова: намаз; истинный рассвет; ложный рассвет; сумерки; восход солнца; заход солнца; горизонт; времена намаза; расписание молитв; муфтият Дагестана

Для цитирования: Магомедов М.З. Истинный рассвет: определение шариата и терминология астрономов. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):625-646 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-625-646



True Dawn: the definition by the Sharia and the terminology of astronomers

M.Z. Maghomedov^{1a}

¹Dagestan Islamic University after Sheikh Muhammad-Arif, Makhachkala, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2362-1999>, e-mail: md.kahibi@mail.ru

Abstract: The object of the research is the problem of determining the exact time of the True Dawn onset (*al-fajr as-sadik*), with which the rituals of fasting and praying begin in Islam, as well as the completion of the rite of standing (*wukuf*) on Mount Arafat during the Great Pilgrimage (*hajj*), and its difference from the so-called "False" Dawn. (*al-fajr al-kazib*).

The paper presents the Hadiths describing the signs of these two astronomical phenomena and reveals the results of visual observation of the onset of the True Dawn's exact time in a number of Arab countries and in the Republic of Dagestan according to the mathematical calculation of the angle of the Sun inclination and the degree of the Sun position (*azimuth*) towards the horizon of the observed terrain during the true dawn.

The study was based on the determination of the onset of the morning prayer exact time according to the methodology of mathematical calculations by astronomers of the early and late periods, and of the authoritative Muslim jurists (*faqih*s) as well.

Keywords: Muslim prayer (*salah*); False Dawn; True Dawn; twilights; sunrise; sunset; horizon; prayer time; prayer schedule; Muftiate of Dagestan

For citation: Maghomedov M.Z. True Dawn: the definition by the Sharia and the terminology of astronomers. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):625-646 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-625-646

المطلب في تعريف الفجر، وبيان نوعيه، والفرق بينهما.

قال الله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبَغَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} [البقرة: ١٨٧].

وفي تفسير الخازن: حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود: بياض النهار من سواد الليل، وسميا خيطين لأن كل واحد منهما يبدو في الأفق ممتدا كالخيط. [١، ١١٧ ص].

وقد ورد في الأحاديث أن الفجر نوعان: صادق وكاذب، والكاذب يظهر قبل الصادق. والفجر الصادق هو الذي يتعلق به أحكام الشرع كدخول وقت الصلاة، والامساك عن الأكل والشرب لمن يريد الصوم.

وعن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «الفجر فجران: فجر يحرم فيه الطعام وتحل فيه الصلاة، وفجر تحرم فيه الصلاة وتحل فيه الطعام» هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. [٢، ٣٠٤ ص].

وعن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الفجر فجران فأما الفجر الذي يكون كدَنَبِ السَّيْرَحَانِ^١ فلا يُحِلُّ الصلاة ولا يُحَرِّمُ الطعامَ وأما الذي يذهب مُستطيلًا^٢ في الأفق فإنه يُحِلُّ الصلاةَ ويُحَرِّمُ الطعامَ» [٣، ٥٠٥، ص].

وهذان الحديثان يدلان على افتراق حكم الفجرين، وارتباط أحكام الصلاة والصيام بظهور الفجر الثاني في أفق المراقب. قال الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى: أن وقت الصبح يدخل بطلوع الفجر الثاني إجماعاً، وقد دلت عليه أخبار المواقيت، وهو البياض المستطير المنتشر في الأفق، ويسمى الفجر الصادق؛ لأنه صدقك عن الصبح وبينه لك. [٤، ٥٠٥، ص].

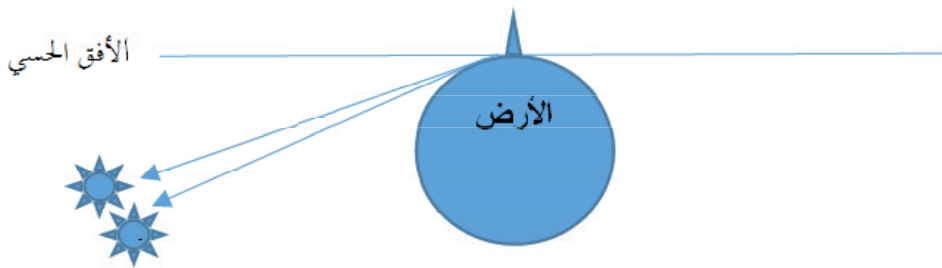
قال ابن حجر الهيتمي^٣ رحمه الله تعالى في «التحفة»: وحاصله... - يعني الفجر الكاذب - أنه بياض يطلع قبل الفجر الصادق، ثم يذهب عند أكثر الأبصار دون الراصد المجتهد القوي النظر. [٥، ٤٢٦، ص].

وفي القرون السابقة كان المسلمون يعتمدون في تحديد وقت صلاة الفجر على رصده بالعين المجردة، وكل يوم كان بإمكانهم مراقبة الفجر الصادق برصد الأفق، - أعني الأفق الذي كان في زمن الصحابة ومن بعدهم في كل العصور - وعند ظهور أول إضاءة من الفجر الكاذب عرفوا أن الفجر الصادق يقترب طلوعه. ونظراً للتشابه بين الفجرين لمن ليس عنده خبرة للتمييز بينهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يمنعكم من سحوركم أذان بلال ولا الفجر المستطيل، ولكن الفجر المستطير في الأفق». هذا حديث حسن رواه الترمذي في السنن.

ولأجل ارتباط المسائل الفقهية من حيث العبادات بطلوع الفجر الصادق، لا بد من معرفته بالضبط والتحديد. ولا تكفي في ذلك معرفة نصوص كتب الفقه لوصف الفجر الصادق فقط بغير معرفة كيفية رصده المبنية على الممارسة والخبرة، ولا يكفي للحكم بصحة رؤية الفجر الصادق، رصده مرة أو مرتين.

المطلب في وقت طلوع الفجر الصادق بالحساب الفلكي

قال العلامة القرطبي رحمه الله تعالى: «أوقات الصلوات يجوز إثباتها بالحساب والآلات وكل ما دل عليها». [٦،



١. الأفق المرصود بنسبة الشخص

^١ هو بكسر الهمزة كما قاله ابن الحاجب الدُّنْبُ، وَشُبَّةٌ بِدَنْبِ السَّيْرَحَانِ لَطُولُهُ. «حاشية البجيرمي على الخطيب».

^٢ والمستطيل الصاعد إلى الأعلى إلى وسط السماء. «شرح البهجة الوردية»

^٣ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت ٤٧٩ هـ) فقيه باحث مصري، تلقى العلم في الأزهر، له تصانيف كثيرة. «الأعلام الزركلي».

^٤ (قوله: دون الراصد) أي: المراقب للأوقات. «حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج».

٢. الشمس عند الطلوع في ١٨ درجة تحت الأفق المرصود

٣. الشمس عند الطلوع في ١٩ درجة تحت الأفق المرصود

قال العالم السيد الحاج محمد بن عبد الوهاب ابن عبد الرازق الأندلسي^٥ في رسالته: قال ناصر الدين الطوسي^٦ في الزبدة في الباب الرابع والعشرين: ... وقد علم بالرصد أول الفجر وآخر الشفق يكون وقت انحراف الشمس عن الأفق بثمان عشرة (١٨) درجة من دائرة ارتفاعها^٧.

وقال القاضي زاده^٨ في شرحه على ملخص الجفميين في الهيئة: وقد عرف بالتجربة أن أول الصبح وآخر الشفق إنما يكون إذا كان انحراف الشمس ثمانية عشر (١٨) جزءاً. اه المراد.

قال الفاضل الكوشوي في حواشيه على شرح القاضي زاده: قوله (وقد عرف بالتجربة) أي بالآلات الرصدية الصالحة لمعرفة انحراف الكوكب. اه شرح التذكرة^٩.

قال الشيخ جمال الدين عبد الله بن خليل بن يوسف المارديني^{١٠} - وهو الموقت بجامع الأزهر - (ت ٨٠٦ هـ) في مؤلفه «الدر المنثور في العمل بربع الدستور»: وحصلته - يعني الفجر الصادق - قوس من مدار الجزء ما بين الأفق المنقطة المنحطة سبع عشرة (١٧) درجة... وقد اختلف فيه كلام الرصاد فطائفة من المتقدمين على أنهما متساويان يؤخذان من انحراف ثمانية عشر (١٨).^{١١}

قال المحقق حسين الرفقي الطماني (ت ١٢٣٢ هـ)، في رسالته «الفريدة المنيرة في علم الكرة»: اعلم أن ظهور الشفق الأبيض على ما مر في كتبهم بالتجربة عند انحراف الشمس عن الأفق الشرقية بقدر ١٨ درجة.^{١٢}

ومن قال بثمانية عشر (١٨) أبو الحسن عبد الرحمن الصوفي البزاز (ت ٣٧٦ هـ). في كتاب «العمل بالإسطرلاب»...

ومن قال بثمانية عشر (١٨) في الفجر وفي الشفق الشيخ أبو القاسم الزبير بن جعفر بن الزبير الثقفي قال في رسالته «تذكرة الألباب في استيفاء العمل بالإسطرلاب»...

ومن قال بثمانية عشر (١٨) البتاني^{١٣} في «صناعة عمل الإسطرلاب»...

ومن قال بثمانية عشر (١٨) أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش^{١٤} الشهير بابن الزرقالة المغربي القرطبي...

^٥ أحد أشهر علماء الفلك والتوقيت في المغرب وهو العالم الشهير السيد الحاج محمد بن عبد الوهاب ابن عبد الرازق الأندلسي أصلاً الفاسي المراكشي، ولد بمراكش في ٦٠٩١ م.

^٦ العلامة محمد بن محمد نصير الدين الطوسي (ت ٢٧٦ هـ) في كتابه «زبدة الإدراك في هيئة الأفلاك».

^٧ «إيضاح القول الحق في مقدار انحراف الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق». ص ١٠١ من رسالة مخطوط، حرر ٥٧٩١ م. بيد مؤلفه بمراكش.

^٨ توجد منها نسخة في مكتبة المسجد الكبير التابع لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، رقم التسجيل ٤٢٤٤:٣٢.

^٩ موسى بن محمد بن القاضي صلاح الدين المعروف بقاضي زاده موسى جلي (ت نحو ١٠٤٨ هـ): عالم بالرياضيات والفلك والحكمة. «الأعلام للزركلي».

^{١٠} «إيضاح القول الحق في مقدار انحراف الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق». ص ٣١ من رسالة مخطوط.

^{١١} عبد الله بن خليل بن يوسف، جمال الدين المارديني (ت ٩٠٨ هـ). عالم بالمليقات. مصري. مهتر في الحساب والمليقات وحل الزيج. «الأعلام للزركلي».

^{١٢} «إيضاح القول الحق في مقدار انحراف الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق». ص ٩١ من رسالة مخطوط.

^{١٣} «الفريدة المنيرة في علم الكرة»، مخطوط جامعة الكويت، مكتبة المخطوطات رقم الاستدعاء ٥٧. الرف ٥٧ ٢٢. ٨٣ ص.

^{١٤} محمد بن جابر بن سنان الحراني المعروف بالبتاني (ت ٧١٣ هـ). فلكي مهندس، يسميه الفرنج «Albategni» أو «Albatenius» وقال لاند

(Lalande) الفلكي الفرنسي: «البتاني أحد الفلكيين العشرين الأئمة الذين ظهروا في العالم كله». «الأعلام للزركلي»

^{١٥} أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش، المعروف بالزركلي، المغربي، القرطبي، الأندلسي (ت ١٠٠٤ هـ). من علم الحركات الفلكية. «كشف الظنون».

ومن قال بثمانية عشر (١٨) في الفجر وفي الشفق أبو زيد عبد الرحمن بن عمر السوسي البوعقبلي الشهير بابن المفتي (ت ١٠٠٣ هـ) في شرحه لروضة الأزهار: اعلم أن مغيب الشفق كطلوع الفجر وذلك عندما يكون انخفاض الشمس تحت الأفق ثماني عشرة (١٨) درجة... فلزم على هذا أن تكون مدة الشفق مساوية لمدة الفجر.^{١٥}

والقول بأن حصة الفجر متساو لحصة العشاء ليس صحيحاً، والرصد يردده، لأننا نرى أن البياض يتأخر غروبه عن الاحمرار ويتقدم عليه في الطلوع، إلا أنه يريد من الشفق البياض، وهذا محل اختلاف أئمة المذاهب.

قال الشيخ أبو حفص عمر بن عبد الرحمن بن أبي القاسم بن محمد زكرياء القرشي المخزومي المعروف بالتوزري^{١٦} في «محصول المطلوب في العمل بربع الجيوب»، وعمل المتقدمين من أهل هذه الصناعة على تباين بلادهم في المشرق والمغرب على أن ارتفاع الظير مشرقاً عند مغيب الشفق ١٨ ومثل ذلك ارتفاعه مغرباً عند طلوع الفجر، عملاً منهم على أن الشفق هو البياض.^{١٧} فعلم مما مر من اختلاف الفلكيين أن المعتمد الحاصل عندهم بالتجربة هو كون الشمس عند طلوع الفجر الصادق تحت الأفق ١٨ درجة. ومن قال ب ١٩ درجة راع التمكن.^{١٨}

قال المهندس محمد شوكت عود: فالمعمول به الآن في جميع الدول الإسلامية هو أن الفجر يحين عند الغلس وليس الإسفار وعلى هذا سار جل علمائنا من موقتين وفلكيين منذ القدم وبناء عليه حددوا الزاوية ١٨ كبداية الفجر. [٧، ٢٠ ص].

مواقيت الصلوات التي يوجد برنامجها في الهاتف والساعات التقويم

ولقد صار الآن التقويم المعروفة [ruznama] وسيلة ضرورية للناس في معرفة مواقيت الصلاة بالساعة والدقيقة، ويعتمد المؤذنون في المساجد على جداول الروزنامة وساعات التقويم، خاصة في البلدان، فصار العناية بهذه التقويم من مهمات زماننا.

ويحسب صلاة الفجر في معظم تقاويم دول الإسلامية على الشفق الفلكي أي عند ما تكون الشمس في ١٨ درجة تحت الأفق، وبعضها يقدم إلى ١٨,٥ درجة كتقويم أم القرى أو إلى ١٩,٥ درجة كتقويم هيئة المساحة المصرية.

والتقويم المشهورة التي يعتمد عليها المؤذنون الآن في المساجد هي:

— تقويم رابطة العالم الإسلامي وزاوية الشمس تحت الأفق عند الفجر ١٨ درجة^{١٩}.

(Muslim World League (MWL))

— تقويم أم القرى وزاوية الشمس تحت الأفق عند الفجر ١٨,٥ درجة.

(Umm Al-Qura, Makkah).

^{١٥} «إيضاح القول الحق في مقدار انحطاط الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق». ص ٤١-٥١ من رسالة مخطوط. ^{١٦} عمر بن عبد الرحمن بن أبي القاسم ابن محمد بن زكرياء القرشي المخزومي التوزري (ت ٨٥٨ هـ): فلكي تونسي. له «محصول المطلوب في العمل بربع الجيوب» في الفلك. «الأعلام للزركلي».

^{١٧} «إيضاح القول الحق في مقدار انحطاط الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق». ص ٨١-٩١ من رسالة مخطوط.

^{١٨} المقصود بمصطلح التمكن زيادة الاحتياط في ضبط وقت الإمساك.

^{١٩} وقتر المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي: أن الفجر ويوافق بزوغ أول خيط من النور الأبيض وانتشاره عرضاً في الأفق (الفجر الصادق) ويوافق الزاوية ٨١ درجة تحت الأفق الشرقي. وهو القرار السادس في الدورة التاسعة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من ٢١/٧/٢٠٤١-٩١/٧/٢٠٤١. بتوقيع: -الامام ابن باز- د. عبدالله عمر نصيف - د. طلال باقره- الشيخ عبدالله البسام- الشيخ صالح الفوزان- الشيخ محمد بن جبير- الشيخ محمد بن سبيل وغيرهم.



— تقويم جامعة العلوم الإسلامية بكراتشي باكستان وزاوية الشمس تحت الأفق عند الفجر ١٨ درجة.

(Islamic University, Karachi)

— تقويم الهيئة العامة المصرية للمساحة وزاوية الشمس تحت الأفق عند الفجر ١٩,٥ درجة.

(Egyptian General Authority).

— تقويم الاتحاد الإسلامي بأمريكا الشمالية المعروف بـ (إسنا) وزاوية الشمس تحت الأفق عند الفجر ١٥ درجة.

(Islamic Society of North America – ISNA)

طريق الحساب «إسنا» — (ISNA) أبعد طرق الحساب وأقل الطرق استعمالاً وانتشاراً حيث يبدأ وقت الفجر والعشاء عندما تبلغ الشمس ١٥ درجة تحت الأفق. وهو مستخدم في بعض المساجد في الولايات الأمريكية المتحدة وكندا.

وطريق الحساب «رابطة العالم الإسلامي» — (WIL)، أكثر انتشاراً واستعمالاً في شرق آسيا وأوروبا وكثير في دول العربية وأمريكا أيضاً، ويبدأ وقت الفجر عليه عند ما تبلغ الشمس ١٨ درجة تحت الأفق.

المطلب في اشكالية توقيت الفلكي للفجر الصادق من حيث رصده العيني

وفي خلال عملنا في رصد الفجر الصادق وغروب الشفق الأحمر كنت أبحث عن آراء العلماء في توقيت التقاويم المعروفة لأوقات الصلوات المفروضة وخاصة الفجر والعشاء.

وبالبحث والتتبع وجدت أن أهل العلم قد اختلفوا في وقت الفجر في التقاويم المعروفة وقد تكلم بعض الراصدين من العلماء الباحثين في عدم صحة وقت الفجر الصادق التي في التقاويم وأن التوقيت لأذان الصبح لا يتفق مع التوقيت الشرعي، وأن فيها اختلافاً عن الواقع المشاهد.

وقالوا: إن هذه التقاويم وضعت على وقت الفجر الكاذب أي عند أول تغير الأفق إلى جهة الضوء بعد الظلام الدامس أي عندما تكون السماء مظلمة تماماً. وقالوا: إن الواقع أن الشفق الفلكي — وهو الذي تكون الشمس ١٨ درجة تحت الأفق بعد منتصف الليل — هو الذي يعبر عنه الفقهاء بالفجر الكاذب أو الصبح الأول لأنه التغير الأول الذي يحدث بسبب ضوء الشمس في السماء، ويكون ما يقرب من الأفق المرصود بعد مظلمة.

ووجدت ما يؤيد ذلك في نصوص بعض العلماء المتقدمين والمتأخرين وهو:

قال محمد باقر المجلسي (ت ١١١١ هـ): وقد عرف بالآلات الرصدية أن انحطاط الشمس من الأفق عند طلوع الصبح الأول — يعني الفجر الكاذب — وآخر غروب الشفق يكون ثمانية عشر درجة (١٨). [٨، ٣٥٣ ص].

ونشرت مجلة الأزهر في عدد شوال ١٤١٧ هـ / فبراير ١٩٩٧ م، بحثاً مفصلاً بعنوان «تصحيح وقت أذان الفجر» للشيخ عبد الملك كليب. وفيه: «من المتفق عليه في علم الفلك والملاحة والعلوم الجوية أن الظلام يكون دامساً عندما يكون انخفاض الشمس ١٨ درجة تحت الأفق، وأن أول خيط من الفجر يظهر بعد دقائق ليست بالقليلة من الوقت الذي يكون فيه مركز الشمس عند الدرجة ١٨.

وفيه أيضاً: قال الشيخ عبد الملك كليب: عندما تنخفض الشمس ١٨ تحت الأفق فقد تقرر إنها النقطة التي تفصل الظلام التام عن الشروق أو الغروب ومهما يكن من أمر فإن الإضاءة لا تدرك بالحس عندما تكون زاوية انخفاض الشمس أقل قليلاً من ١٨ تحت الأفق». الموسوعة البريطانية». [٩، ١٤٣٨ ص].

قال العلامة الفقيه شهاب الدين المرجاني القرطبي رحمه الله تعالى^{٢٠}: وقد تقرر في مقره أنّ انعطاف الشمس أول الصبح الكاذب وآخر الشفق الأخير ثمانية عشرة (١٨) درجة. [١٠، ٢٩٣ ص].

قال علماء الرياضيات: إن طلوع الفجر الكاذب على ثمانية عشر (١٨) درجة، وطلوع الفجر الصادق خمسة عشر، ورد عليهم ابن حجر المكي الشافعي في «تحفة المحتاج» بأن الصبح قد يتقدم وقد يتأخر، وكذلك قال الفقهاء، وذكر الشيخ في تفسيره «روح المعاني» قطعة تحفة المحتاج، أقول: إن قول ابن حجر صادق. [١١، ١٧٣ ص].

وفي «إعلاء السنن»: قال في الشرح: وقد عرف بالتجربة أن أول الصبح وآخر الشفق إنما يكون إذا كان انعطاف الشمس ١٨ جزءاً. قال المحشي: «هذا هو المشهور ووقع في بعض كتب أبي ربحان أنه ١٧ جزءاً، وقيل إنه ١٩ جزءاً، وهذا في ابتداء الصبح الكاذب». [١٢، ١٥ ص].

قال حسن زاده آملی^{٢١}: قد علم بالتجربة أي بالآلات الرصدية الصالحة لمعرفة انعطاف الشمس أن انعطاف الشمس عند أول طلوع الصبح الكاذب وآخر الشفق ثمانية عشرة (١٨) درجة. [١٣، ٢٥٤ ص].

ثم قال: وهذا الحكم - يعني ١٨ جزءاً - مطرد في جميع الأفاق لكن لاختلاف مطالع قوس الانعطاف تختلف ساعات التي بين طلوعي الصبح والشمس وكذا ساعات التي بين غروبي الشمس والشفق. [١٣، ٢٦٤ ص].

المطلب في القدر بين الفجر الكاذب والصادق

عن ابن عمر والقاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها: أن بلالاً كان يؤذن بليل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «كلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم فإنه لا يؤذن حتى يطلع الفجر». قال القاسم: ولم يكن بين أذانها إلا أن يرقى ذا وينزل ذا. [١٤، ٢٩ ص].

وفي «حاشية السندي على صحيح البخاري»: قوله: «ولم يكن بين أذانها إلا أن يرقى الخ» كناية عن قلة المدة بين الأذانين والله تعالى أعلم. [١٥، ٢٥٧ ص].

قال العلامة البجيرمي رحمه الله تعالى^{٢٢}: السحر عبارة عما بين الفجر الكاذب والصادق قاله الكرواني شوبري. [١٦، ٢٠٣ ص].

قال الخطيب الشربيني^{٢٣} رحمه الله تعالى: وضبط المتولي السحر بما بين الفجر الكاذب والصادق. [١٨، ٣٢٧ ص].

وفي «فتح الباري» لابن حجر العسقلاني^{٢٤} رحمه الله تعالى: عن أنس، عن زيد بن ثابت رضي الله عنه، قال: «تسحرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قام إلى الصلاة»، قلت: كم كان بين الأذان والسحور؟ قال: «قدر خمسين آية». (رواه البخاري ومسلم).

^{٢٠} العلامة النظار الفقيه الأصولي المتكلم المؤرخ المحقق البهائية شهاب الدين بن بهاء الدين المرجاني القرطبي المتوفي ٦٠٣١ هـ.

^{٢١} عالم إيراني معاصر، مؤلف كتب ورسائل عديدة. يعرف بالعلامة ذو الفنون، من أساتذة الحوزة العلمية بمدينة قم.

^{٢٢} سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي (ت ١٢٢١ هـ)، فقيه مصري، قدم القاهرة صغيراً، فتعلم في الأزهر، ودرس، وكف بصره. «الأعلام للزركلي».

^{٢٣} الخطيب الشربيني محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين: فقيه شافعي، مفسر من أهل القاهرة. (ت ٧٧٩ هـ). من «الأعلام للزركلي».

^{٢٤} أحمد بن علي بن محمد الكنايني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر: من أئمة العلم والتاريخ. (ت ٢٥٨ هـ). ولع بالأدب والشعر ثم أقبل على الحديث، ورحل إلى اليمن والحجاز وغيرها لسماع الشيوخ، وأصبح حافظ الإسلام في عصره. «الأعلام للزركلي».



قوله: «قال قدر خمسين آية» أي متوسطة لا طويلة ولا قصيرة لا سريعة ولا بطيئة^{٢٥}... قال المهلب وغيره: فيه تقدير الأوقات بأعمال البدن، وكانت العرب تقدر الأوقات بالأعمال كقولهم «قدر حلب شاة» و«قدر نحر جزور»، فعُدل زيد بن ثابت عن ذلك إلى التقدير بالقراءة إشارة إلى أن ذلك الوقت كان وقت العبادة بالتلاوة. ولو كانوا يقدرون بغير العمل لقال مثلاً «قدر درجة أو ثلث خمس ساعة»^{٢٦}... وقال القرطبي فيه دلالة على أن الفراغ من السحور كان قبل طلوع. [١٩، ١٣٨ ص].

وقدّر الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى خمسين آية، بمقدار درجة واحدة، أو ثلث خمس ساعات، أو مقدار ما يتوضأ فهي ما تعادل أربع دقائق، فليتنبه.

وقيل إن الكاذب يتقدم عن الصادق بقدر درجة تقريباً عن عرض ل ٣٠ إلى م ٤٠ وليس بشيء. [١٣، ٢٦٥ ص].

وقد قال الأمام الغزالي^{٢٧} رحمه الله تعالى في «إحياء علوم الدين»: وإدراك ذلك - يعني الفجر الصادق - بالمشاهدة عسير في أوله إلا أن يتعلم منازل القمر أو يعلم اقتراع طلوعه بالكواكب الظاهرة للبصر فيستدل بالكواكب عليه. [٢٠، ١٩٣ ص].

فالحسابات الفلكية بنسبة أوقات الشروق والغروب ودخول وقت صلاة الظهر العصر دقيقة جداً. وأما بنسبة وقت صلاة الفجر والعشاء، فعند علماء الفلك وقتها مرتبط بحركة الشمس تحت الأفق ولا يتغير عنها. وعند الفقهاء وقتها مبني على مشاهدة أول ضوء نور الفجر الصادق، وقد يتقدم أو يتأخر نظراً إلى العوارض الحادثة في الأفق المرصود.

فالأصل في معرفة أوقات الصلوات مشاهدة العلامات التي جعلها الشرع دليلاً عليها.

المطلب في رصد المستقل للفجر الصادق بالعين المجردة

ولقد قرأت العديد من الكتب وفتاوى العلماء حول هذا الموضوع، وأيضاً قرأت المجادلات والحوارات والمناقشات الجارية بين العلماء والدكاترة في المنتديات والرسالات والمقالات، فوجدت نتائجهم تختلف في طلوع الفجر الصادق بالملاحظة البصرية ما بين ١٤,٦ و ١٧,٣ درجة.

فمن يزعم بأن الفجر الصادق يبرز عند ١٤,٦ درجة، الدكتور زكي بن عبد الرحمن المصطفى^{٢٨} والدكتور سعد تركي الخثالان^{٢٩} وغيرهما. وفي البحث الصادر من مدينة الملك عبد العزيز ما نصه: تمت دراسة تحديد الوقت الحقيقي لبيدات الفجر الصادق (الشفق الشرعي) والتي أعطت قيم تواجد الشمس تحت الأفق تراوحت بين ١٤ درجة و ١٥,١ درجة بمتوسط ١٤,٦ درجة وانحراف معياري^{٣٠} ٣,٠ درجة. [٢١، ٣ ص].

ومستندهم أن الفجر يحين عند اختلاط اللون الأصفر في الأفق باللون الأحمر، أخذاً بما ورد في صحيح المسلم قال صلى الله عليه وسلم: «لا يهيدتكم المساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الأحمر»، وفي رواية: «ليس الفجر بالأبيض المستطيل في الأفق، ولكنه الأحمر المعترض». أخرجه الطبراني.

^{٢٥} وقال بعض العلماء: خمسين آية متأنية مرتلة نحو خمس دقائق أو سبع دقائق إلى عشر دقائق. «الإفهام في شرح عمدة الأحكام».

^{٢٦} وهذه الدرجة يساوي ٤ دقائق وثلث خمس ساعة يساوي ٤ دقيقة.

^{٢٧} محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام (ت ٥٠٥ هـ): له نحو مئتي مصنف. انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء» للذهبي

^{٢٨} أستاذ علم الفلك المساعد، رئيس قسم الفلك مساعد المشرف على معهد بحوث الفلك والجيوفيزياء.

^{٢٩} أستاذ في قسم الفقه في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رئيس مجلس إدارة الجمعية الفقهية السعودية.

^{٣٠} الانحراف المعياري (Standard Deviation) هو مفهوم إحصائي يمتدح يعكس مدى تشتت العينة أي ابتعاد القيم المختلفة عن المتوسط.

قال العالم السيد الحاج محمد بن عبد الوهاب ابن عبد الرازق الأندلسي: أن من قال بأن الفجر الذي يحل ويحرم هو الحمرة فقد خالف الآية الشريفة وخالف تفسير النبي عليه السلام لها بقوله إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار. وخالف ما عليه الأئمة المقتدى بهم سلفا وخلفا... فإن الحمرة يتأخر طلوعها عن طلوع البياض بدرجتين على ما هو المعتمد والصحيح وبأربع درج على ما قاله أبو علي المراكشي في كتابه جامع المبادئ والغايات.^{٣١}

وفي حاشية ابن عابدين^{٣٢}: فائدة: ذكر العلامة المرحوم الشيخ خليل الكاملي في حاشيته على «رسالة الاسطرلاب» لشيخ مشايخنا العلامة المحقق علي أفندي الداغستاني أن التفاوت بين الفجرين وكذا بين الشفقين الأحمر والأبيض إنما هو بثلاث درج هـ [٢٢، ٣٥٩ ص].

وألّف الشيخ عبد الملك كليب عام ١٩٧٥م. رسالة وأرسلها إلى وزارة الأوقاف الكويتية يعترض فيها على موعد صلاة الفجر الموجود في التقويم الكويتي، وقدر وقت الفجر الصادق بالرصد البصري بأن تكون الشمس تحت الأفق بمقدار ١٦,٥ درجة تقريباً.

وقال فيها: من المتفق عليه في علم الفلك والملاحة والعلوم الجوية أن الظلام يكون دامساً عندما يكون انخفاض الشمس ١٨ تحت الأفق وأن أول خيط من الفجر يظهر بعد دقائق ليست بالقليلة من الوقت الذي يكون فيه مركز الشمس عند هذه الدرجة ١٨... ثم قال: أدعو المسؤولين عن شئون مسلمين في بلدان المسلمين إلى اعتماد الدرجة الجديدة ١٦,٣٠ كوقت بدء الفجر بدلا من ١٩,٣٣. [٩، ١٨ ص].

وأجرت جماعة من العلماء الأردنيين أرصاد مستقلة مدة سنة كاملة في عام ٢٠٠٩-٢٠١٠م. وقالوا في نتيجتهم التي وصلوا إليها: من الأفضل عدم أداء صلاة الفجر قبل ١٦,٧٥ درجة، ولكن أذان الفجر والإمسك للصوم يكون عن ١٨ درجة. وكانت عمليات رصدهم جماعية، نواتها مجموعة من أعضاء الجمعية الفلكية الأردنية.

وكتب الأستاذ الدكتور عبد القادر عابد^{٣٣} رسالة سماها «تحديد موعد حلول الفجر الصادق في الأردن بالرصد الفلكي المباشر بالعين المجردة» وأورد فيها نتائج رصد الفجر بالملاحظة البصرية وفيها: ملخصه...: نقبل تأخير الأذان ٥ دقائق فقط، - يعني عن ١٨ درجة - وهو أفضل زمن يقيني حصل عليه فريق الرصد، ويكون الأذان عندما تكون الشمس ١٦,٧٥ درجة تحت الأفق الشرقي. [٢٣، ١ ص].

وهناك أيضا مجموعة من العلماء من المملكة العربية السعودية الذين شكوا في وقت أذان الصبح المعتمد عليه تقويم «أم القرى» على ١٨ درجة - وهو الذي الآن يرفع الأذان في الحرمين الشريفين - ، وقاموا بأرصاد مستقلة وأظهروا نتائجهم بأن وقت الفجر الصادق يحين ما بين ١٥,٦ - ١٦,٧ درجة. ويقول الباحثان الدكتور عبد الله المسند والدكتور عبد الله السكاكر:

الخاتمة...: أن وقت دخول الفجر الصادق وفقا لحالات الرصد المتعددة يتأخر ١٠ دقائق في المتوسط، وذلك وفقاً لتقويم أم القرى (طبعة ١٤٣٢هـ)، أي يدخل وقت الفجر عندما تكون الشمس منخفضة تحت الأفق الشرقي بنحو ١٦ درجة قوسية، ولقد تم تسمية هذه النتيجة العلمية الميدانية بمعيّار جامعة القصيم (١٦ درجة). [٢٤، ٦ ص].

وقال محمد بن صالح العثيمين: «المعروف أن التوقيت الذي يعرفه الناس ليس بصحيح، -يعني به الصلاة الفجر بتوقيت

^{٣١} «إيضاح القول الحق في مقدار انحطاط الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق». ص ٨ من رسالة مخطوط.

^{٣٢} محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي (ت ٢٥٢١ هـ)، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره.

^{٣٣} أستاذ الجيولوجيا - الجامعة الأردنية - عمان، الأردن.



المكة المكرمة ١٨,٥ درجة - فالتوقيت مقدم على الوقت بخمس دقائق على أقل تقدير...» [٢٥، ٢١٦ ص].
وأثبتت السعودية في الحجاز شتاء ١٩٧٤ م. حيث كان مدى الرؤية ممتازا وظهر أن انخفاض الشمس تحت الأفق عند طلوع الفجر كان ١٦,٥ درجة خلافا للزاوية المصرية ١٩,٥ درجة تقريبا.^{٣٤}
وقد أظهر المهندس الدكتور محمد شوكت عودة نتيجة رصد الفجر الصادق في تركيا الذي شارك فيه هو وزملائه. وفيها: وقام الفريق برصد الفجر يومي ٢٩ و ٣٠ سبتمبر ٢٠١٩، وتطابقت نتائج اليومين تقريبا،... وتراوحت الزاوية التي تمكن الراصدون عندها من رؤية الفجر الصادق ما بين الزاوية ١٥,١ والزاوية ١٧,٣.^{٣٥}
وفي نهاية عام ٢٠١٢، في مجلس علماء داغستان، أشار مفتي الجمهورية الشيخ أحمد أفندي إلى ضرورة ضبط أوقات الصلاة وفقاً لقواعد الشريعة التي حددها علماء الشرع. واستفاء لهذا الأمر، تم إنشاء لجنة خاصة من أئمة وعلماء داغستان لمراقبة وقت الفجر الصادق برئاسة مؤلف هذه الرسالة.
واعتمدنا في رصدنا على الملاحظة البصرية وفي بحثنا على كتب الفقهاء ودراسات علماء الفلك من العالم الإسلامي. وتم العمل في تحديد الوقت الدقيق لأوقات الصلوات الخمسة في سنة ٢٠١٦. وتمت مناقشة نتائج الدراسة مرتين، في عامي ٢٠١٥ و ٢٠١٧، في مجلس علماء داغستان وأوصت الإدارة الدينية باستخدام مواقيت الصلوات الجديدة.
وخلاصة النتيجة الحاصلة من خلال الرصد البصري لصلاة الفجر: هي أن الفجر الصادق في مختلف مناطق داغستان كان يحين بين ١٦,٥ - ١٧,٥ على الأكثر نظرا للعوارض الحادثة في الأفق ومهارة الراصدين.

الأصل في تحديد وقت الصلاة الفجر هو العلامات الشرعية

وفي «بغية المسترشدين»: العبرة في دخول وقت الصلاة وخروجه بما وقته الشارع له لا بما ذكره المؤقتون،.. فالعبرة بتقدير الشارع في الجمع، وما ذكر لها من الاستدلالات محله ما لم يخالف ما قدره فتأمله فإنه مهم. [٢٦، ٤٧ ص].
قال العلامة الفقيه عبد الله بن عمر الحضرمي^{٣٦}: فإذا مضت منازل الليل الشرعي ودرجه، فنظر الناظر في محل الفجر ولا حائل، فلم يره أو أخبره بعدمه مقبول الرواية لم تجز له صلاة الفجر؛ لتحقق مخالفة حسابه، والحال ما ذكر؛ لقاعدة الشرع في «المواقيت»^{٣٧}، ونصوص الشارع صلى الله عليه وسلم فيها. [٢٧، ٢٦٤ ص].
قال الله تعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} [البقرة: ١٨٧].
قال الإمام القرطبي رحمه الله: الخيط في كلامهم عبارة عن اللون. [٢٨، ٣٢٠ ص].

فالألوان التي تظهر في الأفق من الحمرة والصفرة والبياض، هي علامات معرّفات لدخول وقت صلاة الفجر والعشاء

^{٣٤} عمر محمد عادل. «هل فعلاً يوجد خطأ في وقت أذان الفجر في التقويم؟». [الموارد الإلكترونية]

(. بتاريخ تصفح الموقع 01.07.2021) <https://al-maktaba.org/book/31869/18731#p2>

^{٣٥} المهندس محمد شوكت عودة. كتب بتاريخ ٤٠ يوليو ٢٠٢٢ م.

(تاريخ تصفح الموقع 31.05.2021) <http://www.astronomycenter.net/articles/2020/07/04/TurkeyFajer>

^{٣٦} عبد الله بن عمر الحضرمي (ت ٥٦٢ هـ). كان شافعي المذهب، وكثيراً ما يُجبل في فتاواه إلى كتب الإمام النووي والشيخ زكريا الأنصاري وابن حجر الهيتمي.

^{٣٧} لقاعدة الشرع في باب المواقيت: وهي جعل الزوال، وبلوغ ظل كل شيء مثله، وغروب الشمس، والشفق وطلوع الفجر علامات لأوقات الصلوات من غير تعيين بمدة. من «السيوف البواتر».

أو انقضاء المدة المعينة لهما.. ولا يدخل وقت صلاة الفجر بحكم الشرع في حق المراقب، حتى يتبين له طلوع الفجر، هو أول ظهور نوره لعين الراصد مع عدم الحائل يمنع رؤيته أو غلب على ظنه دخول وقتها إن كان في يوم الغيم.

قال الإمام الحرمين^{٣٨} رحمه الله تعالى: «ليس في القوة البشرية إدراك أول الفجر» [٢٩، ٧ ص].

وقال أيضا: أنا إنما نتعبد بما نطلع عليه، ولا معنى للصبح إلا ظهور ضوءٍ للنظر المعتدل في حاله، والذي يقدر وراء ذلك لا حكم له. [٢٩، ٢٥ ص].

قال ابن حجر الهيتمي في «شرح المشكاة»: والأفضل في الصبح إيقاعها عقب تحقق طلوع الفجر في الظاهر لنا، لا في نفس الأمر؛ لأنه لا عبرة به. [٣٠، ٦٢ ص].

قال عبد الرحمن الشربيني في حاشيته على «الغرر البهية»: أن التكليف إنما يتعلق بالظاهر... فلا بد من دخول وقتها - أي المكتوبات - بحسب ما يدركه الحس، فلو علم وقوع الصبح بعد الفجر لكن في وقت لا يتصور أن يتبين الفجر فيه للنظر لم تصح الصبح. [٣١، ٢٤٢ ص].

يقول الدكتور أحمد إسماعيل خليفة في البحث «الفجر الصادق والفجر الكاذب»...: فتحديد وقت الفجر الفلكي الذي تكون الشمس فيه تحت الأفق بمقدار ١٨ درجة أنه أقرب إلى الفجر الصادق أمر غير مستبعد من الناحية النظرية والحسابية، ويجوز الاستئناس به في حال عدم استطاعة ترائي الفجر بالعين الباصرة. [٣٢، ٢٢ ص].

وقال القليوبي في رسالته: هذا كله على التقريب ويحتاج على الصلاة بتأخير الصوم بتقديم. [٣٣، ٧٩ ص].

الخاتمة: ولقد صعب في زمننا هذا رصد أول بزوغ الفجر الصادق يوميا لبني عليها حكم دخول وقت الصلاة ولا يمكن في عصرنا الحادث أن نراقب الفجر في أكثر المناطق التي يعيش فيها الناس. وهذا يحوجنا إلى استخدام الحسابات الرياضية واستخدام ساعات التقاويم في تحديد وقت صلاة الفجر والعشاء. فيعتمد في المناطق التي يمكن رصد الفجر فيها مع رعاية شروط الرصد على رؤية الخبر بالأوقات يوميا عملا بالأصل، وفي المناطق التي لا يمكن رصد الفجر فيها كالبلدان والقرى المحيطة بالضوء الكهربائي تستخدم ساعات التقاويم والحسابات الرياضية.

وعلم مما سبق عدم اتفاق علماء الفلك والشرع على أن الفجر الصادق يطلع عندما تكون زاوية انخفاض الشمس ١٨ درجة تحت الأفق. ومع ذلك ما ضبطه الفلكيون للفجر الصادق ب ١٨ درجة أقرب إلى طلوعه الشرعي وكذا تقدم نقول بعض علماء الشرع والفلك بأن ١٨ درجة هي علامة لظهور الفجر الكاذب. وما يستند إليه للحكم الشرعي هو الاعتماد على المشاهدة البصرية وتغليب المشاهدة في حال تعارضها مع الحسابات الفلكية.

والغالب من راصد الفجر الصادق في بلاد العربية وجمهورية داغستان قال: إن رؤية الفجر الصادق أكثر وقوعا ما بين ٤-٦ دقيقة بعد وصول الشمس تحت الأفق المرصود ١٨ درجة. ويختلف ذلك نظرا إلى فصول السنة والعوارض الحادثة في الأفق وحدّة بصر المراقب.

^{٣٨} عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٨٧٤ هـ). أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. له مصنفات كثيرة. "الأعلام للزركلي".

هذه بعض نتائج الرصد البصري للفجر الصادق في داغستان

تاريخ الرصد	مكان الرصد في داغستان	يرفع الأذان حاليا	درجة الشمس	رؤية الفجر الصادق	درجة الشمس	الراصدون
16.07	Khunzakh	02:17	18.7	02:30	17.2	محمد الحركلي (إمام)
22.07	Gonoda	02:43	16.8	02:46	16.7	حاج الهنودي
07.08	Charada	03:16	16.1	03:08	16.9	محمد رسول (إمام)
08.08	Sukhokumsk	03:16	15.1	03:05	16.5	أحمد العندي (إمام)
12.08	Tloh	03:22	16.0	03:12	17.4	سليمان التلوخي
13.08	Charada	03:20	16.6	03:17	17.0	محمد رسول (إمام)
14.09	Sukhokumsk	04:05	16.4	04:02	16.8	أحمد العندي (إمام)
26.11	Kuli	05:31	15.2	05:21	17.0	
02.03	Dylim	04:58	17.3	04:56	17.5	
23.03	Khunzakh	04:16	18.1	04:18	17.7	محمد الحركلي (إمام)
24.03	Dylim	04:23	16.4	04:22	16.5	
31.05	Avadan	02:34	15.2	02:13\02:18	17.3	عادل، جمال الدين
02.06	Arablinka	02:32	14.9	02:11\02:17	17.2	جمال، جلال الدين
22.06	Arthluch			02:04	17.4	عمر أصحاب، يحي (وهما إمامان)
23.06	Makhachkala	01:54	18.0	02:03	17.2	أحمد الغدوبري، محمد القحي.

واستخدمنا في مواقيت داغستان انحطاط الشمس تحت الأفق ١٧,٥ درجة لصلاة الفجر. وينبغي أن لا يصلي صلاة الفجر إلا بعد ١٧ درجة احتياطا للصلاة. ويمسك عن الطعام لمن يريد الصوم عند ١٨ درجة احتياطا للصوم. ولا يتأخر الإمساك عن ١٧,٥ درجة.

ومعلوم أن دقائق لدرجة واحدة بين ١٧ - ١٨ درجة تزيد وتنقص بنسبة للمكان المرصود وفصول السنة. مثلا في البلدان القريبة إلى خط الاستواء تساوي ٤ - ٦ دقيقة وأما في عرض داغستان تساوي بين ٥ - ١١ دقيقة تقريبا.

كتبه طالب الدكتوراه، مساعد مفتي داغستان محمد محمدوف القحي الداغستاني في ١٦ ذو الحجة ١٤٤٢ هـ. الموافق

٢٠٢١.٠٧.٢٦ م.

المصادر

١. علاء الدين علي بن محمد. «تفسير الخازن» (لباب التأويل في معاني التنزيل). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥ م. ج ١. ٤٦٣ ص.
٢. أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني. «سنن الدارقطني». بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤ م. ج ٢. ٥٠٨ ص.
٣. أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله. «المستدرک علی الصحيحين». بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠ م. ج ١. ٧٦٩ ص.
٤. أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، الشهير بابن قدامة المقدسي. «المغني لابن قدامة». القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨ هـ. ج ١. ٤٥٢ ص.
٥. أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي. «حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج في شرح المنهاج». مصر: المكتبة التجارية الكبرى ١٩٨٣ م. ج ١. ٥٠٥ ص.
٦. أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي. «أنوار البروق في أنواء الفروق». الرياض: دار عالم الكتب. الطبعة: بدون تاريخ. ج ٢. ٢٣٢ ص.
٧. محمد شوكت عودة. «كيفية التحقق من صحة مواقيت الصلاة في التقويم»: جامعة مؤتة عمادة البحث العلمي ٢٠١٢: ٢٧-٢٩: ٤٨.
٨. محمد باقر المجلسي. «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار». بيروت: دار احياء التراث العربي ١٩٨٣ م. ج ٥٦. ٣٣٥ ص.
٩. عبد الملك علي الكليب. «تصحیح وقت آذان الفجر»، بحث نشرته مجلة «الأزهر» ١٩٩٧: ١٠٤: ١٤٣٨-١٤٥٠.
١٠. شهاب الدين المرجاني القزاني. «ناظورة الحق في فرضية العشاء وإن لم يغيب الشفق». قزان: دار الحضور ٢٠١٥ م. ٣٣٥ ص.
١١. محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري. «العرف الشذي شرح سنن الترمذي» بيروت: دار التراث العربي ٢٠٠٤ م. ج ١. ٤٥٢ ص.
١٢. ظفر أحمد العثماني التهانوي. «إعلاء السنن». باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ١٩٩٤ م. ج ٢. ٢٦٨ ص.
١٣. حسن بن عبد الله الطبري الأملي. «دروس معرفة الوقت والقبلة». إيران: المؤسسة نشر الإسلام ١٩٨٦ م. ٦٥٦ ص.
١٤. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري. «الجامع المسند الصحيح» (صحيح البخاري). بيروت: دار طوق النجاة



- (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) ١٤٢٢ هـ. ج ٣. ١٩٨ ص.
١٥. محمد بن عبد الهادي السندي. «حاشية السندي على صحيح البخاري» دمشق: دار الفكر، الطبعة: بدون تاريخ. ج ١. ٢٦٨ ص.
١٦. سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي. «حاشية البجيرمي على شرح المنهج» (التجريد لنفع العبيد) بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢٠ هـ. ج ١. ٦٥٢ ص.
١٧. سليمان بن عمر. «حاشية الجمل على شرح المنهج» دمشق: دار الفكر، الطبعة: بدون تاريخ. ج ١. ٥١٧ ص.
١٨. محمد بن أحمد الشربيني. «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج» بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٤ م. ج ١. ٦١٤ ص.
١٩. أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. «فتح الباري شرح صحيح البخاري». بيروت: دار المعرفة ١٩٦٠ م. ج ٤. ٤٩٤ ص.
٢٠. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. «إحياء علوم الدين» بيروت: دار المعرفة. الطبعة: بدون تاريخ. ج ١. ٣٦١ ص.
٢١. زكي بن عبد الرحمن المصطفى، البحث النهائي «مشروع دراسة الشفق». الرياض: مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية ٢٠٠٥ م. ٩٧ ص.
٢٢. محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين. «رد المحتار على الدر المختار» المسمى بحاشية ابن عابدين. بيروت: دار الفكر ١٩٩٢ م. ج ١. ٦٦٣ ص.
٢٣. أ.د. عبد القادر عابد، «تحديد موعد حلول الفجر الصادق في الأردن بالرصد الفلكي المباشر بالعين المجردة» المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية (٢) ٢٠١٥: ١١: ٢٤٩-٢٦٤.
٢٤. عبد الله عبد الرحمن، عبد الله حمد السكاكر. «تحديد وقت دخول صلاة الفجر عمليا بمنطقة القصيم». مجلة العلوم العربية والإنسانية ٢٠١٤: ٧(٤): ١٧٣٥-١٧٧٢.
٢٥. محمد بن صالح بن محمد العثيمين. «شرح رياض الصالحين» الرياض: دار الوطن للنشر ١٤٢٦ هـ. ج ٥. ٥٥٩ ص.
٢٦. عبد الله بن عمر الحضرمي. «السِّيُوفُ الْبَوَائِثُ لِمَنْ يُقَدِّمُ صَلَاةَ الصُّبْحِ عَلَى الْفَجْرِ الْآخِرِ» اليمن: مركز تريم للدراسات ٢٠١١ م. ٣٦١ ص.
٢٧. عبد الرحمن بن محمد باعلوي. «بغية المسترشدين». بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٨ م. ٣٧٤ ص.
٢٨. محمد بن أحمد القرطبي. «الجامع لأحكام القرآن» (تفسير القرطبي) القاهرة: دار الكتب المصرية ١٩٦٥ م. ج ٢. ٤٣٦ ص.
٢٩. عبد الملك بن عبد الله الجويني. «نهایة المطلب في دراية المذهب» جدة: دار المنهاج ٢٠٠٧ م. ج ٤. ٤٤٩ ص.
٣٠. أحمد بن محمد بن علي بن حجر. «فتح الإله في شرح المشكاة» بيروت: دار الكتب العلمية. ٢٠١٥ م. ج

ج ٣. ٤٣٢ ص.

٣١. زكريا بن محمد بن أحمد. «الغرر البهية في شرح البهجة الوردية» القاهرة: المطبعة الميمنية. الطبعة: بدون تاريخ.
ج ١. ٤٧٥ ص.

٣٢. أحمد إسماعيل خليفة «الفجر الصادق والفجر الكاذب». المكتبة الشاملة. بدون تاريخ. ٢٣ ص.

٣٣. أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي. «الهداية من الضلالة في معرفة الوقت والقبلة بغير آلة». القاهرة: دار الأقصى.
١٩٩١ م. ١١١ ص.

Литература

1. Ала ад-Дин Али ибн Мухаммад. *Тафсир аль-Хазин*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмийя; 1995. 463 с.
2. Абу аль-Хасан Али бин Омар ад-Даракутни. *Сунан ад-Даракутни*. Т. 2. Бейрут: Фонд Аль-Рисала; 2004. 508 с.
3. Абу Абдулла аль-Хаким Мухаммад бин Абдулла. *Аль-Мустадрак аля сахихайни*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмийя; 1990. 769 с.
4. Абу Мухаммад Муваффах ад-Дин Абдулла бин Ахмад. *Аль-Мугни*. Т. 1. Каир: Мактабат аль-Каира; 1969. 452 с.
5. Ахмад бин Мухаммад бин Али бин Хаджар. *Хаваши аш-Ширвани ва ибн Касим аль-Уббади аля Тухфат аль-Мухтаж фи шарх аль-Минхадж*. Т. 1. Египет: Аль-Мактабат ат-Тижария аль-Кубра; 1983. 505 с.
6. Ахмад ибн Идрис ибн Абд ар-Рахман. *Анвар аль-Бурук фи Анваъ аль-Фурук*. Т. 2. Эр-Рияд: Алам аль-Кутуб; 232 с.
7. Мухаммад Шавкат Удат. Кайфияту тахакуки мин сихати мавакити салат фи такавим. *Му'тах Лил-Бухут Вад-Дирасат*. 2012;27(2):29–48.
8. Мухаммад Бакир аль-Мажлиси. *Бихар аль-Анвар аль-Джамиа ли ад-Дурари Ахбари аль-Аимати аль-Атхар*. Т. 56. Бейрут: Дар Ихъяи ат-Тураси аль-Араби; 1983. 335 с.
9. Абдул Малик Али Аль-Кулайб. Tashihiy waqti azan al-fajri (Корректировка времени призыва к утренней молитве). *Аль-Азхар*. 1997;10:1438–1450.
10. Шихаб ад-Дин аль-Марджани аль-Казани. *Назурат аль-фи фарзияти аль-Иша ва ин лям ягиб аш-Шафак*. Казань: Хузур; 2015. 335 с.
11. Мухаммад Анваршах бин Моаззамшах Аль-Урф аль-Шаззи Шарх Сунан ат-Тирмизи. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Турас аль-Араби; 2004. 452 с.
12. Зафар Ахмад Аль-Османи Аль-Таханаби. *Иълау Аль-Сунан*. Т. 2. Пакистан: Идара аль-Корана ва аль-Улюми аль-Исламия; 1994. 268 с.



13. Хасан бин Абдулла ат-Табари аль-Амали. *Дурусу маърифати вакти ва кибла*. Иран: аль-Муассасату нашри аль-Ислами; 1986. 656 с.

14. Мухаммад бин Исмаил Абу Абдулла аль-Бухари. *Аль-Джами аль-Муснад ас-Сахих*. (Сахих аль-Бухари). Т. 3. Бейрут: Дар Турук ан-Наджат; 2002. 198 с.

15. Мухаммад бин Абд аль-Хади ас-Синди. *Хашият ас-Синди аля Сахих аль-Бухари*. Т. 1. Дамаск: Дар аль-Фикр; 268 с.

16. Сулейман бин Мухаммад бин Омар Аль-Бужайрами. *Хашият Аль-Бужайрми аля шарх аль-Манхадж*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия; 2000. 652 с.

17. Сулейман бин Омар аль-Джамаль. *Хашият аль-Джамаль аля шарх аь-Манхадж*. Т. 1. Дамаск: Дар Аль-Фикр; 517 с.

18. Мухаммад ибн Ахмад аш-Ширбини. *Мугни аль-Мухтадж*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмийя; 1994. 614 с.

19. Ахмад бин Али ибн Хаджар аль-Аскалани. *Фатх аль-Бари шарх Сахих аль-Бухари*. Т. 4. Бейрут: Дар аль-Маарифа; 1960. 494 с.

20. Абу Хамид Мухаммад бин Мухаммад аль-Газали. *Ихъя улюм ад-Дин*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-Маарифа; 361 с.

21. Заки бин Абд аль-Рахман аль-Мустафа. *Машруу дирасат аш-Шафак*. Эр-Рияд: Мадина аль-Малики Абдул Азизи лил-улюм ва ат-Такнияти; 2005. 97 с.

22. Мухаммад Амин бин Омар бин Абдул Азиз Абидин. *Радду аль-Мухтара аля ад-Дурр аль-Мухтар*. Т. 1. Бейрут: Дар Аль-Фикр; 1992. 663 с.

23. Абд аль-Кафир Абид. Определение времени истинного рассвета в Иордании путем прямого астрономического наблюдения невооруженным глазом. *Иорданский журнал исламских исследований*. 2015;11(2):249–264.

24. Абдулла Абд ар-Рахман Аль-Миснад, Абдулла Хамад Аль-Сакакер. Практическое определение времени начала молитвы Фаджр в регионе Кусейм. *Majalat aleulum alearabiat wal'iinsania*. 2014;7(4):1735–1772.

25. Мухаммад бин Салих бин Мухаммад аль-Усеймин. *Шарх ар-Риязу ас-Салихин*. Т. 5. Эр-Рияд: Дар аль-Ватан; 2008. 559 с.

26. Абдулла бин Омар аль-Хадрами. *ас-Суюфу аль-Баватир*. Йемен: Марказу тарим ли Дирасат; 2011. 361 с.

27. Абд аль-Рахман бин Мухаммад Баалави. *Бугят аль-Мустаршидин*. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмийя; 1998. 374 с.

28. Шамс ад-Дин аль-Куртуби. *аль-Джамиу ли ахками аль-Коран*. (Тафсир аль-Куртуби). Т. 2. Каир: Дар аль-Кутуб аль-Мисрия; 1965. 496 с.



29. Абд аль-Малик бин Абдулла аль-Джувайни. *Нихаят аль-Матлаб фи Дирият аль-Мазхаб*. Т. 4. Джидда: Дар аль-Минхадж; 2007. 449 с.

30. Ахмад бин Мухаммад бин Али бин Хаджар. *Фатх аль-Илах фи Шарх аль-Мишкат*. Т. 3. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмийя; 2015. 432 с.

31. Закария бин Мухаммад бин Ахмад. *Аль-Гурару аль-Бахия фи Шарх аль-Бахджа аль-Вардиа*. Т. 1. Каир: Аль-Матбаа Аль-Майманият; 475 с.

32. Ахмад Исмаил Халифа. *Аль-Фажр ас-Садык ва аль-Фаджр аль-Казиб*. Аль-Мактаба аш-Шамяля; 23 с.

33. Ахмад бин Ахмад бин Салама аль-Кайлюби. *аль-Хидаят мин аз-Залалат фи маърифати аль-Вакти ва аль-Киблати би гайри алат*. Каир: Дар аль-Акса; 1991. 111 с.

References

1. Ala ad-Din Ali ibn Muhammad. *Tafsir al'-Khazin*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiya; 1995. 463 p. (In Arabic)

2. Abu al-Hasan Ali bin Omar ad-Darakutni. *Sunan ad-Darakutni*. Vol. 2. Beirut: Fond al-Risala; 2004. 508 p. (In Arabic)

3. Abu Abdullah al-Hakim Muhammad bin Abdullah. *Al'-Mustadrak alya sakhikhayni*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiya; 1990. 769 p. (In Arabic)

4. Abu Muhammad Muwaffak al-Din Abdullah bin Ahmad. *Al'-Mugni*. Vol. 1. Cairo: Maktabat al-Cairo; 1969. 452 p. (In Arabic)

5. Ahmad bin Muhammad bin Ali bin Hajar. *Khavashiy ash-Shirvani va ibn Kasim al-Ubbadi alya Tuxhfat al'-Mukhtadzhi fi Sharn al'-Minkhadzh*. Vol. 1. Egypt: Al-Maktabat at-Tijariya al-Kubra; 1983. 505 p. (In Arabic)

6. Ahmad ibn Idris ibn Abd ar-Rahman. *Anvar al'-Buruk fi Anva" al'-Furuk*. Vol. 2. Er-Riyad: Alam al-Qutub; 232 p. (In Arabic)

7. Muhammad Shavkat Udat. *Kayfiyatu takhakuki min sikhati mavakiti salat fi takavim* [How to check the correct prayer times in calendars]. *Mu'takh Lil-Bukhut Vad-Dirasat*. 2012;27(2):29–48. (In Arabic)

8. Muhammad Bakir al-Majlisi. *Bikhar Al'-Anvar al'-Dzhamia li ad-Durari Akhbari al'-Aimati al'-Atkhar*. Vol. 56. Beirut: Dar Ihyayi at-Turasi al-Arabi; 1983. 335 p. (In Arabic)

9. Abdul Malik Ali Al-Qulaib. *Taskhikhu vakti azan al'-fadzhr*. Al-Azhar. 1997;10:1438–1450. (In Arabic)

10. Shihabu ad-Din al-Marjani al-Kazani. *Nazurat al'-fi farziyati al'-Isha va in lyam yagib ash-Shafak*. Kazan: Khuzur; 2015. 335 p. (In Arabic)



11. Muhammad Anwarshah bin Moazzamshah. *Al'-Urf al'-Shazzi Sharkh Sunan at-Tirmizi*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Turas al-Arabi; 2004. 452 p. (In Arabic)
12. Zafar Ahmad Al-Osmani Al-Tahanawi. *I'laul'-Sunan*. Vol. 2. Pakistan: Idara al-Korana wa al-Ulyumi al-Islamiya; 1994. 268 p. (In Arabic)
13. Hasan bin Abdullah at-Tabari al-Amali. *Durusu ma'rifati vakti va kibla*. Iran: al-Muassasatu Nashri al-Islami; 1986. 656 p. (In Arabic)
14. Muhammad bin Ismail Abu Abdullah al-Bukhari. *Al'-djami al'-Musnad as-Sakhikh*. Vol. 3. Beirut: Dar Turuk an-Najat; 2002. 198 p. (In Arabic)
15. Muhammad bin Abd al-Hadi al-Sindi. *Khashiyat as-Sindi alya Sakhikh al'-Bukhari*. Vol. 1. Damask: Dar al-Fikr; 268 p. (In Arabic)
16. Suleiman bin Muhammad bin Omar Al-Bujayrami. *Khashiyat Al'-Buzhayrmi alya sharkh al'-Mankhadzh*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiya; 2000. 652 p. (In Arabic)
17. Suleiman bin Omar al-Jamal. *Khashiyat al'-Dzhamal' alya sharkh a'-Mankhadzh*. Vol. 1. Damask: Dar Al-Fikr; 517 p. (In Arabic)
18. Muhammad ibn Ahmad al-Shirbini. *Mugni al'-Mukhtadzh*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiya; 1994, 614 p. (In Arabic)
19. Ahmad bin Ali ibn Hajar al-Askalani. *Fatkh al'-Bari sharkh Sakhikh al'-Bukhari*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Maarifa; 1960. 494 p. (In Arabic)
20. Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. *Ikh"ya ulyum ad-Din*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Maarifa; 361 p. (In Arabic)
21. Zaki bin Abd al-Rahman al-Mustafa. *Mashruu dirasat ash-Shafak*. Er-Riyad: Madina al-Malika Abdul Aziza lil-ulum wa at-Takniyat; 2005. 97 p. (In Arabic)
22. Muhammad Amin bin Omar bin Abdul Aziz Abidin. *Raddu al'-Mukhtara alya ad-Durr al'-Mukhtar*. Vol. 1. Beirut: Dar Al-Fikr; 1992. 663 p. (In Arabic)
23. Abd al-Qadir Abid. Opreleniye vremeni istinnogo rassveta v Iordanii putem pryamogo astronomicheskogo nablyudeniya nevooruzhennym glazom [Determining the time of True Dawn in Jordan by the naked eye astronomical observations]. *Jordan Journal of Islamic Studies* 2015;11(2):249–264. (In Arabic)
24. Abdullah Abd ar-Rahman Al-Misnad, Abdullah Hamad Al-Sakaker. Prakticheskoye opredeleniye vremeni nachala molitvy Fadzhr v regione Kuseym [Practical determination of the Fajr prayer in Qusaym region]. *Journal of Arab Sciences and Humanities*. 2014;7(4):1735–1772. (In Arabic)
25. Muhammad bin Salih bin Muhammad al-Useimin. *Sharkh ar-Riyazu as-Salikhin*. Vol. 5. Riyadh: Dar al-Watan; 2008. 559 p. (In Arabic)



26. Abdullah bin Omar al-Khadrami. *as-Suyufu al'-Bavatir*. Yemen: Markaz tarim lildirasat; 2011. 361 p. (In Arabic)
27. Abd al-Rahman bin Muhammad Baalawi. *Bugyat al'-Mustarshidin*. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiya; 1998. 374 p. (In Arabic)
28. Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi. *al'-Dzhamiu li akhkami al'-Koran*. (Tafsir al-Qurtubi). Vol. 2. Cairo: Dar al-Qutub al-Misriya; 1965. 496 p. (In Arabic)
29. Abd al-Malik bin Abdullah al-Juwayni. *Nikhat al'-Matlab fi Dirayat al'-Mazkhab*. Vol. 4. Jida: Dar al-Minhaj; 2007. 449 p. (In Arabic)
30. Ahmad bin Muhammad bin Ali bin Hajar. *Fatkh al'-Ilakh fi Sharkh al'-Mishkat*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Qutub al-Ilmiya; 2015. 432 p. (In Arabic)
31. Zakariya bin Muhammad bin Ahmad. *Al'-Guraru al'-Bakhiya fi Sharkh al'-Bakhdzha al'-Vardia*. Vol. 1. Cairo: Al-Matbaa Al-Maymaniyyt; 475 p. (In Arabic)
32. Ahmad Ismail Khalifa. *Al-Fajr as-Sadiq va al-Fajr al-Kazib*. Al-Maktab al-Shamil; 23 p. (In Arabic)
33. Ahmad bin Ahmad bin Salama al-Qailubi. *al'-Khidayat min az-Zalalat fi ma>rifat al'-Vakti va al'-Kiblata bi gayri alat*. [A guide against the delusion of knowing the time and direction of the Qibla without a tool]. Cairo: Dar al-Aqsa; 1991. 111 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Магомедов Магомед Загидбекович, старший преподаватель, докторант Дагестанского исламского университета имени шейха Мухаммад-Ариф, помощник Муфтия Дагестана, г. Махачкала, Республика Дагестан, Российская Федерация.

About the author

Maghomed Z. Maghomedov, Senior Lecturer and Doctoral Student of Dagestan Islamic University after Sheikh Muhammad-Arif, an Assistant of Dagestan Republic Mufti, Makhachkala, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

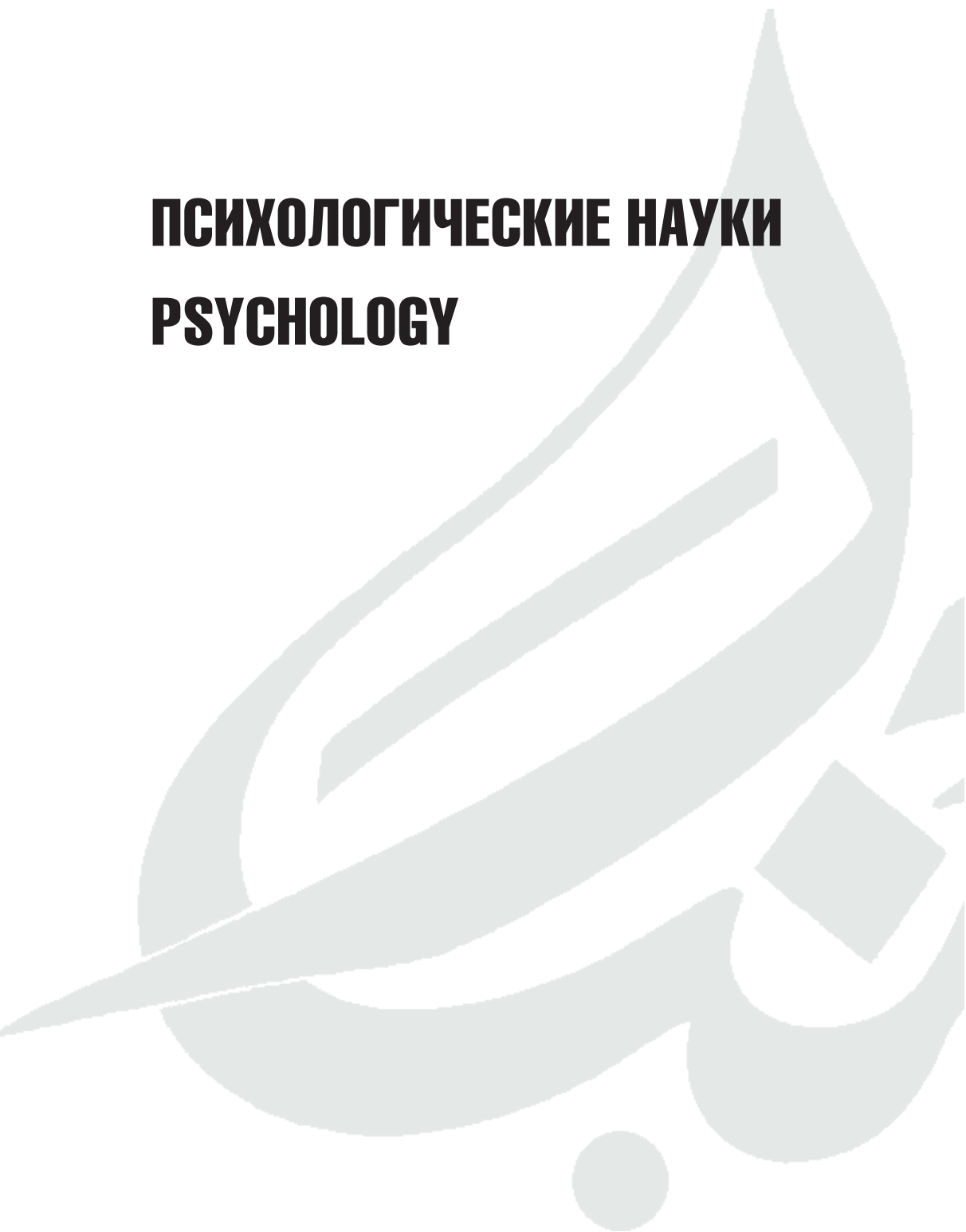
Поступила в редакцию: 02 августа 2021
Одобрена рецензентами: 30 августа 2021
Принята к публикации: 15 сентября 2021

Article info

Received: August 02, 2021
Reviewed: August 30, 2021
Accepted: September 15, 2021

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY



- 
- ◆ Психологический портрет лидера на примере женщин-мусульманок
 - ◆ Удовлетворенность браком супругов в мусульманских моногамных и полигамных семейных отношениях в России
 - ◆ Эмиграционные установки молодежи северных и южных регионов Казахстана в зависимости от индивидуальных ценностей



Психологический портрет лидера на примере женщин-мусульманок

Н.Ю. Бариева^{1а}

¹Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1184-7277>, e-mail: natasha1024@mail.ru

Резюме: Статья посвящена изучению психологического портрета лидера на примере женщин-мусульманок. В эмпирическом исследовании, направленном на изучение ценностных ориентаций, идентичности, мотивации достижения лидеров, приняло участие 100 женщин-лидеров: 50 мусульманок и 50 не мусульманок в возрасте от 20 до 55 лет. Респонденты имеют профессиональное образование (ПОО – 0,9%, СПО – 10,4%, ВПО – 82,1%, неоконченное ВПО – 2,8%, кандидат наук – 3,8%.); опыт работы на руководящей должности от одного года до свыше 15 лет; 50,9% исповедуют религию ислам, 43,5% являются представителями христианства, буддизма, иудаизма, 2,8% – атеисты, 2,8% – другое. Сравнительный анализ результатов эмпирического исследования проводился с использованием критерия различий U-Манна Уитни, Т-критерия Стьюдента, коэффициента ранговой корреляции г-Спирмена в статистическом пакете программы SPSS 18.0 (PASW Statistics 18.0). Анализ результатов исследования подтвердил гипотезу о том, что портрет мусульманского женского лидера содержит отличительные черты, обусловленные ценностными ориентациями и идентификацией собственного «образа Я».

Ключевые слова: психологический портрет; идентичность; мусульманки; лидеры; лидерство; психология лидера; ценностные ориентации

Для цитирования: Бариева Н.Ю. Психологический портрет лидера на примере женщин-мусульманок. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):647-673 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-647-673



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.

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



Psychological portrait of a leader on the example of Muslim women

N.Yu. Barieva^{1a}

¹*Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1184-7277>, e-mail: natasha1024@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the study of the psychological portrait of a leader on the example of Muslim women. An empirical study aimed at studying value orientations, identity, motivation for achieving leadership was organized with the help of 100 respondents – all women leaders, where 50 of them are Muslim women and 50 non-Muslim between the ages of 20 to 55. The respondents have professional education (Professional Education – 0.9%, Secondary Vocational Education – 10.4%, Higher Vocational Education – 82.1%, incomplete Higher Vocational Education – 2.8%, Candidate of Science – 3.8%.); work experience in a managerial position from 1 year to over 15 years; 50.9% profess Islam religion, 43.5% are representatives of Christianity, Buddhism, Judaism, 2.8% are atheists, 2.8% are the other. Comparative analysis of the empirical study results was carried out using the U-Mann-Whitney test for differences, Student's t-test, and the Spearman's r-rank correlation coefficient in the statistical package of the SPSS 18.0 program (PASW Statistics 18.0). Analysis of the research results confirmed the hypothesis that the portrait of a Muslim female leader contains distinctive features due to value orientations and the identification of one's own "self-image".

Keywords: psychological portrait; identity; Muslim women; leaders; leadership; leader psychology; value orientations

For citation: Barieva N.Yu. Psychological portrait of a leader on the example of Muslim women. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):647-673 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-647-673

Введение

Многочисленность моделей, теорий и публикаций, посвященных феномену лидерства, рассматривают лидерство как специфический набор личностных свойств, технологию поведения, поведенческие реакции с ограниченным набором ситуационных переменных и т.п. В психологическом понимании лидерство стало механическим набором черт, реакций и переменных, за которыми теряется его внутреннее, психическое содержание – субъективность, где остается без внимания структура сознания, сложные психические процес-



сы, способствующие развитию, накоплению и присвоению социального опыта, формированию общей картины мира.

Эффективное лидерство требует способности адаптивно реагировать на возникающие динамичные и сложные ситуации. Данная способность зависит от готовности приобретать новые навыки и стратегии для преодоления сложностей и изменений.

Необходимость создать комплексный психологический портрет лидера, содержащий описание внутреннего склада и возможных поступков в определенных значимых обстоятельствах, позволит более качественно представить личность лидера.

Современное общество остро нуждается в лидерах, способных проявлять психологическую гибкость, высокие моральные качества, готовых жить и действовать в интересах общества. Существующие теоретические и эмпирические материалы в области лидерства не дают целостного представления о психологическом портрете лидера.

Широкий спектр теорий и эмпирических исследований, посвященных феномену лидерства, дает представление о стилях управления и поведения лидера в различных ситуациях; об алгоритмах принятия решений, способствующих эффективному лидерству и т.п. Вместе с тем отсутствует описание психологических черт и характеристик лидера как в гендерном, так и конфессиональном представлении.

Феномен лидерства в психологической литературе

Начало изучения вопросов лидерства заложено в конце XIX – начале XX в. В первых эмпирических исследованиях, проведенных Л. Терменом, лидер назван эпицентром групповых процессов, что позволило увидеть ведущую функциональную роль лидера, заключающуюся в определении параметров жизнедеятельности группы.

Опираясь на исследования Термена, британский историк и философ Т. Карлайл выдвинул теорию Великого человека, утверждая, что лидерство является врожденным качеством, скорее божественным вдохновением, и воспитать его в себе невозможно. Т. Карлайл говорил: «История мира – это всего лишь биография великих людей» [1].

Теория Карлайла стала основой для теорий, предполагающих, что человек способен наследовать определенные психологические черты. Так, на-



пример, диспозициональная теория Г. Олпорта; опросник «Шестнадцать личностных факторов» (16 PF) Р. Кетелла; теория личности Г. Айзенка [2].

«Лидер – это тот, кто умеет распознать божественную пропорцию, пропорцию данной реальности, движения отношений жизненной энергии и от момента к моменту, от ситуации к ситуации применять нужную формулу для получения победного решения. Он – точный создатель формул жизни, решающий задачи всеобщего существования», – считает А. Менеггети [3, с. 320].

«Лидер – личность, имеющая определенные склонности, особенности, демонстрирующая некий набор индивидуально-психологических качеств», – пишет В.В. Корытов [4].

А.В. Петровский определяет лидера в качестве авторитетной личности, реально играющей центральную роль в организации совместной деятельности и регулировании взаимоотношений в группе [5].

Б.Д. Парыгин определяет лидерство как один из процессов организации и управления малой социальной группой, способствующий достижению групповых целей в оптимальные сроки и с оптимальным эффектом, детерминированный господствующими в обществе социальными отношениями [6].

Приведенные определения не противоречат друг другу, а наоборот, дополняют и дают более полное представление о феномене лидерства. Исследования, проведенные в области изучения феномена лидерства, показывают его неоднородность и дают возможность всестороннего рассмотрения через типы и стили лидерства, взаимодействие с последователями и т.д.

Ф.С. Бартлетт предложил классифицировать лидера тремя типами: институциональный, имеющий престижную позицию; доминирующий, удерживающий власть при помощи силы и влияния; убеждающий, способный взаимодействовать с группой и влиять на поведение, действие, поступки подчиненных [7].

К. Левин и его сотрудники выделили три стиля или модели поведения лидерства: демократический, автократический и невмешательство. Автократический стиль характеризовался жестким контролем лидера над деятельностью группы и ее решениями. Демократический стиль подчеркивал участие группы и правило большинства. Стиль невмешательства предполагал очень низкий уровень активности со стороны лидера.

Работы Ч. Фаркаса и С. Ветлауфера показывают, что в наиболее успешных организациях руководители выбирают доминирующий подход, исполь-



зую его в качестве компаса, который направляет все корпоративные решения и действия, и что руководитель может и должен меняться со временем. Вместе с тем его личность является лишь одним из элементов эффективного лидерства, зачастую не решающим. Авторы обнаружили, что руководители наиболее успешных компаний не просто лидеры, они используют формы и методы, которые наилучшим образом отвечают потребностям организации и ситуации [8].

Подтверждают это и теории ситуативного лидерства П. Херши и К. Бланшара, ситуационная модель лидерства Стинсона и Джонсона, нормативная модель принятия решений В. Врума, Ф. Йеттона, А. Яго, модель Ф. Фидлера на случай непредвиденных обстоятельств [2].

Данные теории предполагают единство внешних и внутренних фактов, оказывающих воздействие на лидера и его взаимодействия с группой. Лидер имеет не только высокий уровень адаптивности к стрессовым ситуациям, но и способен обнаруживать в себе лидерские качества, необходимые для решения поставленных задач. Выделяя различные факторы, определяющие лидерство, авторы предположили, что оно (лидерство) должно быть пластичным и соответствовать ситуации.

Так, например, Ф. Фидлер, автор теории непредвиденных обстоятельств, изучавший вопросы промышленной и организационной психологии, военной психологии, утверждал, что два фактора – ситуация и ориентация лидера на рабочую группу – определяют эффективность лидерства. Фидлер считал, что обстоятельства не могут влиять на стиль лидера, а потому он остается неизменным и ориентированным на достижение поставленных задач и совместных действий с группой.

Этого же мнения придерживался Р. Лайкерт, утверждая, что у лидера есть два стиля поведения: ориентированность на группу или на решение задач. В своей концепции эффективного лидера им определены четыре системы лидерства:

- лидер придерживается директивного стиля руководства с вертикальной структурой власти, самостоятельно принимает все решения и несет за них ответственность;
- лидер снисходителен с последователями, делегирует некоторые полномочия, строго их регламентирует и контролирует;



- лидер доверяет последователям, прислушивается к их мнению, частично готов советоваться с ними, оставляя последнее решение за собой;
- лидер полностью доверяет группе, умело использует инициативы и идеи последователей в целях развития организации.

Таким образом, Лайкерт предлагает пересмотреть стили руководства в организации и, выбрав наиболее эффективный (четвертый стиль), развивать руководителя и организацию, полагая, что лидеру важно уметь обращать внимание на индивидуальные ценности, ожидания, коммуникативные навыки подчиненных, давая понять, что вся группа несет ответственность за реализацию инициатив и конечный результат [9].

Л.Р. Офферманн, Дж. К. Кеннеди и Ф. Виртц в теории неявного лидерства утверждают, что успех становления человека как лидера зависит от его способности проявлять качества, необходимые в соответствующих ситуациях. Д.А. Кенни и С.Дж. Заккаро считают, что эффективность лидера в различных ситуациях зависит от психологических характеристик, таких как сила эго, толерантность к стрессу, аффективная регуляция и саморегулирование [2].

К середине XX века лидерство приобретает все больше социальный контекст, тем самым требуя обратить внимание на изучение взаимодействия лидера с группой или последователями.

Е. Холландер, автор теории трансакционного лидерства, рассматривает понятие лидерства как соотношение между лидером и последователями. Исследования, проведенные совместно с Д. Джулиан, показали, что лидерство является двусторонним процессом, в котором лидер оказывает влияние на последователей, а группа – на лидера. Важно, чтобы лидер был готов к взаимовлиянию. Б. Басс создает альтернативную теорию трансформационного лидерства, считая, что лидерство связано со взаимными обязательствами между лидером и последователями, где задачей лидера является создание мотивации через развитие, рост, материальное вознаграждение последователей, с целью развития инициатив группы и успешного решения существующих задач [10].

Еще в начале XX века отечественные ученые, такие как Е.А. Аркин, А.С. Залужный, полагали, что вопросы лидерства неотделимы от последователей, что только благодаря группе и происходит реализация лидера.

А.Л. Уманский называет лидером «члена группы, ставшего таковым в результате внутригруппового взаимодействия» [11]. По его мнению, лидер,



создавая вокруг себя группу, всегда соотносит свои ценности и приоритеты с интересами и ценностями группы, что способствует управлению ею и достижению групповых результатов.

Сопоставляя феномен лидерства и феномен руководства, отечественные ученые смогли определить грань, находящуюся меж двух феноменов, увидеть их сходство и различия.

Б.Д. Парыгин считал, что феномены отличаются по сферам своего функционирования – официальное (регулирование взаимоотношений с внешними группами) и неофициальное (регулирование внутригрупповых отношений). Основным различием он называет «характер организованности», то есть если лидерство ситуативно, непредсказуемо, зависит от обстоятельств, то руководство стабильно, обладает связями с внешним миром, функциями контроля и наказания внутри группы, что в меньшей степени присуще лидеру. Также Парыгин обратил внимание на эмоциональный фон, который у лидера зависит от перепадов настроения группы, а у руководителя является стабильным и независимым от группы [12].

Размышления Б.Д. Парыгина подтверждает И.П. Волков, считая, что руководитель является правовым органом социального контроля и власти, осуществляющим управление совместной деятельностью группы. Лидерство же, исходя из норм, правил и ожиданий коллектива, спонтанно формируется в межличностных отношениях [6].

В.А. Розанова считает, что лидер способен сочетать разные источники власти, побуждая и направляя группу к желаемому результату посредством взаимодействия с последователями [13].

Мнение Р.Л. Кричевского схоже с точкой зрения Б.Д. Парыгина и Г.М. Андреевой. Он называет лидерство психологическим феноменом по своей природе, который может рождаться стихийно во внутригрупповых отношениях. Лидер, беря на себя активную роль, становится неофициальным управляющим остальной частью группы, получая на то ее одобрение [14].

К вопросу о понимании лидерства в исламе

С момента зарождения ислам поддерживал активный, здоровый, полноценный образ жизни человека во всех ее аспектах и проявлениях. Опираясь на Коран – священное писание мусульман, Сунну – жизнеописание пророка Мухаммада, лидер в мусульманской общине строил взаимоотношения с об-

ществом, развивая духовную, светскую, политическую или экономическую сферы.

В преданиях приводятся такие слова пророка Мухаммада о лидерстве сказал: «Каждый из вас является опекуном и несет ответственность за своих подданных» [15], что понимается как «каждый мусульманин несет ответственность и отвечает за всех, кто находится под его опекой».

В исламе со времен пророка Мухаммада принято считать, что, если человек инициативен, стремится помогать другим, – он лидер, и члены общины выберут его таковым [16]. Когда люди, стремящиеся к лидирующей позиции, просили Пророка вверить им общину или большие дела, сделать лидерами группы, то он отказывал им, говоря: «Не проси власти, потому что, если ты попросишь ее, ты ее получишь, и тогда Аллах предоставляет тебя самому себе. А если тебе придется иметь власть, тогда Аллах берет на Себя помочь тебе и поддерживать тебя» [15]. Смысл данного высказывания заключается в том, что не стоит искать лидерства, такому верующему Аллах не поможет и не окажет поддержки, но если человек на данную роль выбран Аллахом, то он обязан смириться и принять ее.

Пророк Мухаммад говорил: «Правитель – это щит для них» [15], определяя мусульманское лидерство как защиту своей общины от тирании и угнетения, поощрение осознанной веры и богобоязненности, содействие справедливости.

Выделяя две ключевые роли мусульманского лидера – лидер-служитель и лидер-защитник, Мамун Аль-Азами считает, что лидерство – процесс, при котором исламский лидер приобщает последователей к добровольному участию в делах, направленных на достижение общей цели – угодить Аллаху. Успешное лидерство за тем, кто знает путь, указывает на него другим и следует по нему сам [17].

Схожего мнения о мусульманском лидерстве придерживается и Абдулкарим Абдаллах, который считает, что лидерство в исламе основано на принципе доверия – лидеру доверено вести группу, и он подотчетен за это перед членами группы и Богом [18].

Взаимное доверие, уважение, ответственность между лидером и последователями в исламской культуре неразрывны. Так, например, Абу Бакр, первый избранный халиф после смерти пророка Мухаммада, говорил: «Я стал



вашим лидером, и я ничем не лучше любого из вас. Поддержите меня, если я поступаю хорошо, и поправьте меня, если я ошибаюсь» [15].

Профессор Мамун Аль-Азами выделил основные принципы исламского лидерства:

1. Вести к Раю себя (самолидерство или «лидерство для себя»), развивать исламский образ жизни и культуру посредством признания и принятия веры, готовности меняться с целью достижения в будущей жизни наивысшей ступени в Раю, развития исламских и профессиональных качеств, необходимых для лидерства, устранения недостатков, развития и реализации лидерских навыков и стилей, размышления об Аллахе, формирования себя как лидера [17].

2. Вести к Раю семью через выстраивание с супругом партнерства в лидерстве, определение целей семьи вместе со всеми ее членами, включая детей, создание и воплощение собственного исламского культурного плана, создание для детей положительных образов и их поддержание, создание возможностей для обучения и получения желаемого образования, организацию и проведение совместного досуга и т.д. [17].

3. Вести к Раю общину: приобщать, обучать, расширять возможности мусульман и не мусульман, чтобы они учились, жили, любили ради Аллаха и Рая. Для этого профессор считает необходимым «настроить» сердце на служение общине ради Аллаха, чувствовать заинтересованность, заботу, обязательство в отношении людей, демонстрировать интерес, вовлеченность, инициативу, чтобы помочь, мобилизовать, мотивировать, налаживать командную работу, распознавать и оценивать потребности общины вместе, планировать, осуществлять и контролировать коллективные действия, пересматривать и перестраивать будущие шаги [17].

Перечисленные принципы логично переплетаются между собой, выстраиваясь в одну глобальную цель – служение Аллаху, служение людям, служение себе. Последнее является первичным, так как без подобного служения не будут соблюдены два последующих.

Беря за основу хадис пророка Мухаммада о том, что «Вождь народа – его слуга» [15], группа А. Абдаллаха выделяет принципы праведности, самоотверженности, честного служения людям, бескорыстного альтруизма, способности придерживаться стиля руководства, соответствующего группе и



требованиям обстоятельств, готовности быть скромным, терпеливым, порядочным [18].

Зная о способностях, жизненном опыте и знаниях своих сподвижников, Пророк выбирал лидера под запросы конкретной ситуации. Исламская модель ситуативного лидерства делает упор на четыре качества: умение, доверие, знания и набожность. В этом устроении исламская модель также упоминает дополнительные характеристики последователей, такие как доверие, гибкость и понимание [17].

Проведя анализ коранического аята «И по милосердию от Аллаха ты смягчился к ним; и, если бы ты был грубым, с жестоким сердцем, непременно рассеялись бы [они] от тебя. Помилуй же их, попроси для них прощения и советуйся с ними о деле. Когда же ты решился, то положишься [уповай] на Аллаха – поистине, Аллах любит полагающихся!» [19], профессор Аль-Азами считает, что в нем отражены основные пять качеств исламского лидера: он должен быть воздержанным и кротким, быть прощающим, а также просить Аллаха о прощении других. Принимая решение, истинный исламский лидер должен обсуждать эти решения с членами общины, а решив что-то, прислушиваться к Аллаху и возлагать свои надежды в достижении результата на Него [17].

Любой лидер может существовать только при наличии последователей. Мусульманский лидер строит взаимоотношения, основываясь на веровании в законы Бога, на этических нормах, справедливости, честности [17].

Стремясь изучить психологический портрет женского лидера на примере мусульманок, мы выдвинули гипотезу о том, что портрет мусульманского женского лидера содержит отличительные черты, обусловленные ценностными ориентациями и идентификацией собственного «образа Я».

Материалы и методы эмпирического исследования

Процедура. Тестовые материалы были сгруппированы в Google форме и представлены респондентам в виде электронного файла, который распространялся через социальные сети, e-mail. В среднем время ответов на вопросы заняло 20-25 минут.

Исследование проводилось в три этапа:



Первый этап заключался в подборе методического материала и его оформлении в Google форме; подборе респондентов и получении согласия на участие в исследовании. Второй этап позволил распространить опросник, осуществить сбор и анализ полученных данных. Третий этап был направлен на описание полученных данных, соотнесение результатов с гипотезой исследования.

Выборка. В исследовании приняло участие 100 русскоговорящих женщин в возрасте от 20 до 55 лет, средний возраст респонденток составил 38,7 лет. Испытуемые пропорционально поделены на две группы: мусульманки и не мусульманки.

Таблица 1. / Table 1.

Статистическое описание выборки (%)
Statistical description of the sample (%)

Образование	Среднее профессиональное образование	Высшее профессиональное образование	Неоконченное высшее профессиональное образование	Кандидат наук
	11,5	82,1	2,8	3,8
Область профессиональной деятельности	Государственная служба	Религиозная деятельность	Общественная деятельность и частный бизнес	Иное
	29,2	11,3	20,8	17,9
Тип руководителя	Среднего звена	Высшего звена		
	24,5	75,5		
Продолжительность нахождения в занимаемой должности	1-5 лет	5-10 лет	10-15 лет	Свыше 15 лет
	43,9	25,5	10,4	13,2
На занимаемую должность	Назначены	Выбрали сами	Иное	
	50	42,5	7,5	
Занимаемой должностью	Дорожат	Нет	Безразлично	
	90	4,7	4,7	
От занимаемой должности испытывают	Удовольствие	Счастье	Нейтральные чувства	Разочарование
	62,3	15,1	2,08	1,9



Методики. С целью проведения исследования определены и выбраны следующие методики:

Методика измерения мотивации достижения М.Ш. Магомед-Эминова (модификация теста-опросника А. Мехрабиана). Основываясь на теории мотивации достижений Дж. Аткинсона, А. Мехрабиан разработал опросник измерения, позволяющий выявить тенденции к мотивации достижения (RAM), где в основу положены индивидуальные различия в мотивации стремления к успеху и избегания неудачи. Мехрабиан рассматривал различия в ориентации на будущее, особенности уровня притязаний, эмоциональной реакции на успех и неудачу, фактор зависимости и/или независимости в межличностных отношениях и пр., беря за основу верхние 27% выборки как мотив стремления к успеху, нижние 27% – мотив избегания неудач [20].

Методика диагностики ценностных ориентаций Ш. Шварца. Методика диагностики ценностных ориентаций Ш. Шварца позволяет работать с «набором ценностей, объединять в исходные десять ценностей и с исходными ценностями высшего порядка: сохранение, открытость, самоутверждение, самоопределение, или с двумя парами метаценностей, выражающих интересы индивида – интересы группы, избегание тревоги – ценностей свободы от нее» [21].

Методика ценностных ориентаций состоит из 19 шкал, представленных 57 утверждениями, описывающими цели, стремления и желания человека, неявно указывая на выбранную ценность.

Методика М. Куна и Т. Макпартленда «Кто Я». Методика М. Куна и Т. Макпартленда «Двадцать утверждений», более известная как методика «Кто Я», применяется с целью изучения идентичности, самоотношения, понимания «образа Я» и т.д. Применение данной методики допустимо представителями различных научных направлений, с группой респондентов или индивидуально. «Двадцать утверждений» не является формализованной методикой, поэтому в зависимости от способа обработки и интерпретации ее можно адаптировать к разным исследовательским задачам.

Для проведения сравнительного анализа результатов эмпирического исследования использовался критерий различий U-Манна Уитни, Т-критерий Стьюдента, коэффициент ранговой корреляции r-Спирмена в статистическом пакете программы SPSS 18.0 (PASW Statistics 18.0).



Результаты

При помощи «Методики измерения мотивации достижения М.Ш. Магомед-Эминова (модификация теста-опросника А. Мехрабиана)» (женская версия) был определен уровень мотивации достижения и уровень избегания неудач. Для определения суммарного балла ответам на прямые и обратные вопросы приписываются баллы на основе соотношения.

С целью выявления статистически значимых различий мотивации достижения и мотивации избегания мусульманок и не мусульманок, для анализа данных был применен непараметрический критерий U Манна-Уитни для независимых выборок.

Анализ результатов показал, что распределение мотивации достижения и мотивации избегания для двух групп испытуемых является одинаковым. Следовательно, можно сделать вывод о том, что статистически значимых различий не существует.

Методика «Диагностика ценностных ориентаций Ш. Шварца».

Из представленного ниже рисунка можно увидеть, что респонденты показали высокие баллы по следующим шкалам:

- «Самостоятельность: поступки (STD)» мусульманки 4,12, не мусульманки 3,97;
- «Самостоятельность: мысли (SDA)» 4,14 и 3,92 соответственно;
- «Благожелательность: чувство долга (BED)» 4,13 и 3,89 соответственно;
- «Универсализм: забота о других (UNC)» 4 и 3,89 соответственно.

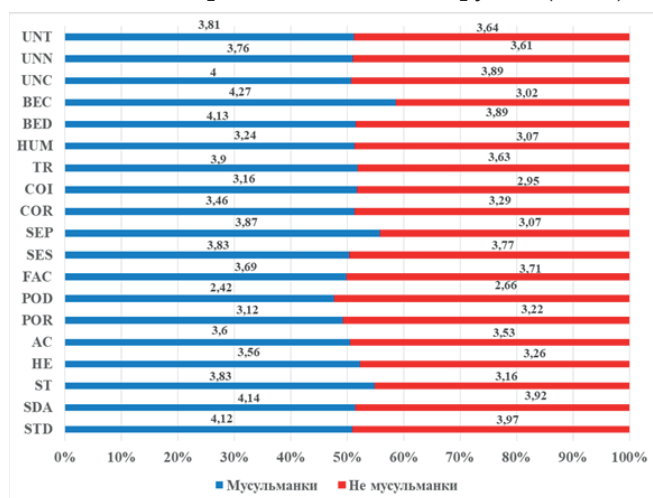


Рис.1. Методика «Диагностика ценностных ориентаций Ш. Шварца»: средние значения двух групп

Fig. 1. Methodology «Diagnostics of value orientations by Sh. Schwartz»: average values of two groups



Значительные расхождения баллов в шкалах «Стимуляция (ST)» мусульманки 3,83 и 3,16 не мусульманки; «Безопасность: личная (SEP)» 3,87 и 3,07 соответственно; «Благожелательность: забота (BEC)» 4,27 и 3,02 соответственно.

Можно сделать вывод о том, что для мусульманок и не мусульманок приоритетной ценностью является свобода, проявленная в свободе мыслей, поступков, в развитии способностей, определении собственных действий. Важно заслужить доверие членов группы, быть достойной и надежной частью коллектива.

Вместе с тем мусульманки выбирают ценности, связанные с проявлением защиты и заботы о других; справедливостью и равенством в отношениях; стремлением к новизне и переменам; стабильной и безопасной обстановкой в обществе и личном пространстве. Для них важно сохранение культурных, семейных, религиозных норм и традиций, защита и поддержание личного имиджа, принятие и понимание тех, кто отличен от них.

Мусульманки, по сравнению с не мусульманками, в большей степени отдают предпочтение ценностям перемен, новизны, безопасности для себя и своих близких, преданности группе и благополучию ее членов.

С целью выявления статистически значимых различий ценностных ориентаций мусульманок и не мусульманок и анализа данных был применен непараметрический критерий U Манна-Уитни для независимых выборок. При сравнении средних статистических данных по 19 шкалам ценностных ориентаций Шварца значимых различий выявлено не было, уровень значимости $p \leq 0,05$.

Для подтверждения или отклонения гипотезы, выявления равенства средних значений в двух выборках проведен повторный сравнительный анализ методом Т-критерий Стьюдента.

В двух независимых выборках со средними статистическими данными мусульманки (3,3), не мусульманки (3,6) выявлено прямое слабое статистическое различие по шкале «Стимуляция» (открытость изменениям в контексте свободы от тревоги), где $p < 0,05$. Это позволяет сделать вывод о том, что на уровне индивидуальных выборов не мусульманки ищут разнообразия в деятельности, получении нового опыта и азарта в жизни, даже если он сопряжен с риском.



Для анализа полученных данных был применен коэффициент ранговой корреляции Спирмена.

Таблица 2. / Table 2.

Ранговая структура ценностных ориентаций у мусульманок и не мусульманок (Коэффициент ранговой корреляции r-Спирмена)
Rank structure of value orientations among Muslim and non-Muslim women (r-Spearman rank correlation coefficient)

Мусульманки		Не мусульманки	
Шкала	Ранг	Шкала	Ранг
Благожелательность-забота	4,25	Благожелательность-забота	4,03
Благожелательность-чувство долга	4,13*	Самостоятельность поступков	3,97
Самостоятельность поступков	4,12	Самостоятельность мысли	3,93
Самостоятельность мысли	4,05	Универсализм определяется заботой о других	3,89
Универсализм определяется заботой о других	4,00	Благожелательность-чувство долга	3,89*
Традиция	3,90*	Безопасность-общественная	3,77
Безопасность-личная	3,87	Репутация	3,71*
Безопасность-общественная	3,83	Безопасность-личная	3,65
Универсализм-толерантность	3,80	Универсализм-толерантность	3,64
Универсализм-забота о природе	3,77	Традиция	3,63*
Репутация	3,69*	Универсализм-забота о природе	3,61
Стимуляция	3,69	Достижение	3,53
Достижение	3,61	Стимуляция	3,32
Гедонизм	3,57	Конформизм-правила	3,29
Конформизм-правила	3,47	Гедонизм	3,29
Скромность	3,24	Ресурсы	3,21
Конформизм-межличностный	3,18	Скромность	3,07
Ресурсы	3,11	Конформизм-межличностный	2,96
Власти-доминирования	2,42	Власти-доминирования	2,67

* Значимые различия двух групп по шкалам Благожелательность-чувство долга – 4,13 мусульманки и 3,89 не мусульманки; Традиция – 3,90 и 3,63 соответственно, Репутация – 3,69 и 3,71 соответственно ($p < 0,05$).



Представленные результаты позволяют сделать вывод о том, что для мусульманок важно, чтобы люди, которых они хорошо знают, были полностью уверены в них, они испытывают чувство долга перед окружающими и обществом в целом. Также ценность составляют семейные, культурные, религиозные традиции, их сохранение и передача будущим поколениям. Вместе с тем они меньше, чем не мусульманки, озабочены своей репутацией, терпимее относятся к негативной оценке их действий обществом.

С помощью методики «Двадцать утверждений» («Кто Я») М. Куна и Т. Макпартленда в двух группах (мусульманок и не мусульманок) проведено эмпирическое исследование, в ходе которого получено 2000 ответов. Анализ ответов респондентов позволил, исходя из частоты выборов, составить матрицу идентификации, распределить ответы по категориям, проранжировать их.

В матрицу вошли категории: «Позитивная самооценка», «Семья», «Профессия/учеба», «Пол», «Друг/дружба», «Негативная самооценка», «Я-лидер», «Личность», «Государственно-гражданская идентичность», «Этническая идентификация», «Религиозная идентичность», «Патриотизм», «Хобби, увлечения», «Вымышленные характеристики», «Знак Зодиака».

На рисунке 1 мы видим следующее процентное распределение категорий: «Позитивная самооценка» – мусульманки 18,3, не мусульманки 13,3; «Семья» – 10,35 и 9 соответственно; «Профессия/учеба» – 8,25 и 8 соответственно; «Друг/дружба» – 4,9 и 3,6 соответственно; «Пол» – 4,05 и 5 соответственно; «Религиозная идентичность» – 3,55 и 0,65 соответственно; «Негативная самооценка» – 1,55 и 0,95 соответственно; «Я-лидер» – 3,2 и 2,55 соответственно; «Государственно-гражданская идентичность» – 1,75 и 1,1 соответственно; «Личность» – 1,6 и 1,25 соответственно; «Вымышленные характеристики» – 1,1 и 0,3 соответственно; «Этническая идентификация» – 0,9 и 0,7 соответственно; «Хобби, увлечения» – 1,05 и 0,45 соответственно; «Патриотизм» – 0,5 и 0,5 соответственно; «Знак Зодиака» – 0 и 0,15 соответственно.

Таким образом, идентификации сформировали у мусульманок в 14 категорий, у не мусульманок 15.

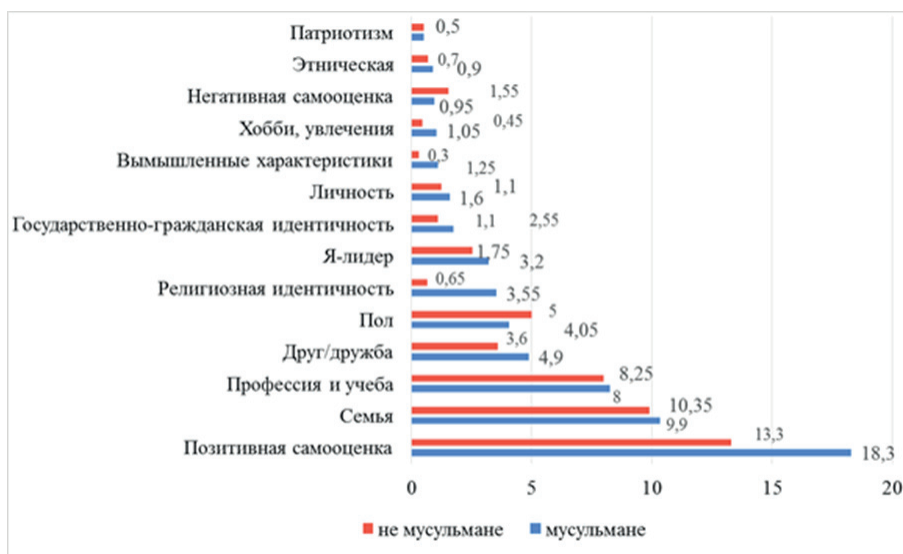


Рис. 2. Графическое представление идентификационной матрицы по тесту «Кто Я» (%)

Fig. 2. Graphic representation of the identification matrix for the test «Who am I» (%)

Ранжирование результатов от большего к меньшему результату выглядит следующим образом:

Группа мусульманок – «Позитивная самооценка»; «Семья»; «Профессия/учеба»; «Друг/дружба»; «Пол»; «Религиозная идентичность»; «Я-лидер»; «Государственно-гражданская идентичность»; «Личность»; «Вымышленные характеристики»; «Хобби, увлечения»; «Негативная самооценка»; «Этническая идентичность»; «Патриотизм»;

Группа не мусульманок – «Позитивная самооценка»; «Семья»; «Профессия/учеба»; «Пол»; «Друг/дружба»; «Негативная самооценка»; «Я-лидер»; «Личность»; «Государственно-гражданская идентичность»; «Этническая идентичность»; «Религиозная идентичность»; «Патриотизм»; «Хобби, увлечения»; «Вымышленные характеристики»; «Знак Зодиака».

Мы видим, что обе группы на первые четыре позиции определили одинаковые категории, свойственные для женщин любого вероисповедания. Однако есть расхождения по рангам и количественным показателям.

Детальный анализ результатов показал, что мусульманки идентифицируют себя:



«Позитивная самооценка»: *«та, которая сделала себя самодостаточной», «человек, который из кожи вон лезет, чтобы не стоять на месте», «вижу цель – иду к ней», «принимающая решения», «требовательная к себе», «энергджайзер», «амбициозная», «проводник знаний» и т.д.*

«Семья»: *«заботлива мама»; «супруга», «жена»; «хозяйка»; «папина дочь»; «звено своего рода»; «основа семьи»; «поворотная точка в семье»; «душа семьи»; «хранящая очаг»; «внимательная дочь»; «старший по дому» и т.д.*

«Профессия/учеба»: *«ответственная», «организованный сотрудник», «профессионал», «организация», «умеющая работать на результат», перечисляют специальности «психолог», «косметолог», «архитектор», «тренер» и т.д.*

«Друг/дружба»: *«та, которая придет на помощь», «умение сопереживать другим», «умеющая объединять людей», «несущая добро людям».*

Для обозначения своей идентичности не мусульманки используют категории:

«Позитивная самооценка»: *«самая замечательная на свете», «доказывающая себе, что я компетентна во всем», «строгая и беспринципная», «решение всех проблем», «мужественная», «постоянно развивающаяся» «порядочная», «честная», «стараюсь нести ответственность за близких», «умеющая прощать» и т.д.*

«Семья»: *«мама», «жена», «потомок своих предков», «дочь лучших родителей», «заботливая дочь и сестра», «продолжатель своего рода», «глава семьи» и т.д.*

«Профессия/учеба»: *«разочаровавшийся в своей работе специалист», «профессионал своего дела», «замечательный коллега», «работающий на трудовом фронте», «сильно переживающая свои неудачи в профессиональной деятельности» и т.д.*

«Пол»: *«женщина», «одинокая женщина», «любимая женщина», «девушка».*

«Друг/дружба»: *«друг/подруга», «надежный человек», «друг своих друзей», «подруга своим подругам», «душевный человек», «душа компании».*

Таким образом, можно сделать выводы о том, что респонденты считают значимыми категории идентичности, связанные с «образом Я», принадлежностью к семье, профессиональной деятельностью, дружбой и полом.



Обсуждение результатов

Эмпирическое исследование, проведенное среди женщин-лидеров мусульманок и не мусульманок, позволило увидеть, что у мусульманок двойственное отношение к собственной репутации: с одной стороны, им важно ее сохранить, с другой стороны, они терпимо относятся к негативной оценке их действий окружающими. Для них важно, чтобы окружающие их люди полностью им доверяли. Ч. Фаркас и С. Ветлауфер утверждают, что при решении корпоративных вопросов у руководителя (лидера) наиболее успешной организации стиль управления, ориентированный на собственное мнение и самооценку, является ключевым [6].

Респонденты первой группы ответственны и испытывают чувство долга перед окружающими и обществом в целом. Возможно, что данное качество является побудительным стимулом при выборе роли руководителя, активиста, общественного деятеля и т.д. Б. Басс, описывая лидерские качества, предполагает, что лидеры используют гуманность, пробуждая сильные эмоциональные переживания, оказывают влияние на последователей, а через них – на общество [10].

Также ценность составляют семейные, культурные, религиозные традиции, их сохранение, передача.

Говоря об идентичности, мусульманки выбирают характеристики, связанные с «образом Я», принадлежностью к семье, профессиональной деятельностью, дружбой и полом: «заботливая мама», «супруга», «жена», «хозяйка», «звено своего рода», «та, которая придет на помощь», «несущая добро людям», «организованный сотрудник», «профессионал», «психолог», «учитель», «диетолог».

При анализе результатов методики «Кто Я» религиозная идентичность мусульманок занимала шестой ранг, вместе с тем религиозность является ценностью по результатам методики ценностных ориентаций Шварца, направленной на формирование мировоззрения как своего, так и окружающих: «мусульманка», «раб Аллаха», «покорная раба Аллаха», «творение Всевышнего», «ищущая довольства Всевышнего», «духовный инструмент Всевышнего», «молитва», «несущая ответственность перед Всевышним», «сестра по вере Пророка Мухаммада», «молитвенник Бога», «свидетель Аллаха на Земле».



Стоит отметить, что в исследовании принимали участие мусульманки, обладающие лидерскими качествами, необходимыми для достижения поставленных целей. Так, можно увидеть, что мусульманки наделяют себя маскулинными качествами: *«та, которая сделала себя самодостаточной», «человек, который из кожи вон лезет, чтобы не стоять на месте», «Я вижу цель – иду к ней», «принимающая решения», «требовательная к себе», «энергджайзер», «амбициозная», «проводник знаний», «бизнес леди», «бизнесмен», «движок», «та, которая сама себя сделала», «общественный деятель» и т.д.*

По мнению К. Доу, фактор пола объясняет всего 1% различий в поведении людей. С одной стороны, это связано с выбором предметных областей проявления маскулинных и фемининных психологических качеств. С другой стороны, объективная констатация различий между полами дает возможность проверить их наличие и существование согласно поло-ролевым нормативам [21]. О гендерных различиях в установках, стилях управления, личностных характеристиках, скорее основанных на поло-ролевых стереотипах, говорит и Д. Денмарк [22].

Мусульманская концепция направлена на то, чтобы женщина могла в полной мере реализовать свою индивидуальность, раскрыть свои биологические, социальные, физиологические, социальные, духовные потребности. Ислам видит свою задачу в том, чтобы женщины смогли в полной мере выполнить свое женское предназначение, которое рассматривается выше предназначения мужчин [23].

Мусульманка, считая себя лидером, редко идентифицирует себя с ролью лидера. Возможно, это связано с тем, что по сравнению с ролью мамы, супруги, женщины, религиозных предпочтений, данная идентичность второстепенна и не входит в основное ядро личности, так же как патриотизм и этническая идентичность.

Выводы и ограничения исследования

Обобщённые результаты исследования позволяют сделать выводы:

1. Изучение мотивации достижения показало, что психологический портрет лидера мусульманки и не мусульманки имеет схожие психологические черты и характеристики: целеустремленность, стремление обладать желаемым, ориентированность на результат, избегание поражений, реалистичное



представление о внешних и внутренних ресурсах, способность эффективно решать существующие задачи.

Вместе с тем у респондентов мусульманской группы преобладающими являются готовность сталкиваться с трудностями и преодолевать их, умение конкурировать, рисковать, где рискованность является способностью полагаться на Бога, Его поддержку и помощь, готовностью заранее принять любой исход.

Уровень мотивации избегания неудач у мусульманок выше на 0,5 ранга, что возможно связано с реальным представлением о собственном уровне притязаний, умением качественно решать поставленные задачи, стремлением сохранить собственную репутацию.

2. Эмпирическое исследование ценностных ориентаций показало, что в обеих группах выборки наибольшее значение имеют ценности, связанные с благожелательностью, чувством долга, традициями, репутаций. Возможно, это обусловлено тем, что мусульманке-лидеру важно чувствовать себя частью группы, перенимать существующий опыт, обучать ему будущие поколения, следовать традициям и обычаям, связанным с культурой народа, религией, семьей. Ведомая чувством долга и ответственностью, для решения поставленных задач мусульманка-лидер готова поступиться собственным «Я» ради интересов и пользы общества.

3. Изучение структуры идентичности показало, что мусульманка-лидер уделяет внимание формированию и трансляции позитивной самооценке чаще, чем лидер-не мусульманка. Мусульманки-лидеры открыты для взаимодействия с любым сообществом, способны выйти за рамки собственного «Я», умеют подчиняться и при необходимости брать на себя ответственность.

Таким образом, гипотеза о том, что портрет мусульманского женского лидера содержит отличительные черты, обусловленные ценностными ориентациями и идентификацией собственного «образа Я», подтвердилась. Эмпирические результаты дают право составить следующий психологический портрет женского мусульманского лидера.

Мусульманка-лидер – это женщина 38-39 лет с высшим профессиональным образованием; занимается государственной и/или общественной деятельностью, частным бизнесом; является руководителем высшего звена, в занимаемой должности, на которую была назначена или которую выбрала

сама, находится от 5 до 10 лет; работой дорожит, испытывает чувство удовольствия.

Для мусульманки-лидера важно чувствовать себя частью группы; перенимать опыт предыдущих поколений, обучать ему детей. Для нее важно сохранение семейных, культурных, религиозных традиций, обычаев, обрядов. Через проявление уважения и смирения к членам группы, осознание и принятие своего места в группе транслируется потребность в принадлежности к коллективу. Ведомая чувством долга и ответственностью, для решения поставленных задач, ради интересов и пользы общества, она готова поступиться собственным «Я».

Мусульманка-лидер уделяет внимание формированию позитивного «образа Я» и демонстрации данного образа обществу; умеет подчиняться решению и/или мнению других, при необходимости брать ответственность; испытывает потребность в полном доверии группы; открыта для взаимодействия с любым сообществом; способна выйти за рамки собственного «Я», если того требуют обстоятельства; стремится сохранить свою репутацию, терпима к негативной оценке окружающих.

Мусульманский женский лидер стремится к достижению желаемого и избеганию неудач, то есть важна ориентации не столько на успех, сколько на избегание поражения; имея реалистичное представление о своих внешних и внутренних ресурсах, умеет эффективно решать существующие задачи.

Мусульманка-лидер редко идентифицирует себя с данной ролью. Возможно, это связано с тем, что по сравнению с ролью мамы, супруги, женщины, религиозной идентичностью, данная идентичность второстепенна.

Данное эмпирическое исследование является первой попыткой в поиске и составлении психологического портрета мусульманского лидера, в ходе которого мы столкнулись с некоторыми сложностями.

Первое ограничение заключается в том, что составление более качественного психологического портрета требует большего количества респондентов, являющихся руководителями высшего или среднего звена.

Вторым ограничением стало то, что все респонденты в силу имеющегося социального статуса и положения авторами исследования рассмотрены как лидеры, без учета выявления психологических лидерских особенностей и характеристик и их реального психологического статуса в социальной группе.



Литература

1. Карлейль Т. *Герои и героическое в истории: публичные беседы Томаса Карлейля: с портретом автора и статьей переводчика о Карлейле*. Яковенко В.И. (пер. с англ.). СПб.: Ф. Павленкова; 1898. 340 с.
2. Канджеми Дж., Ковальски К.Дж., Ушакова Т.Н. (ред.). *Психология современного лидерства. Американские исследования*. М.: Когито-Центр; 2007. 288 с.
3. Менегетти А. *Психология лидера*. Пер. с итальянского ННБФ «Онтопсихология». М.: ННБФ «Онтопсихология»; 2004. 256 с.
4. Корытов В.В. Лидерство и руководство: основные тенденции становления и развития проблематики. *Психологическая наука и образование*. 2010;2(3). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psyjournals.ru/psyedu_ru/2010/n3/Koritov.shtml. (дата обращения: 07.06.2021).
5. Петровский А.В. Теория деятельностного опосредствования и проблема лидерства. *Вопросы психологии*. 1980;2:29–41.
6. Парыгин Б.Д. (ред.). *Руководство и лидерство (опыт социально-психологического исследования): сб. науч. трудов*. Л.: б.и.; 1973. 160 с.
7. Wendy K. Smith. Dynamic decision making: a model of senior leaders managing strategic paradoxes. *The Academy of Management Journal*. 2014; 57(6):1592–1623. [Electronic source]. Available at: <https://www.jstor.org/stable/43589323/> (Accessed: 23.08.2021).
8. Farkas C.M., Wetlaufer S. The ways chief executive officers lead. *Harvard Business Review*. 1996;74(3):110–123.
9. Минделл А. *Лидер как мастер единоборства: Введение в психологию демократии* Пер. с англ. Ч. 1. М.: Ин-т психологии РАН; 1993. 86 с.
10. Dr. Rowold J. *Multifactor Leadership Questionnaire. Psychometric properties of the German translation by Jens Rowold*. Published by Mind Garden. Inc; 2005:1–28. [Electronic source]. Available at: <https://www.mindgarden.com/documents/MLQGermanPsychometric.pdf> (Accessed: 15.05.2021).
11. Логвинов И.Н. *Тенденции исследования лидерства в современной социальной психологии*. Курск: Курск ГУ; 2015. 170 с.
12. Парыгин Б.Д. *Социальная психология. Проблемы методологии, истории и теории: монография*. СПб.: СПбГУП; 1999. 592 с.



13. Розанова В.А. *Психология управления*. М.: ЗАО «Бизнес-школа «Интел-Синтез»; 1999. 352 с.

14. Кричевский Р.Л. *Если Вы – руководитель. Элементы психологии менеджмента в повседневной работе*. М.: Дело; 1993. 398 с.

15. Аз-Забири, Ахмад ибн 'Абд аль-Лятиф. Ат-Таджрид ас-сарих ли-ахадис. Аль-Джами' ас-сахих. *Ясное изложение хадисов «Достоверного свода» «Сахих» аль-Бухари* (краткое изложение). Нирша В. (пер. с араб.). М.: Умма; 2017. 1438 с.

16. *Сахих Муслим: Абу Хурайра, хадис №4542*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://medinaschool.org/library/creed/hadisy/enciklopediya-hadisov>. (дата обращения: 15.05.2021).

17. Мамун Аль-Азами. Развитие лидерства в общинах. *Ислам: личность и общество*. 2020;2:51–57.

18. Abdallah A., Çitaku F., Waldrop M., Zilliox D., Çitaku L.P., Hayat Khan Y. Review of Islamic perspectives on leadership. *Flight. International Journal of Scientific Research and Management*. 2019;7(11):574–578. DOI: 10.18535/ijrm/v7i11.sh02.

19. Шейх Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. *Тафсир Хилал*. Смысловой перевод и толкование аятов Священного Корана. Т. 2. Алиев А. (ред.). Т.: «Nilol-nashr»; 2018. 168 с.

20. Головей Л.А., Рыбалко Е.Ф. *Практикум по возрастной психологии*. СПб.: Речь; 2008. 688 с.

21. Шварц Ш., Бутенко Т.П., Седова Д.С., Липатова А.С. Уточненная теория базовых индивидуальных ценностей: применение в России. *Психология. Высшей школы экономики*. 2012;9(1):43–70

22. Бучек А.А. *Грани идентичности: коллективная монография*. Кормочи Е.А. (ред.). Петропавловск-Камчатский: Изд-во КамГУ; 2014. 187 с.

23. Кричевский Р.Л., Рыжак М.М. *Психология руководства и лидерства в спортивном коллективе*. М.: МГУ; 1985. 224 с.

References

1. Carlyle T. *Geroi i geroicheskoe v istorii: publichnie besedy Tomasa Karleila* [On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History]. St. Petersburg: F. Pavlenkova; 1898. 340 p. (In Russian)



2. Cangemi J., Kovalski C.J., Ushakova T.N. *Psikhologia sovremennogo liderstva. Amerikanskiye issledovaniya* [Psychology of Contemporary Leadership: American Researches]. Moscow: Cogito-Centr; 2007. 288 p. (In Russian)
3. Menegetti A. *Psihologia liderstva* [Psychology of leadership]. Moscow: NNBF "Ontopsihologia"; 2004. 256 p. (In Russian)
4. Korytov V.V. Liderstvo i rukovodstvo: osnovnie tendentsii stanovleniya i razvitiya problematiki [Leadership and guidance: main trends in the formation and development of the problem] *Psichologicheskaya nauka i obrazovanie* [Psychological Science and Education]. 2010;2(3). Available at: http://psyjournals.ru/psyedu_ru/2010/n3/Koritov.shtml. (In Russian)
5. Petrovskiy A.V. Teoria deyatel'nosnogo oposredstvovaniya i problema liderstva [Theory of activity-mediated relationships and the problem of leadership]. *Voprosy psikhologii* [Psychology issues]. 1980; 2:29–41. (In Russian)
6. Parygin B.D. (ed.) *Rukovodstvo i liderstvo (opyt sotsialno-psihologicheskogo issledovaniya)* [Guidance and leadership (socio-psychological research)]. Leningrad: n.p.; 1973. 160 p. (In Russian)
7. Smith Wendy K. Dynamic decision making: a model of senior leaders managing strategic paradoxes. *The Academy of Management Journal*. 2014; 57(6):1592–1623. [Electronic source]. Available at: <https://www.jstor.org/stable/43589323/> (Accessed: 23.08.2021).
8. Farkas C.M., Wetlaufer S. The ways chief executive officers lead. *Harvard Business Review*. 1996; 74(3):110–123.
9. Mindell A. *Lider kak master edinoborstva: vvedenie v psihologiyu demokratii* [Leader as a Master of Martial Arts: An Introduction to the Psychology of Democracy]. Transl. from Engl. Moscow: Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences; 1993. 86 p. (In Russian)
10. Dr. Rowold J. *Multifactor Leadership Questionnaire. Psychometric proper-ties of the German translation by Jens Rowold*. Published by Mind Garden, Inc; 2005:1–28. [Electronic source]. Available at: <https://www.mindgarden.com/documents/MLQGermanPsychometric.pdf> (Accessed: 15.05.2021).
11. Logvinov I.N. *Tendentsii issledovaniya liderstva v sovremennoi sotsialnoi psikhologii* [Leadership Research Trends in Contemporary Social Psychology]. Kursk: Kursk State University; 2015. 170 p. (In Russian)
12. Parygin B.D. *Sotsialnaya Psihologiya. Problemy metodologii, istorii i teorii: monografiya* [Social Psychology. Problems of methodology, History and theory.



Monograph]. St. Petersburg: Saint Petersburg Humanitarian University of Trade Unions; 1999. 592 p. (In Russian)

13. Rozanova V.A. *Psikhologiya upravleniya* [Psychology of management]. Moscow: Closed joint-stock company “Biznes shkola Intel Sintez”; 1999. 352 p. (In Russian)

14. Krichevskiy R.L. *Esli Vi – rukovoditel. Elementy psikhologii menedzhmenta v povsednevnoi rabote* [If you are a leader. Elements of Management Psychology in everyday work]. Moscow: Delo; 1993. 398 p. (In Russian)

15. Ahmad ibn ‘abd al-Latif Az-Zabidi. *At-tajrid as-sarih li-ahadith. Al-Jami as-sahih* [A clear exposition of the hadiths of the “Authentic Code” of “Sahih” al-Bukhari (summary)]. Nirsha V. (transl. from Arabic). Moscow: Umma; 2017. 1438 p. (In Russian)

16. *Sahih Muslim: Abu Huraira, hadith №4542*. [Electronic source]. Available at: <https://medinaschool.org/library/creed/hadisy/enciklopediya-hadisov> (Accessed: 15.05.2021). (In Russian)

17. Mamun Al-Azami. *Razvitie liderstva v obchinax* [Community Leadership Development]. *Islam: lichnost' i obshchestvo*. 2020;2:51–57. (In Russian)

18. Abdallah A., Çitaku F., Waldrop M., Zillioux D., Çitaku L.P., Hayat Khan Y. Review of Islamic perspectives on leadership. *Flight. International Journal of Scientific Research and Management*. 2019;7(11):574–578. DOI: 10.18535/ijssrm/v7i11.sh02.

19. Sheikh Muhammad Sadyq Muhammad Yusuf. *Tafsir Hilal. Smislovoy perevod I tolkovniye ayatov Svyashennogo Korana* [Tafsir Hilal. Semantic translation and interpretation of the verses of the Holy Quran]. Vol. 2. Tashkent: Hilol-nashr; 2018. 168 p. (In Russian)

20. Golovey L.A., Rybalko E.F. *Praktikum po vozrastnoi psikhologii* [Workshop on Developmental Psychology]. St. Petersburg: Retch; 2008. 688 p. (In Russian)

21. Shchwartz Sh., Butenko T.P., Sedova D.S., Lipatova A.S. *Utochnennaya teoria bazovih undividualnyh tsennostey: primeneniye v Rossii* [Refined theory of basic individual values: applying in Russia]. *Psikhologiya vysshey shkoly ekonomiki* [Psychology. Higher School of Economics]. 2012;9(1):43–70. (In Russian)

22. Buchek A.A. *Grani identichnosti: kollektivnaya monographia* [Facets of identity: collective monograph]. Petropavlovs-Kamtchatskiya. Publishing house: Kamchatka State University; 2014. 187 p. (In Russian)



Бариева Н.Ю.

Психологический портрет лидера на примере женщин-мусульманок

23. Krichevskiy P.L., Ryzhak M.M. *Psihologia rukovodstva I liderstva v sportivnom kollektive* [Psychology of guidance and leadership in a sports team]. Moscow: Moscow State University; 1985. 224 p. (In Russian)

Информация об авторе

Бариева Наталья Юсуфовна, руководитель Международного женского клуба «Аиша», член правления Ассоциации психологической помощи мусульманам, член Международной ассоциации исламской психологии (IAIP), магистр психологии, выпускница магистерской программы «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» Московского государственного психолого-педагогического университета, Москва, Российская Федерация.

About the author

Natalya Yu. Barieva, Head of “Aisha” International Women’s Club, Member of the Board of the Association for Psychological Assistance to Muslims, Member of the International Association of Islamic Psychology (IAIP), Master of Psychology, Graduate of the “Psychology of the East: Ethnicity, Religion and Intercultural Communication” Master’s program of Moscow State Psychological and Pedagogical 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: 28 июня 2021
Одобрена рецензентами: 26 июля 2021
Принята к публикации: 03 августа 2021

Article info

Received: June 28, 2021
Reviewed: July 26, 2021
Accepted: August 03, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-3-674-702

УДК 316.6

Original Paper

Оригинальная статья

Удовлетворенность браком супругов в мусульманских моногамных и полигамных семейных отношениях в России

А.В. Корчагина^{1а}

¹Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4108-4442>, e-mail: anastasia.v.korchagina@gmail.com

Резюме: В статье представлены результаты анализа уровня удовлетворенности мусульман браком в моногамных и полигамных семьях в России. Ранее подобные исследования не проводились, несмотря на то что данная проблематика является актуальной для института семьи и брака в целом. Мусульмане составляют примерно 15 процентов населения Российской Федерации, и их благополучие в семейных отношениях имеет значение как для каждого в отдельности, так и для общины и государства в целом. В исследовании приняли участие 172 человека в возрасте от 18 лет до 71 года: 85 мужчин и 87 женщин. Удовлетворенность супругов брачными отношениями измерялась посредством русскоязычной версии «7-балльной шкалы оценки отношений (RAS)» Сьюзан С. Хендрик (1988) в адаптации О.А. Сычева. Анализ данных производился посредством Microsoft Office, IBM SPSS Statistics. Полученные результаты позволяют сделать вывод о том, что уровень удовлетворенности супругов в моногамных браках выше уровня удовлетворенности в полигамных, и уровень удовлетворенности браком первых жен ниже уровня удовлетворенности вторых/третьих/четвертых жен. Данные результаты позволяют разработать практические рекомендации для совершенствования практического применения теоретических и эмпирических данных исследований в консультационно-терапевтической, адаптационной и профилактической работе с мусульманами, уже состоящими в браке и намеревающимися в него вступить.

Ключевые слова: моногамные браки; полигамные браки; удовлетворенность браком; Россия; мусульмане

Для цитирования: Корчагина А.В. Удовлетворенность браком супругов в мусульманских моногамных и полигамных семейных отношениях в России. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(3):674-702 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-674-702



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Корчагина А.В.

Удовлетворенность браком супругов в мусульманских моногамных и полигамных семейных отношениях в России

Satisfaction with the marriage of spouses in Muslim monogamous and polygamous family relations in Russia

A.V. Korchagina^{1a}

¹*Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4108-4442>, e-mail: anastasia.v.korchagina@gmail.com

Abstract: The article presents the results of the analysis of the marriage satisfaction level of Muslims in monogamous and polygamous families in Russia. Such studies have not been conducted previously despite the fact that this problem is relevant for the institution of family and marriage as a whole. Muslims make up approximately 15 percent of the population of the Russian Federation, and their well-being in family relations is important both for each individual, and for the community and the state as a whole. The study involved 172 people between the ages 18 to 71 years: 85 men and 87 women. The satisfaction of spouses with marital relations was measured using the Russian-language version of Susan S. Hendrik's (1988) "7-point Relationship Assessment Scale (RAS)" adapted by Sychev O. A. Data analysis was performed using Microsoft Office and IBM SPSS Statistics. The results obtained allow us to conclude that the level of satisfaction of spouses in monogamous marriages is higher than the level of satisfaction in polygamous marriages, and the level of satisfaction with the marriage of the first wives is lower than the level of satisfaction of the second/third/fourth wives. These results make it possible to develop practical recommendations for improving the practical application of theoretical and empirical research data in counseling, therapeutic, adaptive and preventive work with Muslims who are already married and who intend to enter into it.

Keywords: monogamous marriages; polygamous marriages; satisfaction with marriage; Relationship Assessment Scale (RAS); Russia; Muslims

For citation: Korchagina A.V. Satisfaction with the marriage of spouses in Muslim monogamous and polygamous family relations in Russia *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):674-702 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-674-702

Введение

Брак – это многовековой обычай взаимодействия мужчин и женщин, который основан на естественной физиологической природе человека, его духовных, социальных и материальных потребностях [1] и регулируется социальными и юридическими нормами, устанавливая их обязанности, права и свободы в отношении друг друга и их детей [2]. С древнейших времен существуют различные формы брачно-семейных отношений, в том числе моногамные и полигамные. Моногамные отношения – это союз мужчины и женщины,



полигамные – союз женщины и нескольких мужчин (полиандрический брак) или мужчины и нескольких женщин (полигинный брак) [3].

В разных культурах свои нормы, правила и юридическое обоснование существования тех или иных форм семейно-брачных отношений. В исламской традиции с середины VIII века существуют моногамные и полигинные браки. Они имеют юридическую силу в тех странах, где мусульманское право является государственным законодательством или государственное законодательство принимает его во внимание для последователей ислама. В отношении полигинных браков существуют четкие правила и ограничения [4; 5]. В странах с преимуществом населения, исповедующего ислам, полигамные браки составляют от 4 до 10 процентов от общего числа брачных союзов [6]. Статистических данных о количестве полигамных браков в России нет, поскольку официально эти браки не регистрируются.

Россия, этническое разнообразие которой превышает отметку пятьдесят только в описании народов, исповедующих ислам [7], в соответствии с географическим положением и историческими традициями, в целом является государством с выраженными коллективистскими ценностями, и при этом индивидуалистические ценности тоже являются значительными [8].

Мусульмане составляют вторую по численности религиозную общину в Российской Федерации. По словам председателя комитета Госдумы по культуре С.С. Говорухина, «наша страна на четверть мусульманская» [9]. В Ингушетии, Чечне, Дагестане, Кабардино-Балкарии мусульмане составляют большинство населения, в Карачаево-Черкессии, Башкортостане и Татарстане – больше половины. По неофициальным данным, это около двадцати пяти – тридцати миллионов жителей страны.

Несмотря на то, что Россия является светским государством, проживающие в ней мусульмане в определенной степени придерживаются религиозного семейного права, которое допускает для мужчины брак одновременно с несколькими женщинами (двумя, тремя или четырьмя). Если мужчина создает семью с несколькими женщинами в соответствии с мусульманскими правовыми нормами, то юридическую силу будет иметь брак только с одной женщиной. Остальные браки будут находиться вне правового поля, и отношения в них не будут регламентироваться российским законодательством.

В связи с таким положением дел внутри полигамной семейной системы возникают ситуации разногласий и конфликтов, которые существенно



отличаются от похожих ситуаций в моногамных браках. К внутрисемейным проблемам браков вообще и полигамных в частности можно отнести такие явления, как «тайный брак» [10] и развод [11]. Проблема «тайных браков», то есть браков, о которых не сообщают публично, как того требует мусульманское право, довольно острая. Такой брак нарушает права женщины, делает ее незащищенной юридически, физически и психологически, бросает тень на ее репутацию, создает психологические проблемы и стрессовые ситуации, последствия которых могут негативно сказаться не только на здоровье, но и на жизни [12]. Поэтому мусульманская общественность активно ищет способы предотвращения подобных случаев.

Женские мусульманские организации проводят форумы [13], на которых обсуждают социальные проблемы и прикладывают усилия для их разрешения [14]. Однако без достаточного количества эмпирических данных в отношении полигамной формы брачных отношений в Российской Федерации невозможно полноценно и плодотворно разрешать уже возникшие проблемы и их последствия и тем более предотвращать их появление. Неблагоприятные внутрисемейные отношения влияют и на всех членов семьи, и на психологическое благополучие граждан нашего общества [15].

Результаты предыдущих исследований позволяют говорить о достаточно критическом отношении к полигамным бракам людей, для которых такая форма семейных отношений имеет религиозное обоснование [16; 17; 18; 19].

Поскольку даже моногамные традиционные семейные отношения сопряжены с разнообразными конфликтами интересов, то дополнительно более сложные и ответственные отношения могут нести в себе пропорционально более разнообразные трудности [20; 21]. И возникает ряд исследовательских вопросов, один из которых можно сформулировать таким образом: «Насколько супруги удовлетворены полигамными отношениями, которые на первый взгляд вызывают эмоционально негативную реакцию? Возможно ли быть удовлетворенными такими отношениями?»

К настоящему моменту мировое научное психологическое сообщество обладает значительным объемом знаний о различных аспектах удовлетворенности браком и ее связью как с личными особенностями супругов или потенциальных супругов, так и с материальными и нематериальными факторами, создающими благополучные перспективы устойчивости брака или препятствующими таковой [22].

На удовлетворенность браком в значительной степени влияют поддержка мужа, его возраст, занятость матери [23]. Не менее важными являются и взаимоотношения с родственниками супругов. Непринятие невесты или жениха может привести к разрушению брака [24]. Личностные особенности супругов в значительной степени влияют на благополучие в браке и удовлетворенность супругов отношениями [25]. Это как две стороны одной медали: с одной стороны, личностный потенциал, с другой – опыт, умения и навыки [26; 27]. Но есть и третья сторона – это внешние условия и обстоятельства, которые так или иначе оказывают влияние на личность, ее внутренний мир и его проявления в форме мыслей, слов и поступков [5; 28; 29].

Мы намереваемся обратиться непосредственно к тем исследованиям, которые больше всего соответствуют ценностным ориентациям и культурно-историческим традициям народов, исповедующих ислам [8].

Значительное число браков образуется с подачи старших родственников или организованы ими. Браки по личному выбору в традиционных мусульманских странах Ближнего Востока, Африки и Центральной Азии могут быть не одобрены родственниками [30].

Культурные особенности выступают в роли защитного фактора в формировании более высокого статуса полигамного брака и его участников или наоборот. Представители культур, в которых полигамные браки являются естественными и поощряются, легче принимают такие отношения и испытывают меньше переживаний в отличие от тех людей, в культуре которых отношение общества к подобным бракам изначально негативно [23].

Изучая многочисленные исследования, проводимые на протяжении более пятидесяти лет в отношении проявления факторов, формирующих культурное наследие различных народов, на которые обратил внимание в середине прошлого столетия Г. Хофстеде, отметим, что большинство народов, исповедующих ислам, в большей степени относятся к коллективистским культурам с большой дистанцией власти [31]. Такая культурная специфика многозначно влияет на структуру семейных взаимоотношений, на проявление личностных особенностей и культурных традиций, на уровень благополучия и конфликтности внутри родственных отношений [32].

Основной гипотезой исследования удовлетворенности браком супругов в мусульманских браках выступило предположение о том, что разные формы организации брачных отношений (моногамные и полигамные) формируют



разную степень удовлетворенности этими отношениями, а степень удовлетворенности браком зависит от внутренних факторов: личностных особенностей, психоэмоциональных состояний и субъективного благополучия.

На основании такого предположения были сформированы следующие гипотезы:

1. Уровень удовлетворенности супругов в моногамных браках выше уровня удовлетворенности в полигамных.

2. Уровень удовлетворенности браком первых жен ниже уровня удовлетворенности вторых/третьих/четвертых жен.

Полученные эмпирические данные исследования удовлетворенности мусульман браком позволяют получить ответы на эти вопросы.

Материалы и методы эмпирического исследования

Процедура. Для изучения уровня удовлетворенности мусульман браком и его взаимосвязи с другими факторами была выбрана методика «7-балльная шкала оценки отношений (RAS)» Сьюзан С. Хендрик (1988) в адаптации Сычева О.А. [33], максимально учитывающая культурно-историческую специфику мусульманского мировоззрения, убеждений и ценностей, а также социально-демографический опросник. Был сформирован общий опросник с помощью Google forms. Обработка полученных данных производилась на базе программ Microsoft Office, IBM SPSS Statistics.

Выборка. В исследовании приняли участие 172 человека: 85 мужчин и 87 женщин. Возраст респондентов варьировался от 18 лет до 71 года.

Таблица 1. / Table 1.

Гендерный состав и социальный статус респондентов (в %)
Gender composition and social status of respondents (in %)

Гендерная принадлежность	Социальный статус	%
Мужчины	Из моногамных браков	23,3
	Из полигамных браков	26,2
	Всего:	46
Женщины	Из моногамных браков	23,3
	Из полигамных браков	27,3
	Всего:	49,5



В результате проведенного опроса была получена социально-демографическая информация о респондентах, позволившая структурировать ответы и разделить их на пять социальных групп для дальнейшего сравнения.

Таблица 2. / Table 2.

Демографические характеристики респондентов в процентах (%)**Demographic characteristics of respondents in percentage (%)**

Мужчины / Женщины		Мужчины в моногамных браках	Мужчины в полигамных браках	Женщины в моногамных браках	Женщины в полигамных браках
		23,3	26,2	23,3	27,3
Возраст	18-29	12,5	33,3	20	12,9
	30-39	35,0	24,3	32,5	38,3
	40-49	40,0	11	45	31,8
	50+	12,5	4,4	2,5	17
Образование	неполное среднее			5,0	2,1
	среднее			10,0	6,4
	среднее специальное	17,5	11,1	2,5	10,6
	неполное высшее	5	15,6	10,0	
	высшее	70	73,2	70,0	61,7
	аспирантура	2,5	2,2		8,5
	ученая степень	5		2,5	10,6
Религиозное образование	домашнее	32,5	15,6	10,0	29,8
	начальное	20	15,6	15,0	25,5
	самообразование	42,5	28,9	27,5	29,8
	онлайн-школа		4,4	2,5	
	колледж		8,9	7,5	2,1
	институт	5	26,7	35,0	12,8
	другое			2,5	
Стаж религиозной практики (г.)	0-3	17,5	11,1	12,5	14,9
	4-6	32,5	17,8	22,5	19,1
	7-10	20,0	6,7	7,5	14,9
	10+	30,0	64,4	57,5	51,1



Стаж в браке	1-5	25,0	42,3	45,0	38,3
	6-10	25,0	33,3	30,0	17,0
	11-19	20,0	13,2	12,5	27,7
	20-25		13,2	10,0	12,8
	26-30		2,2	2,5	4,2
Число детей в настоящих браках	0		33,3	27,5	25,5
	1	12,5	20,0	25,0	21,3
	2	67,5	20,0	27,5	23,4
	3		22,2	20,0	10,6
	4	20,0	2,2		17
	5+		2,2		2,1
Число детей в прошлых браках	0	50,0	53,3	70,0	66,0
	1	20,0	20,0	15,0	23,4
	2	12,5	17,8	7,5	8,5
	3	2,5	6,7	7,5	2,1
	4	7,5	2,2		
	5+	7,5			

Мужчины из полигамных браков составили самую молодую аудиторию данного исследования: возраст 33,3% респондентов находится в диапазоне от 18 до 29 лет. Только 20% женщин из моногамных браков, 12, 5% мужчин из моногамных браков и 12, 5% женщин из полигамных браков тоже относятся к этой же возрастной группе.

Возраст от 30 до 39 лет более характерен для мужчин и женщин в моногамных браках и женщин из полигамных браков и составляет 35,0, 32,5 и 38,3 процентов соответственно. Полигамные мужчины составляют 24,3% в этом возрастном диапазоне.

Процентное соотношение возраста от 40 до 49 лет у супругов в моногамных браках схожее: у мужчин – 40,0%, у женщин – 45,0%.

Возраст «50+» составляет 17,0% у женщин в полигамных браках, 12,5% у мужчин в моногамных браках, 4,45% у мужчин в полигамных браках и 2,5% у женщин в моногамных браках.

Группу женщин из полигамных браков составляют «первые», «вторые», «третьи» и «четвертые» жены. Это объясняет и возрастной диапазон, и про-



должительность брака, и, в определенной степени, количество детей, равно как и сам статус «полигамных отношений».

Самое большое число на самые продолжительные брачные отношения (26-30 лет) приходится на 4,2% женщин из полигамных отношений, 2,5% женщин из моногамных отношений и 2,2% мужчин из полигамных отношений.

Респонденты данного исследования не являются супругами из одних и тех же браков, хотя не исключается вероятность того, что они могли заполнять опросные листы независимо друг от друга.

Респонденты объединены в группы по признаку моногамного и полигамного брака независимо от того, в каком по счету браке состоят в настоящее время.

Самое большое число респондентов состоят в настоящем браке до 5 лет. Среди мужчин и женщин из моногамных браков таких 25 и 45 процентов. Среди мужчин и женщин в полигамных браках – это 42,3 и 38,3 процента соответственно.

Вторая по объему группа включает респондентов, состоящих в настоящем браке от 6 до 10 лет. В моногамных браках – мужчины 25% и женщины 30,0%, в полигамных – мужчины 42,0% и женщины 17%.

Брак продолжительностью 11–19 лет длится у респондентов-мужчин в моногамных семьях – 20,0%, в полигамных семьях – 13,2%.

Женщин в моногамных браках такой продолжительности 12,5% от общего числа, в полигамных – 27,7%.

20-25 лет в браке состоят 13,2% мужчин из полигамных браков, 10,0% женщин из моногамных браков, 12,8% женщин из полигамных отношений.

Исследователи отмечают, что продолжительность брака влияет на удовлетворенность браком.

Согласно нашим гипотезам, мужчины в моногамных браках более удовлетворены своими отношениями, чем мужчины в полигамных браках, а «вторые жены» более удовлетворены браком в сравнении с «первыми женами».

Продолжительность брака косвенно указывает на удовлетворенность отношениями.

Высшее образование от неполного до научных степеней примерно равнозначно для всех групп респондентов: 82,5% мужчин в моногамных браках, 91,0% мужчин в полигамных браках, 82,5% женщин в моногамных браках и 80,8% женщин в полигамных браках.



Женщины в полигамных браках чаще учатся в аспирантуре и получают научные степени [16].

По данным исследований уровня образования в так называемом «полигамном поясе Сахары» и в бедуинских поселениях в пустыне Негёв в Израиле, образование супругов в полигамных браках ниже, чем у супругов в моногамных браках [34].

Такая разница в данных может объясняться тем, что респонденты пустынных территорий в силу географического положения, климатических условий, социального, финансового положения и культурных традиций имеют разные условия жизни и возможности в сравнении с респондентами данного исследования.

Женщины в моногамных браках имеют больший процент среднего и высшего официального религиозного образования (колледж, институт) – 42,5%. В полигамных браках 35,6%, мужчин и 14,9% женщин получили официальное религиозное образование. Мужчины в моногамных браках лидируют в неформальном образовании: 95% обучались дома, получали начальное религиозное образование и совершенствовались самообразованием.

Женщины в моногамных и полигамных браках опережают мужчин в продолжительности религиозной практики: 71,1% и 66% женщин и 50% и 65% мужчин соблюдают религиозную практику на протяжении семи и более лет.

Меньше всего «новичков» в практике среди мужчин из полигамных браков и женщин из моногамных браков: 11,1% и 12,5%. Больше всего таковых среди мужчин из моногамных браков (17,5%) и среди женщин из полигамных браков (14,9%). Ислам – мировоззрение, которое привлекает все больше и больше последователей, основную часть которых составляют люди, размышляющие о мироустройстве, глубинных ценностях, личностном развитии [35].

Более чем у 50% всех респондентов, ранее состоявших в браке, не было детей. 58,8% настоящих полигамных семей состоят только из мужа и жены. 27,5% настоящих моногамных браков имеют такой же состав.

Методика. Для измерения уровня удовлетворенности супругов брачными отношениями была использована русскоязычная версия «7-балльной шкалы оценки отношений (RAS)» Hendrick S. S. (1988) в адаптации Сычева О.А. [33].

Данная методика включает в себя семь утверждений, касающихся супружеских отношений. Вариативность ответов достигается шкалой Лайкерта в диапазоне от 1 до 5, где 1 – очень плохо, а 5 – отлично.



1. Насколько хорошо ваш супруг(а) удовлетворяет ваши потребности?
2. В целом, насколько вы удовлетворены своими отношениями?
3. Насколько хороши ваши отношения по сравнению с большинством?
4. Как часто вы жалеете, что вступили в такие отношения? **
5. Насколько ваши отношения оправдали ваши первоначальные ожидания?
6. Насколько сильно вы любите своего супруга(у)?
7. Сколько проблем в ваших отношениях? **

** необходимо инвертировать результаты по вопросам 4 и 7.

Обработка и интерпретация результатов:

Минимальное число баллов по каждому вопросу – 1, максимальное – 5.
Минимальное количество баллов по всей шкале – 7, максимальное – 35.

Количество баллов от 7 до 16 может быть интерпретировано как низкая удовлетворенность отношениями, от 17 до 25 – средняя, от 26 до 35 – высокая.

Анализ результатов исследования

Таблица 3. / Table 3.

Сравнительный анализ шкалы оценки отношений у респондентов, состоящих в моногамных и полигамных браках (в «сырых» баллах)

Comparative analysis of the relationship assessment scale for respondents who are in monogamous and polygamous marriages (in «raw» points)

	Женщины из моногамных браков	Первые жены	Вторые жены	Мужчины из моногамных браков	Мужчины из полигамных браков
Валидные	40	19	28	40	45
Пропущенные	0	0	0	0	0
Среднее	25,6	18,6	28,6	28,6	24,7
Медиана	25,0	18,0	30,0	28,5	25,4
Мода	23,0	12,0	35,0	31,0	16,0
Минимум	17,0	12,0	19,0	20,0	16,0
Максимум	35,0	29,0	35,0	35,0	35,0

Данные, представленные в таблице 3, позволяют оценить и сравнить уровень (низкий / средний / высокий) удовлетворенности браком у респондентов разных социальных статусов.

Опираясь на средние значения, мы можем сделать вывод о том, что мужчины из моногамных браков и вторые жены имеют высокий уровень удовлет-



Корчагина А.В.

Удовлетворенность браком супругов в мусульманских моногамных и полигамных семейных отношениях в России

воренности браком – 28,6, мужчины из полигамных браков (25,6), женщины из моногамных браков (24,7) и первые жены (18,6) – средний.

Чаще всего высокий уровень удовлетворенности встречается у мужчин из моногамных семей (31,0) и у вторых жен (35,0). У женщин из моногамных браков – средний (23,0), у мужчин из полигамных браков и у первых жен – низкий (16,0; 12,0).

Самое меньшее число баллов по методике – у первых жен (от 12,0 до 29,0). Самое большее – у мужчин из моногамных семей (от 20,0 до 35,0) и у вторых жен (от 19,0 до 35,0).

Таблица 4. / Table 4.

Сравнительный анализ шкалы оценки отношений у респондентов, состоящих в моногамных и полигамных браках
Comparative analysis of the relationship assessment scale for respondents who are in monogamous and polygamous marriages

Ранги			
	Семейный статус	N	Средний ранг
Шкала оценки отношений	Женщины в моногамном браке	40	83,58
	Женщины в полигамном браке	47	79,71
	Мужчины в моногамном браке	40	108,35
	Мужчины в полигамном браке	45	76,77
	Всего	172	

Статистические критерии, b

Шкала оценки отношений	
Хи-квадрат	10,464
ст. св.	3
Асимптотическая значимость	0,015

a. Критерий Краскела-Уоллиса

b. Группирующая переменная: Семейный статус

Анализ статистически значимых различий с помощью критерия Манна-Уитни для четырех групп (мужчины и женщины из моногамных семей, мужчины и женщины из полигамных семей) демонстрирует статистически значимые различия в удовлетворенности браком у всех заявленных социальных групп на уровне значимости 0,015.

Таблица 5. / Table 5.

Сравнительный анализ шкалы оценки отношений у мужчин, состоящих в моногамных и полигамных браках, с помощью критерия Манна-Уитни
Comparative analysis of the relationship assessment scale for men who are in monogamous and polygamous marriages using the Mann-Whitney criterion

Удовлетворенность браком	Семейный статус	N	Средний ранг	Сумма рангов
Шкала оценки отношений	Мужчины из моногамных браков	40	52,35	2094,00
	Мужчины из полигамных браков	45	34,69	1561,00
	Всего	85		

Статистические критерии

Шкала оценки отношений	
U Манна-Уитни	526,000
W Вилкоксона	1561,000
Z	-3,297
Асимптотическая значимость (2-сторонняя)	0,001

а. Группирующая переменная: Семейный статус

Сравнение удовлетворенности браком мужчин из моногамных и полигамных семей подтверждает с помощью критерия Манна-Уитни статистически значимые различия на уровне 0,001.

Мужчины в моногамных браках оценили свою удовлетворенность браком выше, чем мужчины в полигамных браках.

Таблица 6. / Table 6.

Сравнительный анализ шкалы оценки отношений у женщин, состоящих в моногамных и полигамных браках, с помощью критерия Манна-Уитни
Comparative analysis of the relationship assessment scale for women in monogamous and polygamous marriages using the Mann-Whitney criterion

Удовлетворенность браком	Семейный статус	N	Средний ранг	Сумма рангов
Шкала оценки отношений	Женщины из моногамных браков	40	45,06	1802,50
	Женщины из полигамных браков	47	43,10	2025,50
	Всего	87		

Статистические критерии

--	--



Шкала оценки отношений	
U Манна-Уитни	897,500
W Вилкоксона	2025,500
Z	-,363
Асимптотическая значимость (2-сторонняя)	0,717

а. Группирующая переменная: Семейный статус

Анализ статистически значимых различий с помощью критерия Манна-Уитни для всех женщин из моногамных и всех женщин из полигамных семей данного исследования показывает отсутствие статистически значимых различий в удовлетворенности браком.

Таблица 7. / Table 7.

Сравнительный анализ шкалы оценки отношений у первых и вторых жен, состоящих в полигамных браках, с помощью критерия Манна-Уитни
Comparative analysis of the relationship assessment scale for first and second wives in polygamous marriages using the Mann-Whitney criterion

Удовлетворенность браком	Семейный статус	N	Средний ранг	Сумма рангов
Шкала оценки отношений	Первые жены из полигамных браков	19	13,13	249,50
	Вторые жены из полигамных браков	28	31,38	878,50
	Всего	47		

Статистические критерии

Шкала оценки отношений	
U Манна-Уитни	59,500
W Вилкоксона	249,500
Z	-4,494
Асимптотическая значимость (2-сторонняя)	0,000
Точная знач. [2*(1-сторон. знач.)]	0,000b

а. Группирующая переменная: Семейный статус

б. Не скорректировано на наличие связей.

Сравнение удовлетворенности браком «первых» и «вторых» жен из полигамных семей подтверждает с помощью критерия Манна-Уитни статистически значимые различия на уровне 0,000.

По результатам обработки общих полученных данных у респондентов мужчин, более высокий уровень удовлетворенности браком выявлен у муж-

чин, состоящих в моногамных браках. $U(3,4)=473,00$; $p=0,000$. Различия являются статистически значимыми на уровне $p=0,000$.

У женщин из моногамных союзов уровень удовлетворенности выше, чем у женщин из полигамных браков, но статистически значимого различия зафиксировано не было. $U(1,2)=355,50$; $p=0,021$. Наблюдается тенденция к значимости на уровне $p=0,021$.

«Первые жены» менее удовлетворены браком, чем «вторые жены». $U(2,5)=59,50$; $p=0,000$. Разница в данных имеет статистически значимое подтверждение на уровне $p=0,000$.

Таблица 8. / Table 8.

Развернутый сравнительный анализ шкалы оценки отношений супругов в моногамных и полигамных семьях с помощью критериев Краскела-Уоллиса и Манна-Уитни

Detailed comparative analysis of the scale of evaluation of marital relations in monogamous and polygamous families using the Kraskel-Wallis and Mann-Whitney criteria

Показатели (значения сравн. анализа Краскела-Уоллиса)*	Соц. группа	min	max	M	SD	As	Значения попарного сравн. анализа Манна-Уитни*
Общий показатель шкалы оценки отношений N=36,75; p=0,000	1	17,00	35,00	25,60	5,06	0,16	$U(3,4)=473,00$; $p=0,000$
	2	19,00	35,00	28,60	5,35	-0,31	$U(4,5)=173,50$; $p=0,000$
	3	20,00	35,00	28,15	4,57	-0,26	$U(1,5)=153,00$; $p=0,000$ $U(3,5)=81,00$; $p=0,000$
	4	16,00	35,00	24,70	4,37	-0,24	$U(2,5)=59,50$; $p=0,000$ $U(2,4)=383,50$; $p=0,005$
	5	12,00	35,00	25,67	0,43	-0,31	$U(1,2)=355,50$; $p=0,021$



1. Насколько хорошо ваш супруг(а) удовлетворяет ваши потребности? $N=27,05; p=0,000$	1	2,00	5,00	3,60	0,71	-0,15	$U(3,5)=118,50; p=0,000$ $U(2,5)=109,50; p=0,000$ $U(1,5)=197,50; p=0,001$ $U(3,4)=583,00; p=0,003$ $U(1,3)=562,50; p=0,012$
	2	2,00	5,00	3,93	0,94	-0,43	
	3	3,00	5,00	4,03	0,70	-0,03	
	4	2,00	5,00	3,54	,072	-0,42	
	5	1,00	5,00	3,65	0,06	-0,40	
2. В целом, насколько вы удовлетворены своими отношениями? $N=35,23; p=0,000$	1	2,00	5,00	3,76	0,92	-0,36	$U(4,5)=154,00; p=0,000$ $U(1,5)=142,50; p=0,000$ $U(3,5)=84,50; p=0,000$ $U(2,5)=71,50; p=0,000$ $U(3,4)=559,00; p=0,002$
	2	2,00	5,00	4,03	0,88	-0,78	
	3	2,00	5,00	4,23	0,90	-0,92	
	4	2,00	5,00	3,70	0,75	-0,25	
	5	1,00	5,00	3,77	0,08	-0,57	
3. Насколько хороши ваши отношения по сравнению с большинством? $N=44,28; p=0,000$	1	3,00	5,00	3,98	0,83	0,05	$U(2,4)=212,50; p=0,000$ $U(3,5)=113,00; p=0,000$ $U(2,5)=41,50; p=0,000$ $U(3,4)=527,00; p=0,001$ $U(1,5)=178,50; p=0,001$ $U(1,2)=325,50; p=0,002$
	1	3,00	5,00	4,60	0,57	-1,11	
	2	3,00	5,00	4,30	0,72	-0,53	
	3	2,00	5,00	3,73	0,66	-0,46	
	4	1,00	5,00	3,96	0,07	-0,77	
4. Как часто вы жалуете, что вступили в такие отношения? **	1	2,00	5,00	3,65	1,17	-0,08	$U(1,3)=564,00; p=0,017$ $U(3,4)=637,00; p=0,017$
	2	1,00	5,00	3,89	1,40	-1,03	
	3	2,00	5,00	4,28	0,84	-1,11	
	4	2,00	5,00	3,94	0,70	-0,20	
	5	1,00	5,00	3,89	0,08	-0,80	
5. Насколько ваши отношения оправдали ваши первоначальные ожидания? $N=34,36; p=0,000$	1	1,00	5,00	3,43	1,00	-0,18	$U(1,5)=158,50; p=0,000$ $U(2,4)=306,50; p=0,000$ $U(2,5)=80,00; p=0,000$ $U(3,4)=538,50; p=0,001$ $U(3,5)=128,00; p=0,000$ $U(4,5)=257,50; p=0,011$
	2	1,00	5,00	3,96	1,26	-1,00	
	3	1,00	5,00	3,28	1,09	-1,40	
	4	1,00	5,00	2,93	0,90	-0,15	
	5	1,00	5,00	3,32	0,09	-0,16	

6. Насколько сильно вы любите своего супруга(y)? N=5685; p=0,000	1	3,00	5,00	4,13	0,82	-0,24	U(1,4)= 509,00; p=0,000
	2	1,00	5,00	4,46	0,92	-2,33	U(1,5)= 84,50; p=0,000
	3	1,00	5,00	4,33	1,00	0,05	U(2,4)= 213,00; p=0,000
	4	1,00	5,00	3,42	0,84	-0,36	U(2,5)=37,50; p=0,000
	5	1,00	5,00	3,87	0,08	-0,66	U(3,4)= 414,00; p=0,000
7. Сколько проблем в ваших отношениях? ** N=36,75; p=0,000	1	1,00	5,00	3,05	1,30	0,27	U(3,5)=8100; p=0,000 U(4,5)=209,00; p=0,001
	2	1,00	5,00	3,71	1,36	-0,59	
	3	1,00	5,00	3,28	1,30	-0,24	
	4	2,00	5,00	3,44	0,74	0,13	
	5	1,00	5,00	3,24	0,10	-0,11	

Примечание:

Социальная группа: 1 – женщины в моногамных браках, 2 – вторые жены в полигамных браках, 3 – мужчины в моногамных браках, 4 – мужчины в полигамных браках, 5 – первые жены в полигамных браках;

* – указываются только значимые различия и различия на уровне тенденции; в скобках указаны номера групп, которые сравнивались;

** – результаты ответов переводятся в обратные баллы.

В таблице 8 представлены результаты сравнения уровня удовлетворенности браком у респондентов исследуемых социальных групп.

Респонденты **мужчины из полигамных браков** заполняли предложенный опросный лист **столько раз, сколько жен** состоят с ними в браке на момент исследования. Результаты были суммированы и выведены **средние значения**. Разница между оригинальными значениями для отношений с каждой женой и средним значением для всех составила в среднем 0,001 балла, что позволило воспользоваться средними значениями без значимой потери достоверности ответов. Средние значения были взяты с точностью до двух знаков после запятой.

Анализ статистически значимых различий с помощью критерия Краскала-Уоллиса для пяти социальных групп и попарного сравнения с помощью критерия Манна-Уитни (по каждой паре групп отдельно) показал, что самый низкий общий показатель удовлетворенности жизнью продемонстрировали мужчины из полигамных браков.



Самый высокий уровень удовлетворенности браком зафиксирован у «вторых жен» и мужчин из моногамных браков.

Жены из моногамных семей и «первые жены» из полигамных имеют сходный уровень удовлетворенности браком. Это сравнение имеет различия на уровне тенденции.

Общий показатель шкалы оценки отношений с помощью критерия Краскала-Уоллиса $H=36,75$; $p=0,000$ позволяет сделать вывод о том, что существуют статистически значимые различия в этом измерении.

Сравнение данных по отдельным вопросам методики удовлетворенности жизнью выявило следующие различия.

Больше всего довольны тем, как супруги удовлетворяют их потребности, мужчины из моногамных семей (в сравнении с остальными группами). Немного меньше удовлетворены «вторые жены», жены из моногамных браков и «первые жены». Мужчины из полигамных семей в среднем меньше всего довольны тем, как жены удовлетворяют их потребности.

В целом, больше всего удовлетворены своими отношениями мужчины из моногамных семей и «вторые жены». Жены из полигамных семей, «первые жены» удовлетворены примерно одинаково. Мужчины из полигамных семей в этом вопросе выразили наименьшую удовлетворенность.

Сравнивая свои семейные отношения с отношениями в других семьях, выше всего их оценили «вторые жены» и мужчины, состоящие в браке с одной женщиной, ниже всего – мужчины из полигамных семей.

Значимых различий в том, насколько респонденты жалеют о том, что вступили в те отношения, в которых пребывают сейчас, не выявлено.

Самую сильную любовь к своим супругам испытывают «вторые жены», моногамные мужья и жены. Меньше всего любви достается женам в полигамных браках от их супругов по заявлению самих супругов.

Меньше всего проблем в отношениях обнаруживают жены из моногамных браков, в то время как «первые жены» отмечают самое большое их количество.

УДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ БРАКОМ

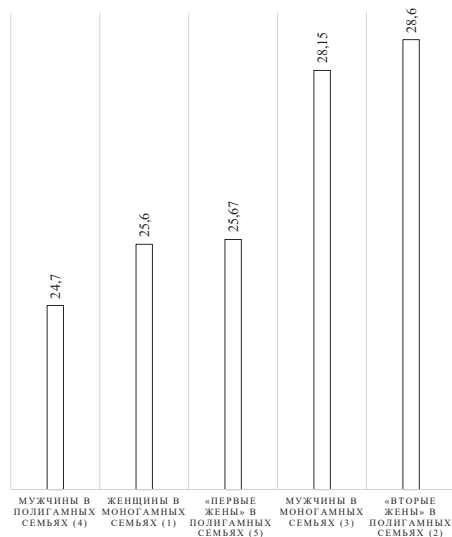


Рис. 1. Статистически значимые различия в уровне удовлетворенности браком супругов в моно – и полигамных семьях

Fig. 1. Statistically significant differences in the level of satisfaction with the marriage of spouses in mono – and polygamous families

Дискуссия

В результате проведенных исследований и расчетов ответов респондентов из числа супругов, состоящих в моногамных и полигамных браках, мы можем принять гипотезу о большей удовлетворенности брачными отношениями мужчин из моногамных браков в сравнении с мужчинами из полигамных как верную.

Одной из причин низкого уровня удовлетворенности браком респондентов из числа моногамных мужчин может являться возраст и возрастные кризисы, приходящиеся на период среднего возраста, возраста зрелости 35–50 лет [36]. Около 75% мужчин из моногамных браков принадлежат этой возрастной категории.

Также верна гипотеза о большей удовлетворенности отношениями «вторых» жен из полигамных браков в сравнении с «первыми».

Можно предположить, что имеет значение свобода выбора в контексте полигамных браков: «вторые жены» чаще всего выходят замуж, зная свое положение неединственной жены, в то время как «первые жены» чаще оказываются уже перед фактом повторной женитьбы своего супруга.

Исследования, проведенные ранее среди мусульман ближневосточного региона и африканского континента [23], позволили выдвинуть гипотезы, которые могли быть справедливыми для мусульманских народов, проживающих в России.

Несмотря на значительные и обоснованные культурные различия, существуют и объединяющие факторы, влияющие на проявление похожих реакций на те или иные события, условия, обстоятельства, слова и поступки других людей.



Основным фактором, на наш взгляд, является религиозная идентичность и общность взглядов через призму базовых источников вероучения, которые и определяют дозволенность и ограничения в исламском семейном праве.

Забота о двух, трех и тем более четырех семьях является значительной физической, моральной, интеллектуальной, экономической и религиозной нагрузкой, справляться с которой по силам не каждому мужчине. Поэтому законодательные и социально-психологические рекомендации связаны с тем, что столь ответственные решения должны быть осознанными, взвешенными, учитывающими ресурсы, риски и ограничения.

Теоретические представления о том, какими предположения окажутся в реальности, часто не совпадают с возникающей реальностью. Человек не может на все сто процентов быть уверенным в своих возможностях. Существует риск переоценить их или недооценить, что может послужить причиной снижения ощущения благополучия [37].

Ограничения исследования, выводы и практическое применение результатов

Поскольку это первое исследование на российской выборке, посвященное данной проблематике, необходимо учитывать, что респонденты данного исследования состоят в разных браках. В настоящее время сравнить удовлетворенность супругов, состоящих в одном и том же браке, не представляется возможным в силу этических и технических причин.

Исследование удовлетворенности браком супругов в моногамных и полигамных семьях проявило ряд проблем, которые могут сказаться на психологическом благополучии большого числа людей и быть своего рода «полигамным феноменом».

В российском мусульманском сообществе образование полигамных браков за последние несколько лет стало своего рода «статусным мейнстримом», продолжающим набирать обороты.

Инициаторы полигамных браков в конечном итоге сталкиваются с проблемами из-за своих же решений, зачастую не только сталкиваются, но и вместо ожидаемого блага получают противоположное – снижение удовлетворенности браком.

Альтернативная гипотеза – мужчины в полигамных браках не становятся меньше удовлетворенными отношениями в силу возрастающей ответ-



ственности и затрат, а являются таковыми изначально по своей природе и поведению или еще до вступления в повторный брак.

Результаты, полученные посредством данного исследования, могут служить основой для формирования социально-психологических программ адаптации и поддержки как женщин, так и мужчин.

Результаты исследования составили основу адаптационных психологических программ для «первых» и «вторых» жен из полигамных браков «Как сохранить себя и брак» и дополнили уже существующие программы по осознанному замужеству «Замуж без ошибок» и укреплению семейных отношений «Искусство быть женой» в контексте мусульманской культуры. Разрабатывается программа «Женитьба без ошибок».

Некоторой позитивной динамикой могут служить высказывания участников мероприятий о том, что меняется их представление о себе, укрепляется вера и отношения со Всевышним, улучшаются отношения с супругом и детьми. И, что самое показательное, они «не хотят возвращаться к себе тем, которыми были» до участия в этих мероприятиях.

Литература

1. Андреева Т.В. *Семейная психология: Учеб. пособие*. СПб.: Речь; 2004. 244 с.
2. Зацепин В.И., Берещенко А.В., Бучинская Л.М. *Молодая семья: Соц.-экон., правовые, морал.-психол. пробл.* Киев: Укра@4ина; 1991. 313 с.
3. Посысов Н.Н. *Основы психологии семьи и семейного консультирования*. М.: ВЛАДОС-ПРЕСС; 2004. 328 с.
4. Магомедов И.А. Особенности мусульманского семейного права. *Вестник Оренбургского государственного университета*. 2005;3–2(41):258–262.
5. Ньюби Г. *Краткая Энциклопедия ислама*. М.: ФАИРПРЕСС; 2007. 372 с.
6. Алиев А.К. Многожёнство – социальная болезнь. *Народы Дагестана*. 2013;5. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://narodidagestana.ru/vipusk/33/stat/mnogojenstvo_socialnaya_bolezn.html (дата обращения: 01.02.2021).
7. Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Динамика этнорелигиозной структуры населения РФ (по материалам переписей). *Россия и современный мир*. 2011;2(71):46–65.



8. House R.J. et al. (ed.). *Culture, Leadership, and Organizations: The GLOBE Study of 62 Societies*. Thousand Oaks, CA: Sage publications; 2004. 818 с.

9. Говорухин: мусульмане вряд ли будут приходить в Исаакий, если он перестанет быть музеем. ТАСС. Информационное агентство России. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/3954600.html> (дата обращения: 01.06.2021).

10. Ислам и тайный брак. Islamnews. Информационное агентство России. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://islamnews.ru/news-islam-i-tajnyj-brak.html> (дата обращения: 18.05.2021).

11. Алимова Б.М. Разводы в Дагестане: причины, мотивы и пути стабилизации (анализ статистики). *История, археология и этнография Кавказа*. 2015;2(42):124–142.

12. Мусульманки России хотят достойного никяха и крепких семей. *Мусульманка. Женский журнал*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.musulmanka.su/index.php/nasha-zhizn/semya/item/musulmanki-rossii-khotyat-dostojnogo-nikyakha-i-krepkikh-semej.html> (дата обращения: 15.05.2021).

13. Мусульманки России осудили «тайные браки» и добавление неисламских обязанностей жене. *Islamnews. Информационное агентство России*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://islamnews.ru/news-musulmanki-rossii-osudili-tajnye-braki-i-dobavlenie-neislamskih-obyazannostej-zhene.html> (дата обращения: 13.05.2021).

14. Межрегиональная научно-практическая конференция «Семья и брак в Исламе». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kbrdum.ru/novosti/3917-mezhregionalnaya-nauchno-prakticheskaya-konferentsiya-semya-i-brak-v-islama.html> (дата обращения: 13.05.2021).

15. Кекина И.Б. Полигамия: плюсы и минусы, исторические предпосылки исчезновения. *Сборник по материалам ежегодного Конгресса «Психология XXI столетия»*. Козлов В.В. (ред.) 2016;95–97.

16. Корчагина А.В. Полигамные браки в России и за ее пределами: кросс-культурный анализ. *Ислам: личность и общество*. 2020;8(4):91.

17. Лурье С.В. Опыт полигамных семей у современных российских мусульман: нарративный анализ. *Социодинамика*. 2016;(1):92–136.

18. Павлова О.С. *Ингушский этнос на современном этапе. Черты социально-психологического портрета*. М.: Форум; 2012. 384 с.



19. Павлова О.С. *Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета*. М.: ООО «Сам Полиграфист»; 2013. 558 с.
20. Гасимова З.М. Особенности законодательства объединенных Арабских Эмиратов в контексте прав женщин. *Право і суспільство*. 2012;2:72–77.
21. Калиниченко А.А. Брак в арабо-мусульманских странах. *Colloquium-journal*. 2019;22–3(46):20–21.
22. Вагапова А.Р., Перова С.А. Семейная идентичность супругов и их оценка степени удовлетворенности браком. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Акмеология образования. Психология развития*. 2015;4(1):72–76.
23. Elbedour S. et al. The effect of polygamous marital structure on behavioral, emotional, and academic adjustment in children: A comprehensive review of the literature. *Clinical child and family psychology review*. 2002;5(4):255–271.
24. Ghasemi S. et al. Pathology of couples and in-law family interactions: A qualitative study. *Journal of Qualitative Research in Health Sciences*. 2020;5(3):250–262.
25. Реан А.А. и др. *Проблемы общей акмеологии*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета; 2000. 154 с.
26. Реан А.А. Личностная зрелость и социальная практика. *Теоретические и прикладные вопросы психологии*. 1995;1:34–40.
27. Русалов В. М. Психологическая зрелость: единая или множественная характеристика? *Психологический журнал*. 2006;27(5):83–91.
28. Бурова С.Н. *Социология брака и семьи: история, теоретические основы, персоналии*. Минск: Право и экономика; 2010. 444 с.
29. Корчагина А.В., Павлова О.С. Удовлетворенность браком в мусульманских полигамных семьях. Социальная психология: вопросы теории и практики. *Материалы VI Международной научно-практической конференции памяти М.Ю. Кондратьева «Социальная психология: вопросы теории и практики» (12–13 мая 2021 г.)*. М.: ФГБОУ ВО МГППУ; 2021. 638 с.
30. Al Tamimi N. *Predictors of marital satisfaction in arranged marriages in Saudi Arabia*. Diss. University of York. 2009. [Elektronic source]. Available at: <https://etheses.whiterose.ac.uk/14208.html> (Accessed: 10.02.2021).
31. Triandis H.C. Individualism-collectivism and personality. *Journal of personality*. 2001;69(6):907–924.



32. Лидерс А.Г., Спирева Е.Н. Стиль семейного воспитания и личностные особенности родителя. *Семейная психология и семейная терапия*. 2001;4:71–84.

33. Сычев О.А. Русскоязычная версия Шкалы оценки отношений. *Психология. Журнал Высшей школы экономики*. 2016;13(2):386–409

34. Al-Krenawi A., Graham J.R., Al Gharaibeh F. A comparison study of psychological, family function marital and life satisfactions of polygamous and monogamous women in Jordan. *Community mental health journal*. 2011;47(5):594–602.

35. Корчагина А.В. Психологические мотивы и последствия обращения в ислам: результаты социально-психологического исследования. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):375–385.

36. Насырова Г.Ф., Уварова Л.Н. Причины и предрасполагающие факторы кризиса среднего возраста у мужчин 40 лет. *Аллея науки*. 2018;5(11):427–430.

37. Исаева Е.Р. Копинг-поведение: анализ возрастных и тендерных различий на примере Российской популяции. *Вестник Томского государственного педагогического университета*. 2009;11:144–147.

References

1. Andreeva T.V. *Semejnaya psihologiya: Ucheb. Posobie* [Family psychology: Textbook]. St. Petersburg: Rech'; 2004. 244 p. (In Russian)

2. Zacepin V.I., Bereshchenko A.V., Buchinskaya L.M. *Molodaya sem'ya: Soc.-ekon., pravovye, moral.-psihol. probl.* [Young family: Socio-economic, legal, moral and psychological problems]. Kiev: Ukra@4ina; 1991. 313 p. (In Russian)

3. Posysoev N.N. *Osnovy psihologii sem'i i semejnogo konsul'tirovaniya* [Fundamentals of family psychology and family counseling]. Moscow: VLADOS-PRESS; 2004. 328 p. (In Russian)

4. Magomedov I.A. Osobennosti musul'manskogo semejnogo prava [Features of Muslim Family Law]. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Orenburg State University]. 2005;3–2(41):258–262. (In Russian)

5. N'yubi G. *Kratkaya Enciklopediya islama* [Brief Encyclopedia of Islam]. Transl. from Engl. Moscow: FAIRPRESS; 2007. 372 p. (In Russian)

6. Aliev A.K. *Mnogozhyonstvo – social'naya bolezni*. *Narody Dagestana* [Polygamy is a social disease. The peoples of Dagestan]. 2013;5. [Elektronic



source]. Available at: <http://narodidagestana.ru/vipusk/33/stat/mnogojeinstvo-socialnaya-bolezn.html> (Accessed: 01.02.2021). (In Russian)

7. Gavrilov YU.A., Shevchenko A.G. Dinamika etnoreligioznoj struktury naseleniya RF (po materialam perepisej) [Dynamics of the ethno-religious structure of the population of the Russian Federation (based on census materials)]. *Rossiya i sovremennyy mir* [Russia and the modern world]. 2011;2(71):46–65. (In Russian)

8. House R.J. et al. (ed.). *Culture, Leadership, and Organizations: The GLOBE Study of 62 Societies*. Thousand Oaks, CA: Sage publications; 2004. 818 p.

9. Govoruhin: musul'mane vryad li budut prihodit' v Isaakij, esli on perestanut byt' muzeem [Govorukhin: Muslims are unlikely to come to St. Isaac's if it ceases to be a museum]. *TASS. Informacionnoe agentstvo Rossii* [TASS. Information Agency of Russia]. [Electronic source]. Available at: <https://tass.ru/obschestvo/3954600.html> (Accessed: 01.06.2021). (In Russian)

10. Islam i tajnyj brak [Islam and secret marriage]. *Islamnews Informacionnoe agentstvo Rossii* [Islamnews. Information Agency of Russia]. [Electronic source]. Available at: <https://islamnews.ru/news-islam-i-tajnyj-brak/> (Accessed: 18.05.2021). (In Russian)

11. Alimova B.M. Razvody v Dagestane: prichiny, motivy i puti stabilizacii (analiz statistiki) [Divorces in Dagestan: reasons, motives and ways of stabilization (analysis of statistics)]. *Istoriya, arheologiya i etnografiya Kavkaza* [History, archeology and ethnography of the Caucasus]. 2015;2(42):124–142. (In Russian)

12. Musul'manki Rossii hotyat dostojnogo nikyaha i krepkih semej [Muslim women in Russia want a decent nikyakh and strong families]. *Musul'manka. Zhenskij zhurnal* [A Muslim woman. Women's magazine]. [Electronic source]. Available at: <https://www.musulmanka.su/index.php/nasha-zhizn/semya/item/musulmanki-rossii-khotyat-dostojnogo-nikyakha-i-krepkikh-semej.html> (Accessed: 15.05.2021). (In Russian)

13. Musul'manki Rossii osudili "tajnye braki" i dobavlenie neislamskih obyazannostej zhene [Muslim women in Russia condemned "secret marriages" and the addition of non-Islamic duties to the wife]. *Islamnews. Informacionnoe agentstvo Rossii* [Islamnews. Information Agency of Russia]. [Electronic source]. Available at: <https://islamnews.ru/news-musul-manki-rossii-osudili-tajnye-braki-i-dobavlenie-neislamskih-obyazannostej-zhene.html> (Accessed: 13.05.2021). (In Russian)

14. *Mezhregional'naya nauchno-prakticheskaya konferenciya "Sem'ya i brak v Islame"* [Interregional scientific and practical conference "Family and Marriage in Islam"]. [Electronic source]. Available at: <http://www.kbrdum.ru/novosti/3917->



mezhregionalnaya-nauchno-prakticheskaya-konferentsiya-semya-i-brak-v-isl.html (Accessed: 13.05.2021). (In Russian)

15. Kekina I.B. Poligamiya: plyusy i minusy, istoricheskie predposylki ischeznoveniya [Polygamy: pros and cons, historical prerequisites for disappearance]. *Sbornik po materialam ezhegodnogo Kongressa "Psihologiya XXI stoletiya"* [Collection based on the materials of the Annual Congress "Psychology of the XXI century"]. Kozlov V.V. (ed.). 2016;95–97. (In Russian)

16. Korchagina A.V. Poligamnye braki v Rossii i za ee predelami: kross-kul'turnyj analiz [Polygamous marriages in Russia and abroad: cross-cultural analysis]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: Personality and society]. 2020;8(4):91. (In Russian)

17. Lur'e S.V. Opyt poligamnyh semej u sovremennyh rossijskih musul'man: narrativnyj analiz [The experience of polygamous families among modern Russian Muslims: narrative analysis]. *Sociodinamika* [Sociodynamics]. 2016;(1):92–136. (In Russian)

18. Pavlova O.S. *Ingushskiy etnos na sovremennom etape: cherty sotsial'no-psikhologicheskogo portreta* [Ingush ethnos at the present point in time: features of a socio-psychological portrait]. *Monografija* [Monograph]. Moscow: Forum; 2012. 383 p. (In Russian)

19. 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)

20. Gasymova, Z.M. Osobennosti zakonodatel'stva ob"edinennyh Arabskih Emirats v kontekste prav zhenshchin [Features of the legislation of the United Arab Emirates in the context of women's rights]. *Pravo i suspil'stvo* [Law and suspension]. 2012;2:72–77. (In Russian)

21. Kalinichenko A.A. Brak v arabo-musul'manskih stranah [Marriage in Arab-Muslim countries]. *Colloquium-journal* [Colloquium-journal]. 2019;22-3(46):20–21. (In Russian)

22. Vagapova A.R., Perova S.A. Semejnaya identichnost' suprugov i ih ocenka stepeni udovletvorennosti brakom [Family identity of spouses and their assessment of the degree of satisfaction with marriage]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya Akmeologiya obrazovaniya. Psihologiya razvitiya* [News of Saratov University. A new series. Acmeology of Education series. Developmental Psychology]. 2015;4(1):72–76. (In Russian)



23. Elbedour S. et al. The effect of polygamous marital structure on behavioral, emotional, and academic adjustment in children: A comprehensive review of the literature. *Clinical child and family psychology review*. 2002;5(4):255–271.

24. Ghasemi S. et al. Pathology of couples and in-law family interactions: A qualitative study. *Journal of Qualitative Research in Health Sciences*. 2020;5(3):250–262.

25. Rean A.A. et al. *Problemy obshchej akmeologii* [Problems of general acmeology]. St. Petersburg: St. Petersburg University Press; 2000. 154 p. (In Russian)

26. Rean A.A. Lichnostnaya zrelost' i social'naya praktika [Personal maturity and social practice]. *Teoreticheskie i prikladnye voprosy psikhologii* [Theoretical and applied issues of psychology]. 1995;1:34–40. (In Russian)

27. Rusalov B. M. Psihologicheskaya zrelost': edinaya ili mnozhestvennaya harakteristika? [Psychological maturity: a single or multiple characteristic?]. *Psihologicheskij zhurnal* [Psychological journal]. 2006;27(5):83–91. (In Russian)

28. Burova S.N. *Sociologiya braka i sem'i: istoriya, teoreticheskie osnovy, personalia* [Sociology of marriage and family: history, theoretical foundations, personalities]. Minsk: Law and economics; 2010. 444 p. (In Russian)

29. Korchagina A.V., Pavlova O.S. Udovletvorennost' brakom v musul'manskih poligamnyh sem'yah. Social'naya psikhologiya: voprosy teorii i praktiki [Satisfaction with marriage in Muslim polygamous families. Social psychology: questions of theory and practice]. *Materialy VI Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii pamyati M.YU. Kondrat'eva "Social'naya psikhologiya: voprosy teorii i praktiki" (12–13 maya 2021 g.)* [Materials of the VI International Scientific and Practical Conference in memory of M. Yu. Kondratiev "Social psychology: issues of theory and practice" (May 12–13, 2021)]. Moscow: Moscow State Psychological and Pedagogical University, Faculty of Social Psychology; 2021. 638 p. (In Russian)

30. Al Tamimi N. *Predictors of marital satisfaction in arranged marriages in Saudi Arabia*. Diss. University of York. 2009. [Electronic source]. Available at: <https://etheses.whiterose.ac.uk/14208.html> (Accessed: 10.02.2021).

31. Triandis H. C. Individualism-collectivism and personality. *Journal of personality*. 2001;69;6:907–924.

32. Liders A.G., Spireva E. N. Stil' semejnogo vospitaniya i lichnostnye osobennosti roditelya [The style of family education and personal characteristics of a parent]. *Semejnaya psikhologiya i semejnaya terapiya* [Family psychology and family therapy]. 2001;4:71–84. (In Russian)



Корчагина А.В.

Удовлетворенность браком супругов в мусульманских моногамных и полигамных семейных отношениях в России

33. Sychev O.A. Russkoyazychnaya versiya Shkaly ocenki otnoshenij [Russian-language version of the Relationship assessment Scale. Psychology]. *Psihologiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki* [Journal of the Higher School of Economics]. 2016;13(2):386–409. (In Russian)

34. Al-Krenawi A., Graham J.R., Al Gharaibeh F. A comparison study of psychological, family function marital and life satisfactions of polygamous and monogamous women in Jordan. *Community mental health journal*. 2011;47(5):594–602.

35. Korchagina A.V. Psihologicheskie motivy i posledstviya obrashcheniya v islam: rezul'taty social'no-psihologicheskogo issledovaniya [Psychological motives and consequences of conversion to Islam: results of a socio-psychological study]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):375–385. (In Russian)

36. Nasyrova G.F., Uvarova L.N. Prichiny i predispolagayushchie faktory krizisa srednego vozrasta u muzhchin 40 let [Causes and predisposing factors of the midlife crisis of men of 40]. *Alleya nauki* [Science Alley]. 2018;5(11):427–430. (In Russian)

37. Isaeva E.R. Koping-povedenie: analiz vozrastnyh i tendernyh razlichij na primere Rossijskoj populyacii [Coping behavior: analysis of age and gender differences on the example of the Russian population]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State Pedagogical University]. 2009;11:144–147. (In Russian)

Информация об авторе

Анастасия Владиславовна Корчагина, магистр психологии, выпускница магистерской программы «Психология Востока: этничность, религия, межкультурная коммуникация», Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация; член Международной ассоциации исламской психологии (IAIP); член Международной ассоциации мусульманских психологов (IAMP).

About the author

Anastasia V. Korchagina, Master of Psychology, graduate of «Psychology of the East: Ethnicity, Religion, Intercultural Communication» Master Program, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russia Federation; member of the International Association of Islamic Psychology (IAIP); member of the International Association of Muslim Psychologists (IAMP).



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: 02 июля 2021
Одобрена рецензентами: 30 июля 2021
Принята к публикации: 08 августа 2021

Article info

Received: July 02, 2021
Reviewed: July 30, 2021
Accepted: August 08, 2021



Ромашева Ж.Ж.

Эмиграционные установки молодежи северных и южных регионов Казахстана в зависимости от индивидуальных ценностей

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-3-703-730

УДК 159.99

Original Paper

Оригинальная статья

Эмиграционные установки молодежи северных и южных регионов Казахстана в зависимости от индивидуальных ценностей

Ж.Ж. Ромашева^{1а}

¹Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8609-2676>, e-mail: zhanagul.rom@mail.ru

Резюме: Актуальность проблемы обусловлена отсутствием сравнительных исследований проблемы эмиграционных установок и их предикторов в разрезе культурных особенностей регионов Казахстана. В статье анализируется проведенное исследование, целью которого являлось сравнение выраженности эмиграционных установок, детерминируемых индивидуальными ценностями казахов в зависимости от региона проживания, и выдвигаются следующие гипотезы: 1. Степень выраженности эмиграционных установок у казахской молодежи северных регионов выше по сравнению с казахской молодежью южных регионов Казахстана; 2. Метаценности Сохранение и Самопреодоление более значимы для молодых людей Южного Казахстана (в сравнении с Северным Казахстаном); 3. Эмиграционные установки молодежи Северного Казахстана связаны с метаценностями Открытость изменениям и Самоутверждение; 4. Эмиграционные установки молодежи Южного Казахстана связаны с метаценностями Сохранение и Самопреодоление. К участникам исследования, среди которых молодые люди (N=364) в возрасте от 17 до 35 лет, в том числе 78% (285) женщин, применены такие методики, как «Шкала миграционных установок» (С.А. Кузнецова, И.Ю. Кузнецов, А.В. Фещенко), модифицированная в «Шкалу эмиграционных установок», позволяющая выявить степень выраженности эмиграционных установок; PVQ-21 – ESS7 версия опросника измерения индивидуальных ценностей (Ш. Шварц), направленная на изучение значимости ценностей, и метод множественного линейного регрессионного анализа, t-критерий Стьюдента. Выявлено, что у казахов северных регионов Казахстана (по сравнению с казахами Южного Казахстана) более выражены эмиграционные установки, выше значимость метаценности Самоутверждение, эмиграционные установки положительно связаны с метаценностью Открытость



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



изменениям; у казахов Южного Казахстана (по сравнению с казахами Северного Казахстана) большую значимость имеет метаценность Сохранение, эмиграционные установки отрицательно связаны с метаценностью Самопреодоление; метаценность Самопреодоление одинаково значима как для казахов северных регионов, так и для казахов южных регионов; эмиграционные установки казахов и южных, и северных регионов отрицательно связаны с метаценностью Сохранение и положительно связаны с метаценностью Самоутверждение. Полученные результаты исследования могут быть использованы при прогнозировании миграционного поведения казахстанской молодежи, а также при реализации программы «Рухани жангыру – Модернизация общественного сознания» в Казахстане.

Ключевые слова: эмиграция; эмиграционная установка; ценности; метаценности; казахстанская молодежь; северный и южный Казахстан

Для цитирования: Ромашева Ж.Ж. Эмиграционные установки молодежи северных и южных регионов Казахстана в зависимости от индивидуальных ценностей. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):703-730 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-703-730

Благодарности: автор выражает огромную благодарность за помощь в сборе материала в регионах Казахстана коллегам: К.М. Ромашеву, К.Д. Алиханову, С.Ш. Уразову (Алматы), О.Ж. Отегулову (Нур-Султан), Э.М. Маукиной, А.Р. Рахматуллиной (Костанай), Н.У. Кулдашевой (Уральск).

Выражаю отдельную благодарность научному руководителю В.В. Гриценко за ценные советы при планировании исследования и за рекомендации по подготовке статьи к публикации.



Emigration attitudes of young people in the northern and southern regions of Kazakhstan, depending on individual values

Zh.Zh. Romasheva^{1a}

¹*Moscow State Psychological and Pedagogical University, Moscow, the Russian Federation*

^a*ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8609-2676>, e-mail: zhanagul.rom@mail.ru*

Abstract: The relevance of the problem is caused with the lack of comparative studies on the problem of emigration attitudes and their predictors in the context of the cultural characteristics of Kazakhstan regions. The article analyzes the research conducted, the purpose of which was to compare the severity of emigration attitudes determined by the individual values of Kazakhs depending on the region of residence, and the following hypotheses are put forward: 1. The degree of expressing emigration attitudes among the Kazakh youth from the northern regions is higher compared to the same of the southern regions; 2. The meta-values of Preservation and Self-overcoming are more significant for the young people of Southern Kazakhstan (in comparison with Northern Kazakhstan); 3. The emigration attitudes of the youth in Northern Kazakhstan are associated with the meta-values of Willingness to change and Self-affirmation; 4. The emigration attitudes of the youth of Southern Kazakhstan are associated with the meta-values of Preservation and Self-Overcoming. The study participants, including young people (N=364) aged from 17 to 35, where 78% (285) is represented by women, were examined using such methods as the “Scale of migration attitudes” (S.A. Kuznetsova, I.Yu. Kuznetsov, A.V. Feshchenko), modified into the “Scale of emigration attitudes”, which allows to identify the degree of severity of emigration attitudes; PVQ-21-ESS7 that is the version of a questionnaire for measuring individual values (Sh. Schwartz), aimed at studying the significance of values, and the method of multiple linear regression analysis, the Student’s t-test. It is revealed that the Kazakhs of the northern regions of Kazakhstan (compared with the Kazakhs of Southern Kazakhstan) have more pronounced emigration attitudes, the importance of the Self-affirmation meta-value is higher, emigration attitudes are positively associated with the Willingness to change meta-value; among the Kazakhs of Southern Kazakhstan (in comparison with the Kazakhs of Northern Kazakhstan), the meta-value of Preservation is of great importance, emigration attitudes are negatively associated with the meta-value of Self-overcoming; the meta-value of Self-overcoming is equally significant for both the Kazakhs of the northern and the southern regions; emigration attitudes of the Kazakhs of both the southern and northern regions are negatively associated with the meta-value of Preservation and are positively associated with the meta-value of Self-Affirmation. The obtained research results can be used in forecasting the migration behavior of Kazakh youth, as well as in the process of realizing a program “Rukhani Zhangyru – Public Consciousness Modernization” in Kazakhstan.



Keywords: emigration; emigration attitude; values; meta-values; Kazakhstan youth; northern and southern Kazakhstan

For citation: Romasheva Zh.Zh. Emigration attitudes of young people in the Northern and Southern regions of Kazakhstan depending on individual values. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):703-730 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-703-730

Acknowledgements: The author expresses huge gratitude to his colleagues for their help in collecting material in the regions of Kazakhstan: to Romashev K.M., Alikhanov K.D., Urazov S.Sh. (Almaty), Otegulov O.Zh. (Nur-Sultan), Maukina E.M., Rakhmatullina A.R. (Kostanay), Kuldasheva N.U. (Uralsk).

The author expresses special thanks to her scientific supervisor V.V. Gritsenko for valuable advice in planning a study and for recommendations on preparing the article for publication.

Введение

Актуальность исследования проблем эмиграционных процессов в последнее время обретает особую значимость среди ученых разных отраслей знаний, что связано с интеграцией и глобализацией в мировом пространстве. Анализируя социально-демографические характеристики потенциальных мигрантов, ученые сходятся во мнении, что планируют переезд, как правило, молодые люди, имеющие образование [1; 2; 3; 4], что подтверждается результатами исследования международной организации по миграции, согласно которым в 2019 году мигранты в возрасте от 20 до 30 лет составляли около 30% от общего числа (из 272 миллионов международных мигрантов) [5, с. 22]. Не остался в стороне от мировых процессов миграции и Казахстан. По данным Бюро национальной статистики Казахстана (БСН РК), в 2020 году страну покинули 29,1 тыс. жителей [6], в том числе 8183 человека (37,7%), которые имеют высшее образование. При этом наибольший отток населения наблюдается из Карагандинской области – 4106 человек, ВКО – 3868, Костанайской области – 3347, Павлодарской – 3170, СКО – 2352, Акмолинской – 1935. Наименьшей миграционной активностью отличаются жители южных регионов страны. Так, в 2020 году переехали за границу из Кызылординской области – 53, Туркестанской – 217, Мангистауской – 245, Атырауской – 256 человек [6]. Стоит отметить, что 42% потенциальных эмигрантов составляет молодежь Казахстана возрастной группы от 15 до 29 лет [7].

Несмотря на актуальность проблемы эмиграции казахстанской молодежи, в литературе практически отсутствуют исследования предикторов эмиг-



рационального поведения молодых людей. В свою очередь, пониманию мотивов эмиграции может способствовать изучение эмиграционных установок [8].

Эмиграционные установки

Прежде обратим внимание на тот факт, что под миграцией понимается территориальное перемещение как внутри страны, так и за ее пределы [9], из чего следует, что понятия «миграция» и «эмиграция» могут быть взаимозаменяемыми, а значит, и термин «эмиграционная установка» применим в отношении миграционной установки.

В исследовании мы опираемся на представление миграционной установки в качестве установочной системы [10; 11; 12], имеющей четырехкомпонентную структуру: познавательный (интеллектуальное восприятие объекта), аффективный (восприятие объекта посредством эмоций и чувств), интенциональный (намерение действовать относительно объекта) и конативный (исполнение действий в отношении объекта) компоненты [10; 11; 12]. В статье мы обращаемся к результатам исследований эмиграционных установок [10; 11; 12; 13] и намерений [1; 2; 3; 4], потому что эмиграционное намерение представляет собой значимый компонент эмиграционной установки, отражающейся не только в желании эмигрировать, но и в планировании смены места жительства, поиске работы, различной информации о стране прибытия, подготовке необходимых документов, изучении языка и другое. Иными словами, эмиграционное намерение понимается как «сознательное решение, выполняющее функцию планирования и побуждения поведения и деятельности» [14, с. 75], которое проявляется в волевых действиях по отношению к своей цели – миграции [10; 2; 11; 1] и обладает прогностической силой поведения человека [15].

Согласно С.А. Кузнецовой, миграционным установкам присущи такие характеристики, как свернутая полиобъектность и свернутая полисубъектность [10; 11; 12]. Свернутая полиобъектность выражается в том, что в качестве объекта эмиграционной установки определяется система, состоящая из актуального и потенциального мест проживания, сравниваемых друг с другом. Под свернутой полисубъектностью подразумевается влияние близкого окружения потенциального мигранта на его установки эмигрировать, выражающиеся, во-первых, в ожиданиях близких потенциального мигранта к его



эмиграции; во-вторых, в наличии у близких потенциального мигранта установок на эмиграцию.

На возникновение эмиграционных установок оказывают влияние различные факторы: социальный капитал [16; 17; 18; 19], наличие социальных связей [1; 18], субъективное благополучие [20; 21; 13], ценности [18; 19; 4; 13; 16], среди которых стоит обратить особое внимание на ценности, обладающие высокой прогностической силой [22] в отношении возникновения эмиграционных установок.

Как правило, реализацию своих целей и выражение ценностей люди находят на родине. Но если условия, ресурсы в родной стране не способствуют удовлетворению потребностей, достижению заветных целей, некоторые принимают решение о переезде за рубеж. Таким образом, мигранты уезжают за границу, стремясь выразить и защитить свои ценности.

Ценности как ядро культуры и предиктор эмиграционных установок

Данное исследование проведено с опорой на теорию индивидуальных ценностей Ш. Шварца [23; 24], нашедшую отражение в работах многих мыслителей [25; 4; 26; 27], согласно трактовке которых, ценности представляют собой ядро преобладающей культуры в обществе и, являясь главным ее элементом, определяют поведение человека [22].

На сегодняшний день казахстанскую культуру можно охарактеризовать как взаимодействие западной (индивидуализм, свобода, независимость) и восточной (традиционность, коллективизм, конформность, религиозность) цивилизаций [28]. Существование в Казахстане двух культур в большей мере продиктовано политикой советской власти, проводимой на территории Казахстана в период пребывания страны в составе СССР, когда и произошла русификация казахов, которая привела к распространению европейских ценностей среди казахов и изменению культурной идентичности казахского народа [28; 29]. Особенно это отразилось на населении приграничных с Россией северо-восточных районов Казахстана, которые мы условно обозначаем как северные регионы страны. Ф.М. Жармакина [29] предполагает, что нынешние культурные различия между жителями северных и южных регионов страны были заложены ранее, и связывает их с особенностями распространения ислама на территории Казахстана. Так, ислам быстрее и эффективнее внедрялся среди оседлых казахов южных регионов, а казахи северных регионов вели ко-



чевой образ жизни, что затрудняло процесс исламизации. Возможно, результатом этих исторических событий сегодня является, на наш взгляд, меньшая приверженность религии именно жителей Северного Казахстана [30, с. 95-96], что выражается и в их ценностях. Для жителей северных регионов присущи в большей мере европейские ценности [31], проявляющиеся в ориентированности на индивидуализм, открытости новому опыту, которые, согласно Ш. Шварцу, отражаются в метаценностях Открытость изменениям и Самоутверждение [22; 23] и коррелируются с установками на эмиграцию [25]. Доказано, что существенные перемены в жизни эмигранта, связанные с переездом за границу, способствуют реализации мотивационных целей, отражающих ценности Открытости изменениям. Выбирая страны с более благоприятной экономической ситуацией, потенциальные мигранты видят в эмиграции возможность улучшения своего финансового положения, повышения качества и уровня жизни, тем самым реализуя мотивационные цели, отражающие ценности Самоутверждения [1; 2; 4; 25].

В западных и южных районах страны (которые мы условно обозначаем как южные регионы Казахстана) превалирует центральноазиатская культура, представленная ценностями Сохранения, приверженностью традициям и обычаям, направленностью на групповую сплоченность, коллективизм и большей религиозностью [31; 30]. Основная часть верующих мусульман страны приходится на жителей Южного Казахстана, среди которых превалирующее большинство – молодые люди в возрасте 18–34 лет [30; 32]. Для религиозных людей наиболее важными представляются ценности Сохранения и Самопреодоления [33]. В свою очередь люди, приверженные религии, для которых значимыми выступают ценности Сохранения, менее ориентированы на эмиграцию [34; 35; 36]. Эмиграция предполагает смену места жительства, социального окружения, адаптацию к новым условиям жизни, культуре, что препятствует реализации мотивационных целей, отражающих ценности Сохранения [4; 25]. Данные о связи с эмиграционными установками метаценности Самопреодоления различны. Например, Н.В. Муращенкова [4] в своем исследовании обнаружила положительную связь намерений к эмиграции с метаценностью Самопреодоление, в то время как в исследовании Е. Тартаковского и Ш. Шварца [25] не было выявлено такой связи. Этот факт побуждает нас проверить наличие связи эмиграционных установок с метаценностью Самопреодоление на основе проведенной нами выборки.



Считаем, что для более точного понимания детерминант эмиграционных установок казахской молодежи, необходимо провести исследование с учетом преобладающей культуры в регионе.

Целью проводимого исследования является сравнение выраженности эмиграционных установок, детерминируемых индивидуальными ценностями казахов в зависимости от региона проживания. В работе выдвигаются следующие гипотезы:

1. Степень выраженности эмиграционных установок у казахской молодежи северных регионов выше по сравнению с казахской молодежью южных регионов Казахстана.
2. Метаценности Сохранение и Самопреодоление более значимы для молодых людей Южного Казахстана (в сравнении с Северным Казахстаном).
3. Эмиграционные установки молодежи Северного Казахстана связаны с метаценностями Открытость изменениям и Самоутверждение.
4. Эмиграционные установки молодежи Южного Казахстана связаны с метаценностями Сохранение и Самопреодоление.

Материалы и методы

Процедура. Анкетирование проводилось при помощи онлайн-инструмента Google Forms. В опросе принимали участие преимущественно студенты образовательных учреждений РК. Ссылка на прохождение опроса распространялась через электронную почту и социальные сети. Опрос проводился с декабря 2020 г. по июнь 2021 г.

Выборка. В исследовании приняли участие 364 человека Акмолинской, Актюбинской, Алматинской, Атырауской, Восточно-Казахстанской, Жамбылской, Западно-Казахстанской, Карагандинской, Костанайской, Кызылординской, Мангистауской, Павлодарской, Северо-Казахстанской, Туркестанской областей, из них 22 % (79) мужчин и 78 % (285) женщин, в возрасте от 17 до 35 лет. Средний возраст участников составляет 20,7 лет ($SD = 4,08$). Все респонденты идентифицировали себя казахами.

Методики. Индивидуальные ценности молодежи были изучены с помощью PVQ-21 – ESS7 версии опросника измерения индивидуальных ценностей Ш. Шварца, состоящего из 21 утверждения, характеризующего человека [37]. Опросник направлен на исследование 10 базовых ценностей. Оценивание степени сходства описаний человека в опроснике с респондентом



происходит с помощью 6-ти балльной шкалы, где 1 – «Совсем не похож», 6 – «Очень похож». Индекс ценностей подсчитывается путем вычитания от средних значений ответов на 21 вопрос средних значений баллов по двум (трем для универсализма) утверждениям и прибавления 4 [37]. Индекс мета-ценностей вычисляется из средних значений базовых ценностей: Сохранения (традиция, конформизм, безопасность); Открытости изменениям (самостоятельность, стимуляция, гедонизм); Самоутверждения (достижение, власть); Самопреодоления (универсализм, благожелательность).

Ниже представляем примеры утверждений и их согласованность:

«Для него/неё важно, чтобы с каждым человеком в мире обращались одинаково. Он/она убежден(а), что у всех должны быть равные возможности в жизни» – пункт ценности «Универсализм», из блока «Самопреодоление» ($\alpha = 0.88$).

«Для него/неё важно быть очень успешным. Он/она надеется, что люди признают его/её достижения» – пункт ценности «Достижение», из блока «Самоутверждение» ($\alpha = 0.83$).

«Он/она ищет любую возможность повеселиться. Для него/неё важно заниматься тем, что доставляет ему/ей удовольствие» – пункт ценности «Стимуляция», из блока «Открытость изменениям» ($\alpha = 0.97$).

«Для него/неё важно жить в безопасном окружении. Он/она избегает всего, что может угрожать его/её безопасности» – пункт ценности «Безопасность», из блока «Сохранение» ($\alpha = 0.83$).

Полученные высокие коэффициенты альфа Кронбаха демонстрируют нам достаточную согласованность утверждений.

Исследование эмиграционных установок произведено с помощью методики «Шкала миграционных установок» С.А. Кузнецовой, И.Ю. Кузнецова, А.В. Фещенко [11], модифицированной в «Шкалу эмиграционных установок». Согласованность утверждений проверена с помощью коэффициента альфа Кронбаха (представлены ниже). Методика состоит из 36 утверждений, описывающих отношение респондента к своему актуальному и потенциальному месту проживания и объединенных в 4 шкалы: установка субъекта, установка близких, ожидания близких и интегративная шкала «эмиграционная установка». Для оценки меры согласия с утверждениями применена симметричная лайкертова шкала (3210123), где 3 означает, что респондент полностью разделяет утверждение, 2 – вполне согласен с утверждением; 1 –



согласен с утверждением в малой степени; 0 – сомневается в выборе между утверждениями.

Значения по трем шкалам «установка субъекта», «установка близких», «ожидание близких» получены методом подсчета суммы баллов по утверждениям, соответствующим данным шкалам. Баллы по четвертой интегративной шкале «эмиграционная установка» получены с помощью вычисления суммы средних значений по трем вышеназванным шкалам.

Примеры утверждений:

«Я думаю, что для реализации моих целей и ценностей лучшим местом является Казахстан. – Для реализации моих целей и ценностей больше подходит другая страна»; шкала «Установка субъекта» ($\alpha = 0.94$).

«Для реализации целей и ценностей близких мне людей лучшим местом является Казахстан. – Для реализации целей и ценностей моих близких больше подходит другая страна»; шкала «Установка близких» ($\alpha = 0.90$).

«По мнению моих близких, для реализации моих целей и ценностей лучшим местом является Казахстан. – По мнению моих близких, для реализации моих целей и ценностей лучшим местом является другая страна»; шкала «Ожидания близких» ($\alpha = 0.92$).

Согласованность утверждений по интегративной шкале «эмиграционная установка» ($\alpha = 0.97$).

Обработка первичных данных производилась с помощью множественного линейного регрессионного анализа и t-критерия Стьюдента. Для математической обработки данных использовалось программное обеспечение программы IBM SPSS Statistics 26.00 Windows. Согласованность утверждений опросников была проверена с помощью коэффициента α -Кронбаха.



Результаты

Результаты исследования приведены ниже в таблицах 1 и 2.

Таблица 1. / Table 1.

Средние значения эмиграционной установки, ее компонентов и метаценностей (N = 364)

Average values of the emigration installation, its components and meta-values (N = 364)

Переменные	Казахи северного региона (N=193)			Казахи южного региона (N=171)			Уровень значимости
	M	SD	Ранг	M	SD	Ранг	
Установка субъекта	45,43	20,24	1	39,19	16,61	1	0,002
Установка близких	41,21	16,58	3	36,96	14,6	3	0,01
Ожидания близких	41,93	17,64	2	37,23	15,48	2	0,008
Эмиграционная установка	128,57	51,2		113,38	44,75		0,003
Метаценности							
Открытость изменениям	4,09	0,5	2	4,02	0,55	3	0,205
Сохранение	3,8	0,52	4	4,07	0,47	2	0,000
Самопреодоление	4,29	0,47	1	4,34	0,56	1	0,372
Самоутверждение	3,81	0,68	3	3,49	0,75	4	0,000

Выявлено, что у казахов северных регионов (в сравнении с казахами южных регионов) имеются более высокие показатели эмиграционной установки (128,57 – у казахов северных регионов и 113,38 – у казахов южных регионов) и ее компонентов. В то же время иерархия степени выраженности компонентов эмиграционной установки в обеих группах одинакова: наиболее выражен компонент «установка субъекта» (45,43 – у казахов севера и 39,19 – у казахов юга), далее – «ожидания близких» (соответственно 41,93 и 37,23), и наименее выражен компонент «установка близких» (41,21 против 36,96).

Для представителей обеих групп наиболее значима – метаценность Самопреодоление (4,29 – для казахов из северных регионов и 4,34 – для казахов из южных регионов); на втором месте по значимости у казахов северных регионов расположилась метаценность Открытость изменениям (4,09), у казахов южных регионов – метаценность Сохранение (4,07); на третьей позиции у северных казахов метаценность Самоутверждение (3,81), у южных казахов – метаценность Открытость изменениям (4,02), и наименее значимой для



казахов северных регионов оказалась метаценность Сохранение (3,8), для казахов южных регионов – метаценность Самоутверждение (3,49). При этом наблюдаются статистически достоверные различия в значимости метаценностей Сохранение и Самоутверждение между представителями вышеуказанных групп.

Таблица 2. / Table 2.

Средние значения эмиграционных установок и их компонентов, метаценностей респондентов с учетом языка общения (N = 364)

Average values of emigration attitudes and its components, meta-values of respondents, taking into account the language of communication (N = 364)

Переменные	Казахи северного региона (N=193)					Казахи южного региона (N=171)				
	Казахоговорящие (N=57)		Русскоговорящие (N=136)			Казахоговорящие (N=132)		Русскоговорящие (N=39)		
	M	SD	M	SD	p	M	SD	M	SD	p
Установка субъекта	40,93	19,14	47,32	20,46	0,041	36,77	15,6	47,36	17,5	0,001
Установка близких	40,39	17,69	41,56	16,15	0,667	34,77	13,61	44,38	15,58	0,001
Ожидания близких	39,39	17,96	42,99	17,46	0,202	34,95	14,8	44,92	15,43	0,001
Эмиграционная установка	120,70	53,5	131,87	50,04	0,181	106,5	42,32	136,67	45,43	0,000
Метаценности										
Открытость изменениям	4,07	0,36	4,1	0,55	0,697	4,1	0,45	3,74	0,75	0,006
Сохранения	3,98	0,39	3,72	0,55	0,000	4,03	0,36	4,21	0,71	0,15
Самопреодоление	4,18	0,47	4,34	0,46	0,038	4,28	0,51	4,53	0,67	0,037
Самоутверждение	3,71	0,65	3,85	0,69	0,202	3,5	0,74	3,43	0,78	0,568



Преимущественный язык общения, будучи неотъемлемой и важной частью культуры, неразрывно связан с ценностями личности. Ввиду этого в имеющихся выборках нами выделены по две группы в зависимости от преобладающего языка общения: казахоговорящие и русскоговорящие.

Данные, представленные в табл. 2, свидетельствуют о наличии различий между казахоговорящими и русскоговорящими представителями обеих выборок. Так, у русскоговорящих казахов по сравнению с казахоговорящими казахами северного Казахстана более выражен компонент эмиграционной установки – установка субъекта (47,32 – у русскоговорящих против 40,93 – у казахоговорящих). У русскоговорящих молодых людей (в сравнении с казахоговорящими молодыми людьми южного Казахстана) наиболее выражены эмиграционная установка (соответственно 136,67 против 106,5) и ее компоненты: установка субъекта (47,36 против 36,77); установка близких (44,38 против 34,77); ожидания близких (44,92 против 34,95). Ценности Сохранения более значимы для казахоговорящих (3,98), чем для русскоговорящих (3,72) молодых людей северного региона страны, ценности же Самопреодоления, напротив, более значимы для русскоговорящих (4,34), чем для казахоговорящих (4,18) той же выборки. Казахоговорящие участники, в отличие от русскоговорящих представителей южных регионов страны, более ценят Открытость изменениям (4,1 против 3,74), а ценности Самопреодоления большую значимость имеют для русскоговорящих (4,53), чем для казахоговорящих представителей (4,28) того же региона.

Таблица 3. / Table 3.

Связь эмиграционных установок казахстанской молодежи с метаценностями

(N = 364)

The relationship of emigration attitudes of Kazakh youth with meta-values

(N = 364)

Независимые переменные	Зависимая переменная – эмиграционная установка					
	Казахи северных регионов (N=193)			Казахи южных регионов (N=171)		
	β			β		
	Казахоговорящие (N=57)	Русскоговорящие (N=136)	Вся выборка	Казахоговорящие (N=132)	Русскоговорящие (N=39)	Вся выборка

Метаценность	Откры-	0,091	0,232**	0,198**	0,047	0,365*	0,062
тость изменениям							
Метаценность	Сохра-	-0,283*	-0,303***	-0,307***	-0,191*	-0,396*	-0,200**
нения							
Метаценность	Само-	-0,106	-0,120	-0,099	-0,269**	-0,139	-0,164*
преодоления							
Метаценность	Самоут-	0,292*	0,166*	0,210**	0,287***	0,133	0,226**
верждения							
R				0,344			0,370
R2				0,118			0,137

Примечание: * $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$, β – стандартизированные коэффициенты регрессии.

Результаты, отраженные в табл. 3, говорят о следующем: эмиграционные установки казахов северных регионов страны связаны с метаценностями Открытость изменениям (0,198), Сохранение (-0,307) и Самоутверждение (0,210). Обратим внимание, что связь установок на эмиграцию с метаценностью Открытость изменениям определена ценностями только русскоговорящих казахов северного региона (0,232).

Эмиграционные установки казахов южных регионов страны связаны с метаценностями Сохранение (-0,200), Самопреодоление (-0,164), Самоутверждение (0,226). При этом в связь установок с метаценностями Самопреодоление и Самоутверждение вносят вклад только ценности казахоговорящей молодежи южных регионов Казахстана. Стоит отметить, что метаценность Открытость изменениям русскоговорящей южноказахстанской молодежи (0,365) связана с эмиграционными установками.

Доля влияния метаценностей на эмиграционные установки больше в группе казахов из Южного региона и составляет 13,7 %, у казахов из Северного региона эта доля равна 11,8 %. Наибольший вклад в связь эмиграционных установок с метаценностями вносят: в выборке казахов Южного Казахстана – ценности Самоутверждения (0,226), в выборке казахов Северного Казахстана – ценности Сохранения (-0,307); меньший вклад вносят в выборке казахов Южного Казахстана – ценности Сохранения (-0,200), в выборке казахов Северного Казахстана – ценности Самоутверждения (0,210); наименьший вклад вносят в выборке казахов Южного Казахстана – ценности Самопреодоления



(-0,164), в выборке казахов Северного Казахстана – ценности Открытости изменениям (0,198).

Обсуждение

Различия в выраженности эмиграционных установок между казахами северных и южных регионов согласуются с данными исследования Бюро национальной статистики Казахстана [6], где северные казахи чаще высказывают желание переехать за пределы своей страны, подтверждая нашу первую гипотезу. В целом казахстанская молодежь, а именно русскоговорящая, независимо от региона проживания, планируя смену места жительства, в первую очередь, ориентируется на личные установки, представляющие один из компонентов эмиграционной установки. Язык, преимущественно используемый в общении, в некоторой степени определяет ценности человека. Известно, что русскоязычная молодежь Казахстана более привержена европейским ценностям индивидуализации, выражающимся в представлении своей жизни как результата личного планирования и принятия ответственности за собственные решения [38; 39; 40].

У казахов южной части страны (в сравнении с казахами северной части) наблюдаются различия в значимости метаценностей Самоутверждение и Сохранение. Для казахов Южного Казахстана более значимыми являются ценности Сохранения. Так, казахи южных регионов страны следуют обычаям и традициям, некой иерархизированности в отношениях, что проявляется в большей степени почитания старших, а также отличаются большей религиозностью [41; 42; 30]. В настоящее время среди казахской молодежи наблюдается рост верующих [30; 29; 42]. Примечательно, что в сравнении со старшим поколением, мусульманская молодежь больше придерживается религиозных норм, состоит в религиозных общинах, причисляет себя к верующим, происходит так называемое «омоложение» верующих [30; 32]. Обратившись к определению слова «ислам», мы видим, что само название отражает основные принципы и ценности религии. Так, «корень -слм– (са-ли-ма) в основе слова «ислам» включает в себя весь понятийный комплекс значений мира, сохранности, безопасности, спасения, здравости, благодати и чистоты, благополучия» [29, с. 13], что соответствует метаценностям Сохранение и Самопреодоление. Заметим, что для казахоязычных участников опроса, по сравнению с русскоязычными молодыми людьми северного Казахстана, более значимы-

ми оказались также ценности Сохранения, так как казахоязычное население страны более традиционно и придерживается ценностей центральноазиатской или восточной культуры. Напротив, ценности Самоутверждения более значимы для казахов северного Казахстана, что объясняется географическим положением региона, преобладанием русскоязычного населения и меньшей степенью религиозности северных казахов, в отличие от южных [30; 42]. Несомненно, граница с Россией на севере страны оказала влияние на смешение культур российского общества с казахстанским, что привело к трансформации ценностей казахов северного региона.

Находит частичное подтверждение и выдвинутая нами гипотеза о том, что метачценности Сохранение и Самопреодоление более значимы для молодых людей южного Казахстана. Важность ценностей Самопреодоления, выражающихся в заботе о близких, терпимости к окружающим людям и понимании их, выстраивании с ними позитивных отношений, что подтверждают данные других исследователей, согласно которым молодые люди на первый план ставят семью, родных, заботу о них [38; 41; 39; 42; 32], выделяют казахи не только южных, но и северных регионов. При этом на данные ценности в большей степени ориентируется русскоязычная молодежь.

У молодых людей северного Казахстана основной вклад в имеющуюся связь метачценности Открытость изменениям с эмиграционными установками вносят ценности русскоязычной молодежи региона. Эмиграционные установки русскоговорящих южного Казахстана также связаны с метачценностью Открытость изменениям. Вероятно, русскоговорящие молодые люди, ориентированные на автономность и независимость, реализацию переживаний сильных эмоций и чувств, стремление к новизне находят в смене места жительства за пределами своей республики.

Наблюдается отрицательная связь с эмиграционными установками метачценности Сохранение у всей казахской молодежи, независимо от региона проживания и использования в повседневном общении казахского или русского языка, что не в полной мере подтверждает нашу четвертую гипотезу. Молодые люди, придерживающиеся традиционных норм, обычаев казахского народа, следующие канонам религиозности, меньше выражают желания покинуть страну.

У казахов южных регионов страны наблюдается отрицательная связь эмиграционных установок с метачценностью Самопреодоление, обусловлен-



ная ценностями казахоязычной молодежи данного региона. Это говорит нам о возникновении эмиграционных установок у молодых людей, которые менее подвержены идеалистическому восприятию мира, заботящихся, в первую очередь, о собственных желаниях и потребностях, чем об интересах окружающих людей, менее религиозных. Религиозность часто выступает сдерживающим фактором от переезда за границу [34; 35; 36]. Так, истинный мусульманин, следуя канонам религии [33], прежде всего остается верным семье и ее традициям, важное значение придает родственным отношениям как с близкими родственниками, так и двоюродными братьями, сестрами, дядями и т.д., в приоритете верующего мусульманина стоят интересы близкого окружения, чаще старшего поколения, а не личные интересы.

Полученные результаты полностью подтвердили третью гипотезу о наличии связи эмиграционных установок с метаценностью Самоутверждение у казахов северных регионов. Помимо этого, была выявлена связь эмиграционных установок с метаценностью Самоутверждение и у казахов южных регионов. При этом имеющаяся связь в выборке казахов юга определена ценностями казахоговорящих. Возможно, молодежь посредством эмиграции желает улучшить свое материально-финансовое положение, повысить социальный статус и достичь личного успеха. Вероятно, казахоговорящие молодые люди южных регионов являются выходцами из сельской местности, которые чаще имеют более сильную мотивацию к достижению успеха. Так, для молодежи в селах не представляется возможным реализовать свой потенциал, и, перебравшись в города, при ограниченных стартовых условиях по сравнению с городской молодежью, выходцы из села стремятся продвинуться по социальной, карьерной лестнице, чаще всего не имея поддержки со стороны и полагаясь только на собственные знания и силы. Большинство представителей казахоговорящей молодежи считает своим долгом оказывать помощь родным [32], что также побуждает их к достижению финансового и материального благополучия, которое они обретают в условиях эмиграции.

Выводы

Результаты проведенного исследования частично подтверждают выдвинутые нами на основе теоретического анализа гипотезы и позволяют сделать следующие выводы:

Между казахской молодежью северных и южных регионов страны, русскоговорящими и казахоговорящими представителями имеются как сходства, так и различия в степени выраженности эмиграционных установок, значимости ценностей и связи ценностей с эмиграционными установками.

1. Сходство заключается в том, что для большинства молодых людей наиболее значимой оказалась метаценность Самопреодоление, мотивационной целью которой является поддержание благополучия окружающих. Эмиграционные установки казахской молодежи, независимо от региона проживания и используемого в повседневном общении языка, отрицательно связаны с метаценностью Сохранение и положительно связаны с метаценностью Самоутверждение, что подтверждает универсальный характер данной связи.

2. Различия состоят в том, что, во-первых, эмиграционные установки выражены в большей степени у молодых людей северных регионов Казахстана. При этом при планировании смены места жительства чаще всего ориентируется на собственные эмиграционные установки, чем на мнение окружающих, русскоговорящая казахская молодежь; для молодежи Южного Казахстана более важны ценности Сохранения, тогда как для молодежи Северного Казахстана – ценности Самоутверждения; эмиграционные установки молодежи северных регионов положительно связаны с ценностями Открытости изменениям, тогда как эмиграционные установки молодежи южных регионов отрицательно связаны с ценностями Самопреодоления.

Наблюдаемые различия между молодыми людьми Южного и Северного Казахстана, между русскоговорящими и казахоговорящими представителями страны свидетельствуют о том, что степень выраженности эмиграционных установок определяют базовые ценности личности, детерминированные преобладающей в регионе культурой (европейская – в северных, центрально-азиатская – в южных регионах страны). Язык общения как элемент культуры также предопределяет ценности человека и его эмиграционные установки.

Ограничением нашего исследования можно выделить неравномерность выборки по полу, где преобладающее большинство представляют девушки – 78% от общего числа респондентов.

В перспективе планируется исследовать влияние дополнительных факторов, таких как институциональное доверие, уровень субъективного благополучия, социальные сети, на обнаруженную связь эмиграционных установок с метаценностями.



Литература

1. Manchin M., Orazbayev S. Social networks and the intention to migrate. *World Development. Elsevier*. 2018;109(C):360–374.
2. Migali S., Scipioni M. Who's About to Leave? A Global Survey of Aspirations and Intentions to Migrate. *International Migration published by John Wiley & Sons Ltd on behalf of International Organization for Migration International Migration*. 2019;57(5):181–200.
3. Abdelwahed A., Goujon A., Jiang L. The Migration Intentions of Young Egyptians. *Sustainability*. 2020;12(23):1–38. DOI: 10.3390/su12239803.
4. Муращенкова Н.В. Взаимосвязь ценностей и эмиграционных намерений студенческой молодежи г. Смоленска. *Социальная психология и общество*. 2021;12(1):77–93. DOI: 10.17759/sps.2021120106.
5. McAuliffe M., Khadria B. *World Migration Report 2020*. International Organization for Migration. 2020. 498 p.
6. Кто уезжает из Казахстана: в прошлом году страну покинули около 30 тысяч человек. *Бюро национальной статистики Казахстана*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ratel.kz/raw/kto_uezzhaet_iz_kazahstana_v_proshlom_godu_stranu_pokinuli_okolo_30_tysjach_chelovek#:~:text=По%20регионам.%20Казахстанцы%20из%20разных,256%20и%20Шымкента%20-%2020533 (дата обращения: 23.06.2021).
7. 42% молодых казахстанцев хотят уехать из страны. *Исследование Коммунистической народной партии Казахстана*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://forbes.kz/process/expertise/42_molodyih_kazahstantsev_hotyat_uehat_iz_stranyi (дата обращения: 23.06.2021).
8. Carling J. Measuring migration aspirations and related concepts. *Mignex Background Paper. PRIO. 2019*. [Electronic source]. Available at: <http://www.mignex.org/d023> (Accessed: 10.06.2021).
9. Рыбаковский Л.Л. К уточнению понятия «миграция населения». *Социологические исследования*. 2016;12(392):78–83.
10. Кузнецова С.А. Временные перспективы и миграционные установки магданских студентов на разных этапах обучения. *Вестник РУДН. Серия: Психология и педагогика*. 2018;15(1):67–78. DOI: 10.22363/2313-1683-2018-15-1-67-78.



11. Кузнецова С.А., Кузнецов И.Ю., Фещенко А.В. Разработка шкалы миграционных установок личности. *Вестник РУДН. Серия: Психология и педагогика*. 2014;1:83–90.

12. Кузнецова С.А. Влияние родителей на миграционные образовательные намерения старшеклассников. *European Social Science Journal*. 2017;5:529–537.

13. Льянов И.М., Верещагина М.В. Мотивы и мотивационные установки эмиграции граждан из России. *Образовательный вестник «Сознание»*. 2021;23(1):24–30. DOI: 10.26787/nydha-2686-6846-2021-23-1-24-30.

14. Джанашиа А.З. Основные подходы к определению намерения в современных психологических исследованиях. *Вестник МДУ им. А.А. Кулешова*. 2018;1(51):70–77.

15. Fishbein M., Ajzen I. *Predicting and changing behaviour: The reasoned action approach*. New York: Psychology Press; 2010. 180 p.

16. Liu Y., Pan Z. L., Liu, Y.Q., Chen H.S., Li Z.G. Where your heart belongs to shapes how you feel about yourself: Migration, social comparison and subjective well-being in China. *Population Space and Place*. 2020;26(6):1–22. DOI: 10.1002/psp.2336.

17. Schiele M. Life satisfaction and return migration: analysing the role of life satisfaction for migrant return intentions in Germany. *Journal of ethnic and migration studies*. 2021;47(1):110–129. DOI: 10.1080/1369183X.2020.1763786.

18. Akanle O., Fayehun O.A., Adejare G.S., Orobome O.A. International Migration, Kinship Networks and Social Capital in Southwestern Nigeria. *Journal of Borderlands Studies*. 2021;36(2):319–332. DOI: 10.1080/08865655.2019.1619475.

19. Tutu R.A., Busingye J.D. *Migration, Social Capital, and Health: Insights from Ghana and Uganda*. Cham: Springer; 2020, pp. 23–28. DOI: 10.1007/978-3-030-24693-8_2.

20. Fouarge D., Özer M.N., Seegers P. Personality traits, migration intentions and cultural distance. *Discussion paper series*. 2019;12444:1–38.

21. Van Dalen H.P., Henkens K. Explaining emigration intentions and behaviour in the Netherlands, 2005–2010. *Population Studies*. 2013;67:225–241. DOI: 10.1080/00324728.2012.725135.

22. Schwartz S.H., Bilsky W. Toward a theory of the universal content and structure of values: Extensions and cross-cultural replications. *Journal of personality and social psychology*. 1990;58(5):878–891.



23. Schwartz S.H. Les valeurs de base de la personne: Theory, mesures et applications. *Revue francaise de sociologie*. 2006;47:249–288.

24. Schwartz S.H., Cieciuch J., Vecchione M., Davidov E., Fischer R. et al. Refining the Theory of Basic Individual Values. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2012;103(4):663–688. DOI: 10.1037/a0029393.

25. Tartakovsky E., Schwartz S.H. Motivation for emigration, values, wellbeing, and identification among young Russian Jews. *International Journal of Psychology*. 2001;36(2):88–99.

26. Tartakovsky E., Patrakov E., Nikulina M. Factors affecting emigration intentions in the diaspora population: The case of Russian Jews. *International Journal of Intercultural Relations*. 2017;59:53–67. DOI: 10.1016/j.ijintrel.2017.05.002.

27. Титов А.С., Лепшокова З.Х. Индивидуальные ценности предпринимателей как предикторы их планируемого благотворительного поведения. *Организационная психология*. 2020;10(3):140–163.

28. Узакова С.А. Особенности культурной самоидентификации в этнических казахских семьях. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Социология. Политология*. 2014;14(2):57–60.

29. Жармакина Ф.М. Роль религии в современной идентичности казахского народа. *Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки»*. 2017;2(14):13–18.

30. Бурова Е.Е., Шаукенова З.К., Косиченко А.Г., Амребаев А.М., Назарбетова А.К. и др. *Светскость и религия в современном Казахстане: модернизация духовно-культурных смыслов и стратегий: Коллективная монография*. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК; 2020. 278 с.

31. Могунова М.В., Казиев С.Ш., Могунов С.В. Межэтнические браки в среде городских русских и казахов Северного Казахстана. *Вестник антропологии*. 2020;3(51):136–152. DOI: 10.33876/2311-0546/2020-51-3/136-152.

32. Қалиев Т.Б., Қайдарова Ә.С., Каримова Ж.К., Әшімханова Д.Ә., Мауль-шариф М.М. және т.б. «Қазақстан жастары – 2018» Ұлттық баяндамасы. *Национальный доклад «Молодежь Казахстана – 2018». National report «Youth of Kazakhstan – 2018»*. Астана, 2018. 410 б.

33. Шорохова В.А., Хухлаев О.Е., Дагбаева С.Б. Взаимосвязь ценностей и религиозной идентичности у школьников буддистского вероисповеда-



ния. *Культурно-историческая психология*. 2016;12(1):66–75. DOI: 10.17759/chp.2016120107.

34. Hoffman S., Marsiglia F.F. & Ayers S.L. Religiosity and Migration Aspirations among Mexican Youth. *Int. Migration & Integration*. 2015;16:173–186. DOI: 10.1007/s12134-014-0342-8

35. Gajdošová B., Orosová O. Vybrané psychologické faktory súvisiace s emigračnými zámermi trvalého odchodu vysokoškolákov do zahraničia. *Československá psychologie: časopis pro psychologickou teorii a praxis*. 2019;63(3):249–264.

36. Papastylianou D., Lampridis E. Social values priorities and orientation towards individualism and collectivism of Greek university students. *Journal of beliefs & values-studies in religion & education*. 2016;37(1):40–54. DOI: 10.1080/13617672.2016.1141528.

37. Магун В., Руднев М. Жизненные ценности российского населения: сходства и отличия в сравнении с другими европейскими странами. *Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии*. 2008;1:33–58.

38. Калдыбаева О.В., Калдыбаев М.С. Традиции vs глобализация: ценностные ориентации населения современного Казахстана. *Безопасность в странах азиатского региона*. 2018;2:113–138.

39. Нарбут Н.П., Троцук И.В. Социальное самочувствие молодежи постсоциалистических стран (на примере России, Казахстана и Чехии): сравнительный анализ ценностных ориентаций. *Вестник РУДН. Серия: Социология*. 2018;18(1):131–155. DOI: 10.22363/2313-2272-2018-18-1-131-155.

40. Ткачева Н.А., Баймухаметова Р.С. Ценностные ориентации казахстанской молодежи. *Историческая и социально-образовательная мысль*. Ч. 2. 2016;8(6):134–139. DOI: 10.17748/2075-9908-2016-8-6/2-134-139.

41. Алимбекова Г.Т., Шабденова А.Ф., Лифанова Т.Ю. Уровень религиозности городских жителей Казахстана. *Вестник РУДН. Серия: Социология*. 2020;20(2):323–332.

42. Исмуханова Г., Шарипова Д., Туреханова Б., Ракишева Б., Насимова Г. и др. *Ценности казахстанского общества в социологическом измерении*. Алматы: Издательство «ТОО «DELUXE Printery»; 2020. 143 с.



References

1. Manchin M., Orazbayev S. Social networks and the intention to migrate. *World Development. Elsevier*. 2018;109(C):360–374.
2. Migali S., Scipioni M. Who's About to Leave? A Global Survey of Aspirations and Intentions to Migrate. *International Migration published by John Wiley & Sons Ltd on behalf of International Organization for Migration International Migration*. 2019;57(5):181–200.
3. Abdelwahed A., Goujon A., Jiang L. The Migration Intentions of Young Egyptians. *Sustainability*. 2020;12(23):1–38. DOI: 10.3390/su12239803
4. Murashchenkova N.V. Vzaimosvyaz' tsennostey i emigratsionnykh namereniy studencheskoy molodezhi g. Smolenska [Interrelation of Values and Emigration Intentions of Student Youth of Smolensk]. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo* [Social Psychology and society]. 2021;12(1):77–93. DOI: 10.17759/sps.2021120106 (In Russian)
5. McAuliffe M., Khadria V. *World Migration Report 2020*. International Organization for Migration. 2020. 498 p.
6. Kto uezzhaet iz Kazakhstana: v proshlom godu stranu pokinuli okolo 30 tysyach chelovek [Who is leaving Kazakhstan: about 30 thousand people left the country last year]. *Byuro natsional'noy statistiki Kazakhstana* [Bureau of National Statistics of Kazakhstan]. [Electronic source]. Available at: https://ratel.kz/raw/kto_uezzhaet_iz_kazahstana_v_proshlom_godu_stranu_pokinuli_okolo_30_tysyach_chelovek#:~:text=По%20регионам.%20Казахстанцы%20из%20разных,256%20и%20Шымкента%20–%20533 (Accessed: 23.06.2021). (In Russian)
7. 42% molodykh kazakhstantsev khotyat uekhat iz strany [42% of young Kazakhstanis want to leave the country]. *Issledovanie Kommunisticheskoy narodnoy partii Kazakhstana* [A study by the Communist People's Party of Kazakhstan]. [Electronic source]. Available at: https://forbes.kz/process/expertise/42_molodyih_kazahstantsev_hotyat_uehat_iz_stranyi (Accessed 23.06.2021). (In Russian)
8. Carling J. Measuring migration aspirations and related concepts. *Mignex Background Paper. PRIO*. 2019. [Electronic source]. Available at: <http://www.mignex.org/d023> (Accessed: 10.06.2021).



9. Rybakovskij L.L. K utochneniyu ponyatiya “migratsiya naseleniya” [On specifying the notion of “population migration”]. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological research]. 2016;12(392):78–83. (In Russian)

10. Kuznetsova S.A. Vremennye perspektivy i migratsionnye ustanovki magadanskikh studentov na raznykh etapakh obucheniya [Time Prospects and Migratory Attitudes of Magadan Students at Different Stages of Education]. *Vestnik RUDN. Seriya: Psikhologiya i pedagogika* [Bulletin of the Peoples’ Friendship University of Russia. Series: Psychology and Pedagogy]. 2018;15(1):67–78. DOI: 10.22363/2313-1683-2018-15-1-67-78 (In Russian)

11. Kuznetsova S.A., Kuznetsov I.Yu., Feshchenko A.V. Razrabotka shkaly migratsionnykh ustanovok lichnosti [Development of the scale of migration attitudes of an individual]. *Vestnik RUDN. Seriya: Psikhologiya i pedagogika* [Bulletin of the Peoples’ Friendship University of Russia. Series: Psychology and Pedagogy]. 2014;1:83–90. (In Russian)

12. Kuznetsova S.A. Vliyanie roditeley na migratsionnye obrazovatel’nye namereniya starsheklassnikov [Influence of parents on migratory educational intentions of senior pupils]. *European Social Science Journal*. 2017;5:529–537. (In Russian)

13. Lyanov I.M., Vereshchagina M.V. Motivy i motivatsionnye ustanovki emigratsii grazhdan iz Rossii [Motives and motivational attitudes of emigration of citizens from Russia]. *Obrazovatel’nyy vestnik “Soznanie”* [Educational bulletin “Consciousness”]. 2021;23(1):24–30. DOI.org/10.26787/nydha2686-6846-2021-23-1-24-30 (In Russian)

14. Dzhanashia A.Z. Osnovnyye podkhody k opredeleniyu namereniya v sovremennykh psikhologicheskikh issledovaniyakh [Basic approaches to the definition of intention in modern psychological research]. *Vestnik MDU im. A.A. Kuleshova* [Bulletin of Mogilev State A. Kuleshov University]. 2018;1(51):70–77. (In Russian)

15. Fishbein M., Ajzen I. *Predicting and changing behaviour: The reasoned action approach*. New York: Psychology Press; 2010. 180 p.

16. Liu Y., Pan Z. L., Liu, Y.Q., Chen H.S., Li Z.G. Where your heart belongs to shapes how you feel about yourself: Migration, social comparison and subjective well-being in China. *Population Space and Place*. 2020;26(6):1–22. DOI: 10.1002/psp.2336



17. Schiele M. Life satisfaction and return migration: analysing the role of life satisfaction for migrant return intentions in Germany. *Journal of ethnic and migration studies*. 2021;47(1):110–129. DOI: 10.1080/1369183X.2020.1763786
18. Akanle O., Fayehun O.A., Adejare G.S., Orobome O.A. International Migration, Kinship Networks and Social Capital in Southwestern Nigeria. *Journal of Borderlands Studies*. 2021;36(2):319–332. DOI: 10.1080/08865655.2019.1619475
19. Tutu R.A., Busingye J.D. *Migration, Social Capital, and Health: Insights from Ghana and Uganda*. Cham: Springer; 2020, pp. 23–28. DOI: 10.1007/978-3-030-24693-8_2
20. Fouarge D., Özer M.N., Seegers P. Personality traits, migration intentions and cultural distance. *Discussion paper series*. 2019;12444:1–38.
21. Van Dalen H.P. Henkens K. Explaining emigration intentions and behaviour in the Netherlands, 2005–2010. *Population Studies*. 2013;67:225–241. DOI: 10.1080/00324728.2012.725135
22. Schwartz S.H., Bilsky W. Toward a theory of the universal content and structure of values: Extensions and cross-cultural replications. *Journal of personality and social psychology*. 1990;58(5):878–891.
23. Schwartz S.H. Les valeurs de base de la personne: Theory, mesures et applications. *Revue française de sociologie*. 2006;47:249–288. (In French)
24. Schwartz S. H., Cieciuch J., Vecchione M., Davidov E., Fischer R. et al. Refining the Theory of Basic Individual Values. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2012;103(4):663–688. DOI: 10.1037/a0029393
25. Tartakovsky E., Schwartz S.H. Motivation for emigration, values, wellbeing, and identification among young Russian Jews. *International Journal of Psychology*. 2001;36(2):88–99.
26. Tartakovsky E., Patrakov E., Nikulina M. Factors affecting emigration intentions in the diaspora population: The case of Russian Jews. *International Journal of Intercultural Relations*. 2017;59:53–67. DOI: 10.1016/j.ijintrel.2017.05.002
27. Titov A.S., Lepshokova Z.H. Individual'nye tsennosti predprinimateley kak prediktory ikh planiruemogo blagotvoritel'nogo povedeniya [Individual values of entrepreneurs as predictors of their planned charitable behavior]. *Organizatsionnaya psikhologiya* [Organizational psychology]. 2020;10(3):140–163. (In Russian)
28. Uzakova S.A. Osobennosti kul'turnoy samoidentifikatsii v etnicheskikh kazakhskikh sem'yakh [Features of Cultural self-Identification in ethnic Kazakh



Families]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Sotsiologiya. Politologiya* [Izvestiya of Saratov University. A new series. Sociology. Political science]. 2014;14(2):57–60. (In Russian)

29. Zharmakina F.M. Rol' religii v sovremennoy identichnosti kazakhskogo naroda [The role of the religion in modern identity of Kazakh people]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya "Istoricheskie nauki"* [Herald of Omsk University. Series "Historical Studies"]. 2017;2(14):13–18. (In Russian)

30. Burova E.E., Shaukenova Z.K., Kosichenko A.G., Amrebaev A.M., Nazarbetova A. K. et al. *Svetkost' i religiya v sovremennom Kazakhstane: modernizatsiya dukhovno-kul'turnykh smyslov i strategiy: Kollektivnaya monografiya* [Secularism and religion in modern Kazakhstan: modernization of spiritual and cultural meanings and strategies: A collective monograph]. Almaty: Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Science Committee of Kazakhstan Republic Ministry of Education and Science; 2020. 278 p. (In Russian)

31. Mogunova M.V., Kaziev S.S., Mogunov S.V. Mezhetnicheskie braki v srede gorodskikh russkikh i kazakhov Severnogo Kazakhstana [Inter-ethnic marriages among Russians and Kazakhs in the cities of northern Kazakhstan]. *Vestnik antropologii* [Bulletin of Anthropology]. 2020;3(51):136–152. DOI: 10.33876/2311-0546/2020-51-3/136-152 (In Russian)

32. Kǎliev T.B., Kaidarova A.S., Karimova Zh.K., Ashimhanova D.A., Maul'sharif M. M. et al. "Kazakstan zhastary – 2018" Ul'ttyk bayandamasy. *Nacional'nyy doklad "Molodezh' Kazakhstana – 2018"* ["Youth of Kazakhstan – 2018" National report]. Astana, 2018. 410 p.

33. Shorokhova V., Khuhlaev O., Dagbayeva S.B. Vzaimosvyaz' tsennostey i religioznoy identichnosti u shkol'nikov buddistskogo veroisповedaniya [Relationship between values and religious identity in Buddhist Adolescents]. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya* [Cultural-Historical Psychology]. 2016;12(1):66–75. DOI: 10.17759/chp.2016120107 (In Russian)

34. Hoffman S., Marsiglia F.F. & Ayers S.L. Religiosity and Migration Aspirations among Mexican Youth. *Int. Migration & Integration*. 2015;16:173–186. DOI: 10.1007/s12134-014-0342-8

35. Gajdošová B., Orosová O. Vybrané psychologické faktory súvisiace s emigračnými zámermi trvalého odchodu vysokoškolákov do zahraničia. *Československá psychologie: časopis pro psychologickou teorii a praxis*. 2019;63(3):249–264. (In Slovenian)



36. Papastylianou D., Lampridis E. Social values priorities and orientation towards individualism and collectivism of Greek university students. *Journal of beliefs & values-studies in religion & education*. 2016;37(1):40–54. DOI: 10.1080/13617672.2016.1141528

37. Magun V., Rudnev M. Zhiznennye tsennosti rossiyskogo naseleniya: skhodstva i otlichiya v sravnenii s drugimi evropeyskimi stranami [The life values of the Russian Population: similarities and differences in comparison with other European countries]. *Vestnik obshchestvennogo mneniya. Dannyye. Analiz. Diskussii* [Bulletin of public opinion Data. Analysis. Discussions]. 2008;1:33–58. (In Russian)

38. Kaldybayeva O.V., Kaldybayev M.S. Traditsii vs globalizatsiya: tsennostnye orientatsii naseleniya sovremennogo Kazakhstana [Traditions vs globalization: value orientations of the population of modern Kazakhstan]. *Bezopasnost' v stranakh aziatskogo regiona* [Society and security insights]. 2018;2:113–138. (In Russian)

39. Narbut N.P., Trotsuk I.V. Sotsial'noe samochuvstvie molodezhi postsotsialisticheskikh stran (na primere Rossii, Kazakhstan i Chexkii): sravnitel'nyy analiz tsennostnykh orientatsiy [The social well-being of the Postsocialist Countries' youth (on the example of Russia, Kazakhstan and Czech republic): comparative analysis of value orientations]. *Vestnik RUDN. Seriya: Sociologiya* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Sociology]. 2018;18(1):131–155. DOI: 10.22363/2313-2272-2018-18-1-131-155. (In Russian)

40. Tkacheva N.A., Baymuhametova R.S. Tsennostnye orientatsii kazakhstanskoy molodezhi [Value orientations of Kazakhstan youth]. *Istoricheskaya i sotsial'no-obrazovatel'naya mysl'* [Historical and Social Educational Ideas]. Part 2. 2016;8(6):134–139. DOI: 10.17748/2075-9908-2016-8-6/2-134-139. (In Russian)

41. Alimbekova G.T., Shabdenova A.B., Lifanova, T.Yu. Uroven' religioznosti gorodskikh zhiteley Kazakhstana [Religiosity of the urban community in Kazakhstan]. *Vestnik RUDN. Seriya: Sociologiya* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Sociology]. 2020;20(2):323–332. (In Russian)

42. Ismuhanova G., Sharipova D., Turekhanova B., Rakisheva B., Nasimova G. et. al. *Tsennosti kazakhstanskogo obshchestva v sotsiologicheskom izmerenii* [Values of Kazakh society in sociological dimension]. Almaty: Publishing “House Limited Liability Partnership”; 2020. 143 p. (In Russian)



Информация об авторе

Ромашева Жанагуль Жумабековна, аспирант Московского государственного психолого-педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Romasheva Zh. Zhumabekovna, ostgraduate student of Moscow State Psychological and Pedagogical 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: 18 июня 2021
Одобрена рецензентами: 21 июля 2021
Принята к публикации: 03 августа 2021

Article info

Received: June 18, 2021
Reviewed: July 21, 2021
Accepted: August 03, 2021

РЕЦЕНЗИИ

REVIEWS





◆ Рецензия на книгу «Щит и меч султана.
Армия Османского государства в конце
XVI – начале XVIII в.» М.В. Нечитайлова и
В.С. Великанова. М.: Фонд «Русские
Витязи»; 2020. 632 с.



К.А. Суриков Рецензия на книгу «Щит и меч султана. Армия Османского государства в конце XVI – начале XVIII в.» М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова. М.: Фонд «Русские Витязи»; 2020. 632 с.

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-3-733-748

УДК 355.351

Reviews

Рецензия

Рецензия на книгу «Щит и меч султана. Армия Османского государства в конце XVI – начале XVIII в.» М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова. М.: Фонд «Русские Витязи»; 2020. 632 с.

К.А. Суриков^{1а}

¹Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8951-0055>, e-mail: k.souricov@gmail.com

Для цитирования: Суриков К.А. Рецензия на книгу «Щит и меч султана. Армия Османского государства в конце XVI – начале XVIII в.» М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова. М.: Фонд «Русские Витязи»; 2020. 632 с. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):733-748 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-733-748



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Review of M.V. Nechitaylov and V.S. Velikanov's book "The shield and sword of the Sultan: Army of the Ottoman state at the end of the 16th – beginning of the 18th century". Moscow: "Russian Knights" Foundation; 2020. 632 p.

K.A. Surikov^{1a}

¹*Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8951-0055>, e-mail: k.souricov@gmail.com

For citation: Surikov K.A. Review of M.V. Nechitaylov and V.S. Velikanov's book "The shield and sword of the Sultan: Army of the Ottoman state at the end of the 16th – beginning of the 18th century". Moscow: "Russian Knights" Foundation; 2020. 632 p. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(3):733-748 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-3-733-748

Монография М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова «Щит и меч султана. Армия Османского государства в конце XVI – начале XVIII в.», изданная в Москве фондом «Русские витязи» в 2020 г., посвящена анализу развития вооружённых сил Османской империи в непростой для неё период. Ослабление военной мощи османов наряду с усилением западных соседей Османского государства, начало глубокого системного кризиса, сказавшегося на военной мощи империи, отсутствие необходимых реформ привели к негативному для Порты изменению баланса сил, превратив её из наступающей стороны в обороняющуюся, впрочем, способную отстаивать свои интересы. В этой связи проявилась ещё одна цель авторов монографии – развенчание мифа об «отсталости» вооружённых сил Османской империи, часто встречающегося в работах предшественников. Им удалось продемонстрировать, что войска Блистательной Порты имели особую, сложную и эффективную структуру, обеспечивавшую в течение долгого времени господство османов на полях сражений.

Монография состоит из шести глав: «Постоянные войска Порты (капыкулу)» [1, с. 30–109], «Османские провинциальные войска» [1, с. 109–276], «Вооружённые силы вассалов Порты» [1, с. 276–422], «Османская армия в походе» [1, с. 422–450], «Полевые армии Порты» [1, с. 450–561], «Османская армия в бою» [1, с. 561–579]. В каждой главе, за исключением шестой, есть подразделы, дополнительно упорядочивающие материал. Главы 1–3 по-



священы описанию общей структуры и организации османской армии. Главы 4–6 по своему характеру также дескриптивны, в них приводятся сведения о действиях Османского государства при подготовке к военным походам, разбирается вопрос о численности османской армии в сражениях, а также описываются действия войск в бою.

Авторы начинают своё повествование с критики отечественных востоковедов, которые, по их мнению, так и не сочли необходимым «...обратить внимание на военные аспекты истории Османской империи...» [1, с. 6]. С одной стороны, отечественная историография действительно не слишком богата на подробные исследования структурного облика османских войск. С другой стороны, нельзя сказать, что исследования в этом направлении не ведутся. Из последних работ можно выделить книгу И.Е. Петросян «Янычары в Османской империи» (СПб., 2019). Однако, как правило, в центре внимания отечественных исследователей оказываются не вооружённые силы империи в целом, а одно из их подразделений, чаще всего янычарский корпус. Армия во всём её многообразии при этом рассматривается, в большинстве случаев, в контексте общей истории Османского государства, не являясь основным предметом исследований. Таким образом, работа М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова является свежим взглядом на изучение военной истории Османской империи в Новое время и значимым для современной отечественной историографии трудом, сконцентрированным на османских сухопутных вооружённых силах в их полном составе.

Работа построена на обширном корпусе источников и научной литературы. Справедливо отметив, что «устройство вооружённых сил Порты на протяжении XVII – начала XVIII вв. в отечественной историографии до сих пор остаётся слабоизученным направлением» [1, с. 21], учёные привлекли классические для исследователей военной истории Османской империи в рассматриваемый период источники: трактаты Айна Али (1610 г.) [1, с. 22] и Хюсейна Хезарфена (ок. 1683 г.), труды Джевад-бея (1882 г.) [1, с. 97] и Мустафы Селяники (ок. 1599 г.), рисале Кочи-бея Гёмюрджинского (1630 г.), анонимную хронику «История происхождения законов янычарского корпуса», труд графа Луиджи Фердинандо Марсильи «Военное состояние Османской империи» (1732 г.), «Современное состояние Османской империи» Пола Райкота (1666 г.), а также задействовали труды французского востоковеда Антуана Галлана (1672 г.), пленного шевалье де ла



Магделена (1676 г.), секретаря французского посольства Эдуара де ла Круа (1684 г., 1689 г.), отчёты имперских резидентов и венецианских посланников. Авторы монографии не обошли стороной и отечественные источники, они обратили внимание на первую книгу на русском языке, посвящённую Османской империи, написанную сыном боярским Фёдором Дорохиным (ок. 1674 г.), а также на доклады бежавшего из османского плена сына боярского Петра Татаринова (1674 г.). М.В. Нечитайлов и В.С. Великанов также относят к рассматриваемому периоду отчёты российских посланников о поездках в Стамбул, большинство из которых до сих пор не введены в оборот [1, с. 27]. Отмечается также удивительная скудость польских и украинских самостоятельных исследований, за редким исключением основывающихся лишь на трудах европейских авторов [1, с. 27]. Вместе с тем историки справедливо указывают на то, что ими приведён не исчерпывающий список источников.

При соотнесении количества западных и восточных источников, действовавших в работе, наблюдается дисбаланс в пользу западных источников на фоне довольно скудного набора восточных. По этой причине авторы монографии при составлении некоторых таблиц отмечали, что приводимые в них данные соответствуют лишь представлениям европейцев [1, с. 38], а это, в свою очередь, не позволяет взглянуть на положение дел в Османской империи изнутри. Безусловно, исследователи приводят ссылки на некоторых османских хронистов, но они использовали эти материалы главным образом в переводных вариантах на европейских языках (в этом случае удивление вызывает их соседство с большим количеством литературы на турецком языке). Целью их использования являлось в основном уточнение приводимых числовых данных. Для описания вооружения, обмундирования или функций османских воинских формирований в большей степени применяются европейские источники, хотя авторы могли бы также использовать 2-й и 3-й тома «Военной истории» Османа Сенаи (1896 г.), транслитерированную на современный турецкий язык «Военную историю Османской империи» Ахмеда Джевада (1880 г.), 1–2 тома «Османской истории» Ахмеда Расима (1908 г.), «Руководство по оружейному искусству» Хасана Тахсина (1902 г.), 1–2 тома «Военной истории» Ихсана Мюлязыма (1927 г.), а также 1-й том «Организации и обмундирования армии Османской империи с её основания до наших дней» Махмуда Шевкет-



паши (1907 г.). Отсутствие прочной опоры на оригинальные исторические источники на восточных языках существенно обедняет работу. Кроме того, вызывает удивление то, что из поля зрения М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова ускользнули и некоторые западные источники. Исследователи не использовали «Записки янычара», изданные в Москве в 1978 г. и в Польше в 1913 г., а также путевые записки французского посла Д'Арамона, путешествовавшего по Османской империи в 1547 г., изданные в Париже в 1887 г. и переизданные в Женеве в 1970 г.

Вместе с тем можно отметить впечатляющий объём использованной научной литературы. Авторы в своей работе опирались на труды русских, украинских, польских, турецких, немецких, венгерских, английских и французских исследователей, историков и востоковедов. В конце каждой главы представлен список использованных источников и литературы, что облегчает изучение источниковой и научной базы по отдельным аспектам османской военной машины.

Сильной стороной работы является последовательное описание каждого воинского формирования, представленного в армии Османской империи. Авторы не оставили без внимания местные войска и личные контингенты османских сановников, выделили большой раздел для армий подчинённых Порте государств (Крымское ханство, Трансильвания, Молдавия, Валахия) и привели данные об устройстве османской армии на марше и в бою, а также о логистике в османском войске. Авторы монографии не только представили общие сведения об устройстве и функциях того или иного подразделения, но и провели компаративный анализ различных источников. Опираясь на него, исследователям удалось привести различные варианты описания обмундирования и вооружения османских воинов, их повседневной жизни, профессиональной подготовки. Также был затронут вопрос об этническом и конфессиональном составе османских войск. Детально проанализированы данные о численности армии, касающиеся каждого типа имевшихся воинских формирований. Особое внимание уделено теме снабжения войск, а также жалованию армейских подразделений, состоявших на государственном довольствии. Сведения были собраны авторами в наглядные таблицы, составленные по периодам. Таким образом, читатель может сформировать не только статичный образ османской армии, но и её динамическую картину.

Помимо основной части работы стоит обратить внимание на приложения [1, с. 585]. В них вынесены данные о численности воинских контингентов в различных провинциях империи, а также перечислены главы янычарского корпуса в период с 1596 по 1715 г. с указанием их карьеры как до назначения, так и после ухода с должности; приведены даты их утверждения в должности, в основном с точностью до дня и месяца [1, с. 591], уделено внимание распределению бойцов янычарского корпуса по подразделениям [1, с. 596, 602]. М.В. Нечитайлов и В.С. Великанов даже создали таблицу, в которой описали цвета знамён османской кавалерии, учитывая при этом, кто из авторов и какой цвет знамени указал в своём труде [1, с. 608].

Однако в разделе, посвящённом янычарскому корпусу, присутствуют некоторые неточности. В первую очередь следует отметить, что в рассматриваемый период янычарский корпус уже находился в состоянии упадка, и для янычар стали характерны такие виды деятельности, которые, согласно законам корпуса, считались злоупотреблением полномочиями, но авторы это обстоятельство практически обошли стороной. В «Истории происхождения законов янычарского корпуса», источнике, неоднократно цитируемом исследователями, прямо говорится: «В то время как янычарскому корпусу положено быть...упорядоченным, не сохранилось и одного из тысячи прежних законов и правил касательно его» [2, с. 53]. Например, право янычарского аги назначать чырагов (сыновей турок, за взятку отдаваемых в янычарский корпус под христианскими именами) янычарами явилось одним из проявлений упадка корпуса, поскольку это открыло «чужакам», людям со стороны, путь в янычары [2, с. 60]. Разделу по янычарскому корпусу также недостаёт детального анализа структуры очага. Например, отсутствуют сведения о том, как в нём появлялись новые подразделения – *бёлюки секбанов*, присоединённые к корпусу в 1451 г. [3, с. 164], а также *бёлюки аги*, присоединённые к корпусу в правление султана Баязида II (1481–1512) [3, с. 167], что помогло бы составить представление о структурном облике очага. Не исследована и динамика изменений в янычарских подразделениях (*орта*, *ода*, *джемаат* и *бёлюк*). Авторы справедливо отмечают, что слово *ода*, означавшее «комната, казарма» [1, с. 45], использовалось в качестве синонима терминов *орта* и *бёлюк*. Однако они не проводят анализа различий между этими понятиями, в то время как *орта* – это основная тактическая единица корпуса, существовавшая с момента его основания, ког-



да в нём было лишь 10 *орта* [3, с. 156]. Только по отношению к тем орта, командир которых носил титул *яябаши*, можно было применять синонимичный термин «*джемаат*» [2, с. 202], хотя Луиджи Фердинандо Марсильи и Исмаил Хаккы Узунчаршылы называют *джемаатами* все 101 *орта* [4, с. 69; 5, с. 448]. *Бёлюки* – отдельные подразделения, к которым относились секбаны. Вместе *бёлюки секбанов* образовывали *орта* под номером 65 [3, с. 164]. Кроме *секбанов* в корпусе существовал 61 *бёлюк* янычарского *аги*, не относившийся к *орта*. Описание *орта*, *ода*, *джемаатов*, *бёлюков секбанов* и *бёлюков аги* М.В. Нечитайловым и В.С. Великановым при этом производит впечатление компиляции различных источников, написанных на западных языках, и переведённой на русский язык «Истории происхождения законов янычарского корпуса» [1, с. 45–47].

Спорным также является тезис о том, что «строгой регламентации о норме и возрасте рекрутов не существовало» [1, с. 58]. Авторы монографии неоднократно ссылаются на работу И.Х. Узунчаршылы по войскам *капыкулу*, однако ими были проигнорированы замечания турецкого историка о возрасте рекрутов, варьировавшемся от 8 до 15 лет и от 18 до 20 лет [4, с. 14], причём И.Х. Узунчаршылы выделяет эти возрастные границы в две отдельные категории. Сведения о количестве набираемых рекрутов приводятся в труде Ахмеда Джевада «Военная организация и военные конфликты Высокого Государства от его основания до настоящего времени» (1882 г.) и в путевых записях посла французского короля в Леванте Д'Арамона (1547 г.). Ахмед Джевад указывает на то, что первоначально норма набора в янычарский корпус составляла 1 тыс. человек [6, с. 7]. Д'Арамон приводит более релевантные данные, отмечая, что набор рекрутов проводился каждые три года, а численность их составляла 6–7 тыс. человек за весь набор [7, с. 44]. Если обратиться к «Истории происхождения законов янычарского корпуса» и труду османского военного и государственного деятеля Махмуда Шевкет-паши «Организация и обмундирование османской армии» (1907 г.), можно обнаружить, что набор проходил каждые 3 или 5 лет, и при этом он осуществлялся в рамках определённых правил [8, с. 4]. Запрещено было набирать детей турок [2, с. 52], единственных сыновей в семье [5, с. 447], не брали сирот, сыновей деревенских старост, погонщиков и пастухов, больных, словоохотливых и безбородых, слишком высоких и слишком низких. Также не принимали в корпус женатых и владеющих каким-либо ремеслом. При этом авторы сами

перечисляют некоторые из этих ограничений [1, с. 58], однако говорят об отсутствии строгой регламентации, таким образом противореча себе. Тезис М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова о том, что с 1651 г. корпус превратился в закрытую корпорацию, так как стал комплектоваться в основном лишь сыновьями янычар [1, с. 61], также нуждается в корректировке. Янычарский корпус являлся закрытой воинской корпорацией с момента своего основания, но с конца XVI – начала XVII в. в корпус в большом количестве стали проникать «чужаки», попадавшие туда за взятку с целью получить освобождение от налогов, а также янычарское жалование вдобавок к доходам с собственной ремесленной и торговой деятельности [9, с. 136]. Напротив, корпус стал терять статус закрытой корпорации, в то время как в XIV–XV вв. янычарский *очаг* являлся организацией, в большей степени походившей на закрытый религиозный орден, ведь всю свою историю *очаг* имел тесные связи с *тарикатом* Бекташийя, а Хаджи Бекташ Вели, святой этого *тариката*, считался покровителем и легендарным основателем корпуса. Более того, часто янычары сами себя называли «*Очаг Бекташийя*» (Осағ-ı Bektaşlıyan) [10, с. 173], что прямо указывает на близость корпуса с *тарикатом* Бекташийя. Изолированность корпус сохранил до начала XVII в., что входит в рассматриваемый М.В. Нечитайловым и В.С. Великановым период. Исследователи во всей своей работе обходят стороной роль *тариката* Бекташийя в жизни янычар, однако без анализа связей между янычарским корпусом и этим *тарикатом* невозможно говорить о сколь бы то ни было полном раскрытии структурного и идейного облика *очага*.

Вопрос о динамике возможных изменений в войсках Османской империи относится не только к янычарскому корпусу. Дополнений и пояснений не хватает также к разделу, посвящённому *азапам*: так, авторы сперва цитируют источники, отмечающие их турецкое происхождение [1, с. 143], а затем приводят слова Луиджи Фердинандо Марсильи, указывавшего на то, что *азапы* являлись христианами [1, с. 143]. Исследователи отметили, что азапы, служащие во флоте, набирались по системе *девширме* [1, с. 142], следовательно, происходили из христианского населения империи, однако Марсильи писал о крепостных *азапах*. При этом историки не заостряют внимание читателя на возникающем противоречии. Мог ли этнический и профессиональный состав войска *азапов* меняться с течением времени? Работа М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова не даёт ответа на этот вопрос. Зато он



проясняется в статье А. Желязковой в сборнике «Османская империя: система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы». Следует чётко различать подразделения румелийских и анатолийских *азанов*, среди которых лишь в числе румелийских изредка могли находиться балканские христиане [11, с. 110]. Авторы монографии ничего не говорят об этом разделении. Кроме того, стоит отметить интересное сходство между функционалом *азанов*, описанных Марсильи, и *джеряхоров* в описании И.Х. Узунчаршылы. Так, характеризуя *джеряхоров*, И.Х. Узунчаршылы пишет о них как о непостоянной войске на жаловании, собиравшемся лишь при необходимых обстоятельствах, функцией их была транспортировка боеприпасов и войскового инвентаря, а впоследствии проведение строительных и ремонтных работ [3, с. 3]. Если при этом обратить внимание на цитату, приведённую в данной работе, то можно заметить интересную деталь: в ней говорится, что *азаны* набирались из христиан и «...строили все дома и дворцы в Константинополе» [1, с. 143], что в большей степени похоже на функционал *джеряхоров* и может вызвать сомнения в правильности употребления данного термина. Стоит отметить также, что *джеряхоры* в данной книге не упоминаются.

Можно обратить внимание и на то, что из поля зрения авторов монографии ускользнули изменения в составе османской конницы. Например, турецкий историк Мустафа Акдаг указывал, что параллельно процессу вытеснения *азанов* янычарами подобные перемены происходили среди «людей шести бёлюков» (*altı bölük halkı*), как называли в совокупности все шесть подразделений османской конницы. В них сокращалось число бойцов турецкого происхождения, на смену им приходило всё больше христиан, совершивших переход в ислам и инкорпорировавшихся в военную систему Османского государства [12, с. 154].

Важно выделить также разделы работы, представляющие особый интерес и затрагивающие ту часть структуры османских войск, которая, как правило, оставалась за скобками работ предшественников. В этих разделах авторы проводят анализ вооружённых сил окраин Османского государства, причём этому аспекту исследования отведена значительная доля работы. Она позволяет читателю ознакомиться не только с устройством османской армии, но и с войском Крымского ханства [1, с. 278–353], устройством этого государства [1, с. 279–281], способами комплектова-



ния вооружённых сил [1, с. 281–285], их численностью [1, с. 285–290], движением в походе [1, с. 290–293], тактикой ведения боя и экипировкой [1, с. 293–318], а также с элитными воинскими подразделениями [1, с. 318–322] и прочими аспектами военной машины Крымского ханства. В поле зрения М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова оказались и силы, подчинявшиеся ханству, например, ногайцы [1, с. 342–346] и казаки [1, с. 347–349]. В равной степени полный анализ проведён исследователями в отношении войск Трансильвании [1, с. 353–362] и Дунайских княжеств [1, с. 362–383]. Также важны главы, посвящённые османской армии в походе [1, с. 422–446], полевым армиям Порты [1, с. 450–546] и османской армии в бою [1, с. 561–575]. В них М.В. Нечитайлов и В.С. Великанов постарались проследить, как работала османская военная машина в военных кампаниях. В главе, посвящённой полевым армиям, примеры военных походов даны лишь в контексте исследования численности османских воинов, вовлечённых в них. Глава об османской армии в бою приводит только описание поведения османских солдат, преимущественно сквозь призму западных источников. Авторы монографии также приводят в этой главе большое количество примеров военных кампаний, однако некоторые из них расположены не в хронологическом порядке. Например, сперва исследователи цитируют шевалье де ла Магделена, описывающего поведение османских бойцов в 1670-е гг. [1, с. 563], затем приводят слова участника кампании 1717 г. [1, с. 563] и после этого пишут о кампании 1596 г. [1, с. 564] и 1580 г. [1, с. 564]. В той же главе учёные описывают действия османской армии во время Прутского похода 1711 г. [1, с. 569], а затем переходят к её поведению в ходе осады Вены в 1683 г. [1, с. 570]. Такое хаотичное расположение материала создаёт впечатление, что в монографии описывалось «идеальное» османское войско в некотором отрыве от реальности, в «вакууме».

В то же время, несмотря на столь детальное исследование османских войск, вопросу о вооружении как янычар, так и прочих воинских формирований Османской империи в совокупности отведена на удивление скромная часть работы. Приведен обширный иллюстративный материал на тему вооружения, однако подробного анализа оружия авторами практически не проведено, и читатель видит главным образом компиляцию различных, преимущественно западных источников. К западным источ-



никам следует подходить с определённой долей осторожности, поскольку зачастую путешественники и военные посланники не владели восточными языками, чтобы достаточно точно передать увиденное. Помимо этого, некоторые западные авторы оказываются предвзятыми в своих суждениях о том, что касается вооружения. Например, в части, посвящённой сипахийскому ополчению, М.В. Нечитайлов и В.С. Великанов ссылаются на Генри Блаунта, утверждавшего, что османская сабля «в открытом бою серьёзно уступает рапире» [1, с. 130]. К сожалению, исследователи не проводят сравнительного анализа западного и восточного оружия, способного подтвердить или опровергнуть слова английского путешественника. Тем самым М.В. Нечитайлов и В.С. Великанов лишь подтверждают сказанные ещё в начале XX в. слова штабс-капитана В.Г. Фёдорова о том, что «восточное оружие у нас совершенно не изучено» [13, с. 18], западные издания же «содержат описательную часть... без всяких теоретических указаний или сравнительной оценки достоинств или недостатков различных образцов» [13, с. 19], что напоминает о необходимости критического подхода при работе с западными источниками прошлых столетий по восточному оружию. В то же время Фёдоров уделил внимание преимуществам образцов восточного оружия, к числу которых относится специфическая гарда («восточный крыж»), отвечающая всем предъявляемым к ней требованиям: защита руки со всех сторон, сохранение симметрии оружия, удобство при носке. Писал он и о форме восточных клинков: «Поперечное сечение некоторых восточных сабель в месте удара поражает своей формой – эта форма, приноровленная к лучшему преодолению различных сопротивлений...» [13, с. 17], а также об их преимуществах: «Сильно искривлённые сабли мамлюков, в которых этот наклон [наклон клинка – К.А.] доходит до 45 градусов, при нанесении раны – в 3 или 5 раз острее, чем прямые клинки с подобным же сечением» [13, с. 28]. Наконец, следует отметить, что рапира и сабля отличались конструктивно, это сказывалось на способах их применения: рапира предназначалась для нанесения колющих ударов и имела прямой клинок [14, с. 21], а сабля использовалась для нанесения режущих и рубящих ударов, то есть разница в конструкциях затрудняет сравнение. Таким образом, компаративный и фундированный анализ совершенно необходим для выяснения преимуществ или недостат-



ков османского и в целом восточного оружия перед западными образцами, но в данном исследовании такая цель не была поставлена.

Большой объём библиографического материала, таблиц и иллюстраций не только говорит о глубине погружения авторов в рассматриваемый ими вопрос, он делает работу М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова иллюстрированной энциклопедией, крайне полезной для других исследователей военной истории Османской империи. Данная монография является значимым пополнением современной отечественной историографии по военной истории Османского государства, в которой нечасто можно встретить подробный системный анализ османских сухопутных войск. Работа насыщена структурированным и полезным материалом, демонстрирует читателю большое количество литературы и источников, часть которых ранее не вводилась в научный оборот. Множество таблиц позволяет легко получить представление о численных данных, касающихся личного состава, его жалования и снабжения. Обильное цитирование разнообразных источников позволяет понять, как видели османов их европейские современники, что привлекало их внимание. Записи европейских дипломатов и военных посланников изобилуют описаниями внешности османских воинов, удалось им описать и османскую армию в целом, её структуру и поведение в различных обстоятельствах. Но по этой же причине в работе не столь рельефно выделяется исследовательская составляющая. Её дескриптивный характер, стремление к цитированию большого количества источников, придающее работе порой компилятивный облик, а также насыщенность числовыми данными приводят к тому, что в некоторых местах работа воспринимается фрагментарно, а повествование кажется оборванным. Особенно это касается заключительных разделов работы, в частности главы «Полевые армии Порты», в которой авторы приводят численность османских войск в кампаниях XVII–XVIII вв., а завершают её лишь очередным реестром задействованных воинских формирований в кампании 1717 г. [1, с. 546]. Наличие выводов, содержащих итоги анализа материала, могло бы позитивно сказаться на связанности и лёгкости восприятия ценных и обширных сведений, предоставляемых авторами, а также поспособствовало бы формированию у читателя более полного и цельного впечатления о прочитанном.



Однако при написании, по сути, пионерной работы, затрагивающей каждый аспект жизни сухопутных вооружённых сил Османской империи, трудно избежать различного рода неточностей, упущений и телеграфного изложения важных сюжетов, заслуживающих более глубокого анализа. Устранение дискуссионных вопросов, содержащихся в данной работе, расширение имеющихся сведений по военной истории Блистательной Порты и углубление знаний на эту тему должно стать делом исследователей, которые возьмутся продолжить скрупулёзное изучение военной машины Османской империи в Новое время. И шестисотстраничный труд М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова может стать для них важным и полезным подспорьем.

Литература

1. Нечитайлов М.В., Великанов В.С. *Щит и меч султана. Армия Османского государства в конце XVI – начале XVIII в.* М.: Фонд «Русские витязи»; 2020. 632 с.
2. *Мебде-и Канун-и Йеничери Оджагы Тарихи (История происхождения законов янычарского корпуса)*. М.: Наука; 1987. 302 с.
3. Uzunçarşılı İ.H. *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları*. С. 1. Ankara: Türk tarih kurumu basımevi; 1988. 755 s.
4. Marsili L.F. *L'Etat militaire de l'Empire Ottoman, ses progrès et sa décadence, premiere partie*. Amsterdam: chez Hermannus Uytwerf et François Changuion; 1732. 151 p.
5. Uzunçarşılı İ.H. *Osmanlı Tarihi*. С. 1. Ankara: Türk tarih kurumu basımevi; 1988. 534 s.
6. Cevad A. *Devlet-i Alîyye'nin iptidâ-i teşkilinden bugüne kadar vukua gelen tertibât-ı askerîyye ve vukuât-ı harbîyyesini şâmilidir*. С. 1. Paris: Ernest Leroux; 1299 г.х./1882. 304 s.
7. *Le voyage de Monsieur D'Aramon, ambassadeur pour le Roy en Levant, escript par noble homme Jean Chesneau, l'un des secretares dudict seigneur ambassadeur*. Paris: M.Ch. Schefer; 1887. 295 p.
8. Şevket M. *Osmanlı teşkilat ve kıyafet-i askeriyesi*. С. 1. Selanik: Mekteb-i Harbiye Matbaası; 1325 г.х./1907. 126 s.
9. Смирнов В.Д. *Кучибей Гёмюрджинский и другие османские писатели XVII века о причинах упадка Турции*. СПб.: Тип. В. Демакова; 1873. 272 с.



10. *Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi. C. 3. (1299–1451)*. Ankara: Genelkurmay Basımevi; 1964. 753 s.

11. Желязкова А. Некоторые аспекты распространения ислама на Балканском полуострове в XV–XVIII вв. *Османская империя: система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы*. Орешкова С.Ф. (ред.) М.: Наука; 1986. С. 103–116.

12. Akdağ M. Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş devrinde Esas Düzen. *Tarih Araştırmaları Dergisi*. 1965;(3):139–157.

13. Фёдоров В.Г. *Холодное оружие*. СПб.: типография «Артиллерийского журнала»; 1905. 232 с.

14. Кулинский А.Н. *Русское холодное оружие XVIII–XX вв.* Т. 1. СПб.: Атлант; 2001. 384 с.

References

1. Nechitajlov M.V., Velikanov V.S. *Shhit i mech sultana. Armija Osmanskogo gosudarstva v konce XVI – nachale XVIII v.* [The shield and sword of the Sultan: Army of the Ottoman state at the end of the 16th – beginning of the 18th century]. Moscow: “Russian Knights” Foundation; 2020. 632 p. (In Russian)

2. *Mebde-i Kanun-i Yenicheri Odzhagy Tarikhi (Istoriya proiskhozhdeniya zakonov yanycharskogo korpusa)* [The History of the Origin of Rules in Janissary Corps]. Moscow: Nauka; 1987. 302 p. (In Russian)

3. Uzunçarşılı İ.H. *Osmanlı Devleti Teşkilatından Kapukulu Ocakları*. [The Kapukulu Corpses in the Organization of the Ottoman State]. Vol. 1. Ankara: Türk tarih kurumu basımevi; 1988. 755 p. (In Turkish)

4. Marsili L.F. *L’Etat militaire de l’Empire Ottoman, ses progrès et sa décadence, premiere partie*. Amsterdam: chez Hermannus Uytwerf et François Changuion; 1732. 151 p. (In French)

5. Uzunçarşılı İ.H. *Osmanlı Tarihi*. [Ottoman History]. Vol. 1. Ankara: Türk tarih kurumu basımevi; 1988. 534 p. (In Turkish)

6. Cevad A. *Devlet-i Alîyye’nin iptidâ-i teşkilinden bugüne kadar vukua gelen tertîbât-ı askerîyye ve vukuât-ı harbîyyesini şâmilidir*. [Ottoman Military State and Warfare since the foundation of Sublime State until the Present Time]. Vol. 1. Paris: Ernest Leroux; 1299 h/1882. 304 p. (In Ottoman Turkish)



К.А. Суриков Рецензия на книгу «Щит и меч султана. Армия Османского государства в конце XVI – начале XVIII в.» М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова. М.: Фонд «Русские Витязи»; 2020. 632 с.

7. *Le voyage de Monsieur D'Aramon, ambassadeur pour le Roy en Levant. Escrip-
t par noble homme Jean Chesneau, l'un des secretaires dudict seigneur ambassadeur.*
Paris: M.Ch. Schefer; 1887. 295 p. (In French)

8. Şevket M. *Osmanlı teşkilat ve kıyafet-i askeriyesi*. [Ottoman Military
Organization and Uniforms]. Vol. 1. Saloniki: Mekteb-i Harbiye Matbaası;
1325 h/1907. 126 p. (In Ottoman Turkish)

9. Smirnov V.D. *Kuchibey Gemyurdzhinskiy i drugie osmanskie pisateli XVII
veka o prichinakh upadka Turtsii* [Koçi Bey and other Ottoman authors of the 17th
century on the reasons of Turkey Decline]. St. Petersburg: Tip. V. Demakova; 1873.
272 p. (In Russian)

10. *Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi. C. 3. (1299–1451)*. [The History of Turkish
Armed Forces. Vol. 3 (1299–1451)]. Ankara: Genelkurmay Basımevi; 1964. 753 p.
(In Turkish)

11. Zhelyazkova A. Nekotorye aspekty rasprostraneniya islama na
Balkanskom poluoostrove v XV–XVIII vv. [Several aspects of Islam dissemination
in Balkan Peninsula in the 15th – 18th centuries]. *Osmanskaya imperiya: sistema
gosudarstvennogo upravleniya, sotsial'nye i etnoreligioznye problemy* [Ottoman
Empire: the system of Government Control, Social and Ethno-religious problems].
Oreshkova S.F. (ed.) Moscow: Nauka; 1986, pp. 103–116. (In Russian)

12. Akdağ M. *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş devrinde Esas Düzen*
[Ottoman System in the Classical Age]. *Tarih Araştırmaları Dergisi* [Journal of
Historical Research]. 1965;(3);139–157 (In Turkish)

13. Fedorov V.G. *Kholodnoe oruzhie* [Blade Weapons]. St. Petersburg:
Tipografiya “Artilleriyskogo zhurnala”; 1905. 232 p. (In Russian)

14. Kulinskiy A.N. *Russkoe kholodnoe oruzhie XVIII–XX vv.* [Russian Blade
Weapons of the 18th-20th centuries]. Vol. 1. St. Petersburg: Atlant; 2001. 384 p.
(In Russian)

Информация об авторе

Суриков Кирилл Андреевич, магистрант,
Институт стран Азии и Африки Москов-
ского государственного университета
им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Россий-
ская Федерация.

About the author

Kirill A. Surikov, postgraduate student,
Institute of Asian and African Studies,
Lomonosov Moscow State University,
Moscow, the Russian Federation.



Раскрытие информации о конflikте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 26 июня 2021

Одобрена рецензентами: 11 июля 2021

Принята к публикации: 21 июля 2021

Article info

Received: June 26, 2021

Reviewed: July 11, 2021

Accepted: July 21, 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, Е.Я. Быкова
Технический редактор – С.Р. Батрова
Дизайн – Т.А. Лоскутова
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 29.09.2021. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12
Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам 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, Evgeniya Ya. Bykova

Technical editor – Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

Signed in the press on 29.09.2021. 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.