

2023, Vol. 16, N 1

# MINDAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

**5.3.1. General Psychology, Personal Psychology, History of Psychology (Psychol.).**

**5.6.1. National History (Hist.).**

**5.6.2. Universal History (Hist.).**

**5.6.4. Ethnology, Anthropology and Ethnography (Hist.).**

**5.6.5. Historiography, Source study, Methods of historical research (Hist.).**

**5.6.7. History of international relations and foreign policy (Hist.).**

**5.11.1. Theoretical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism) (Theol.).**

**5.11.2. Historical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism) (Theol.).**

**5.11.3. Practical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism) (Theol.).**

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

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

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

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

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

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

Founders		Partners	
	Private higher education institution Russian Islamic Institute (RII) Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation Website: <a href="http://www.kazanriu.ru">http://www.kazanriu.ru</a>		Bulgarian Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: <a href="https://bolgar.academy">https://bolgar.academy</a>
	Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS) Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation Website: <a href="https://www.ivran.ru">https://www.ivran.ru</a>		Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Pyatigorsk State University» Address: 9 Kalinina ave, 357532, Pyatigorsk, Stavropol Krai, Russian Federation Website: <a href="http://pglu.ru">http://pglu.ru</a>
	Kazan (Volga Region) Federal University (KFU) Address: 15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation Website: <a href="https://kpfu.ru/imoiv">https://kpfu.ru/imoiv</a>		The State Museum of Oriental Art Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation Website: <a href="http://www.orientmuseum.ru">http://www.orientmuseum.ru</a>

### Publishers

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

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

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

Council for Islamic Education.

Address: 49, Ostozhenka str., Building 4, Moscow, 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](mailto:minbar_russia@mail.ru)

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

© RII, 2023  
© IOS RAS, 2023  
© KFU, 2023



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**

*Alikber K. Alikberov*, Cand. Sci. (Hist.), 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

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

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

*Gulnara N. Valiakmetova*, Dr. Sci. (Hist.), Associate professor, The first President of Russia

*Valentina V. Gritsenko*, Dr. Sci. (Hist.), Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

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

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

*Angela S. Damadaeva*, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Dagestan Institute of Education Development, 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 Zulajfah*, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia Editorial Board Faisulkhak G. Islyayev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

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

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

*Valentina D. Laza*, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, 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, Research Center for Islamic History, Art and Culture at the Organization of Islamic Cooperation, Nur-Sultan, 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, Karachaevsk, Russian Federation  
*Airat G. Sitdikov*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation  
*Dilyara M. Usmanova*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation  
*Rail R. Fakhrutdinov*, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation  
*Svetlana V. Khrebina*, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation  
*Ramil K. Adygamov*, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation  
*Apollinaria S. Avrutina*, Cand. Sci. (Philol.), Associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation  
*Natalia V. Efremova*, Cand. Sci. (Philos.), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation  
*Islam A. Zariпов*, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, 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  
*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  
*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  
*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  
*Oleg E. Khukhlaev*, Cand. Sci. (Psychol.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation  
*Damir A. Shagaviev*, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation

2023, Vol. 16, N 1

# 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:

- 5.3.1. **Общая психология, психология личности, история психологии (психологические науки)**
- 5.6.1. **Отечественная история (исторические науки),**
- 5.6.2. **Всеобщая история (исторические науки),**
- 5.6.4. **Этнология, антропология и этнография (исторические науки),**
- 5.6.5. **Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические науки),**
- 5.6.7. **История международных отношений и внешней политики (исторические науки),**
- 5.11.1. **Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)**
- 5.11.2. **Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)**
- 5.11.3. **Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)**

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

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

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:

ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,

номер ISSN: 2618-9569 (Print)

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

### Издатели

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

Учреждение «Совет по исламскому образованию».  
Адрес: Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 49, стр. 4.  
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](mailto:minbar_russia@mail.ru)

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

© ЧУВО РИИ, 2023  
© ФГБУН ИВ РАН, 2023  
© КФУ, 2023



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**

*Аликберов Аликбер Калабекович*, д-р ист. наук, 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

*Гриценко Валентина Васильевна*, д-р психол. наук, профессор, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

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

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

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

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

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

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

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

*Кадырбаев Александр 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, Исследовательский центр по исламской истории, искусству и культуре при Организации исламского сотрудничества, г. Нур-Султан, 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**

*Адвгамов Рамиль Камирович*, канд. ист. наук, доцент, Институт истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

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

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

*Зарипов Ислам Амирович*, 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

*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

*Шагабиев Дамир Адгамович*, зам. гл. редактора, канд. ист. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

## CONTENTS

### HISTORY

<i>Adygamov R.K.</i> Islamic legal discourse on the pages of the Tatar periodical press of the early XX century.....	13
<i>Khairutdinov A.G.</i> Ismail Gasprinsky's Open Letter to the Sheikh-al-Islam of the Ottoman State.....	32
<i>Yan M.</i> The Central Asian Elements in the Accounts of Sallam's Journey (9 <sup>th</sup> – 16 <sup>th</sup> Centuries) .....	43
<i>Gerasimov I.V., Alferov D.A.</i> The history of regional relations of the peoples of Jibal Nuba in the 16 <sup>th</sup> –20 <sup>th</sup> centuries.....	62

### THEOLOGY

<i>Ibrahim T., Efremova N.V.</i> On modernistic reception of Falsafa's interpretation of creation .....	77
<i>Mukhetdinov D.V.</i> Abu Hanifa's contribution to the renewal of social order.....	99
<i>Mevliutov A.Sh., Gamzatov A.A.</i> The problem of social responsibility in Islam.....	117
<i>Sedankina T.E.</i> Critical comprehension of various translations of surah al-Baqarah 8-13: a Theological and Linguistic analysis .....	126
<i>Idrisov H.V., Ibragimov R.A., Idrisov H.V.</i> On the need for a specialized Russian-Chechen-Arabic dictionary of terms and legal categories.....	152
<i>Sedykh N.S.</i> The methodology of studying the ideological and value aspects of the Islamic education development in the Russian Federation .....	175

### PSYCHOLOGY

<i>Saleh Yu.A., Pavlova O.S.</i> The family is half of the religion: family relations, religiosity and fertility in modern Egypt (based on socio-psychological research materials) .....	193
<i>Galieva G.F.</i> Research of psychological problems of migrant women in family and child-parent relations .....	213

### REVIEWS

<i>Zagidullin I.K.</i> Review of the monograph by Yu.N. Guseva, O.N. Senyutkina, V.S. Khristoforov "Trying to understand and imagine Islam ... (the image of Islam in the minds of Russian elites of the 1880s – 1920s)" .....	237
--	-----

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Адыгамов Р.К.* Исламский правовой дискурс на страницах татарской периодической печати начала XX в. .... 13
- Хайрутдинов А.Г.* Открытое письмо Исмаила Гаспринского шейх-уль-исламу Османского государства..... 32
- Янь М.* Центральноеазиатские элементы в записках путешествия Салляма (IX–XVI вв.) ..... 43
- Gerasimov I.V., Alferov D.A.* The history of regional relations of the peoples of Jibal Nuba in the 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries..... 62

### ТЕОЛОГИЯ

- Ибрагим Т., Ефремова Н.В.* О модернистской рецепции фальсафской трактовки творения..... 77
- Мухетдинов Д.В.* Вклад Абу Ханифы в обновление общественного порядка..... 99
- Мевлютов А.Ш., Гамзатов А.А.* Проблема социальной ответственности в исламе .....117
- Седанкина Т.Е.* Критическое осмысление различных переводов 8–13 аятов суры «аль-Бакара»: теолого-лингвистический анализ ..... 126
- Идрисов Х.В., Ибрагимов Р.А., Идрисов Х.В.* О необходимости специализированного русско-чечено-арабского словаря терминов и юридических категорий..... 152
- Седых Н.С.* Методология изучения идейно-ценностных аспектов развития исламского образования в Российской Федерации ..... 175

### ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Салех Ю.А., Павлова О.С.* Семья – половина веры: семейные отношения, религиозность и рождаемость в современном Египте (по материалам социально-психологического исследования) ..... 193
- Галиева Г.Ф.* Исследование психологических проблем женщин-мигранток в семейных и детско-родительских отношениях ..... 213

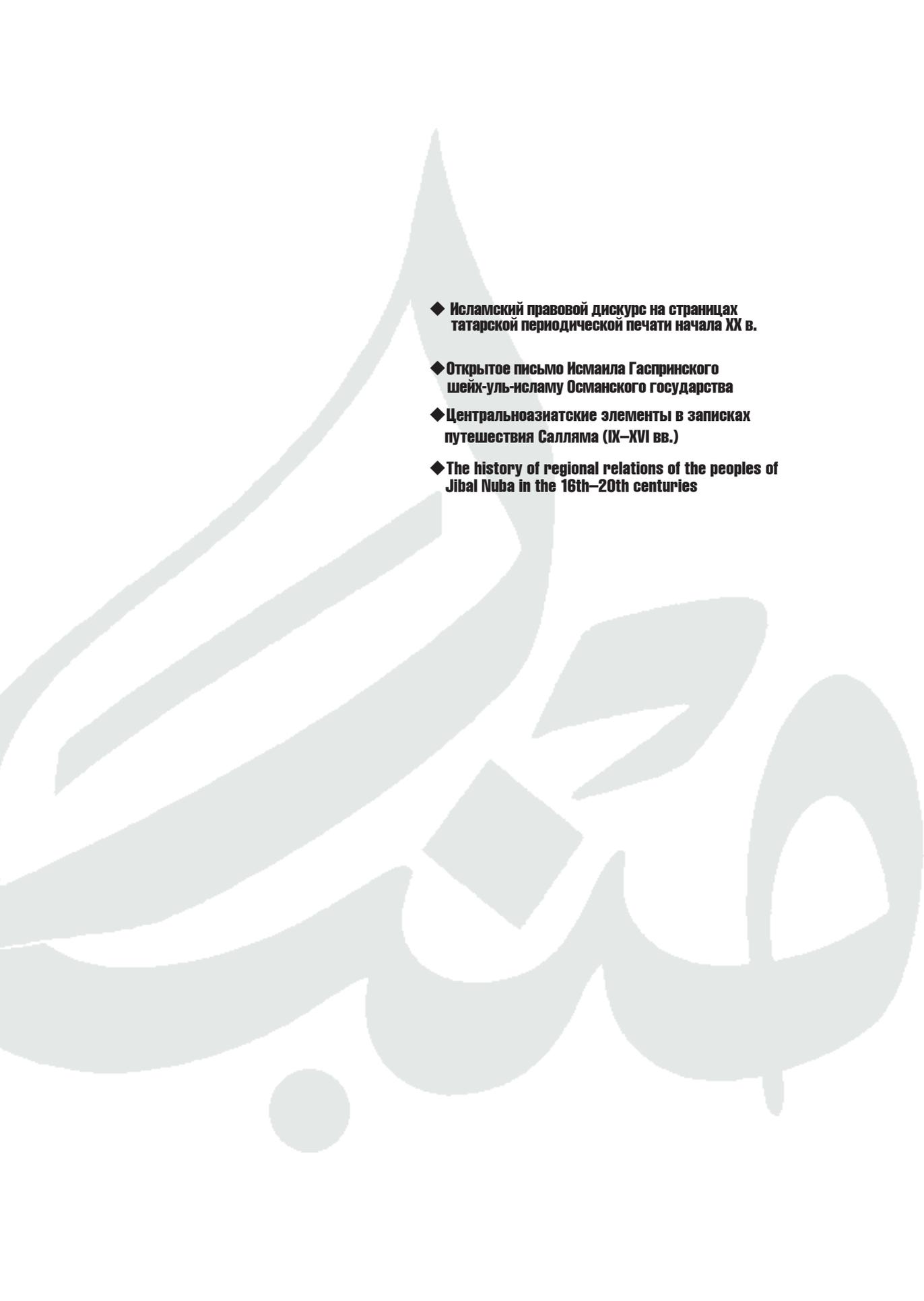
### РЕЦЕНЗИИ

- Загидуллин И.К.* Рецензия на монографию Ю.Н. Гусевой, О.Н. Сенюткиной, В.С. Христофорова «Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х – 1920-х гг.)» ..... 237

**HISTORY**

**ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ**



- 
- ◆ **Исламский правовой дискурс на страницах татарской периодической печати начала XX в.**
  - ◆ **Открытое письмо Исмаила Гаспринского шейх-уль-исламу Османского государства**
  - ◆ **Центральноазиатские элементы в записках путешествия Салляма (IX–XVI вв.)**
  - ◆ **The history of regional relations of the peoples of Jibal Nuba in the 16th–20th centuries**



Адыгамов Р.К.  
Исламский правовой дискурс на страницах татарской...  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):13-31*

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-1-13-31

УДК 297.1

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Исламский правовой дискурс на страницах татарской периодической печати начала XX в.

**Р.К. Адыгамов<sup>1а</sup>**

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

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0448-0107>, e-mail: [abu\\_muhammad@mail.ru](mailto:abu_muhammad@mail.ru)

**Резюме:** Конец XIX – начало XX в. в истории татарской общественной мысли представляет собой период бурного развития. Это связано, с одной стороны, с процессами становления капитализма в России, так как новые обстоятельства требовали новых заключений богословов, с другой стороны, с политическим и экономическим застоём в исламском мире. В данной ситуации мусульманские и в том числе татарские богословы искали выход из сложившегося кризиса. В этой связи изучение татароязычной периодики представляется особо интересным, так как в отличие от анализа богословских трактатов дает возможность выявить реальные вопросы, адресованные имамами и рядовыми мусульманами богословам, что позволяет изучить практическую сторону проблемы.

**Ключевые слова:** ислам; исламское право; периодическая печать; газеты; журналы; татарская общественная мысль; татарские богословы

**Для цитирования:** Адыгамов Р.К. Исламский правовой дискурс на страницах татарской периодической печати начала XX в. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):13–31.* DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-13-31



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## Islamic legal discourse on the pages of the Tatar periodical press of the early XX century

**R.K. Adygamov**<sup>1a</sup>

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

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0448-0107>, e-mail: [abu\\_muhammad@mail.ru](mailto:abu_muhammad@mail.ru)

**Abstract:** The period between the late XIX – early XX centuries in the history of Tatar social thought represents the age of rapid development. On the one hand, this fact is connected with the processes of the formation of capitalism in Russia, since new circumstances required new conclusions of theologians. On the other hand, it is related with the political and economic stagnation in the Islamic world. In this regard, Muslim theologians, including Tatar theologians, were looking for a way out of the current crisis. In this regard, the study of the Tatar periodical press is particularly interesting, since, unlike theological treatises, it makes possible to identify real questions addressed by imams and ordinary Muslims to theologians. It makes possible to study the practical side of the problem.

**Keywords:** Islam; Islamic law; periodicals; newspapers; magazines; Tatar public thought; Tatar theologians

**For citation:** Adygamov R.K. Islamic legal discourse on the pages of the Tatar periodical press of the early XX century. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):13–31. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-13-31

### Введение

Перестроечные и постперестроечные события конца 80-х гг. XX в. запустили процессы этноконфессионального возрождения на всей территории бывшего СССР. В свою очередь это привело к росту числа мусульман, увеличению количества мечетей и медресе. Однако предписания ислама начали порождать массу вопросов социально-экономического и бытового характера. В мусульманских печатных и электронных изданиях представлены публикации по широкому кругу актуальных проблем, начиная с особенностей омовения и заканчивая финансово-торговыми сделками. Изучение дореволюционной татарской периодики показывает, что многие из вопросов, волнующих мусульман в настоящее время, были актуальны и в конце XIX – начале XX в. В отличие от богословских трактатов, на страницах периодической печати публиковались статьи, раскрывающие реальные проблемы общественной, экономической и бытовой жизни верующих.



Соответственно, изучение и анализ периодики дает возможность проводить параллели, прогнозировать и находить решение актуальных для мусульманской уммы России вопросов.

Анализ татарских газет и журналов начала XX в. показал, что в них публиковались статьи по широкому кругу вопросов исламского права: иджтихад и таклид, экономические и хозяйственные отношения, семья, брак, развод, право наследования, богослужбные вопросы, отношение к музыке и искусству, дозволенное и разрешенное в шариате.

### **Соотношение таклида и иджтихада**

Статьи об иджтихаде и таклиде на страницах татарских газет и журналов затрагивают такие вопросы, как появление мазхабов, изначальное количество мазхабов и их основоположники, допустимость следования иным мазхабам, кроме ханафитского, условия, предъявляемые к личности муджтахида. Также в них проводится анализ хадисов, затрагивающих данную проблематику, и др.

В частности, в первом номере «ад-Дин ва-ль-адаб» (тат. «эд-Дин вә әл-әдәб») за 1915 г. [1, б. 26–28] в качестве ответа на вопрос, заданный ‘Алькамой ‘Абд-аль-Ахадом (тат. Галкамә Габделәхәд), опубликован материал о возникновении мазхабов<sup>1</sup>. В статье сообщается о времени возникновения мазхабов, о количестве мазхабов (первоначально мазхабов было больше четырех), перечисляются наиболее распространенные из них, приводятся имена богословов, таких как Суфйан ас-Саури, Ибн-Абу-Ляйля, аль-Авза‘и, Суфйан ибн ‘Уйайна, Ляйс ибн Са‘д, Исхак Рахавайхи, Давуд аз-Захири, Таки аль-Андалуси, Ибн-Джарир ат-Табари, Ибн-Хузайма ан-Найсабури, Абу-Саур Ибрахим ибн Халид ал-Кяльби, ‘Али ибн Ахмад ибн Хазм.

В ответе на вопрос того же читателя «Призывали ли основоположники мазхабов верующих следовать именно их школе?» сообщается, что, напротив, имамы призывали сверять их выводы с текстами Корана и Сунны [1, б. 29–30].

Похожие вопросы можно встретить и в 11 номере журнала «Шура» за 1908 г. Имам деревни Нижний Биябаш (Түбән Биябаш) Исхак сын Марданши интересуется историей возникновения мазхабов, их количеством, а также тем, имела ли место агитация со стороны основоположников мазхабов следовать за ними. Второй вопрос читателя касается проблемы легитимности иджтихада в настоящее время.

<sup>1</sup> Предположительно, автором ответов был редактор журнала Р. Фахретдин (1859–1936).



Автор ответа указывает, что изначально основоположников мазхабов было больше четырех, и перечисляет имена многих богословов раннего периода. Отвечая на вопрос относительно пропаганды следовать мазхабам, он приводит известное высказывание: «Не следуйте за нашими словами, если вам не известно доказательство (на котором оно основано. – А.Р.)». По вопросу легитимности иджтихада предлагается обратиться к книге «Манасыб динийа»<sup>2</sup> (тат. «Мәнасыбе диния») [2, б. 358].

Цикл статей в журнале «Дин ва ма‘ишат» (тат. «Дин вә мағыйшәт») посвящен проблематике иджтихада, таклида и следования мазхабу. Начинает цикл статья «Появление муджтахидов», напечатанная в первом номере за 1906 г. [3, б. 2–3], затем публикуются «Таклид и следование» [4, б. 339–340] и «Предатели мазхаба» [5, б. 63–65]. Ряд статей раскрывают биографии основоположников мазхабов.

Упомянутый выше Алькама интересовался проблемой допустимости для ханафитов издания и использования фетв, данных шафи‘итскими богословами. Отвечая на этот вопрос, Мухаммад Наджиб ат-Тунтари (1862–1930) указывает, что главным мерилем истины в данном случае являются установления Корана и Сунны. При этом отмечает, что использование фетв других мазхабов может быть допустимым, если они не противоречат прямому значению основных источников ислама. По его мнению, все мазхабы верны, однако «в вопросах, не упомянутых в ханафитских источниках, обычно следуют мнению маликитов». Для решения данной проблемы он указывает на возможность использования «ат-тальфик», однако замечает, что ряд богословов считает использование данного инструмента недопустимым, обещая посвятить этому вопросу статью в одном из следующих номеров журнала [1, б. 30].

### **Экономические проблемы мусульманской уммы Российской империи**

Следующий блок вопросов связан с различными проблемами экономики. Развитие капиталистических отношений в Российской империи актуализировало проблемы дозволенности/запретности участия в ростовщических сделках купцов-мусульман, использование ими банковских кредитов, хранение заработанных капиталов в банках и пр. При этом редакции журналов не ограничива-

<sup>2</sup> Авторство книги принадлежит Р. Фахретдину. В ней раскрываются как вопросы структуры ОМДС и деятельности имамов, так и проблематика, связанная с иджтихадом, таклидом и следованием мазхабам. Так как редактором журнала был сам Р. Фахретдин, он отсылает читателей к данному изданию.



лись лишь ответами на вопросы верующих. Так, в 1913 г. на страницах журнала «Эд-Дин вә әл-әдәб» была опубликована статья Мухаммада Наджиба ат-Тунтари «Проблема ростовщичества и банки». Автор делит ростовщичество на два вида, указывая, что первый упомянут в Коране, а второй – в хадисах пророка Мухаммада. Если первый он признает категорически запретным и вредоносным для общества, то второй, по его мнению, может быть разрешен в случае необходимости и в зависимости от тех условий, в которых живет общество. Автор приходит к заключению, что учреждение банков упрощает экономические взаимоотношения и несет пользу обществу. В своих идеях он заходит еще дальше и высказывает мысль о необходимости учреждения мусульманских банков, которые стали бы препятствием для перетекания капиталов мусульман к иноверцам [6, б. 498–505].

Еще одна проблема экономического характера затрагивает случаи ложного банкротства. Учитель (му‘аллим) Сафа Хабиб из деревни Малышино Тамбовской губернии (сейчас Тамбовская область деревня Березовка) спрашивает о допустимости присвоения кредитных средств путем объявления ложного банкротства. Автор ответа пишет, что мусульманин, у которого есть возможность вернуть долг, не имеет права объявить себя банкротом. Следовательно, имущество, полученное таким способом, – это харам (запретное) [7, б. 13–15].

Имам-мударрис деревни Акъяр (сейчас Республика Башкортостан, Хайбуллинский район, деревня Акъяр) Хамидулла Юлдашбаев интересуется вопросом допустимости или запретности взимания процентов с денежных средств благотворительной организации, предоставленных в кредит частному лицу. В ответе категорично указывается, что независимо от того, является ли капитал, предоставленный в долг, имуществом частного лица или организации, взимание процентов с них – это риба (ростовщичество), а следовательно, запрещено по шариату [8, б. 12].

В журнале «Шура» также можно найти статьи, посвященные экономическим и финансовым взаимоотношениям. В частности, большой интерес вызывает вопрос некоего Мухаммада ‘Арифа Садикы с прииска Кучкар<sup>3</sup> о легитимности лотереи с точки зрения шариата. Если лотерея легитимна, он предлагает использовать ее для поддержки школ и детского образования. Такая же проблема поднималась и в 10 номере [9, б. 254] журнала «Шура» за 1916 г.

---

<sup>3</sup> Речь идет о Кочкарском месторождении золота, расположенном в междуречье Санарки и Кубанки (приток р. Уй) на территории Троицкого уезда (ныне Пластовский район) Челябинской области.



В ответе упоминается доисламская арабская традиция, согласно которой выигрыш в азартной игре всегда передавался нуждающимся. Однако со ссылкой на 92-й аят из суры «Маида» (Трапеза) автор объясняет запретность лотереи и указывает, что участие в лотерее становится причиной дурного нрава, привычки лениться и вести праздный образ жизни, а в заключение делает вывод о том, что вред лотереи десятикратно превосходит экономический эффект [10, б. 186].

Не обошел стороной данную проблематику и журнал «Дин вә мәгыйшәт». Так, на его страницах можно встретить следующие статьи: «О ростовщичестве» [11, б. 373], «Бумажные деньги, золото и серебро» [12, б. 99–101], «О том, что бумажные банкноты не являются деньгами, имеющими ценность» [13, б. 310–311], «Страховка» [14, б. 715–716].

### **Проблемы брака и семьи в российском мусульманском обществе**

Актуальными для российских мусульман были проблемы брака и семьи. Мулла-мударрис Шихабуддин аль-Чистаи на страницах журнала «Әд-Дин вә әл-әдәб» интересуется проблемой действительности развода по инициативе женщины, в том случае, когда виновником семейных проблем является супруг.

Отвечая на данный вопрос, автор ссылается на труды ханафитских авторитетов «Китаб аль-асар» и «аль-Хидайа» и приходит к выводу, что кади (шариатский судья) в подобной ситуации выступает как доверенное лицо мужа и при необходимости имеет право вынести решение о расторжении брака. Данное решение носит характер окончательного развода. По мнению автора, суть брака сводится к принципу «имсак би-ль-ма'руф» (совместная жизнь на основе взаимного доброжелательного отношения друг к другу), а в том случае, когда данная основа не соблюдается, необходимо прибегнуть к принципу «тасрих би-ль-ихсан» (благая декларация о разводе). Кади в такой ситуации обязан быть объективным, соблюдать не только права супруга, но и права супруги, гарантированные ей шариатом [15, б. 280–281].

Имам деревни Малые Ковали (сейчас Республика Тарарстан, Высококовский район, деревня Малые Ковали) Шайх ибн Махди интересовался правом на развод супруги человека, находящегося в заключении или в ссылке, если супруг не в состоянии ее содержать. В своем ответе автор приводит ссылки на «аль-Хидайа» и другие классические ханафитские книги, на основе которых заключает, что, согласно ханафитскому мазхабу, отсутствие у супруга способности содержать супругу не является основанием для развода, так как у нее есть возможность взять



в долг или самостоятельно себя обеспечивать. Однако автор фетвы не ограничивается мнением ханафитов и разбирает тот случай, когда женщина не в состоянии зарабатывать или ей не у кого взять в долг. По мнению автора, в подобной ситуации кади имеет право вынести решение о расторжении брака «фасх». Данный случай является исключительным и поэтому не считается отказом от принципов ханафитского мазхаба [16, б. 306–311].

Очередной вопрос, затрагивающий проблемы семейных отношений, касается брачного возраста женщины. Сетуя, имам города Орска Хамидулла Юлдашбаев указывает, что среди башкир распространена традиция, когда девочек 10–12 лет выдают замуж. В результате чего рождаются либо слабые, больные дети или же умирает роженица. По мнению автора, хотя шариат допускает брачный договор с девочкой, не достигшей половой зрелости, однако интимные отношения с ней не допустимы, пока она не повзрослеет. Автор фетвы указывает, что в данном случае происходит нарушение законодательства Российской империи, так как в соответствии с законными актами женщина может вступить в брак только по достижении шестнадцати лет [17, б. 272–273].

Проблема развода затрагивается также и на страницах журнала «Шура». Не назвавший своего имени житель деревни Пешпьяк рассказывает о том, что имам в их селе для мужчин, давших своим женам тройной развод, придумал хитрое решение. По той или иной причине он объявляет этих мужей неверными, после чего выносит решение о недействительности развода неверного. После этого рекомендует мужу, произнеся шахаду, вновь принять ислам и вновь жениться на своей бывшей жене<sup>4</sup>.

В ответе разъясняется, что в основе подобных манипуляций лежит невежество, а потому они не представляют собой ухищрение, дозволенное шариатом. И если даже у имама хватает смелости подобным образом пытаться обмануть Аллаха, то жители деревни сами должны выступить с осуждением этого [18, б. 24].

Не обошел стороной проблемы прав женщины и журнал «Дин ва мәгыйшәт». На его страницах можно встретить статьи «Ложность идеи о равенстве прав мужчин и женщин во всех вещах» [19, б. 69–70], «Никах беременной от блуда» [20, б. 357], «Философия полигамии» [21, б. 391–392], «Вопрос о женщине, чей муж пропал без вести» [22, б. 585–587], «Об одновременном трехкратном

<sup>4</sup> Логика данного имама не до конца ясна, так как в соответствии с шариатом, если супруг стал неверным, его брак автоматически становится недействительным, тогда нет смысла в объявлении тройного развода. Если он даже был сделан, то нет смысла в его аннулировании, так как он уже недействителен. Возможно, имам подразумевал бессмысленность развода в указанном случае.



разводе» [23, б. 312–313], «Покрывало женщины» [24, б. 295–297], «Об открытии хиджаба» [25, б. 394–396].

В журнале ОМДС<sup>5</sup> «Ма'люмат махкама-и шар'иййа Уринбургийа» (тат. «Мәгълүмат мәхкәмәи шәрҗыя Ырынбургыя») также поднимались данные проблемы. Зачастую вопрос мог обсуждаться на страницах нескольких номеров. Так, в №2 за 1908 г. в статье «О женитьбе и брачном договоре» речь идет о том, что зачастую браки заключаются по рекомендации родственников и имама, когда не только семьи, но даже молодые не знают друг друга. Обе стороны не имеют представления о правах супругов, и имамам настоятельно рекомендуется вести разъяснительную работу [26, б. 26]. А в № 5 этого же года, в статье «О женитьбе “никах”», поднимается проблема полигамии. Суть статьи сводится к тому, что второй и последующие браки должны заключаться не под влиянием страсти, а с осознанием меры ответственности за будущую супругу и детей, забота о которых является богоугодным делом и вознаграждается [27, б. 92–94]. В № 42 за 1909 г. поднимается проблема ущемления прав невестки. Автор указывает на необходимость составления определенного свода законов, который регулировал бы эти взаимоотношения [28, б. 1039–1044]. Кроме того, одной из наиболее интересных является статья в № 47 за 1910 г., посвященная ситуации, когда муж не содержит жену и детей. Автор статьи приводит классическое мнение представителей ханафитского мазхаба, шафиитов, ханбалитов и маликитов и, подводя итог, указывает на необходимость удостовериться в жалобе женщины, что муж ее реально не содержит, установить реальность вреда, если она не будет разведена, после чего он предлагает прислать сведения о разбирательстве в ОМДС для принятия решения кадиями [29, б. 1213–1215]. На примере данной статьи мы видим тенденцию отказа от фетвы мазхаба в случае крайней необходимости, прослеживаемую как в трудах богословов, так и на страницах печатных изданий.

В этом же журнале обсуждаются вопросы ношения хиджаба. Не назвавший своего имени читатель задает редакции журнала следующий вопрос: дочь одного из татарских фабрикантов обучается во Франции, будет ли допустимым для нее отказаться от ношения хиджаба? Автор ответа, ссылаясь на ряд аятов, указывает, что шариат предписывает женщине покрывать все тело, кроме лица и кистей рук, а отказ от хиджаба является греховным деянием [30, б. 1613–1615]. Таким образом, официальная позиция ОМДС соответствовала классическому видению исламского богословия по данному вопросу.

<sup>5</sup> Оренбургское магометанское духовное собрание (старотат. Мәхкәмәи шәрҗыя Ырынбургыя).



## Богослужбная практика российских мусульман

В журналах, издаваемых в описываемый период, публиковались статьи, касающиеся проблем повседневной духовной практики мусульман, среди них вопросы, связанные с богослужением (аль-'ибада), а именно: с молитвой, постом и паломничеством. Все они преимущественно являются стандартными и рассмотрены в классических книгах по исламскому праву. Для жителей Поволжья актуальной была проблема поста в летнее время. В связи с географическими особенностями региона мусульманам в июне приходилось поститься около девятнадцати-двадцати часов. Однако не все верующие обладали достаточным здоровьем, чтобы исполнить это предписание. По этому поводу в журнал «Эд-Дин вә әл-әдәб» обратился имам Орска Хамидулла Юлдашбаев: «Может ли верующий, нарушивший пост в жаркий летний день, ограничиться лишь его восполнением или же ему следует еще и искупить пост?» Автор фетвы указывает, что всё зависит от намерения верующего: если для него очевидно, что продолжение поста нанесет вред его здоровью или станет причиной смерти, то он вправе нарушить пост, а затем ограничиться восполнением. Однако если человек лишь предполагает, что может заболеть или умереть, то нарушение поста влечет за собой не только необходимость исполнения, но еще и возмещения. В качестве аргумента автор ссылается на хадис пророка Мухаммада: «Спроси у своего сердца, даже если ты получил фетву». В завершение автор фетвы указывает, что верующему не следует поддаваться искушению избрать более лёгкий вариант, если нет реальной опасности здоровью и жизни [31, б. 272].

В журнале «Шура» также встречается ряд вопросов, посвященных особенностям богослужений: пятикратной молитве [32, б. 698], погребальной молитве [33, б. 764], пятничной проповеди [34, б. 57–58], языку проповеди [35, б. 92], времени утренней молитвы [36, б. 87], коллективной молитве женщин [36, б. 88], чтению и посвящению Корана покойным [37, б. 228–230] и др. Анализ ответов позволил прийти к выводу, что все они соответствуют традиционным положениям исламского права.

В журнале «Дин вә мәгыйшәт» эта проблематика отражена в статьях «Определение начала месяца» [38, б. 5–8], «Об определении начала месяца» [39, б. 83–84], «Пост в длинные дни» [40, б. 119–121], «Отмена расчетов в отношении начала и конца поста» [41, б. 750], «Призыв к совершению молитвы на родном языке» [42, б. 249–251].



В официальном журнале ОМДС на эту тему опубликовано большое количество статей. Наиболее интересными являются статьи «О хутбе» в № 11 за 1908 г. и «Определение начала месяца» в № 46 за 1910 г. В первой статье, затрагивающей проблему произнесения проповеди на татарском языке, автор сначала указывает на обязательность канонической проповеди «хутба», перечисляет ее составляющие, а затем проводит мысль, что после нее было бы полезно прочесть проповедь на родном для прихожан языке [43, б. 226–227]. Во второй статье анализируется допустимость использования астрономических расчетов для определения начала и конца лунного месяца. В отличие от Ш. Марджани, автор считал, что подобные расчеты указывают лишь на приблизительное время изменения фазы луны, а следовательно, не могут быть использованы в данном конкретном случае. Таким образом, автор склоняется к классической идее визуального наблюдения за фазами луны [44, б. 1169–1170].

### **Место музыки и искусства в исламе**

Одним из наиболее спорных вопросов в исламском богословии является отношение к музыке. Исследование богословских трудов показывает, что исламское право неоднозначно относилось к музыке, пению и игре на музыкальных инструментах. Однако музыка является неотъемлемой частью татарской национальной культуры, поэтому для рядовых мусульман этот вопрос был особенно актуальным.

Му‘аллим деревни Малышино Тамбовской губернии Сафа Хабиб обращается к редакции издания с вопросом о допустимости игры на гармонии, мандолине, а также слушания граммофона с точки зрения шариата.

Согласно фетве автора статьи, мусульманские богословы высказывались по данному вопросу неоднозначно. Часть богословов ограничивала воспроизведение и слушание музыки определенными условиями, другая придерживалась мнения, что это строго запрещенное деяние. Согласно точке зрения первой группы богословов, музыка подобна иным приятным звукам, а потому если она не подталкивает человека к греховному, не пробуждает в нем низменных инстинктов и не отвлекает от своевременного совершения молитвы, то ее исполнение и слушание признается допустимым. Согласно словам автора фетвы, шариат делит деяния верующего на две четко выраженные категории: халяль «дозволенное» и харам «запретное». Музыку же он относит к категории сомнительных деяний



и потому рекомендует воздерживаться от ее исполнения и прослушивания [45, б. 15–17].

Похожая тема поднимается и в официальном журнале ОМДС. Так, в № 13 за 1908 г. приводится вопрос о допустимости рисования. Автор ответа, ссылаясь на хадис «Все дела по намерению», указывает на то, что изобразительное искусство является дозволенным в том случае, если дает какую-либо пользу, например, изучение медицины [46, б. 283–285]. Как видим, данная фетва представляет собой некоторый компромисс между полным запретом и разрешением заниматься изобразительным искусством.

### **Дозволенное и запретное в шариате**

Интересными представляются вопросы относительно дозволенности фотографии, использовании фонографа и граммофона. Отвечая на данный вопрос, автор исходит из дозволенности самого контекста, в рамках которого используются вышеперечисленные приспособления: если они используются в целях, которые шариатом разрешены, то и сами становятся разрешенными, в противном случае их использование будет запретным, так же как запретны и деяния, для которых они используются [47, б. 309].

Задан был вопрос и о лечении и протезировании зубов. Автор ответа указывает: «Так как пломбирование и протезирование зубов является прерогативной медицины и заботой о здоровье, то к шариату никакого отношения не имеет» [48, б. 309].

Похожие проблемы, связанные с новыми для того периода изобретениями, рассматриваются и на страницах журнала *Дин вә мәғыйшәт*. Среди них отношение ислама к фотографии [49, б. 319–322], свидетельским показаниям посредством телефона [50, б. 763].

Привлекает внимание статья «Животные, заколотые иудеями и христианами» в № 38 за 1909 г. в официальном журнале ОМДС, автором которой является ‘Абд-ар-Рахман Мустаками. Автор статьи, анализируя статус «ахль аль-китаб» (люди Писания), приходит к выводу, что они, хотя и признаются язычниками, однако являются последователями пророка и Писания, а следовательно, отличаются от политеистов. По этой причине мясо животных, заколотых ими, является дозволенным для мусульман [51, б. 937–938]. И если Ш. Марджани по данному вопросу высказывает довольно крайнюю точку зрения, то позиция ОМДС учи-



тывает тот факт, что некоторые мусульмане проживали в регионах Российской империи с преобладающим христианским населением.

## Выводы

Анализ проблем исламского права, рассмотренных на страницах татарской периодической печати, показал довольно обширную тематику вопросов, актуальных для верующих. Среди них можно выделить проблемы иджтихада, таклида, брачно-семейных отношений, использования экономических и финансовых инструментов, правил наследования, особенностей совершения молитв, соблюдения постов, исполнения обрядов хаджа. В отдельный блок можно выделить бытовые вопросы, а к категории дозволенного-запрещенного отнести статьи, связанные с вопросами о спиртосодержащих лекарственных препаратах [52, б. 4], об особенностях посещения бани [53, б. 28], театра [54, б. 312–313], использования музыкальных инструментов и слушания музыки [55, б. 341–343], об изобразительном искусстве [56, б. 508–509].

В отдельный блок «Разное» следует отнести проблемы, не касающиеся основных вопросов вероучения и исламского права. Решение большинства упомянутых проблем согласно канонам шариата имело для татар практическое значение в целях выстраивания социальной и экономической жизни общества. В свою очередь это говорит об основополагающем влиянии ислама на общественную жизнь татар.

Кроме того, обсуждаемый круг проблем дает возможность сделать выводы относительно активной жизненной позиции татарских имамов, муфтиев и рядовых верующих, стремившихся организовать свою жизнь в соответствии с предписаниями шариата.

## Литература

1. Истифтагэ жаваб [Ответы на вопросы]. *Әд-Дин вә әл-әдәб*. 1915;5(1):26–28.
2. Мөрасәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура*. 1908;11:358.
3. Зоһурә мөжтәһидин [Появление муджтахидов]. *Дин вә мәгыйшәт*. 1906;1:2–3.
4. Мәнсуров Ә. Тәклид вә иттибаг [Таклид и следование]. *Дин вә мәгыйшәт*. 1910;22:339–340.



5. Хәсәнәтдин З. Мәзнәб хайннәре [Предатели мазхаба]. *Дин вә мәгыйшәт. 1917;6:63–65.*
6. Тунтәри М. Рибә вә банклар [Ростовщичество и банки]. *Әд-Дин вә әл-әдәб. 1913;16:498–505.*
7. Истифтагә җаваб [Ответы на вопросы]. *Әд-Дин вә әл-әдәб. 1913;3(1):13–15.*
8. Истифтагә җаваб [Ответы на вопросы]. *Әд-Дин вә әл-әдәб. 1915;5(9):12.*
9. Мөрасәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура. 1916;10:254.*
10. Мөрасәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура. 1909;6:186.*
11. Рибә хакында [О ростовщичестве]. *Дин вә мәгыйшәт. 1907;24:373.*
12. Кәгазь акча, алтын вә көмеш [Бумажные деньги, золото и серебро]. *Дин вә мәгыйшәт. 1909;7:99–101.*
13. Кәгазь акчаның сәмән түгеллеге [О том, что бумажные банкноты не являются деньгами, имеющими ценность]. *Дин вә мәгыйшәт. 1909;20:310–311.*
14. Истерахувка [Страховка]. *Дин вә мәгыйшәт. 1909;44:715–716.*
15. Истифтагә җаваб [Ответы на вопросы]. *Әд-Дин вә әл-әдәб. 1913;3(9):280–281.*
16. Истифтагә җаваб [Ответы на вопросы]. *Әд-Дин вә әл-әдәб. 1913;3(10):306–311.*
17. Истифтагә җаваб [Ответы на вопросы]. *Әд-Дин вә әл-әдәб. 1915;5(9):272–273.*
18. Мөрасәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура. 1914;1:24.*
19. Һәр шәйдә ирләр вә хатынлар мөсавәте батыльлыгы [Ложность идеи о равенстве прав мужчин и женщин во всех вещах]. *Дин вә мәгыйшәт. 1907;5:69–70.*
20. Зинадан хамил булуының никяхы [Никах беременной от блуда]. *Дин вә мәгыйшәт. 1907;23:357.*
21. Тәгаддеде зәүжәт фәлсәфәсе [Философия полигамии]. *Дин вә мәгыйшәт. 1907;25:391–392.*
22. Ире мөфкуд хатын хакында [Вопрос о женщине, чей муж пропал без вести]. *Дин вә мәгыйшәт. 1907;37:585–587.*
23. Могазый Г. Бер дөфгадә талак сәляс хакында [О трехкратном разводе в одной фразе]. *Дин вә мәгыйшәт. 1907;20:312–313.*
24. Фәхрәтдин М., Морад М. Тәсәттер әл-нисван [Покрывало женщин]. *Дин вә мәгыйшәт. 1914;19:295–297.*
25. Кәшфе хиҗаб хакында [Об отрывии хиджаба]. *Дин вә мәгыйшәт. 1915;25:394–396.*
26. Тәзәүеҗ никях вә гакед хакында [О женитьбе и брачном договоре никах]. *Мәгълүмәте мәхкәмәи шәргыя Оренбургия. 1908;2:26.*



27. Тәзәүеж «никах» хакында [О заключении брака “никах”]. *Мәгълүмате мәхкәмәи шәрҗыя Оренбургия*. 1908;5:92–94.
28. Жаваплар [Ответы]. *Мәгълүмате мәхкәмәи шәрҗыя Оренбургия*. 1909;42:1039–1044.
29. Жаваплар [Ответы]. *Мәгълүмате мәхкәмәи шәрҗыя Оренбургия*. 1910;47:1213–1215.
30. Жаваплар [Ответы]. *Мәгълүмате мәхкәмәи шәрҗыя Оренбургия*. 1910;61:1613–1615.
31. Истифтәгә жаваб [Ответы на вопросы]. *Әд-Дин вә әл-әдәб*. 1915;5(9):272.
32. Мәрәсәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура*. 1913;22:698.
33. Мәрәсәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура*. 1913;24:764.
34. Мәрәсәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура*. 1914;2:57–58.
35. Мәрәсәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура*. 1915;3:92.
36. Мәрәсәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура*. 1914;3:87.
37. Мәрәсәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура*. 1916;9:228–230.
38. Ай башы тәгъйине [Определение начала месяца]. *Дин вә мәгъйишәт*. 1909;1:5–8.
39. Ай башы тәгъйин хакында [Об определении начала месяца]. *Дин вә мәгъйишәт*. 1909;6:83–84.
40. Озын көннәрдә руза [Пост в длинные дни]. *Дин вә мәгъйишәт*. 1912;8:119–121.
41. Ильга’ аль-хисаб фи хакк аль-фитр ва аль-имсак [Отмена расчетов в отношении начала и конца поста]. *Дин вә мәгъйишәт*. 1915;48:750.
42. Ана теле берлә намаз укырга дәгъвәт [Призыв к совершению молитвы на родном языке]. *Дин вә мәгъйишәт*. 1917;19:249–251.
43. Ай башы тәгъйине [Определение начала месяца]. *Мәгълүмате мәхкәмәи шәрҗыя Оренбургия*. 1908;11:226–227.
44. Жаваплар [Ответы]. *Мәгълүмате мәхкәмәи шәрҗыя Оренбургия*. 1910;46:1169–1170.
45. Истифтагә жаваб [Ответы на вопросы]. *Әд-Дин вә әл-әдәб*. 1913;3(1):15–17.
46. Жаваплар [Ответы]. *Мәгълүмате мәхкәмәи шәрҗыя Оренбургия*. 1908;13:283–285.



47. Мөрасәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура*. 1910;2:62.  
48. Мөрасәлә вә мөхабәрә [Переписка и обмен новостями]. *Шура*. 1910;10:309.  
49. Идарәдән җаваплар [Ответы редакции]. *Дин вә мәгыйшәт*. 1908;21:319–322.  
50. Идарәдән җаваплар [Ответы редакции]. *Дин вә мәгыйшәт*. 1909;47:763.  
51. Яһүдиләр белән насаралар суйган маллар [Животные, заколотые иудеями и христианами]. *Мәгълүмәтә мәхкәмәи шәргыя Оренбургия*. 1909;38:937–938.  
52. Идарәдән җаваплар [Ответы редакции]. *Дин вә мәгыйшәт*. 1906;1:4.  
53. Идарәдән җаваплар [Ответы редакции]. *Дин вә мәгыйшәт*. 1907;2:28.  
54. Идарәдән җаваплар [Ответы редакции]. *Дин вә мәгыйшәт*. 1907;20:312–313.  
55. Идарәдән җаваплар [Ответы редакции]. *Дин вә мәгыйшәт*. 1911;22:341–343.  
56. Идарәдән җаваплар [Ответы редакции]. *Дин вә мәгыйшәт*. 1907;32:508–509.

## References

1. Istiftaga jawab [Answers to the questions]. *Al-Din wa al-adab* [Religion and Ethics]. 1915;5(1):26–28. (In Tatar)
2. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. Orenburg: Waqt Press; 1908;11:358. (In Tatar)
3. Zuhure mujtahidin [The appearance of Mujtahids]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1906;1:2–3. (In Tatar)
4. Mansurov A. Taqlid wa ittiba' [Taqlid and the following]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1910;22:339–340. (In Tatar)
5. Hasanuddin Z. Madhhab khainnare [The Traitors of madhhab]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1917;6:63–65. (In Tatar)
6. Tuntari M. Riba mas'alase wa banklar [Usury and banks]. *Al-Din wa al-adab* [Religion and Ethics]. 1913;16:498–505. (In Tatar)
7. Istiftaga jawab [Answers to the questions]. *Al-Din wa al-adab* [Religion and Ethics]. 1913;3(1):13–15. (In Tatar)
8. Istiftaga jawab [Answers to the questions]. *Al-Din wa al-adab* [Religion and Ethics]. 1915;5(9):12. (In Tatar)
9. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1916;10:254. (In Tatar)



10. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1909;6:186. (In Tatar)
11. Riba haqinda [About usury]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1907;24:373. (In Tatar)
12. Kagaz akcha, altin wa kumesh [Paper money, gold and silver]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1909;7:99–101. (In Tatar)
13. Kagaz akchanin thaman tugellege [On the fact that paper banknotes are not money with any value]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1909;20:310–311. (In Tatar)
14. Strakhovka [Insurance]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1909;44:715–716. (In Tatar)
15. Istiftaga jawab [Answers to the questions]. *Al-Din wa al-adab* [Religion and Ethics]. 1913;3(9):280–281. (In Tatar)
16. Istiftaga jawab [Answers to the questions]. *Al-Din wa al-adab* [Religion and Ethics]. 1913;3(10):306–311. (In Tatar)
17. Istiftaga jawab [Answers to the questions]. *Al-Din wa al-adab* [Religion and Ethics]. 1915;5(9):272–273. (In Tatar)
18. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1914;1:24. (In Tatar)
19. Har shayda irlar wa khatinlar musawate batilligi [The falsity of the idea of the equality of rights of men and women in all the things]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1907;5:69–70. (In Tatar)
20. Zinadan hamil buluchinin nikahi [Nikah of a pregnant from the fornication]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1907;23:357. (In Tatar)
21. Ta'addude zaujat falsafase [The philosophy of polygamy]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1907;25:391–392. (In Tatar)
22. Ire mafqud khatin haqinda [On the problem of a woman whose husband is missing]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1907;37:585–587. (In Tatar)
23. Mu'adhi 'A. Ber daf'ada talaq thalatha haqinda [About one triple divorce in one sentence]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1907;20:312–313. (In Tatar)
24. Fahrudin M. Murad M. Tasattur al-niswan [Women's Bedspread]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1914;19:295–297. (In Tatar)
25. Kashfe hijab haqinda [About uncovering the hijab]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1915;25:394–396. (In Tatar)
26. Tazzawwuj wa 'aqd nikah haqinda [On the marriage and nikah as a prenuptial agreement]. *Ma'lumate mahkamai shar'iya Orenburgiya* [Bulletin of the Orenburg Sharia Court]. 1908;2:26. (In Tatar)



27. Tazzawwuj «nikah» haqinda [About the “nikah” marriage]. *Ma'lumate mahkamai shar'iya Orenburgiya* [Bulletin of the Orenburg Sharia Court]. 1908;5:92–94. (In Tatar)
28. Jawablar [Answers]. *Ma'lumate mahkamai shar'iya Orenburgiya* [Bulletin of the Orenburg Sharia Court]. 1909;42:1039–1044. (In Tatar)
29. Jawablar [Answers]. *Ma'lumate mahkamai shar'iya Orenburgiya* [Bulletin of the Orenburg Sharia Court]. 1910;47:1213–1215. (In Tatar)
30. Jawablar [Answers]. *Ma'lumate mahkamai shar'iya Orenburgiya* [Bulletin of the Orenburg Sharia Court]. 1910;61:1613–1615. (In Tatar)
31. Istiftaga jawab [Answers to the questions]. *Al-Din wa al-adab* [Religion and Ethics]. 1915;5(9):272. (In Tatar)
32. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1913;22:698. (In Tatar)
33. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1913;24:764. (In Tatar)
34. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1914;2:57–58. (In Tatar)
35. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1915;3:92. (In Tatar)
36. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1914;3:87. (In Tatar)
37. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1916;9:228–230. (In Tatar)
38. Ay bashi ta'yine [Determination of the beginning of the month]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1909;1:5–8. (In Tatar)
39. Ay bashi ta'yin haqinda [On determining the beginning of the month]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1909;6:83–84. (In Tatar)
40. Ozin kunnarda ruza [Fasting on long days]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1912;8:119–121. (In Tatar)
41. Ilgha' al-hisab fi haqq al-fitr wa al-imsak [Cancellation of calculations regarding the beginning and the end of the fast]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1915;48:750. (In Tatar)
42. Ana tele berla namaz uqurga da'wat [A call to pray in your native language]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1917;19:249–251. (In Tatar)
43. Ay bashi ta'yine [Determining the beginning of the month]. *Ma'lumate mahkamai shar'iya Orenburgiya* [Bulletin of the Orenburg Sharia Court]. 1908;11:226–227. (In Tatar)



44. Jawablar [Answers]. *Ma'lumate mahkamai shar'iya Orenburgiya* [Bulletin of the Orenburg Sharia Court]. 1910;46:1169–1170. (In Tatar)
45. Istiftaga jawab [Answers to the questions]. *Al-Din wa al-adab* [Religion and Ethics]. 1913;3(1):15–17. (In Tatar)
46. Jawablar [Answers]. *Ma'lumate mahkamai shar'iya Orenburgiya* [Bulletin of the Orenburg Sharia Court]. 1908;13:283–285. (In Tatar)
47. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1910;2:62. (In Tatar)
48. Murasala wa mukhabara [Correspondence and news exchange]. *Shura* [Council]. 1910;10:309. (In Tatar)
49. Idaradan jawablar [Editorial responses]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1908;21:319–322. (In Tatar)
50. Idaradan jawablar [Editorial responses]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1909;47:763. (In Tatar)
51. Yahudilar belan nasaralar zabeh qilgan mallar [Animals slaughtered by Jews and Christians]. *Ma'lumate mahkamai shar'iya Orenburgiya* [Bulletin of the Orenburg Sharia Court]. 1909;38:937–938. (In Tatar)
52. Idaradan jawablar [Editorial responses]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1906;1:4. (In Tatar)
53. Idaradan jawablar [Editorial responses]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1907;2:28. (In Tatar)
54. Idaradan jawablar [Editorial responses]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1907;20:312–313. (In Tatar)
55. Idaradan jawablar [Editorial responses]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1911;22:341–343. (In Tatar)
56. Idaradan jawablar [Editorial responses]. *Din wa ma'ishat* [Religion and life]. 1907;32:508–509. (In Tatar)



Адыгамов Р.К.  
Исламский правовой дискурс на страницах татарской...  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):13-31*

### **Информация об авторе**

*Адыгамов Рамиль Камирович*, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

### **About the author**

*Ramil K. Adygamov*, Cand. Sci. (History), Associate Professor, Senior Researcher of Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 18 февраля 2023  
Одобрена рецензентами: 20 апреля 2023  
Принята к публикации: 20 ноября 2023

### **Article info**

Received: February 18, 2023  
Reviewed: April 20, 2023  
Accepted: November 20, 2023



## Открытое письмо Исмаила Гаспринского шейх-уль-исламу Османского государства

**А.Г. Хайрутдинов**<sup>1а</sup>

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

<sup>а</sup>ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [khaidar67@mail.ru](mailto:khaidar67@mail.ru)

**Резюме:** Статья знакомит с открытым письмом-обращением к шейх-уль-исламу Османского государства, с которым выступил на страницах одного из османских изданий выдающийся российский мусульманский общественный деятель Исмаил Гаспринский. В письме автор выступает как яркий просветитель, подвергает жесткой критике интеллектуальное и духовное состояние мусульманского общества, предлагает свои способы решения существующих в нем насущных проблем, от которых, по его мнению, зависит будущее исламского мира. Также приводится транслитерация текста источника графикой современного татарского языка.

**Ключевые слова:** Исмаил Гаспринский; Пиризаде Мехмед Сахиб Эфенди; шейх-уль-ислам; Османская империя; мусульмане России; мусульманское образование

**Для цитирования:** Хайрутдинов А.Г. Открытое письмо Исмаила Гаспринского шейх-уль-исламу Османского государства. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):32–42. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-31-42





## Ismail Gasprinsky's Open Letter to the Sheikh-al-Islam of the Ottoman State

**A.G. Khairutdinov**<sup>1a</sup>

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

<sup>a</sup>ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [khaidar67@mail.ru](mailto:khaidar67@mail.ru)

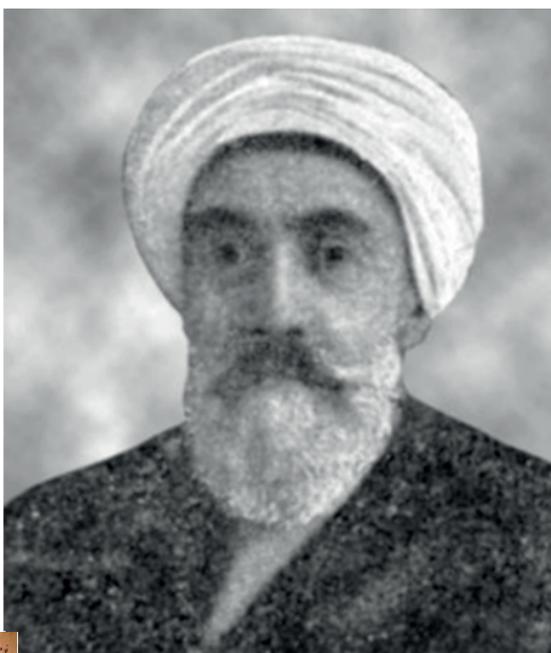
**Abstract:** The article analyzes an open letter of appeal to the Sheikh-al-Islam of the Ottoman Empire, which was delivered on the pages of one of the Ottoman publications by an outstanding public figure of Russian Muslims, Ismail Gasprinsky. In the letter, the author acts as a bright educator, harshly criticizes the intellectual and spiritual state of Muslim society, offers his own ways to solve the pressing problems, on which the future of the Islamic world depends. The transliteration of the source into the graphics of the modern Tatar language is also given.

**Keywords:** Ismail Gasprinsky; Pirizade Mehmed Sahib Efendi; Sheikh-al-Islam; Ottoman Empire; Muslims of Russia; Muslim education

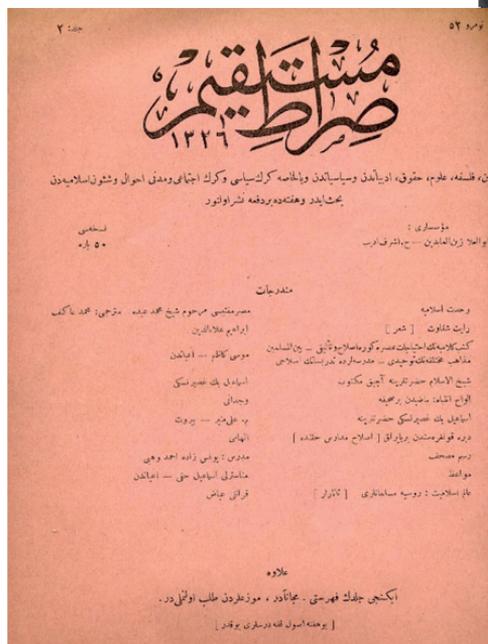
**For citation:** Khairutdinov A.G. Ismail Gasprinsky's Open Letter to the Sheikh-al-Islam of the Ottoman State. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):32–42. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-32-42

### Введение

В ходе подготовки к участию в Международной научной конференции «Исмаил Гаспринский – идеолог модернизации и культурного взаимодействия тюркских народов России», прошедшей в г. Казани 21-22 октября 2021 г., нами было обнаружено открытое письмо (ачык мектуб) выдающегося ученого и общественного деятеля российского мусульманского сообщества Исмаила Гаспринского шейх-уль-исламу Османского государства. Документ был опубликован в османском периодическом издании «Сырат-ы мустакым» (Прямой путь). Письмо называется «Сертадж-ы 'уляма Шари'ат-пенах шейхуль-ислям хазретлерине ачык мектуб» (Открытое письмо Короне улемов Хранителю шариата досточтимому Шейх-уль-исламу) [1]. В тот промежуток времени, когда автор писал письмо, отсылал его в редакцию и оно было опубликовано, упомянутый высокий пост в Османском государстве занимал шейх Пиризаде Мехмед Сахиб Эфенди (турецк.: *Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi*; 1838–1910) [2].



*Рис. 1. Шейх-уль-ислам Пиризаде Мехмед Сахиб Эфенди [2]*  
*Fig. 1. Sheikh-al-Islam Pirizadeh Mehmed Sahib Efendi [2]*



Следует сказать несколько слов об издании, в котором Гаспринский решил опубликовать свое открытое послание. Речь идет о религиозном, философском, литературном, правовом, научном еженедельнике «Сырат-ы мустақым», первый номер которого увидел свет 28 августа 1908 года.

*Рис. 2. Обложка еженедельника «Сырат-ы мустақым» от 3 сентября 1909<sup>1</sup>*  
*Fig. 2. Cover of the weekly “Sirat-i Mustaqim” dated September 3, 1909<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> İSLAMCI DERGİLER PROJESİ (Проект исламских журналов). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://katalog.idp.org.tr/sayilar/5635/2-cilt-52-sayi> (дата обращения: 06.02.2023).

<sup>2</sup> İSLAMCI DERGİLER PROJESİ [Islamic Journal Project]. [Electronic resource]. Available at: <https://katalog.idp.org.tr/sayilar/5635/2-cilt-52-sayi> (Accessed: 06.02.2023).



Основателями издания были Х. Эшреф Эдип (Ферган) (H. Eşref Edip (Fergan)) и Эбуль-‘Уля Зейналь ‘Абидин (Ebu'lula Zeynel Âbidin). Начиная с 183-го номера (1912 г.) название было изменено на «Сабиль-ар-рашад» (Верный путь). Всего вышел 641 номер. Издание было закрыто в 1925 году в соответствии с «Такрир-и Сукюн Канун»<sup>3</sup>, т.н. «Законом об охране спокойствия», принятом ввиду вспыхнувших в стране курдских восстаний. Издание данного журнала под названием «Sebilürreşad» возобновлялось в 1948–1966 годах (в наши дни оно выходит с 2016 года) [3].

### Об открытом письме Исмаила Гаспринского

Открытое письмо Гаспринского было опубликовано в еженедельнике «Сырат-ы мустакам» 3 сентября 1909. Оно представляет собой небольшой документ, размещенный на двух полосах периодического издания. Ниже представлен краткий обзор документа и некоторые рассуждения и выводы, к которым приводит ознакомление с ним.

Исмаил-эфенди начинает свое послание следующим вопросом: *«Если я скажу, что последователи ислама до сих пор не знают ясный ислам, то это будет очень тяжелое и очень горькое слово, не так ли?»*

Сразу же привлекает внимание тот факт, что письмо начинается без словословий в адрес Аллаха и каких-либо иных форм выражения почтительности адресату, которые можно было бы ожидать от такого человека, как Гаспринский. Напротив, уже первое предложение, мягко говоря, шокирует даже обывателя. Остается только догадываться: каково было самому шейх-уль-исламу – Сахибу Эфенди – читать такое?

Далее Гаспринский продолжает свое письмо следующей мыслью:

*«...если будут востребованы доказательства, то иностранные государства пусть стоят в стороне, поскольку можно привести массу живых доказательств из внутренней жизни Дар ас-Са‘ада<sup>4</sup>. Но я полагаю, что даже в этом нет нужды. Ибо тот факт, что 99 процентов не ведают, что собою представляет ислам, не является чем-то тайным и сокрытым. Фанатизм, предрассудки, лень и беспечность,*

<sup>3</sup> В современной передаче на турецком языке «Takrir-i Sükûn Kanun».

<sup>4</sup> *Дар ас-са‘ада* (в современной передаче на турецк. яз: *Dârüssaâde*) – в Османском государстве данный термин использовался для обозначения гарема дворца Топкапы, который был резиденцией султанов и их семей на протяжении около 380 лет. Этот термин также упоминается в некоторых источниках и документах в прямом отношении ко дворцу султана [4].



*накрывшие исламские народы от дальнего востока до дальнего запада, являются как горьким доказательством, так и трагическим итогом этого невежества».*

В своем письме Гаспринский излагает мысль о том, что, проведя в стенах медресе полтора-два десятилетия своей жизни, служители религиозного культа тем не менее оказываются бесполезными для народа в качестве религиозных наставников и учителей исламской духовности. При этом лишь очень ограниченному количеству мусульман удастся получить религиозное образование. Остальные «999 из каждой тысячи» вынуждены постигать ислам из примитивных учебников по основам религиозности, называемых «Гыйлем-е халь» (от арабск. 'Ильм аль-халь). Гаспринский с сожалением подчеркивает, что религиозные знания подавляющей массы простых мусульман определяются именно такими учебниками.

Гаспринский раз за разом делает акцент на том, что ни один из используемых в системе мусульманского образования учебников не предоставляет знания о духе (рух) ислама и ничего не говорит о мудрости этой религии. Автор утверждает, что его многолетние поиски учебника, являющегося исключением из этого списка, не увенчались успехом – все они говорили только о пяти обязательных обрядах ислама и об основах поклонения. В итоге Гаспринский задается вопросом, в котором сквозит глубокая душевная озабоченность великого просветителя: «По какой причине авторы подобной литературы обошли вниманием священные религиозные истины и правила, знание о коих столь необходимо мусульманам для обретения мирского и потустороннего счастья и благополучия?»

Для подтверждения обоснованности постановки таких серьезных вопросов Гаспринский ссылается на аяты Корана, в которых мусульманам, после завершения ими молитв, предписывается искать от Него Божьей милости и пропитания, занимаясь честным трудом. При этом автор подчеркивает, что Всевышний Аллах обещает свою благодать коллективному труду мусульман, в котором сочетаются обретение как личной выгоды, так и общественной пользы. Для пущей убедительности автор ссылается на хадис, в котором говорится о том, что один день службы интересам общества превосходит сорок дней, проведенных в посте и поклонении. Гаспринский предлагает превратить данный хадис, несущий в себе глубокий цивилизационный смысл, в один из вдохновляющих лозунгов «нашей лучезарной религии» (нурани динемез), на котором следует воспитывать подрастающее поколение. Автор также приводит хадисы о месте и роли матери («Рай находится под ногами матерей»), о неприкосновенности прав сироты и женщины («Бойтесь нарушить право женщины и сироты»), о фундаментальной роли спра-



ведливости в обществе («Государство погибает не по причине неверия (куфр), но по причине отсутствия справедливости»). Очевидно, что в этих хадисах Гаспринский видит фундамент, на которой может быть построено процветающее общество, поэтому он и предлагает воспитывать молодое поколение на подобной мудрости, закладывающей основы правильного миропонимания и социализации.

Развивая мысль в свете сказанного, Гаспринский проявляет себя как убежденный просветитель, придававший огромное значение проблемам религиозного образования, его содержания и методологии. Он говорит, что поставленный им вопрос о невежестве мусульман относительно их религии следует решать в практической плоскости с помощью специально разработанного нового учебника «Гыйлем-е халь», который должен рассказать учащимся о том, почему в прошлом мир ислама был могущественным и что собою представляет ислам вообще. Гаспринский утверждает, что мусульмане крайне нуждаются в таком учебном пособии. Далее в нескольких фразах он разъясняет, каким должно быть содержание этого учебника: прежде всего, по всем рассматриваемым вопросам должны быть представлены соответствующие аяты Корана и хадисы Пророка. Сам учебник должен состоять из трех разделов: первый раздел посвящен разъяснению имана, обучению ритуальному омовению (абдест), посту (руза), посещению религиозных святынь в Мекке (хадж) и религиозному налогу-закят. Во втором разделе учебника должны быть приведены исламские повеления и правила, как и какие следует изучать науки и как совершенствовать знания, как добывать пропитание и удовлетворять жизненные потребности, каким образом нужно проявлять усердие, как трудиться, заниматься ремеслом, производством и торговлей. Третий раздел должен быть посвящен изучению исламских предписаний и законов касательно обязанностей и прав человека по отношению к родителям, к соседям и обществу, родине, народу и государству.

Гаспринский подчеркивает, что язык этого учебника должен быть ясным, простым и понятным для учащегося, а объем составлять 200–250 страниц.

И, наконец, Гаспринский переходит собственно к просьбе, которую он посредством своего открытого письма доводит до шейх-уль-ислама. Он обращается к духовному главе мусульман Османского государства с просьбой назначить трех улемов, которые занялись бы реализацией предложенного им проекта учебного пособия, а также просит шейх-уль-ислама создать специальный научный совет под руководством таких уважаемых и авторитетных ученых, как хазрат Манастирли Исма'иль Хаккы и хазрат Ахмад Мидхат.



Следует сказать несколько слов об этих персонах, которых, как это видно из письма, Гаспринский весьма уважал:

Исма'иль Хаккы Манастырлы (турецк.: *Manastırlı İsmâil Hakkı*; 1846–1912) был известен как видный османский религиозный ученый периода Танзимата, религиозно-общественный деятель, автор работ по исламскому праву, догматике и лингвистике [5].

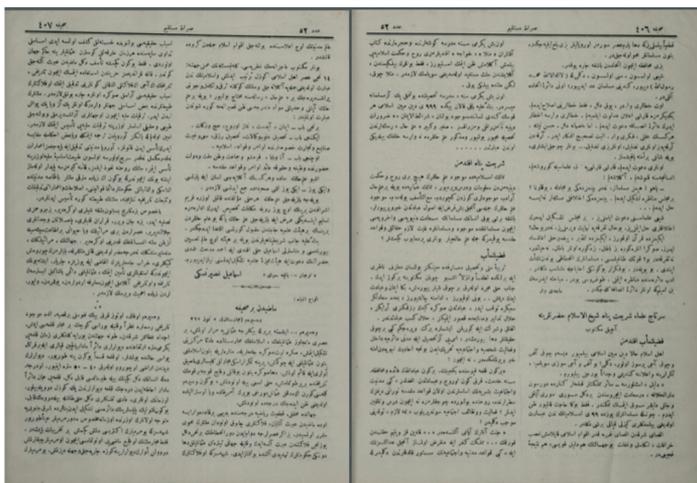
Черкес по происхождению, Ахмед Мидхат Эфенди (турецк.: *Ahmed Midhat Efendi*; 1844–1912) вошел в историю как выдающийся турецкий журналист, писатель, переводчик и издатель, живший в Османском государстве в период Танзимата [6].

### Заключение

Предлагая настоящую статью вниманию исламоведческого сообщества, мы не претендуем на то, чтобы ввести в научный оборот неизвестный документ и тем более не считаем, что данное письмо прошло мимо исследователей наследия великого просветителя. Однако, на наш взгляд, открытое письмо Гаспринского все же представляет определенный научный интерес в силу своей малоизвестности в российской историографии. Осмелимся выразить убежденность в том, что знакомство с этим примечательным документом позволит раскрыть новые грани личности Исмаила Гаспринского и обогатить анналы российского исламоведения.

Ниже предлагается транслитерация оригинала графической современного та-

турского языка.



*Рис. 3. Скан-копия оригинала открытого письма Исмаила Гаспринского<sup>5</sup>*

*Fig. 3. Scanned copy of the original open letter of Ismail Gasprinsky<sup>6</sup>*

<sup>5</sup> İSLAMCI DERGİLER PROJESİ [Проект исламских журналов]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://katalog.idp.org.tr/pdf/5635/9974> (дата обращения: 07.02.2023).

<sup>6</sup> İSLAMCI DERGİLER PROJESİ [Islamic Journal Project]. [Electronic resource]. Available at: <https://katalog.idp.org.tr/pdf/5635/9974> (Accessed: 07.02.2023).



## **Транслитерация открытого письма Исмаила Гаспринского шейх-уль-исламу Османского государства графикой современного татарского языка**

### **Сәртаж-ы голәма шәригать-пәнаһ шәйхел-ислам хәзрәтләренә ачык мәктүб Фазыйләтмәъаб әфәндемез**

Әһле ислам халән дин мөбин ислами билмийур дисәм чук агыр вә чук ажы бер сүз улур, дәкелме? Бу агыр вә ажы сүзи сөйләмийә, тәкрарына вә игъланына кәндими вөжданән бурыжлы билийурым.

“Дәлил” истәнелүрсә – сәъир мәмләкәтләр кыйтгалар кәнарда дурсун Дар-ы Хилафә, Дар-ы Сәгадәт ичрүсендән бер дәгел сүри сүри аяклы вә жанлы дәлилләр сәвык итмәк мөмкиндер. Фәкәть буна хажәт калмийур занн идәрем. Чөнки мөселманларның йөздә 99ы исламиятнең нәдән гыйбарәт улдыгыны билмәдекләре кизли капалы бер шәй дәкелдер.

Әкъса-и Шәрықдан Әкъса-и Гарәбә кадәр әкъвам-ы ислами капламыш тәгассыб-ы хорафат тәкасел вә гафләт бу жәһаләтнең һәм дәлил кависе, һәм нәтижә-и фажиғыйдыр.

Унбиш йекерме сәнә мәдрәсә күшәләрендә вә хөжрәләрендә китаб актараң “менла” “хужа” әфәнделәремези рух вә хикмәт ислабийәйи билмеш аңламыш занн итмәк истийурыз, фәкәть бунларның билкисендән, аңлайышындан милләт мөстәфид уламадыгыны сөйләмәк ляземдер. Менла чук, ләкин милләтдә билиги йук.

Унбиш йекерме сәнә “мәдрәсә тәхсыйлендә булынмак пәк аз мөселмана мөйәссәрдер. Бинаән галәйһи бакый калан биңдә 999ы дин мөбин ислами һәр кавемнең кәнди лисанында мөжүд булынан “Шарағител-иман” зарурат динийә” мизраклы вә мизраксыз, сагыйр вә кәбир “Гыйлем-хәл” рисаләләрендән тәхсыйлә мөжбүр булыныйур вә мөзкүр Гыйлем-е хәлләрдә варса халыкның билдики ундан гыйбарәтдер...

### **Шәригать-пәнаһ әфәндемез**

Мәмалик ислабийәдә мөжүд гыйлем-е хәлләрнең һичбере рух вә хикмәт динийәмездән мәгълүмат вә дәрес вирмийур; мәмалик госманийәдә буйлә бер гыйлем-е хәл арадым, мөжүдләри күздән кичүрдәм, мәгат-тәғәссеф буламадым. Мөжүд гыйлем-е хәлләрнең жөмләсе анжак биш фарыз усул-ы гыйбадәтдән хәбәр вирийурлар. Башка бер шәй йук. Инсанның мөселманнның сәгадәт дөнъявийәсе вә ухравийәсе ичүн мөселманлыкда мөжүд вә мөселманлара гайәт лязем хакаъикъ вә кавағыйд мөкаддәсә йукмыдыр ки жөмлә-и гыйлем-е хәлжиләр бунлари пәрдәлийуб кичмешләр?



### **Фазыйлэтмәъаб**

Тәрбийя-и миллий вә тәхсыйл-е мәгарифдә мөгайинекез булынан мәгариф назиры илә берлекдә лотфан вә тәнзилән ошбу чубан мәктәбенә бер күз иден. Жәнабы Хакък мөжәррәдуларак берчук шәйләр бийурмыш, Бәңа иман вә гыйбадәт идендимеш. Буны укыйурыз, әдасенә чалышыйурыз, бәгъдәһу сәгадәтеңез сәгъийнезә тәваккыф идәр, гыйбадәтдән соңра кидең ризкыңызи арайыңыз, хәлал тәдабир вә санаъигъда кусур итмәйеңез. Хәлал кәсеб гыйбадәтдәндәр. Иттифак вә ширкәт илә күрелән эшләрә бәрәкәт вирәжәкем кеби берчук хакыйкательәр дәһа бийурмышдыр, өммийи аз тәхсыйл илә мәдәни даъирәйә дахил вә фәгалийәт шәхсийә вә ижтимагыййә тәхрик идән бунжа әхадис нәбәвийәдән өммәтә хәбәр вирелмәкдәдер. Нә ичүн?

“Бер көн кальга капусында бәкчелек, бер көн гыйбад-ы Аллаһның фаъида вә мөхафазасына хидмәт, кырык көн уруж вә гыйбадәтдән әфзалдыр” кеби мәдәнийәт вә ижтимагыйәт бәшәрийәнең әсасләрендән улан қавагыйд мөкаддәсә нуруни динемезнең сәтырларында, рухында булынуыр да чужукларымыза нә ичүн дәрәс вә тәлкыйн иделмәз? Фәгалийәт вә вазәиф ижтимагыййә сүндирилүб “нимә лязем” тәвәлледене мөжиб дәкелмедер?

“Жәннәт аналарның аягы алтындадыр”, “Кадын кыз вә йәтим хакындан куркың”, “Мәмләкләт көфәр илә монкарыйз улмаз анжак гадәләтсезлек илә” кеби қавагыйд мәдәнийә вә ижтимагыййәнең мөстүр калдыкларындан дәкелмедер ки галәм-е мәдәнийәтнең әгъләсендә булынажак әкъвәм-ы ислам жөмләдән кирүдә калмышдыр.

Бунлар мәктүб гажизанәмнең назариясе. Киләлем мәсьәләнең гамәли жиһәтенә: 14нже гасыр әһл-е исламы күзәл тәртиб иделмеш вә исламиятнең нәдән гыйбарәт улдыгыны жөмләйә аңлатажак вә милләтнең күңеленә тәрақкый вә тәкямел вөжүбене йирләшдерәжәк бер “Гыйлем-е хәл” рисаләсенә мохтаж булыныуыр, буйлә бер Гыйлем-е хәлнең әйәтле вә хәдислә мөвад мөндәрижәсе занн касыйранәмә күрә шундан гыйбарәт улмалыдыр:

Беренже баб – иман, абдәст, намаз уруж, хаж вә зәкят.

Икенже баб – тәхсыйл-е голүм вә кәмалат, тәхсыйл-е ризык, сәгъийи вә гайрәт-е санаъигъ вә тижарәт хосусларында әвамир вә қавагыйд исламия.

Өченже баб – ана вә баба, кумшу вә жәмагәт вәтән милләт вә дөләт хозурында вазыйфа вә хокука гаъид әамир вә қавагыйд мөкаддәсә.

Ошбу гыйльм-е хәлнең садә вә һәркәснең аңлайжагы лисан илә йазылмыш вә икейөз – икейөз илле сәхифәдә жәмыг иделмәсе ляземдәр.

Буйләжә йазилажак Гыйлем-е хәлнең һәр хакы мөъәллифендә калмак үзрә Кырым әшрафендән беренең өч йөз рублә мәкяфат тәхсыйс идәрәк идәрәмезә тәслим ит-



декене гарыз илэ йазылажак Гыйлем-е хэлнең йаки бу Гыйлем-е хэлләрден беренен бер Һәйәт гыйльмия жанибендән мәкъбуль күрелмәсе икътиза идәжәкдер.

Бинағән галәйһи жанәб-ы шәригәтпинаһиләрендән буйлә бер һәйәтә өч га-лим тәгаййен буйурылмасыны вә Манастирлы Исмәғыйль Хаккый әфәнде илэ Әхмәд Мидехәт әфәнде хәзрәтләренең дәғвәт илэ Һәйәт мөмәййизә-и гыйльмия тәшкил иделмәсене нияз идийурым.

“Тәрҗеман – Бағча сарай” Исмәғыйль Гаспрински

## Литература

1. Гаспринский Исма‘иль. Сертадж-ы ‘уляма Шари‘ат-пенах шейхуль-ислям хазретлерине ачык мектуб. *Сырат-ы мустакым*. 1326;2(52):406–407.

2. Tahsin Özcan. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (1838–1910). Osmanlı Şeyhülislâmî (1909–1910). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi; 2013. Cilt 34. S. 290–291.

3. Adem Efe. Sebülürreşâd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi; 2013. Cilt 36. S. 251–253.

4. Ülkü Altındağ. Dârüssaâde. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi; 1988. Cilt 9. S. 1–3.

5. Salih Sabri Yavuz. Manastırlı İsmâil Hakkı (1846–1912). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi; 2013. Cilt 27. S. 563–564.

6. M. Orhan Okay. Ahmed Midhat Efendi (1844–1912). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi; 1988. Cilt 2. S. 100–103.

## References

1. Gasprinsky Ismail. Sertaj-y ulama Shari‘at-penah sheikhul-Islam hazretlerine achyk mektub [An open letter to the Crown of the Ulama, the Guardian of Sharia, the Honorable Sheikhulislam]. *Sirat-i Mustaqim* [The Straight Way]. 1326. J. 2. № 25. pp. 406–407. (Arabic script, In Ottoman)

2. Tahsin Ozjan. Pirizade Mehmed Sahib Efendi (1838–1910). Osmanly Sheyhulislamy (1909–1910) [Pirizade Mehmed Sahib Efendi (1838–1910). Ottoman Sheikhulislam (1909–1910)]. *Turkie Dianet Vakfy Islam Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam]. Istanbul: Turkie Dianet Vakfy Islam Arashtyrmalary Merkezi Publ.; 2013. Vol. 34. pp. 290–291. (In Turkish)



**Khairutdinov A.G.**

**Ismail Gasprinsky's Open Letter to the Sheikh-al-Islam of the Ottoman State**

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):32-42

3. Adem Efe. Sebilurreshad [The Right Way]. *Turkie Dianet Vakfy Islam Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam]. Istanbul: Turkie Dianet Vakfy Islam Arashtyrmalary Merkezi Publ.; 2013. Vol. 36. pp. 251–253. (In Turkish)

4. Ulku Altyndag. Darussaade [The Abode of Happiness]. *Turkie Dianet Vakfy Islam Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam]. Istanbul: Turkie Dianet Vakfy Islam Arashtyrmalary Merkezi Publ.; 1988. Vol. 9. pp. 1–3. (In Turkish)

5. Salih Sabri Yavuz. Manastyrly Ismail Hakky. *Turkie Dianet Vakfy Islam Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam]. Istanbul: Turkie Dianet Vakfy Islam Arashtyrmalary Merkezi Publ.; 2013. Vol. 27. pp. 563–564. (In Turkish)

6. M. Orhan Okay. Ahmed Midhat Efendi (1844–1912). *Turkie Dianet Vakfy Islam Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam]. Istanbul: Turkie Dianet Vakfy Islam Arashtyrmalary Merkezi Publ.; 1988. Vol. 2. pp. 100–103. (In Turkish)

### **Информация об авторе**

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

### **About the author**

*Aidar G. Khairutdinov*, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor, a Senior Researcher at Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences, 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: 04 июня 2022  
Одобрена рецензентами: 05 февраля 2023  
Принята к публикации: 04 марта 2023

### **Article info**

Received: June 04, 2022  
Reviewed: February 05, 2023  
Accepted: March 04, 2023



## Центральноазиатские элементы в записках путешествия Салляма (IX–XVI вв.)

М. Янь<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7989-0613>, e-mail: [katerina.chzhuana@yandex.ru](mailto:katerina.chzhuana@yandex.ru)

**Резюме:** Статья посвящена анализу сюжетов из итинерария Салляма, отправленного Аббасидским халифом аль-Васиком для посещения воздвигнутых Александром Македонским на границе с племенами «Йаджудж и Маджудж» оборонительных укреплений. Актуальность исследования определяется необходимостью адекватного понимания истории межкультурных взаимодействий населения Евразийской степи. Цель исследования состоит в идентификации географических объектов Центральной Азии и быта местных этносов в сведениях путешественника. С одной стороны, в статье изучаются разновидности путевых записок Салляма в арабских географических сочинениях IX–XVI вв., с другой стороны, сопоставляются фрагменты из традиционных арабских географических источников, а также китайских исторических и географических трактатов, способствующих интерпретации сведений о ландшафте, населенных пунктах и исконных обычаях народов Центральной Азии. С целью установить даты появления разных схем передвижения Салляма применяются историко-сравнительный и проблемно-хронологический методы, а в ходе идентификации реалистических составляющих в мифологических выдержках из описания путешествия используется историко-этнологический метод. Делается вывод, что в эпизодах итинерария находят отражение как эоловая форма рельефа в пустыне Центральной Азии, так и история захвата транспортной артерии между Памиром и Внутренним Китаем тибетцами, а также характерные ритуальные жесты, порой позволяющие согдийцам избавиться от некоторой сложной политической дилеммы.

**Ключевые слова:** переводчик Саллям; Ибн Хордадбех; Ибн-аль-Факых аль-Хамадани; Центральная Азия; Китай; Каспийское море

**Для цитирования:** Янь М. Центральноазиатские элементы в записках путешествия Салляма (середина IX–XVI в.). *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):43–61. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-43-61



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## The Central Asian Elements in the Accounts of Sallam's Journey (9<sup>th</sup> – 16<sup>th</sup> Centuries)

M. Yan<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7989-0613>, e-mail: [katerina.chzhuana@yandex.ru](mailto:katerina.chzhuana@yandex.ru)

**Abstract:** This article examines the story of the itinerary of Abbasid Caliph al-Wathiq's envoy accomplishing the mission to visit the defensive fortifications established by Alexander Macedonian on the border with peoples "Yajuj and Majuj". Its topicality consists in the necessity to understand adequately the history of intercultural interactions among the residents of the Eurasia Steppe. This article aims to confirm that the accounts on the traveler's experience reflex geographical objects of Central Asia and certain custom of the local ethnic groups. Variations of the descriptions on Sallam's journey in Arabic geographical literature from 9<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> centuries, from one hand, and fragments from both Arabic geographic tradition and Chinese historical and geographical works which facilitate the interpretation of the narration of the landscape, settlements and the antique custom within the peoples of Central Asia, from the other hand, are studied. Comparative and chronological approaches are applied to date the episodes of the travel, while historical-ethnological method is employed to identify realistic components in the mythological extract from Sallam's journey. It is concluded that the story of the travel had reflected the effect of wind erosion on the Central Asian desert as well as history of conquest of the transport artery between Pamir and the Heartland of China by the Tibetans, and moreover, the typical ritual gestures which sometimes permitted the Sogidans to get rid of a complicated political dilemma.

**Keywords:** Sallam the interpreter; Ibn Khordadbeh; Ibn al-Faqih al-Hamadani; Central Asia; China; the Caspian Sea

**For citation:** Yan M. The Central Asian Elements in the Accounts of Sallam's Journey (9<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> Centuries). *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):43–61. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-43-61

### Введение

В первые века мусульманского летосчисления отмечается фиксирование космологической традиции населения Ближнего и Среднего Востока. Ее основным пластом выступает топографический и этноконфессиональный обзор городов и областей, признавших верховенство Аббасидского халифа – главы мусульманской общины и формального вершителя дел верующих в 750–1258 гг. К этой традиции прибавляются известия о восточных землях и народах за пределами



Янь М.

Центральноазиатские элементы в записках путешествия Салляма (IX–XVI вв.)

*Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(1):43-61

влияния ислама. Кроме того, арабоязычные чиновники и ученые, доставляя географические данные путешественникам и ответственным за налогообложение лицам, в сочинениях жанра «пути и страны» все чаще совмещали прикладные знания с научными и литературными элементами: толковали этимологию названий важных городов, описывали историю завоевания арабов и их управления в округах «обители ислама» (*дар аль-ислам*), цитировали строки арабской поэзии с упоминанием наместников халифа. Более того, эрудиты, странствовавшие по Азии и Африке, в своих энциклопедиях и путевых записках описывали естественные условия далеких от халифского двора регионов и быт их обитателей.

Начиная с Ибн Хордадбега (820/25–911) [1, с. 162–170] мусульманские географы зачастую упоминают путешествие Салляма, превращая его в один из наиболее популярных экскурсов, вышедших за условную схему жанра «аль-масалик ва-ль-мамалик». Причина поездки излагается следующим образом. Аббасид аль-Васик (842–847) во сне увидел, что оборонительные сооружения, которыми Александр Македонский отделил землю Йаджудж и Маджудж<sup>1</sup> от остальных частей мира, развалились. Любопытный халиф доверил переводчику Салляму посетить эту пограничную стену и доставить сведения о ней. Посланник, отправившись из Самарры в сопровождении 50 юношей, посетив Тифлис, прибыв к хазарам, увидел исполинские военные укрепления и выколот обломок железа из трещины крепостных ворот. Совершив за 28 месяцев экскурсию по северо-восточным окраинам Аббасидского халифата, он с 14 оставшимися здоровыми спутниками вернулся к халифскому двору, доставил аль-Васику кусок железа и путевые записки. Стена, ограждающая Йаджудж и Маджудж, напоминает каспийский гарнизон аль-Баб-ва-ль-абваб (Дербент), где путешественники из страны хазар и из аланов оформляли пропуск для входа в Сасанидский Иран [1, с. 162–170, 173; 2, с. 595–600; 3, с. 362].

Маршрут путешествия Салляма и сведения, которые он получил в пути, требуют углубленного исследования. Все больше ученых признают, что в мифологических эпизодах описания путешествия встречается зерно истины – знание

---

<sup>1</sup> Йаджудж и Маджудж – легендарные племена, ожидающие в конце мира ринуться в обители остальных народностей для их разрушения; библейские названия их земель и этнонимы – Гог и Магог. В русских переводах Корана и «аль-Масалик ва-ль-мамалик» Ибн Хордадбега существуют разные формы передачи данного термина – Йаджудж и Маджудж (несклоняемая – И.Ю. Крачковский), йаджудж и маджудж (склоняется только в множественном чилсе – Н.М. Велиханова), Йа'джудж и Ма'джудж (М.-Н.О. Османов), Яджудж и Маджудж (Б.Я. Шидфар). В статье мы следуем принципу И.Ю. Крачковского, но сохраняем транскрибирование Н.М. Велихановой в цитате из перевода «Книги путей и стран». См. Коран, аль-Кахф, аят 94; аль-Анбийа', аят 96 и ниже.



мусульман о сопредельных странах. Предлагая для восстановления схемы поездки наиболее релевантные местности, ученые редко учитывают хронологическую шкалу составления путевых записок. Так, в версии Ибн Хордадбега встречаются *малики* (государи) Хорасана (Восточный Иран и Среднеазиатское Междуречье в VIII–IX вв.) «Л.б» и «Т.баН.В.Й.н». По мнению европейских востоковедов Маркварта и Де Гуге, ономастика содержит общие согласные с топонимами «Лобнор» и «Турфан» соответственно [4, с. 194; 1, с. 164]. Однако «Турфан», которым называется город на стыке торговых путей по северному и южному предгорьям восточной оконечности Тянь-Шаня, был зафиксирован в китайской официальной хронике не раньше династии Мин (1368–1644), когда вышли из употребления Чэши, Гаочан, Сичжоу, Идикут-Шахри и Кара-Ходже [5, с. 77, 98]. Кроме того, титул «нуйан» вошел в персидский язык лишь в связи с походами Чингизидов, что вряд ли услышал собственно Ибн Хордадбех [6, с. 526]. Следует и сопоставить данные из арабоязычных путевых записок с сообщением китайских путешественников. И.Ю. Крачковский в своей основополагающей монографии «Арабская географическая литература» делает вывод, что, по преданию, Александр построил укрепления в Центральной Азии, однако мусульманские авторы относят событие к Кавказу [7, с. 137–141]. Немецкий географ Р. Хенниг, идентифицируя оборонительные сооружения с Великой Китайской стеной, считает восточным концом экскурсии Саллама столицу Танского Китая Чанъань (ныне Сиань) [4, с. 193]. Но китайские письменные памятники не были использованы в процессе изучения его итинерария.

Данное исследование посвящено изучению топонимов Центральной Азии и обычаев ее населения, которые нашли свое отражение в путешествии переводчика. Актуальность анализа художественного текста определяется необходимостью адекватного понимания истории межкультурных взаимодействий народов Евразийской степи. Теоретическое значение исследования кроется в возможности показать взаимосвязанность известий о географическом положении и культурной традиции народов Внутренней Азии в арабских и китайских источниках. Научная новизна статьи обусловлена привлечением к рассмотрению обстановки конкретных регионов Востока как арабоязычных путевых записок, так и исторических и географических сочинений китайских ученых.

## Методы и материалы

Мусульманские ученые разных периодов времени расходятся в передаче сюжетов путешествия. Следовательно, первостепенная задача состоит в перио-



Янь М.

Центральноазиатские элементы в записках путешествия Салляма (IX–XVI вв.)

*Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(1):43-61

дизайна формирования рассказа в соответствии с появлением у конкретных авторов тех или иных деталей. К исследованию цепочки их передачи применяются историко-сравнительный и проблемно-хронологический методы. В следующих частях рассматриваются три мифологических фрагмента из путевых записок Салляма. К их интерпретации применяется историко-этнологический метод.

Среди уцелевших текстов первоначальный вариант рассказа переводчика вернее всего отражает версия аль-Мукаддаси. Сюжеты, сообщаемые им, намного проще остальных вариантов: в путевых записках описывались железные укрепления, среди городов Среднеазиатского Междуречья был упомянут один Самарканд [3, с. 363–365]. Его сообщение признается убедительным и в XIII–XIV вв., так как и Йакут (1179–1229), и Абу-ль-Фида' (1273–1331) заимствуют именно эту канву путешествия [8, с. 53–58; 9, с. 125; 7, с. 334–336, 388]. При этом Йакут разъясняет, что, поскольку расхождение в текстах не позволило ему восстановить первоначальную редакцию, он дословно привел в своем сочинении прочитанные им выдержки [8, с. 58].

Дошедшие до нас сочинения Ибн Хордадбега и Ибн-аль-Факыха (IX–X вв.) представляют собой обогащение путешествия Салляма упоминанием топонимов Евразии. Очерчивается схема ухода из столицы, т.е. Самарра – Тифлис – Сарир – Алания – Филян (Гилян) – Хазария – Зловонные черноземные болота – Опустошенные города – оплоты на отроге горы, на которой возведены сооружения – А.Й.К.н – Железные ворота, маршрут возвращения: Л.б – Т.баН.В.Й.н – Самарканд – Исфиджаб – река Балх (Амударья) – Шурусана (Истаравшан) – Бухара – Термез – Нишапур – Рей (юг Тегерана) – Самарра [2, с. 596–600; 1, с. 162–170]. Очевидно, что топоним Т.баН.В.Й.н содержит лексический признак, противоречащий этнографической картине Центральной Азии в IX–X вв. Это, скорее всего, объясняется интерполяцией переписчиков. Де Гуге передает, что на полях одной страницы из основного списка «аль-Масалик валь-мамалик» наблюдается заметка о событии, имевшем место около 540 г. х. (1145/46 г. н.э.), а краткая редакция, которую он использовал для сличения, была переписана в 630 г. х. (1232/33 г. н.э.) [1, с. xiii, xv, xviii]. На страницах рукописи мешхедской библиотеки, содержащей в себе произведение Ибн-аль-Факыха «Китаб аль-Бульдун» (Книга стран), наблюдается печать, дающая основание установить, что владелец рукописи передал личную библиотеку в благотворительных целях в 1067 г. х. (1656/57 г. н.э.) [10, с. 22–24]. Сведения о городе А.Й.К.н отсутствуют лишь в краткой редакции Ибн Хордадбега, между тем госу-



дари «Л.б» и «Т.баН.В.Й.н» упоминаются во всех трех версиях [1, с. 164, 169]. Следовательно, данный маршрут путешествия зафиксировался за XIII–XVI вв.

Абу Хамид аль-Гарнаты (1080–1170) подчеркивает, что сооружения против Йаджудж и Маджудж находятся на Большом Кавказском хребте и западном побережье Каспийского моря [11, с. 88–89; 7, с. 299–300]. Он приписывает Салляму эпизоды о русалке и Овечьем острове, которые дошли до нас в связи с тем, что Закарийя Казвини (1203–1283) и Сирадж-ад-дин Ибн-аль-Варди (конец XIV – первая половина XV в.) его процитировали [12, с. 123; 13, с. 239, 243]. У Абу 'Абдаллаха аль-Идриси (1100–1165) и ан-Нувайри (вторая половина XIII – первая половина XIV в.) представляется иная очередность объектов, которые Саллям и его спутники посетили: Самарра – Тифлис – Сарир – Филян (Гилян) – Басджирт (Башкирия/Башкортостан) – Зловонные черноземные болота – Опустошенные города – Азкиш (одно из тюркских племен, поклонявшихся огню) – Железная стена с оплотами – Лахман/Бахтан – Гурйан – Барсахан/Нушаджан[-ль-а'ля] – Тараз – Самарканд – Нишапур – Рей – Самарра [14, с. 847, 850, 935–938; 1, с. 29, 169; 15, с. 347–350]. Следовательно, детали маршрута путешествия Салляма появились за XI – XIII вв.

Корпус релевантных источников на китайском языке составляют исторические и географические сочинения. В первую группу входят официальный свод биографий выдающихся политических деятелей Танского Китая «Цзю Тан шу» (Старая история династии Тан) и летопись назидательного характера «Цзы чжи тун цзянь» (Всеобщее зеркало, управлению помогающее), которые вышли из-под пера Лю Сюя (X в.) и Сыма Гуана (XI в.) соответственно. Документом второй категории можно назвать комментарии к более древнему гидрографическому сочинению «Шуйцзин» (Классика рек), добавленные путешественником V–VI вв. Ли Даюанем. Помимо этого, монах Сюань-цзан за 629–645 гг. в целях изучения буддизма совершил путешествие на Индийский субконтинент, а его сведения отразились в «Да Тан Сиюй цзи» (Записках о Западных странах [эпохи] Великой Тан). В 813 г. глава центральных административных ведомств Танского Китая Ли Ццифу завершил географический свод «Иллюстрированное описание областей и уездов [периода] Юань-хэ», в котором прослеживаются территориально-административные обстоятельства и данные оборонительных сил большинства городов и областей, находившихся в 639 г. в зоне влияния китайского императора.



### «Опустошенные города»

К изучению одного отрывка, присутствующего в трех повествовательных линиях итинерария Салляма, применяются китайские путевые записки VI–VII вв. Ярчайшим доказательством того, что географы-мусульмане могли унаследовать мировоззрение древнего населения Внутренней Азии, служит мотив «Опустошенные города». Сюань-цзан в разделе о стране Цюйчжи (ныне Куча в КНР) объясняет заброшенность одного города в ее восточной части тем, что ее царь «вступил в союз с туцзюэсцами (тюрками) и [с их помощью] уничтожил население города, предав казни и молодых, и старых, никого в живых не оставил» (пер. Н.В. Александровой). Недовольство царя Цюйчжи вызвала непокорность населения – потомков дракона [16, с. 21; 17, с. 36–37]. Арабоязычные авторы единодушно передают, что некоторые города обратили в руины нападавшие кочевники, несмотря на то что они по-разному информируют о протяженности этих развалин (от двадцати до тридцати переходов). Версию Ибн Хордадбега переводит советский и азербайджанский историк-арабист Н.М. Велиханова следующим образом [18, с. 130; 3, с. 363; 1, с. 163]:

«Затем мы пришли к городам, [лежавшим] в развалинах, и шли по этим местам еще 20 дней. Мы спросили о причине такого состояния городов, и нас оповестили, что это города, в которые [когда-то] проникли йаджудж и маджудж и разрушили их».

Разумеется, что кочевники Евразийской степи зачастую совершали набеги на Западный край Китая. Однако основные предпосылки для сохранения городищ создает сухой климат.

Аридный климат Внутренней Азии, в частности ветровая эрозия соляных пород, формирует лес ярдангов. Скорее всего, именно такой ландшафт производит впечатление, будто среди развалин домов когда-то царило оживление. К примеру, Ли Даюань описывает следы выветривания на камнях, расположенных на берегу моря Пучан (досл. Процветание тростников, ныне оз. Лобнор) [19, с. 50b–51b]:

Река Дуньхуан [...] течет на восток до озера Ю – то, что в «Цзин» (Классике) называется «море Пучан», вода которого расположена к северо-востоку от Шаньшаня (ныне уезд Чарклык), к юго-западу от Драконьего города. Драконий город – развалины бывшего Цзянляя, одной из больших стран северо-западных иноплеменников. Когда море Пучан разлилось, вода затопила и разрушила страну. Уцелело ее основание, а оно остается крайне обширным: если ты отправ-



ляешься от западных ворот утром, дойдешь до восточных ворот вечером. Вода омывает берега и скалы, которые под действием размывания потока и выдувания ветра проявляют некие черты формы дракона, ставшего лицом к западу, к морю: по этой причине город именуется Драконьим. Земля простирается на тысячу *ли* (китайская мера длины, 1 *ли* равняется 576 м), полностью занята солончаком, стойка и тверда. Коли проходит путешественник, для отдыха ему следует расстилать под всеми животными и имуществом войлок и лежать на нем. Если он копает землю вниз, то находит громады соли, прямоугольная форма которых напоминает крупные персики и которые складываются одна над другой. Зачастую туман поднимается, облака плывут, а звезда и солнце редко появляются. Птиц мало, дьяволов и чудовищ много. [Город] на западе граничит с Шаньшанем, на востоке соседствует с «Тремя песками» (Саньша, песчаные гряды между Дуньхуаном и Лобнором, ныне пески Кумтаг), служит северной преградой моря. Следовательно, море Пучан известно и как «Соляное озеро» (Яньцзэ).

Пласты соляных пород по их начертанию имеют больше сходства с «подушками» (чжэнь, китай. иероглиф 枕), чем с «персиками» (тао, китай. иероглиф 桃): переписчик заменил иероглиф в оригинале вариантом с похожим написанием. Учитывая, что цитируемая эдичия «Шуйцзин чжу» (Классики рек с комментариями) была издана в серии книг «Сыку цюаньшу» (Полное собрание книг по четырем разделам), компилированная по инициативе императора Хунли (1735–1796), и что в Средние века китайцам запрещалось употреблять омонимы иероглифов, используемых в именах императоров, а отец Хунли носил имя Иньчжэнь (1722–1735), можно установить, что переписчик искажил оригинальное словоупотребление Ли Даоюаня. Наряду с этим путешественник и венецианский купец второй половины XIII – первой половины XIV в. Марко Поло особо предупреждает о губительной опасности обманчивого здесь ландшафта: в пустыне к западу от города «Лоп» прохожий может быть увлечен воем ветра к исканию источника воя, принимая это за шум жителей, что фактически вводит его в заблуждение и оставляет его без вести спутников и без снабжения [20, с. 197].

### Топонимы А.Й.К.н. и Т.ба

Два топонима в версии Ибн Хордадбега и Ибн-аль-Факыха имеют альтернативы для уточнения их орфографии. Европейские востоковеды считают А.Й.К.н. ошибочным транскрибированием Иу (ныне Хама) – городка во впадине, находящейся к югу от хребта Баркельтаг и к северо-востоку от горной цепи Куруктаг, а первая часть «Т.баН.В.Й.на» – разночтением Турфана [4, с. 194; 1, с. 164]. Их ин-



терпретация о А.Й.К.н объяснима с учетом того, что Иу появился в официальной хронике «Хань шу» (История династии Хань), но Турфан в качестве топонима утвердился намного позже. Более убедительные этнонимы предлагает эрудит X в. аль-Мас‘уди в сочинении «ат-Танбих ва-ль-ашраф» (Примечание и знатность). В начале абзаца, посвященного Амударье, он перечисляет этнические общности «тюрков» вблизи Памира следующими предложениями: «этот рибат<sup>2</sup> является пограничным округом с тюркскими племенами, носящими названия Аухан (Вахан), Туббат (Тибет), Иган Хадар (оседлый Иган) и Б.Д.В (возможно связано с Гурбандом – гористой областью на четыре перехода к северу от Кабула) [21, с. 254]. Река там известна именно по этнониму Иган, в нее впадают многочисленные притоки так, что на нее наступает паводок» [22, с. 56].

Составитель маршрута возвращения Салляма под владением Т.бы подразумевал так называемый «коридор Хэси» – проход между предгорьями горной системы Наньшань на юге, пустыней Алашань и нагорьем Бэйшань на севере и транспортную магистраль, соединяющую внутреннюю часть Китая с Западным краем, так как эта сухопутная трасса во второй половине VIII в. перешла к тибетцам. Т.ба (Тибет) здесь представляет политическую единицу со столицей в Лхасе. Ее выходцы, воспользовавшись ослаблением центральной власти вследствие восстания Ань Лушаня в 755–763 гг., за последующие полвека отвоевали большинство городов Хэси (о его локации и военных гарнизонах в нем см. рисунок 1). Ход борьбы пограничных контингентов Танского двора с тибетцами за контроль над двумя округами Западного края Бэйтин (оазис между горным хребтом Богдо-Ула и Джунгарской впадиной с центром в местности между современными г. Урумчи и уездом Цитай) и Аньси (Таримская котловина с резиденцией наместника после 658 г. в Куче) излагается в «Старой истории династии Тан», фрагмент которой, если сослаться на перевод российского и советского востоковеда А.Г. Малявкина, можно описать следующим образом [23, с. 85а; 24, с. 43–44]:

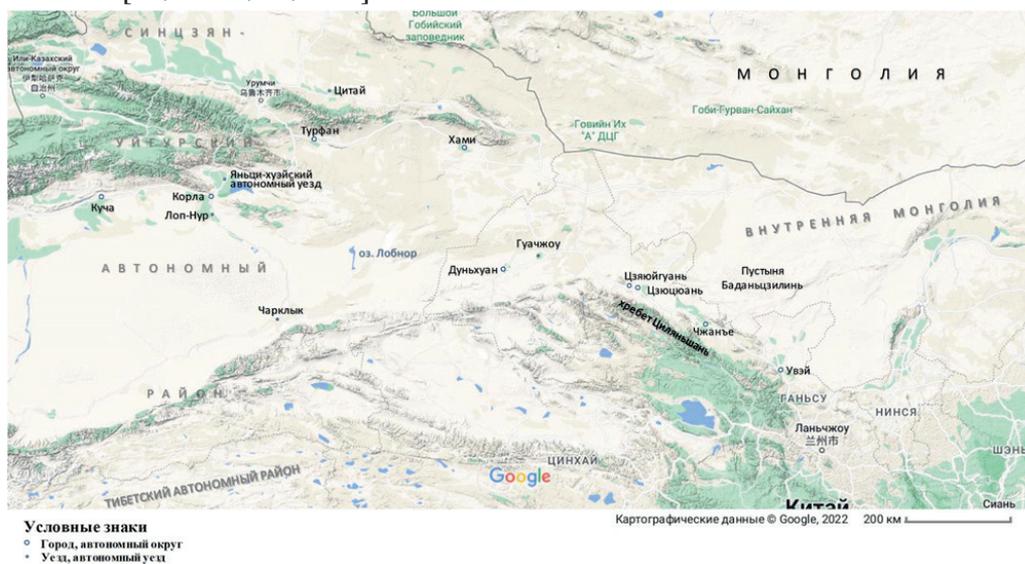
«В 1-м году эры правления Шан-юань (20/V 760–9/II 761) большинство военных гарнизонов в Хэси захватили тибетцы. Только два военных гарнизона, опираясь на помощь шато и уйгуров, защищали старые командующие: Ли Юаньчжун – Бэйтин, Го Синь – Аньси. Тибетцы долго атаквали, но [гарнизоны] взять не смогли. В 1-м году эры правления Цзянь-чжун (11/II 780–28/I 781) [Ли] Юаньчжун и [Го] Синь отправили послов окольным путем с докладом о положении дел. Император Дэ-цзун одобрил их действия и назначил [Ли] Юаньчжуна наместником в Бэйтине, а [Го] Синя наместником в Аньси. Затем тибетцы со-

<sup>2</sup> Здесь аль-Мас‘уди имеет в виду Бадахшан – край, к которому он относит исток Амударьи.



вершили стремительное нападение на шато и уйгуров, Бэйтин и Аньси остались без помощи и в 3-м году эры правления Чжэнь-юань (24/I 787–11/II 786<sup>3</sup>) были полностью заняты тибетцами».

Детали завоевания тибетцами главных гарнизонов в Хэси сообщает Ли Цифу. Из его географического свода явствует, что тибетцы в 764 г. взяли Увэй, в 766 г. покорили Чжанье и Цзюцюань, в 776 г. овладели Цзиньчан и Чанлэ (ныне селения подчиняются уезду Гуачжоу), в 781 г. захватили Дуньхуан, в 791 г. завоевали Гаочан (ныне Турфан) [25, с. 1018, 1021, 1023, 1025, 1031]. Тем не менее спустя полвека переселившиеся в северо-западный край Китая уйгуры вытеснили их на юг [26, с. 60а; 27, с. 28].



*Рис. 1. Топографическая карта северо-западных областей КНР*

*Fig. 1. Topographic map of the North-western regions of PRC*

## **Плачущая русалка**

Ибн-аль-Варди со ссылкой на аль-Гарнаты представляет следующие известия о Каспийском море (пер. З.М. Буниязова и Н.М. Велихановой) [13, с. 243–244; 12, с. 123; 28, с. 94]:

«В этом море множество диковинок. Из них то, о чем упомянул Абу Хамид со слов Саллама ал-Тарджумана<sup>4</sup>, посланника халифа к владыке хазар. Он сказал:

<sup>3</sup> Число «786» – очевидная опечатка: вместо 6 должно быть 8.

<sup>4</sup> З.М. Буниязов и Н.М. Велиханова передают имя героя как «Саллам ал-Тарджуман», но вариант



«Когда я был направлен халифом к ним, то остановился у них на время». Однажды я увидел, как они выловили огромную рыбу и крюками и веревками подтащили ее к себе. Вздунулись жабры рыбы, и вышла оттуда девушка белая, румяная, с длинными черными волосами, с прекрасным лицом, высокого роста, луноликая, она била себя по лицу, рвала свои волосы и громко кричала. В середине ее [тела] была мясная [пленка], наподобие толстой одежды, покрывающая ее от пупка до колен как «изар». Она продолжала [кричать], пока не умерла».

«Изар» в эпоху Пророка Мухаммада обозначал «то, что тебя покрывает», впоследствии им называлось полотно, которым арабка прикрывает свое тело [29, с. 25–28]. Термин употребляется и в смысле вида кальсонов, покрывающих нижнюю часть туловища и бедра [29, с. 37]. Мотив «русалка», скорее всего, восходит к мифологии хазар или болгар, поскольку Ибн-аль-Факых упоминает о блюде «шурмахи» (перс. соленая рыба) по берегам р. Аракс, а Ибн-Хаукаль подтверждает наличие в р. Кура тучных дельфинов и повседневное употребление волжскими булгарами рыбы и риса, что иллюстрируют благоприятные условия для развития рыболовства и рыбороторговли [2, с. 592; 30, с. 338, 392]. Ибн Фадлан, посланник аль-Муктадира (908 – 932 гг.) к булгарам среднего течения Волги, сообщает, что болгары употребляют в пищу рыбий жир [8, с. 53; 10, с. 73, 75, 112].

Приведенное выше описание телодвижения девы-русалки напоминает типичные жесты оплакивания и моления у народов Центральной Азии. Известный швейцарский востоковед А. Мец констатирует, что причитание над покойником восходит к доисламской эпохе и что ученый X – начала XI в. аль-Хамадани предложил своим родственникам его не оплакивать, не бить себя по щекам, не расцарапывать лица, не распускать волосы [31, с. 314–315]. Российский искусствовед и иранист Ш.М. Шукуров, рассматривая пенджикентскую «Сцену оплакивания» конца VI в., обнаруживает три женские фигуры, две из которых «наносит себе на лицо порезы», а еще одна «по-видимому, вырывает себе волосы» [32, с. 103–105].

В редких случаях представители иранских и тюркских этносов оплакивали здравствующего соплеменника, дабы вывести того из критического положения. Так, в 696 г. один жестокосердный судья (китай. кули, досл. чиновник-тиран) Лай Цзюньчэнь, замыслив обвинить Ашина Хусэло (предположительно перс. Хусрав), одного из вождей центральноазиатских переселенцев в Китай, в мятеже и отнять у него одну молодую служанку – умелую певицу и плясунью, отдал распоряжение своим сторонникам подделать свидетельство. Десятки вождей не-«Саллям ат-Тарджуман» лучше соответствует фонетическим особенностям арабского языка.



китайских народов апеллировали к императрице У-хоу (690–705), «нанося себе порезы на ухо и царапая лицо», и таким образом избавили род Ашина от казни [33, с. 33а]. В 751 г. император назначил полководца Гао Сяньчжи наместником (китай. цзедуши) Хэси, но раньше назначенный на должность цзедуши согдиец Ань Сышунь «сделал намек скопищу инородцев, чтобы те в знак нежелания расстаться с ним разрезали свои лица», вследствие чего «был издан указ, восстанавливающий полномочия Сышуня в Хэси» [34, с. 6904].

## Результаты

Сопоставление записок Салляма в передаче мусульманских ученых позволяет установить, что описание его путешествия имело четыре редакции. Географы IX–X вв. освещают цель, начало и конец поездки. За XI–XIII вв. сложились сюжеты о фантастических животных в Прикаспии, ответвилось два взаимно переплетенных маршрута по Поволжью и Туркестану. Различия в четырех редакциях итинерария изображены на рисунке 2.



Рис. 2. Отличительные черты записок путешествия Салляма в передаче различных групп авторов. **Полужирным курсивом** выделяются сюжеты, анализируемые в статье.

Fig. 2. Features of Sallam's itineraries presented by different groups of authors. Episodes analyzed in this article are emphasized in **bold-italic font**.



В ходе сопоставления информации из арабских и китайских источников выявляются географические и культурные элементы Центральной Азии в трех фрагментах из комплекса записок Салляма. Прежде всего, аутентичность известий о заброшенных «городищах» подтверждают сведения путешественников о ландшафте ярдангов в Северо-Западном Китае. Помимо этого, топонимы А.Й.К.н и Т.ба в одном из маршрутов мифологического путешествия оказываются этнонимами народностей, обитавших в области вблизи Памира, а Т.ба, в частности, указывает на тибетцев, владевших транспортной артерией Хэси в конце VIII – первой половине IX в. Согласно еще одной записи переводчика, дева-русалка Каспийского моря, желая спастись от рыбаков, подражает жестам, совершаемым населением Центральной Азии в знак настоящей просьбы.

### **Основные выводы исследования**

Исследование топонимов, ландшафта и этнокультурных явлений Центральной Азии, находящихся отражение в комплексе записок Салляма, не только доказывает наличие в нем реалистических составляющих, но и демонстрирует исторические ценности арабских и китайских историко-географических памятников в этом направлении. Одни авторы арабских географических сочинений зафиксировали за IX–X вв. основные дорожные пункты поездки переводчика, а другие за XI–XIII вв. дополнили два варианта маршрута упоминанием стран и народов Кавказа и Центральной Азии, между тем еще одни передатчики приписали ему сведения о Каспийском море. Обращают на себя внимание как эпизод «Опустошенные города» из канвы итинерария, так и топонимы «А.Й.К.н» и «Т.ба» в одной линии путешествия по Среднеазиатскому Междуречью, южным предгорьям восточного Тянь-Шаня и коридору Хэси, а также фрагмент о ловле рыбы хазарами. Выявляются содержащиеся в них топографические особенности Центральной Азии, в частности, обманчивый ландшафт ярдангов, момент из ее политической истории – обладание тибетцами сухопутной артерией между Памиром и коренным Китаем, а также стародавний обычай ее населения – членовредительские телодвижения как способ изъявления настойчивого желания представителей низшего разряда членов сообщества. В итоге доказано, что сотворение впечатляющих записок путешествия Салляма было результатом многогранных межрегиональных коммуникаций, в которых активную роль играли выходцы из Центральной Азии.



## Литература

1. Ибн Хордадбех. *Аль-Масалик ва-ль-мамалик* [Книга путей и стран]. Де Гуге М.Я. и др. (ред.). Лейден: Брилл; 1889. 339 с.
2. Аль-Хамадани Ибн-аль-Факых. *Китаб аль-бульдан* [Книга стран]. Йусуф ат-Тахири (ред.). Бейрут: 'Алям аль-кутуб; 1996. 760 с.
3. Аль-Мукаддаси Шамс-ад-дин Абу 'Абдаллах Мухаммад. *Ахсан ат-такасим фи ма'рифат аль-акалим* [Лучшее разделение для познания климатов]. Де Гуге (ред.). Лейден: Брилл; 1906. 505 с.
4. Хенниг Р. *Неведомые земли*. В 4 т. Т. 2. Краснокутская Е.К., Райхштейн А.Д. (пер.). М.: Издательство иностранной литературы; 1961. 519 с.
5. *Сиюй димин* [Топонимия западных стран]. Фэн Чэнцзюнь, Лу Цзюньлин (ред.). Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1982. 169 с.
6. Von Doerfer G. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Bd. I: Mongolische Elemente im Neupersischen* [Turkic and Mongolian Elements in New Persian. Vol. I: Mongolian Elements in New Persian]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH; 1963. 557 p.
7. Крачковский И.Ю. *Арабская географическая литература. Академик Игнатий Юлианович Крачковский. Избранные сочинения*. В 6 т. Т. 4. Церетели Г.В. (отв. ред.). М., Л.: Издательство АН СССР; 1957. 963 с.
8. Jacut. *Geographisches Wörterbuch (Mu'jam al-Buldan)* [Dictionary of Countries]. Ferdinand Wüstenfeld (ed.). In 6 vols. Vol. III. Leipzig: In Commission bei F.A. Brockhaus; 1867. 938 p.
9. Ибн-Касир Абу-ль-Фида' аль-Хафиз ад-Димашки. *Аль-Бидайа ва-н-нихайа* [Начало и конец]. В 15 т. Т. 7. Бейрут: Мактабат аль-ма'ариф; 1992. 369 с.
10. Крачковский И.Ю. *Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарий*. М., Л.: Наука; 1939. 193 с.
11. Аль-Гарнаты Абу Хамид. *Тухфат аль-альбаб ва-нухбат аль-аджаб* [Подарок умам и выборки диковинок]. Исма'иль аль-'Араби (ред.). Марроко: Дар аль-афак аль-джадида; 1993. 218 с.
12. Аль-Казвини Закарийа ибн Мухаммад. *'Аджа'иб аль-махлюкат ва-ль-хайванат ва гара'иб аль-мауджудат* [Чудеса сотворенных и животных и диковинок существующих]. Бейрут: Му'ассасат аль-А'лями ли-ль-матбу'ат; 2000. 403 с.



13. Ибн-аль-Варди Сирадж-ад-дин. *Харидат аль-‘аджа’иб ва-фаридат аль-гара’иб* [Жемчужина чудес и перл диковинок]. Анвар Махмуд Зинати (ред.). Каир: Мактабат ас-сакафат ад-динийа; 2008. 503 с.

14. Аль-Идриси Абу ‘Абдаллах. *Нузхат аль-муштак фи ихтирак аль-афак* [Отрада страстно желающего пересечь мир]. В 2 т. Т. 2. Каир: Мактабат ас-сакафат ад-динийа; 2002. 591 с.

15. Ан-Нувайри Шихаб-ад-дин Ахмад ибн ‘Абд-аль-Ваххаб. *Нихайат аль-араб фи фунун аль-адаб* [Предел желаний относительно дисциплин адаба]. Муфид Камих (изд.). В 34 т. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа; 2003. 400 с.

16. Сюань-цзан. *Да Тан Сиюй цзи* [Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан]. Тайбэй: Юридическое лицо Корпорации фонда буддийского образования; 2012. 577 с.

17. Сюань-цзан. *Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан*. Александрова Н.В. (пер.). М.: Восточная литература; 2012. 463 с.

18. Ибн Хордадбех. *Книга путей и стран*. Велиханова Н.М. (пер.). Баку: Элм; 1986. 428 с.

19. Шэнь Бинсюнь. «Шуйцзин чжу» *цзиши динъе* [Классика рек с комментариями. Свод толкований и коррекция описок]. В 18 т. Т. 1. Шанхай: Шанъу иньшугуань; 1935. 80 л.

20. Марко Поло и пизанец Рустичано. *Путешествия Марко Поло*. Генри Юль и Анри Кордье (пер. и изд.). В 2 т. Т. 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.gutenberg.org/files/10636/10636-h/10636-h.htm> (дата обращения: 07.09.2022).

21. Байхаки Абу-ль-Фазль. *Та’рих-и Байхаки* [История Мас’уда]. ‘Али Акбар Файяз и Мухаммад Джа’фар Йахаки (ред.). Мешхед: Данишгах-и Фирдауси; 2004. 814 с.

22. Аль-Мас’уди. *Ат-Танбих ва-ль-ашраф* [Примечание и знатность]. ‘Абдаллах Исма’иль ас-Сави (ред.). Каир: Дар ас-Сави; 1938. 431 с.

23. Лю Сюй и др. *Цзю Тан шу* [Старая история династии Тан]. В 36 т. Т. 11. Шанхай: Шанъу иньшугуань; 1936. 87 л.

24. Малявкин А.Г. *Историческая география Центральной Азии. Материалы и исследования*. Новосибирск: Наука; 1981. 340 с.

25. Ли Цифу. *Юаньхэ цзюньсянь туджи* [Иллюстрированное описание областей и уездов [периода] Юань-хэ]. Хэ Цыцзюнь (изд.). В 2 т. Т. 2. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1983. 1157 с.



26. Лю Сюй и др. *Цзю Тан шу* [Старая история династии Тан]. Т. 35. Шанхай: Шанъу иньшугуань; 1936. 92 л.

27. Малявкин. А.Г. *Материалы по истории уйгуров в IX-XII вв.* Новосибирск: Наука; 1974. 215 с.

28. Каспийское море в арабских источниках. Буниятов З.М., Велиханова Н.М. (пер.). *Известия АН АзССР. Серия истории, философии и права*. 1988;4:85–95.

29. Dozy R.P.A. *Dictionnaire Détaillé des Noms des Vêtements chez les Arabes* [Detailed Dictionary of Names of Clothing among the Arabs]. Amsterdam: Jean Müller; 1845. 444 p.

30. Ибн-Хаукаль. *Сураат аль-ард* [Книга картины Земли]. В 2 т. Т. 2. Крамерс Й.Х. (изд.). Лейден: Брилл; 1939. 280 с.

31. Мец А. *Мусульманский Ренессанс*. Бертельс Д.Е. (пер.). М.: Наука; 1973. 471 с.

32. Шукуров Ш.М. К анализу принципов иконографии в изобразительном искусстве Средней Азии. *Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура)*. Гафуров Б.Г. и Литвинский Б.А. (под ред.). М.: Наука; 1977. С. 103–111.

33. Лю Сюй и др. *Цзю Тан шу* [Старая история династии Тан]. Т. 33. Шанхай: Шанъу иньшугуань; 1936. 88 л.

34. Сыма Гуан. *Цзы чжи тун цзянь* [Всеобщее зеркало, управлению помогающее]. В 10 т. Т. 8. Жун Чжаозу и Не Чунци (изд.). Пекин: Гуцзи чубаньшэ; 1956. 956 с.

## References

1. Ibn Khordadbeh. *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik* [The Book of the Roads and Kingdoms]. De Goeje M.J. (ed.). Leiden: E.J. Brill; 1889. 339 p. (In Arabic)

2. Al-Hamadani Ibn al-Faqih. *Kitab al-Buldan* [Book of the Lands]. Yusuf al-Tahiri (ed.). Beirut: 'Alam al-kutub Press; 1996. 760 p. (In Arabic)

3. Al-Muqaddasi Shams al-Din Abu 'Abdallah Muhammad. *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Aqalim* [The Best Divisions for Knowledge of the Regions]. De Goeje (ed.). Leiden: E.J. Brill; 1906. 505 p. (In Arabic)

4. Hennig R. *Nevedomye zemli* [Terrae incognitae]. In 4 vols. Vol. II. Krasnokutskaya E.K. & Raykhshteyn A.D. (trs). Moscow: Publ. Inostrannaya literatura; 1961. 519 p. (In Russian)

5. *Xiyu Diming* [Toponyms in the Western Regions]. Feng Chengjun, Lu Junling (eds). Beijing: Zhonghua Shuju; 1982. 169 p. (In Chinese)



6. Von Doerfer G. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Bd. I: Mongolische Elemente im Neupersischen* [Turkic and Mongolian Elements in New Persian. Vol. I: Mongolian Elements in New Persian]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBN; 1963. 557 p. (In German)
7. Krachkovskiy I.Yu. *Arabskaya geograficheskaya literatura. Akademik Ignatij Yulianovich Krachkovskiy. Izbrannye sochineniya* [Arabic Geographical Literature. Academic Ignatij Yulianovich Krachkovskiy. Selected Works]. In 6 vols. Vol. IV. Tsereteli G.V. (ed.). Moscow & Leningrad: Publ. AN SSSR; 1957. 963 p. (In Russian)
8. Jacut. *Geographisches Wörterbuch (Mu'jam al-Buldan)* [Dictionary of Countries]. Ferdinand Wüstenfeld (ed.). In 6 vols. Vol. III. Leipzig: In Commission bei F.A. Brockhaus; 1867. 938 p. (In Arabic)
9. Ibn Kathir Abu-l-Fida' al-Hafiz al-Dimashqi. *al-Bidaya wa-l-nihaya* [The Beginning and the End]. In 15 vols. Vol. VII. Beirut: Maktabat al-Ma'arif; 1992. 369 p. (In Arabic)
10. Krachkovskiy I.Yu. *Puteshestvie Ibn-Fadlana na Volgu. Perevod i kommentariy* [Ibn Fadlan's Journey to Volga: Translation & Commentary]. Moscow & Leningrad: Nauka Publishers; 1939. 193 p. (In Russian)
11. Al-Gharnati Abu Hamid. *Tuhfat al-Albab wa-Nukhbat al-A'jab* [Gift to Minds and Selections from Marvels]. Isma'il al-'Arabi (ed.). Morocco: Dar al-Afaq al-Jadida Press; 1993. 218 p. (In Arabic)
12. Al-Qazwini Zakariyya ibn Muhammad. *'Aja'ib al-Makhlūqat wa-l-Haywanat wa Ghara'ib al-Maujudat* [The Wonders of Creation, the Animals and the Oddities of Existence]. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li-l-Matbu'at; 2000. 403 p. (In Arabic)
13. Ibn al-Wardi Siraj al-Din. *Kharidat al-'Aja'ib wa-Faridat al-Ghara'ib* [The Unbored Pearl of Wonders and Precious Gem of Marvels]. Anwar Mahmud Zinati (ed.). Cairo: Maktabat al-thaqafat al-diniyya; 2008. 503 p. (In Arabic)
14. Al-Idrisi Abu 'Abdallah. *Nuzhat al-Mushtaq fi Ikhtiraq al-Afaq* [The Amusement of Him Who Desires to Traverse the Earth]. In 2 vols. Vol. II. Cairo: Maktabat al-thaqafat al-diniyya; 2002. 591 p. (In Arabic)
15. Al-Nuwayri Shihab al-Din Ahmad ibn 'Abd al-Wahhab. *Nihayat al-Arab fi Funun al-Adab* [The Ultimate Ambition in the Arts of Erudition]. Mufid Kamikha (ed.). In 34 vols. Vol. I. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya; 2003. 400 p. (In Arabic)
16. Xuanzang. *Da Tang xiyu ji* [Notes on the Western Lands [composed under] the Great Tang]. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation; 2012. 577 p. (In Chinese)



17. Syuan'-tszan. *Zapiski o Zapadnykh stranakh epokhi Velikoy Tan* [Notes on the Western Lands [composed under] the Great Tang]. Aleksandrova N.V. (tr.). Moscow: "Vostochnaya Literatura" Publisher; 2012. 463 p. (In Russian)
18. Ibn Khordadbeh. *Kniga putey i stran* [The Book of the Roads and Kingdoms]. Velikhanova N.M. (tr.). Baku: "Science" publishing house; 1986. 428 p. (In Russian)
19. Shen Bingxun. «*Shuijing zhu*» *jishi ding'e* [The Annotations on the Waterway Classic. Collation and Emendation]. In 18 vols. Vol. I. Shanghai: Shangwu Yinshuguan; 1935. 80 p. (In Chinese)
20. Marco Polo & Rustichello of Pisa. *The Travels of Marco Polo*. Henry Yule and Henri Cordier (tr. & eds.). In 2 vols. Vol. I. [Electronic source]. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/10636/10636-h/10636-h.htm> (Accessed: 07.09.2022).
21. Bayhaqi Abu-l-Fadhl. *Ta'rikh-i Bayhaqi* [The History of Beihaqi]. Eds. 'Ali Akbar Fayyadh & Muhammad Ja'far Yahaqi. Mashhad: Danishgah-i Firdausi Press; 2004. 814 p. (In Persian)
22. Al-Mas'udi. *Al-Tanbih wa-l-Ashraf* [Note and Nobility]. 'Abdallah Isma'il al-Sawi (ed.). Cairo: Dar al-Sawi Press; 1938. 431 p. (In Arabic)
23. Liu Xu et al. *Jiu Tang shu* [The Old History of Tang Dynasty]. In 36 vols. Vol. XI. Shanghai: Shangwu Yinshuguan; 1936. 87 p. (In Chinese)
24. Malyavkin A.G. *Istoricheskaya geografiya Tsentral'noy Azii. Materialy i issledovaniya* [An Historical Geography of Central Asia: Sources and Studies]. Novosibirsk: Nauka Publishers; 1981. 340 p. (In Russian)
25. Li Jifu. *Yuanhe junxian tuzhi* [Treatise, with Maps, on Prefectures and Counties from the Yuanhe Reign]. He Cijun (ed.). In 2 vols. Vol. II. Beijing: Zhonghua Shuju; 1983. 1157 p. (In Chinese)
26. Liu Xu et al. *Jiu Tang shu* [The Old History of Tang Dynasty]. Vol. XXXV. Shanghai: Shangwu Yinshuguan; 1936. 92 p. (In Chinese)
27. Maliavkin A.G. *Materialy po istorii uygurov v IX-XII vv.* [Materials on the History of Uighurs in 9<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries]. Novosibirsk: Nauka Publishers; 1974. 215 p. (In Russian)
28. Kaspiyskoe more v arabskikh istochnikakh [The Caspian Sea in Arabic Sources]. Z.M. Bunyatov & N.M. Velikhanova (trs.). *Izvestiya AN AzSSR. Seriya istorii, filosofii i prava* [Bulletin of Academy of Sciences of Azerbaijan SSR. Series of History, Philosophy & Law]. 1988;4:85–95. (In Russian)



29. Dozy R.P.A. *Dictionnaire Détaillé des Noms des Vêtements chez les Arabes* [Detailed Dictionary of Names of Clothing among the Arabs]. Amsterdam: Jean Müller; 1845. 444 p. (In French and Arabic)

30. Ibn Haukal. *Surat al-Ardh* [The Face of the Earth]. In 2 vols. Vol. II. Kramers J.H. (ed.). Leiden: E.J. Brill; 1939. 280 p. (In Arabic)

31. Mez A. *Musul'manskiy Renessans* [The Renaissance of Islam]. Bertel's D.E. (tr.). Moscow: Nauka Publishers; 1973. 471 p. (In Russian)

32. Shukurov Sh.M. К анализу принципов иконографии в изобразительном искусстве Средней Азии [An Analysis on Principles of Iconography in Visual Art of Central Asia]. *Srednyaya Aziya v drevnosti i srednevekov'e* (istoriya i kul'tura) [Central Asia in Ancient Era & Middle Ages (History & Culture)]. Gafurov B.G. & Litvinskiy B.A. (eds). Moscow: Nauka Publishers; 1977, pp. 103–111. (In Russian)

33. Liu Xu et al. *Jiu Tang shu* [The Old History of Tang Dynasty]. Vol. XXXIII. Shanghai: Shangwu Yinshuguan; 1936. 88 p. (In Chinese)

34. Sima Guang. *Zi zhi tong jian* [Comprehensive Mirror for Aid in Government]. In 10 vols. Vol. VIII. Rong Zhaozu & Nie Chongqi (eds). Beijing: Guji Chubanshe; 1956. 956 p. (In Chinese)

### Информация об авторе

**Янь Миньцзя**, соискатель, кафедра стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки, г. Москва, Российская Федерация.

### About the author

**Yan Minjia**, Postgraduate Student at the Center of Caucasus and Central Asia of the Institute of Asian and African Studies, 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 января 2023  
Одобрена рецензентами: 20 февраля 2023  
Принята к публикации: 07 марта 2023

### Article info

Received: January 18, 2023  
Reviewed: February 20, 2023  
Accepted: March 07, 2023



## The history of regional relations of the peoples of Jibal Nuba in the 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries

**I.V. Gerasimov<sup>1a</sup>, D.A. Alferov<sup>1b</sup>**

<sup>1</sup>St. Petersburg State University, St. Petersburg, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5592-3505>, e-mail: [i.v.gerasimov@spbu.ru](mailto:i.v.gerasimov@spbu.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-2808>, e-mail: [d.alferov@spbu.ru](mailto:d.alferov@spbu.ru)

**Abstract:** The article is devoted to regional relations of the tribal groups of the Jibal Nuba region of the South Kordofan province in Sudan. The Islamization of these tribes, which lasted for a period of more than a century, seriously changed the traditional way of life, contributed to demographic transformations, and contributed to the integration of local residents into Sudanese society. At the same time, one can observe deformations in the political course of local leaders who are trying to achieve a weakening of ties with the center and oppose initiatives aimed at a compromise and a peaceful solution to all regional problems. It is traced from the complex and controversial history of relationships during both the pre-colonial period and the period of the Anglo-Egyptian condominium after 1898.

Particular attention in the material provided is given to the contacts of the Jibal Nuba tribes with neighboring Arab tribes. They are ready for positive interaction at the clan and tribal level. The article also examines the history of relations between the Nuba and the state formations that arose after the consolidation of Islam as a state doctrine in the Sultanate of the Funj with its center in Sennar in the 16<sup>th</sup> century. Along with this, there were active contacts with other Muslim states, primarily with the sultanate in Darfur and small state formations in Kordofan.

**Keywords:** history of Arab countries; Sudan; Jibal Nuba; Kordofan; Islam; Funj

**For citation:** Gerasimov I.V., Alferov D.A. The history of regional relations of the peoples of Jibal Nuba in the 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):62–74. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-62-74





## История региональных связей народов Джибаль Нуба в XVI–XX вв.

И.В. Герасимов<sup>1а</sup>, Д.А. Алфёров<sup>1б</sup>

<sup>1</sup>Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5592-3505>, e-mail: [i.v.gerasimov@spbu.ru](mailto:i.v.gerasimov@spbu.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-2808>, e-mail: [d.alferov@spbu.ru](mailto:d.alferov@spbu.ru)

**Резюме:** В статье рассматриваются региональные связи племенных групп района Джибаль Нуба провинции Южный Кордофан в Судане. Исламизация этих племен, растянувшаяся на период, превышающий столетие, серьезным образом изменила традиционный уклад жизни, способствовала демографическим трансформациям, интеграции местных жителей в суданское общество. Одновременно можно наблюдать деформации в политических взглядах местных лидеров, пытающихся добиться ослабления связей с центром и препятствовать инициативам, направленным на компромисс и мирное решение всех региональных проблем. Это является следствием сложной и противоречивой истории взаимоотношений в течение как предколониального периода, так и периода англо-египетского кондоминиума после 1898 г.

Особое внимание в представленном материале уделяется контактам племен Джибаль Нуба с соседними арабскими племенами. Отмечается готовность к позитивному взаимодействию на клановом и племенном уровнях. В статье рассмотрена также история отношений Нуба с государственными образованиями, возникшими после закрепления ислама в качестве государственной доктрины в султанате Фундж с центром в Сеннаре в XVI в. Наряду с этим происходили активные контакты с другими мусульманскими государствами, прежде всего с султанатом в Дарфуре и небольшими государственными образованиями в Кордофанае.

**Ключевые слова:** история арабских стран; Судан; Джибаль Нуба; Кордофан; ислам; Фундж

**Для цитирования:** Герасимов И.В., Алфёров Д.А. История региональных связей народов Джибаль Нуба в XVI–XX вв. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):62–74. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-62-74

### Introduction

One of the most “mysterious” regions of Sudan rich in history and identity can be considered the region of South Kordofan, where the Nubian mountains are located, better known as Jibal Nuba.



In the Soviet scientific literature, there were practically no special studies on the Jibal Nuba region, there were also very few references to this part of Kordofan in articles devoted to Sudanese issues, however, in domestic works of the last two decades, some attention was nevertheless paid to it [1].

The purpose of this publication is to clarify the historical roots of the interaction of the peoples that make up the population of Jibal Nuba with the Sudanese Muslim states of the 16<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries and Arab tribes within the state of the Republic of Sudan.

Jibal Nuba is a group of high hills and mountain ranges, no more than 1 thousand meters above the sea level, located in the southeastern part of Kordofan. They occupy an area equal to 30 thousand square miles, which is comparable to the area of Scotland. In total, there are 99 peaks in this mountainous and hilly area. To the north they are joined by the Tagal Mountains.

The toponym Jibal Nuba is translated from Arabic as “the mountains of the Nuba people”. The ethnonym “Nuba” means all the tribes living in the mountains with the same name. The Negroid African tribes of Jibal Nuba lead an isolated from each other life, which is facilitated by their economic activities. A feature of the word Nuba is that it coincides in spelling and sound in Arabic with the Nuba-Nubians who inhabit the Nile Valley. This introduces discrepancies and misunderstandings regarding their identity. The origin of the Nuba is being debated in the scientific community. In Arabic publications dedicated to the Nubians, a terminological tradition is gradually taking shape, which makes it possible to better understand which of these peoples is being referred to due to the use of various plural forms by the authors of the texts. Thus, the Nubians – the inhabitants of the Nile Valley – have the plural *Nubiyuna*, and the people of the Nuba tribe in the plural – *Nubaiyyuna*.

It may seem that the Nuba are a single people, separated by tribal borders, however, in the Jibal Nuba region itself, there is a clear division into local clans and tribal groups, which have their own names and their own characteristics: linguistic, economic, cultural. There are more than fifty of them. Tribes and tribal groups have self-names endoethnonyms and exoethnonyms, which they are called by other tribes and clans. For example, a group that is part of the Ajanj union, called Karku, has a local name Kak. Groups of clans living to the west of the settlement of Dilling, which is the administrative center of Ajanj, join this tribal association. These clans also have their own local names, for example, the Kajuriyya have the endoethnonym Kadako, the Gulfan tribal group for local residents is known as Winko, the Kadaru are known as Kadanero. And this list can be continued.

Individual clans are often called by the names of a hill or mountain and a settlement located nearby, which, as a rule, is also an administrative center. Speaking about the origin of the peoples of Jibal Nuba, it should be recognized that the question is open and its study



has not progressed significantly in recent years. Although in the 20<sup>th</sup> century linguistic, archaeological, socio-anthropological research was carried out there. On the rocky areas of the hills, images – petroglyphs were found (Kausalib area), however, researchers, including the British scientist of Austrian origin Z. F. Naidel (1903–1956), did not connect the finds of rock paintings with the modern Nuba. The English archaeologist and Sudanese colonial administrator A. J. Arkell (1898–1980) excavated a burial site at Jabal Tir, northeast of Jibal Nuba, but there was no evidence of a connection between the past and the present. The method of burial in antiquity was completely different from what is now common throughout the region. Concerning the question of the proximity of the Nuba and representatives of other peoples inhabiting Sudan, one can note the similarity of some of them. The basis for this was the oral reports of representatives of individual tribes.

Researchers in the Jibal Nuba region have noticed that, having no clearly traced ties with distant African peoples, the Nuba tribes are culturally and linguistically close to the peoples inhabiting modern Sudan. The clans from Jabal Tir, for example, have common features with the people from Jabal al-Muru, the Shat tribal groups living in the territories south of Kadugli are similar to the peoples of Darfur, the Tima tribal groups probably originate from the Kaju region near Adiya. Nuba from Kadaru and Jabal Tabak are considered to be from the Sultanate in Sennar. The Midub and Birkid tribes in Darfur are related to the Nuba, but this ethnonym is never used for them. The Ajanj clans, as outlined in the work of the Sudanese researcher Yusuf Isaac Ahmad (originally from Jibal Nuba), may have come to this area from the north. It is permissible to assume that by their name they are close to the Anaj people, who once inhabited the Christian state of Alva with the capital Soba on the Nile [2, p. 64–65]. Sudanese scholar Ata Muhammad Ahmad Kantul reports that during personal meetings and conversations with the representatives of the Nuba tribes, there was a repetition of reports about the existence in the distant past of a connection between the Nubians of the Nile Valley and the Nuba from Jibal Nuba [3, p. 31]. With a variety of points of view about the origin of the inhabitants of Jibal Nuba, their connections with each other and the outside world, practically no one disputes the opinion that they are all mostly settlers in these lands, and not its original inhabitants. The isolation of life helped for centuries to preserve originality, at the same time did not contribute to the inclusion in the cultural orbit of the surrounding world. Thanks to this, the Nuba survived until the 20<sup>th</sup> century, being at the stage of disintegration of the tribal community. The basis of their economic well-being was cattle breeding and processing of small crops located near the hills inhabited by them. It is known that in order to replenish food supplies and increase the level of well-being, representatives of the clans raided the settlements of their



neighbors. In religious terms, we can talk about shamanism that prevailed until the first decades of the 20<sup>th</sup> century [4, p. 85].

### **Jibal Nuba tribes contacts since Funj to Anglo-Egyptian condominium**

Historically, the closest neighbors of the Nuba were Arab nomadic pastoral tribes who came to these parts a long time ago, moving south from Egypt following the herds in search of pastures rich in vegetation. Badiriya, Jauamia, Jadidat, Shawakhit mastered the steppes and fertile valleys in Kordofan already in the 16<sup>th</sup> century. The tribes of Dar Khumr, Hamid and other pastoralists of Baqqara came to Kordofan through Dongola, following to the south. According to the prominent researcher of Sudan J. Spaulding and a number of authors, there were family ties between the Arab tribes of the Gadiyat union, who settled in Kordofan, and the Nuba from Tabak, Kadaro, Dilling and some others [5]. Hauazima tribe causes ethnographic interest. It represents an alliance between natives of West Africa – Fellata (Takarir), Hauuara - Berber group that came here from North Africa and the Arabs. However, officially the tribe declares itself as Arabic. Several Nuba clans also joined this tribal union [2, p. 30]. Within the Hauazima tribe there is a tribal branch of the Aulad Nuba. They separated out as a result of the merger of the Rauauika clan with some tribal groups from the Nuba in the south of Kordofan [6, p. 47]. Rapprochement at the family level contributed to the interchange of products, labor skills, spiritual values, and facilitated the possibility of contracts. Moreover, this testifies to the peaceful coexistence of the two peoples, at least at an early stage of their joint history.

Creation of the Sultanate of Funj in Sennar at the beginning of the 16th century led some Arab tribes to move in a westerly direction. Among them, first of all, were the representatives of the Jaalit tribal union.

From the text of the material by Yusuf Isaac Ahmad, prepared on the basis of oral traditions, it follows that before the state of the Funj was founded, the Jibal Nuba were subordinate to Ajib al-Kafuli, one of the rulers who controlled large territories in the Nile Valley and beyond. After his death in 1474, control over them, including Jibal Nuba, passed to Amara Duncas, and this is already the legendary leader of the Funj. There are oral traditions in which the mountain Nuba claim their closeness to the Funj. In the narration, according to the representative of the Nuba, Sheikh Farah at-Talib, it was reported that one of the Nuba peoples Karaku sent their leaders to the rulers of the Funj in order to get the right to rule [2, p. 41].

If we proceed from the recognition of the fidelity of the dating of the inclusion of Jibal Nuba in the orbit of the possessions of the Funj, then it turns out that "the Funj appeared in Jibal Nuba even before the arrival of the Arab tribes" [2, p. 42]. There is a possibility that



the Nuba could join the Funj troops and participate in military operations, both against the union of the Arab Abdallab tribes, and in the combined troops of the Funj and Abdallab against the Christian state of Alva. The result of the struggle was the final fall of this state and, in fact, the completion of the Christian stage in the history of the Sudanese states on the Nile.

The tradition of using Nuba warriors in armed formations was continued, and this was especially evident during the reign of the Funj Sultanate Badi II (1643–1678).

Oral reports cited in the monograph by Yusuf Isaac Ahmad mention that the ruler Badi II attacked a number of districts in Jibal Nuba, in particular, Dair, Takale, Kadara. There he captured prisoners, while most of them were from Ajanj.

Nuba prisoners underwent military training and served in the guards of the Sultan and in his personal protection. They were usually settled together with their countrymen in special settlements around the capital – the city of Sennar. These settlements were named after the tribal groups from which their inhabitants originated. So, the following toponyms appeared on the map: Kadaru, Kanak, Karaku, etc. It is noteworthy that those villages that appeared in the 18<sup>th</sup> century continue to bear these names to the present day. These names are available in the area of permanent residence in Jibal Nuba [2, p. 42].

Since the Nuba until recently remained committed to shamanism, and the stages of the history of the Nuba were measured in time spans that fell on the life of a shaman, it is not surprising that oral traditions say that the Funj attacked part of the Jibal Nuba region near Dilling during the lifetime of the fifth ancestor of the shamans who preceded the deceased in 1990 Khajur Muhammad Agbash [2, p. 42–43].

The exact date of this military campaign is not known. It is approximately dated to 1650 and this coincides in principle with the reign of the Khajur Korankoro ancestor Muhammad Agbash. As for the pretexts for the attack, as well as the reasons, they are unknown. It can only be assumed with a high degree of certainty that the purpose of the Funj campaign was to capture trophies in the form of prisoners and ensure security on the way to the gold mines in Shaybun.

The state formation that arose in Kordofan in the 17<sup>th</sup> century – Tagal – included Arab tribal groups within the boundaries of its control, at the same time, residents of the areas of permanent residence of the Nuba were subordinate to it, such as: Abu Dom, Umm Talha, Rashad, Kalkudda, Gedir, Shaybun [5, p. 371]. Tabak was considered the westernmost region of influence of the local rulers of Tagal, who in turn were dependent on the powerful sultanate in Sennar. Only the southwestern regions of Jibal Nuba were not subject to any authority. A powerful and dynamic Muslim sultanate, which took shape in the 17<sup>th</sup> century in Darfur, also sought to establish power in Kordofan. Ata Muhammad



Ahmad Kantul noted that despite the fact that the entire region of Kordofan was in the zone of influence of two powerful state entities of that time, the sultanates in Darfur and Sennar, the impact of the second was stronger [3, p. 37]. It is believed that Badi Abu Dikn, the Sennar supreme ruler, in the middle of the 17<sup>th</sup> century attacked not only Jibal Nuba, but also subjugated the state of Tagal. It remained in a dependent position until 1788 [3, p. 37].

The interaction between the Muslim tribes of the Arabs, who came to the region later than the Nuba, also gave rise to a new type of relationship that differed from those accepted among the Arabs and Muslims. It is interesting to describe the conclusion of an agreement between the Hauazima tribe and individual interested clans from the Nuba, which turned into a real fraternization by blood. This kind of union is the first and only form of social agreement between Muslims and pagans, which the Nuba were. Presumably, the history of such a ceremony dates back to the 9<sup>th</sup> or 10<sup>th</sup> century. In Sudan, it was also used in the 20<sup>th</sup> century. The contract was preceded by preliminary approvals.

The “fraternization” between the Hauazima and the Nuba took place as described in the work of Hammoud Salih Manzil Kahif, as follows: “After both parties had agreed on the provisions of the treaty that was planned to be concluded, the time and place were determined for the final ratification. On the morning of this historic day, everyone gathered at the place where the celebration was to take place, faces expressed joy, cries and exclamations of women filled the air. Whenever a group of Arabs or Nuba approached the place of celebration, their leader moved forward. The Hauazima, sitting on the backs of horses and camels, showed the famous Arab prowess, while the Nuba, beating drums, performed flamboyant African dances. Various folk groups took part in the event, playing musical instruments. They sang the birth of a new treaty in which the spirit of love and brotherhood prevails. After some time, the leaders from both sides went to the center of the square where the celebration took place, and took their respective places. From everywhere came the cries and exclamations of women. Then the leaders of each clan stood near a certain place, and the leaders of the Hauazima and the Nuba stepped forward. They embraced amiably, put their hands together and then raised them up. Then they made a sign to all who were shouting. All of a sudden everything went silent. The leader of the Hauazima asked one of his assistants to approach him, and from the group of chiefs of the Hauazima a sheikh came out, who carried with him a gourd filled with milk. And handed it to the leader, and then returned to his place. The chief of the Hauazima took the gourd and, having drunk the milk from it, handed it over to the paramount chief of the Nuba. He took the pumpkin, also drank from it and returned it to him. The leader of the Hauazima took his former place. And then the cries and exclamations of women resumed. Screams and sounds echoed in the mountains. Then, suddenly, the noise stopped. The Nuba chief took



the Hauazima chief by the hand, took out his knife, and asked the Hauazima chief to get his. Arousing everyone's surprise, he made an incision on his arm, and blood flowed from there. Then he asked the leader of the Hauazima to do the same, and he complied with the request. Chief Jibal Nuba collected a few drops of his own blood and mixed it with the drops of Hauazima chief and tasted the mixed blood with his tongue. The leader of the Hauazima did the same. In the same way as these two chiefs, who sealed their pact with blood, so did the chiefs of each clan from among the Nuba and the Hauazima. They performed the whole ceremony in exactly the same way. This union became known as the "blood union" [6, p. 279–280]. The above description of personal testimony destroys the ingrained notion of primordial and irreconcilable hostility between the Nuba and the Arabs.

It is difficult for the inhabitants of Jibal Nuba to part with the ideas about the Arab tribes as greedy and merciless slave hunters. There are reasons for this. Arab tribal detachments often raided the territory of neighboring Ethiopia or Jibal Nuba to capture slaves, and these unexpected attacks were called Jihadiya. During the period of Egyptian-Turkish rule, starting from 1821, campaigns in Jibal Nuba became more frequent. In 1824, the number of prisoners was estimated at 40 thousand people. Slave traders sent women and children to the slave markets of Egypt. Military campaigns for slaves intensified significantly during the Mahdist uprising. In the last decades of the 19th century the Nuba were forcibly driven into the army by supporters of the Mahdi, and carried out combat missions. After the defeat of the Mahdists, many Nuba returned to their native lands, bringing Islam with them, which they were forced to accept while they were a part of the Mahdi army. In addition, they became owners of firearms, which, however, they preferred to exchange with local Muslim pastoralists for cattle and return to the use of the classic tribal military arsenal – spears and swords.

The period that followed the occupation of Sudan by Anglo-Egyptian troops in 1898 saw colonial rule of the country, officially called the condominium. In fact, in this "joint" government, all power was held by the British. Guided by economic interests and geopolitical aspirations aimed at hegemony in this region of Africa, the British colonial administration began to pay serious attention to establishing stability and tranquility in the Kordofan region and, accordingly, in Jibal Nuba. Between 1898 and 1912, the region was part of the province of Kordofan. From 1913 to 1928, the Nuba received the status of an independent province with the capital in the city of Talodi. Police and administrative bodies and services were created there to control the local population. According to statistics published during the condominium period, the population of Kordofan was estimated at 500 thousand people [7, p. 521]. The former British ruler of Kordofan said the following about the Nuba: "All the Nuba living in the southern hills, often raided by the Arab Baqqara



tribes who hunted slaves and cattle, suffered terribly during the reign of the dervishes. Under the current regime of government, they gradually come to a state of rest, although from time to time they attack each other. They cultivate large areas of land, keep a large number of livestock, sheep and goats" [7, p. 524]. The condominium period brought new trends to the evolution of Jibal Nuba, which was associated with the main slogan of the colonialists - "ensuring the security" of the region. The content of this was nothing more than the establishment of British control over the rebellious areas as the first and generally pivotal direction, followed by the involvement of the most loyal leaders and shamans from the local environment in the management. A big proponent of this was Arthur Vicars-Miles, who wanted to subject the population to British colonialism, using a policy of constant police raids into the area of hills and small mountains inhabited by the Nuba. Active "patrolling" by the British military had several stages. The first fell on the period from 1905 to 1912, the second included a relatively short time period from 1917 to 1919, and the completion of the policy of active patrolling of the territories of the Nuba fell on 1945 [8, p. 92]. If in 1918 the British administrators who visited certain areas of Jibal Nuba "relied mainly on fate and luck", then already in the 1930s they "toured peacefully escorted by only three policemen – two of whom were needed to carry the co-domini's flags" [8, p. 92]. Perhaps the most actively developed by the British was the northwestern sector of Jibal Nuba, which consisted of eight large peaks that went down in history as Niima, and the population is known as Nyamang, but this area can be considered a cross-section of the overall picture of the impact on the region.

### **Religion in Jibal Nuba**

Particular attention when talking about the Nuba should be given to the factor of religion, as perhaps the most important, in addition to tribal and ethnic, which determines the local mindset.

The Nuba became acquainted with Islam much earlier than during the period of the Mahdist uprising, when they were massively involved in the armies of the dervishes, in spite of, their own religious cults associated with shamanism remained dominant. It is obvious that the priority role in the spread of Islam in this, as, indeed, in other regions of Sudan, was assigned to the Sufis and the beginning of this was laid by Taj ad-Din al-Bahari, who arrived from Baghdad, representing the order of Qadiriyya [9, p. 42]. The Ismailiyya brotherhood, led by Sheikh Ismail al-Wali, contributed to the Islamization of Jibal Nuba. Sheikh Badui Abu Safiyya was also a spreader of Islam and an ascetic. However, perhaps the most prominent representative of Sufism, who continued the missionary traditions of the Qadiriyya, was one of the adherents of the brotherhood, Sheikh al-Barnawi, who came



from an aristocratic family that belonged to the Yemeni Hamir tribe from Bornu (modern Nigeria). Sheikh al-Barnawi performed the hajj, advancing with his companions to Muslim shrines through Sudan. In Mecca, he had the opportunity to meet with Abd al-Baqi al-Mukashafi, the preceptor of the Sudanese offshoot of the Qadiriyya at that time. It was this man who persuaded Sheikh al-Barnawi to go to Jibal Nuba. There he actively preached, and many locals accepted his ideas. This is not such a distant historical period, if we take into account that al-Barnawi died in 1967 [3, p. 67]. If we try to assess the coverage of the population by Islamic doctrine, we can notice the uneven involvement of the Nuba in Islam. Islam was most actively adopted in Kausalib, Dilling, Kadaru and Niyamanga, while in the southern and western regions - Jibal Koronko, Muru and Talashi - this religion spread with a lag. It should be taken in consideration that Christian missions were established all over the Sudan in the second half of 19<sup>th</sup> century. One of them was established in Dilling in 1875 [10, p. 128].

The impact on the population of the carriers of religious doctrines could not but affect the more active movement of the Nuba. As early as 1933, there were cases of individuals and even entire families moving to other parts of Sudan [3, p. 173–174]. At the same time, the demographic situation in Jibal Nuba began to change due to the increase in immigrants to it from West Africa: Mali, Nigeria, Chad, Cameroon – many of those whom the Sudanese designate with the common ethnonym Fellata. The resettlement took place in stages, and the newcomers tried to maintain their usual way of life, being engaged in agriculture and animal husbandry. According to J. Willis, in 1933, 1,000 immigrants from West Africa lived in the region [8].

Since the period of the 1930s, already well-established contacts with local Arab tribes have somewhat decreased, the reason for which was not only a more wary attitude towards Muslim Arabs, fueled by missionaries from Western countries, but also the introduction of a law on "closed areas". This prevented the establishment of the usual type of interaction and economic exchange. In this situation, the Nuba became the initiators in the resumption of contacts. In 1941, the Nuba from Jibal Tire tried to overcome their alienation. Arno Caju, the ruler of all the Nuba of this region, sent representatives to the leader of the Hauazima a proposal to meet with the envoys of his tribe in Jibal Tire and reach an agreement on new principles of relations. Among those personally present at this event from the Hauazima tribe was Sheikh Hammoud Salih Manzil. About the invitation that followed from Arno Caju, he recalls the following:

"In 1941, Arno, the ruler of Jibal Tire, sent a delegation of four Nuba representatives to the Hauazima with a request to send representatives of the Arab tribes to discuss the form of resumption of relations interrupted by the decision of the British government to



close Jibal Nuba to Arabs and Jallaba traders. Delegation invitation... was carried out on the initiative of Mak Rahma. The delegation of Mak Arno arrived at the tribe's units living in this region. At the head of the delegation was a representative of the Nuba, whose name was Omar. He spoke Arabic. Members of the delegation brought with them a written message from Mak Rahma and Arno Caju. All the Arabs at that time could neither read nor write, so they sent for the Faqih Abd al-Rahim Abd al-Karim from the Kauahla tribe and asked him to come and read the message, and also explain its content and meaning to the Arabs. Poppy Arno's messengers were guests of Sheikh Salih Manzil, who hospitably received the delegation" [6, p. 286–287]. It can be added that during the reading of the document and the discussion, there were people from the Hauazima and various clans of this tribe, as well as the envoys of the Shukairat, Kauahla and Takrur. After lengthy agreements, the Arab tribes and the Nuba tribes from the Jibal Tire region restored friendly relations and the peaceful nature of interaction continued for a long time.

In the post-independence period in Sudan, the interests of the Nuba were represented in the state parliament by several deputies. In 1958, for example, a bloc of Nuba representatives was created, headed by Philip Gabbush, who demanded that the Nuba be included in the government. During the 1970s-1980s the ruling politicians and political parties and movements in Sudan did not always properly listen to the aspirations of the Nuba and underestimated their role in state building. This was largely the reason for the entry of the Nuba into political alliances with the southerners and speeches against Khartoum.

## Conclusion

Summing up some results, it is necessary to note that the Nuba ethnonym is only a general designation of tribal groups living on the territory of Jibal Nuba and there is no need to talk about their complete unity. In the same way, it is impossible to talk about their one-time resettlement to this region from other parts of Sudan and the African continent. The rulers of the Nile Valley have long perceived Jibal Nuba as a territory of military expansion and sought to subordinate it to their influence. Military campaigns in Jibal Nuba were carried out by the Funj tribes even before the formation of the state – the Funj Sultanate with its center in Sennar (1504). There are indications of this in oral traditions. Arab and non-Arab tribes from Darfur and northern Kordofan, subject to the authority of regional chiefs and rulers, also attacked the area, and it remained a bone of contention between the Sudanese sultanates for centuries.

This, however, did not mean that the region was closed and its inhabitants were not ready for external contacts. Some Arab tribes were able to establish good neighbor relations



with the Nuba and there is evidence related to oral history, stating the existence of an effective mechanism of interaction and mutual trust that has developed over the centuries. The Mahdist period contributed to the involvement of the Nuba in the fight against the colonialists and a more active acquaintance with Islam, which did not cause a general conversion of the population of Jibal Nuba to this religion.

The colonial period created conditions for greater stability and the involvement of the Nuba in public life. A number of works by Western researchers have been published about this [11]. This, however, did not mean solving the entire spectrum of problems in relations with neighbors and the authorities. Some steps of the ruling administration created contradictions on religious and ethnic grounds. The onset of independence opened up the possibility for the Nuba to represent themselves in the spheres of state power, but this was not enough to take into account their interests comprehensively. For a number of decades after independence, the Nuba showed a tendency to self-isolate and oppose the authorities in the capital, which repeatedly led to social conflicts and open military confrontation.

## References

1. Poliakov K.I. *Istoriya Sudana: XX vek* [History of Sudan: 20th century]. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS Press; 2005. 512 p. (In Russian)
2. Yusuf Ishaq Ahmad. *Al-Madi al-maahs fi jibal Nuba mintaaqat al-Ajanj* [From the history of the Ajanj region of Jibal Nuba]. Khartoum: Dar 'Izza li-l-nashr wa al-tawzi'; 2007. 167 p. (In Arabic)
3. 'Ata Muhammad Ahmad Kantul. *Al-Harak al-siasi wa al-dini fi Jabal al-Nuba* [Political and religious movements in Jibal Nuba]. Giza: al-Dar al-'alamiyya li-l-nashr wa al-tawzi'; 2009. 233 p. (In Arabic)
4. Nadel S.F. A Shaman Cult in the Nuba Mountains. *Sudan Notes and Records*. 1941;24:85–112.
5. Spaulding J. A Premise for Precolonial Nuba History. *History in Africa*. 1987;14:369–374.
6. Ali Hammuda Salih Manzil Kahif. *Qabilat al-hawazima wa maknun al-huwwiyya al-sudaniyya* [The Hauazima tribe and hidden sides of Sudan's identity]. Khartoum: Sharikat matabi' al-Sudan li-l-'umla al-mahduda; 2004. 422 p. (In Arabic)
7. Lloyd W. Kordofan. *Bulletin of the American Geographical Society*. 1910;42(7):521–524.
8. Willis J. Violence, Authority and the State in the Nuba Mountains of Condominium Sudan. *The Historical Journal*. 2003;46(1):89–114.
9. Muhammad Nur Ibn Dayfallah. *Tabaaqat fi khusus al-awliya' wa al-salihin wa al-'ulama' wa al-shu'ara' fi al-Sudan* [The book of ranks about Islamic ascetics, righteous men,



scientists and poets in the Sudan]. Khartoum: Dar al-taalif wa-t-tarjama wa-l-nashr; 1974. 424 p. (In Arabic)

10. Hill R.L. *Egypt in the Sudan, 1820–1881*. London, New York: Oxford University Press; 1959. 188 p.

11. Ille E. *An Annotated Bibliography of Social Research on the Nuba Mountains*. Straume: Michelsen Institute Press; 2015. 188 p.

### **Информация об авторах**

**Igor V. Gerasimov**, Docent, Dr. Sci. (History), Full Professor of the Department of History of Middle East Countries in St. Petersburg State University, St. Petersburg, the Russian Federation.

**Daniil A. Alferov**, Cand. Sci. (History), Assistant of the Department of the Theory of Social Development of Asian and African Countries in St. Petersburg State University, St. Petersburg, the Russian Federation.

### **About the authors**

**Gerasimov Igor V. Вячеславович**, доцент, доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего Востока Санкт-Петербургского Университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

**Alferov Daniil A. Андреевич**, кандидат исторических наук, ассистент кафедры теории общественного развития стран Азии и Африки Санкт-Петербургского Университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 24 февраля 2023  
Одобрена рецензентами: 28 февраля 2023  
Принята к публикации: 07 марта 2023

### **Article info**

Received: February 24, 2023  
Reviewed: February 28, 2023  
Accepted: March 07, 2023

**ТЕОЛОГИЯ**  

---

**THEOLOGY**



- 
- ◆ О модернистской рецепции философской трактовки творения
  - ◆ Вклад Абу Ханифы в обновление общественного порядка
  - ◆ Проблема социальной ответственности в исламе
  - ◆ Критическое осмысление различных переводов 8–13 аятов суры «аль-Бакара»: теолого-лингвистический анализ
  - ◆ О необходимости специализированного русско-чечено-арабского словаря терминов и юридических категорий
  - ◆ Методология изучения идейно-ценностных аспектов развития исламского образования в Российской Федерации



## О модернистской рецепции фальсафской трактовки творения<sup>1</sup>

Т. Ибрагим<sup>1а</sup>, Н.В. Ефремова<sup>1б</sup>

<sup>1</sup>Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Резюме:** Данная публикация составляет часть цикла, посвященного раскрытию реформаторского потенциала *фальсафы* – эллинизирующей школы философской теологии классического ислама, крупнейшими представителями которой выступали аль-Фараби (ум. 950), Ибн-Сина (Авиценна; ум. 1037) и Ибн-Рушд (Аверроэс; ум. 1198). Целый ряд характерных для этой школы концепций (включая такие, что традиционно квалифицировались в качестве гетеродоксальных) оказались востребованными со стороны модернистов XIX–XX вв., ратовавших за инклюзивистско-интеллектуалистскую реконструкцию теологического дискурса.

В статье освещаются реформаторское обращение к фальсафскому тезису об извечности творения, а также релевантные вопросы, связанные с обоснованием существования Бога как Бытийно-необходимого и трактовкой Его фундаментальных атрибутов (знание, могущество и воля). Эта ориентация преимущественно прослеживается нами в теологическом наследии двух главных основоположников мусульманского модернизма – Дж. аль-Афгани (1838/1839–1897) и его ученика-соратника М. Абдо (1849–1905; Египет). Широкомасштабность данной интенции иллюстрируется творчеством видных их современников, таких как Ш. ан-Нумани (Индия) и Ш. аль-Марджани (Россия).

**Ключевые слова:** Абдо, Мухаммад; аль-Афгани, Джамаляддин; Ибн-Рушд (Аверроэс); Ибн-Сина (Авиценна); извечное творение; модернизм, исламский; фальсафа; аль-Фараби; философская теология, мусульманская

**Для цитирования:** Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О модернистской рецепции фальсафской трактовки творения. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):77–98*. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-77-98

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44037.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Ibrahim T., Efremova N.V.

On modernistic reception of Falsafa's interpretation of creation

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):77-98

## On modernistic reception of Falsafa's interpretation of creation<sup>2</sup>

T. Ibrahim<sup>1a</sup>, N.V. Efremova<sup>1b</sup>

<sup>1</sup>*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Abstract:** This publication is a part of a cycle dedicated to revealing the reform potential of Falsafa, the hellenizing school of Philosophical Theology in classical Islam, the greatest representatives of which were al-Farabi (d. 950), Ibn Sina (Avicenna; d. 1037) and Ibn Rushd (Averroes; d. 1198). A notable number of concepts characteristic of this school (including those traditionally qualified as heterodox) turned out to be in demand by modernists of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries, who advocated an inclusive-intellectualist reconstruction of theological discourse.

The article highlights the reformist appeal to the Falsafa's thesis about the eternity of creation, as well as relevant issues related to the demonstration of the existence of God as an Necessary Being and the interpretation of His fundamental attributes (knowledge, power and will). Mostly this intention is analyzed the theological legacy of two main founders of Islamic modernism – J. al-Afghani (1838/1839–1897) and his disciple and closest associate M. Abduh (1849–1905; Egypt). The wide scope of this intention is illustrated by the works of their prominent contemporaries, such as Sh. al-Numani (India) and Sh. al-Marjani (Russia).

**Keywords:** Abduh, Muhammad; al-Afghani, Jamaladdin; Falsafa; Ibn Rushd (Averroes); Ibn Sina (Avicenna); Modernism, Islamic; eternal creation; al-Farabi; Philosophical Theology, Muslim

**For citation:** Ibrahim T., Efremova N.V. On modernistic reception of Falsafa's interpretation of creation. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):77–98. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-77-98

Главная задача, стоявшая перед мусульманским модернизмом в области собственно теологической мысли, усматривалась в реконструкции доминирующей в ней системы калама<sup>3</sup>. Прежде всего, речь шла о разработке новой теологии, более открытой на конфессионально-религиозное разнообразие (притом как внутри ислама, так и в мировом масштабе), научную рациональность и духовно-культурный прогресс. Это и обусловило обращение реформаторов к фальсафе, которая уже сама по себе выступала ярким образцом плодотворного диалога

<sup>2</sup> The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44037.

<sup>3</sup> Отношение аль-Марджани к каламу более критично.



культур и в которой был заложен солидный философский фундамент для универсалистско-плюралистического подхода. В творчестве представителей фальсафы – фальсафа<sup>4</sup> – был осуществлен жизнеспособный синтез веры и разума, религии и философии (включавшей в себя тогдашнюю науку).

Настоящая статья – вторая из четырех подготовленных нами публикаций о месте фальсафского наследия в мусульманской модернистской теологии. Первая часть – «Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога» – уже вышла в свет [1]; третья («Фальсафская профетология в модернистском дискурсе») и четвертая («Реформаторское возрождение фальсафской сотериологии») находятся в печати.

## 1. Извечность творения

Как известно, в традиционной теологии ислама (а также христианства и иудаизма) в качестве ортодоксального был возведен догмат о темпоральном финитизме, по которому мир был создан Богом не только из ничего (небытия), но и во времени или вместе со временем, которое само полагается конечным в прошлом. В философии Ибн-Сины и других перипатетиков ислама характерный для Аристотеля этернализм преобразовался в этерналистский креационизм. Здесь понятие *худоҷ* («возникновение»; «явление» к бытию), которым обычно оперировали мутакаллимы (представители калама) в смысле «предшествования<sup>5</sup> небытия (*'адам*) вещи ее бытию (*вуджӯд*)», приобретает более широкий смысл, когда оно прилагается к любой (нежели Богу) вещи, будь сия временной (например, тела в подлунном мире) или извечной (с фальсафской точки зрения – космические тела, души и разум): сама по себе таковая не является необходимой (*ваджиб*), обязательно сущей, а есть только нечто возможное, контингентное (*мумкин*; т.е. может существовать, но может и не существовать); и в этом аспекте ее бытию предшествует небытие. Так философы различают *худоҷ* «временное (*замāни*, *би-хасаб аз-замāн*) возникновение» и «самостное (*зāти*, *би-хасаб аз-зāт*) возникновение». Первое прилагается к подлунным реалиям, а второе – к небесным. Прямо или опосредованно своим существованием любое [бытийно-]возможное, возникшее (явленное; *хāдис*, *мухдас*)<sup>6</sup> обязано [дарителю] возникновения (явителю;

<sup>4</sup> В арабо-мусульманской культуре *фальсафа* обозначала также философию вообще; в качестве синонима часто служила *хикма* (букв. мудрость); ниже оба термина порой будут передаваться нами как «философия», а ее представители (*фальсафа*, *хукамā*) – как «философы».

<sup>5</sup> В каламе речь идет о предшествовании во времени.

<sup>6</sup> При каламском толковании термина *худоҷ*, т.е. в смысле временного возникновения, существ.



мүхдис), каковым выступает [Бытийно-]Необходимое (*аль-вāджиб*), Бог [2, Т. 2, с. 341–342].

Но и в этой модификации фальсафское учение об извечности творения не было принято ревнителями правоверия. В «Несостоятельности учений философов» (*Тахāфут аль-фалясифа*) аль-Газали (ум. 1111), выступая от имени ашаритского калама, выделяет двадцать гетеродоксальных положений фальсафы, среди которых три отмечаются в качестве еретических (*куфр*): № 1 – об извечности мира; № 13 – о Божьем незнании партикулярий (единичных вещей); № 20 – об отрицании телесного воскрешения [3; 3<sup>a</sup>]. Ответ от имени философов дал Ибн-Рушд в трактатах «О соотношении философии и религии», «О методах обоснования принципов вероучения» и особенно в объемистом сочинении «Несостоятельность Несостоятельности» (*Тахāфут ат-Тахāфут*)<sup>7</sup>.

На сторону фальсафы модернисты встали не только по причине неприязни к практике анафемирования (*такфйр*), когда в число обязательных догматов возводили второстепенные доктринальные положения (в частности извечность Корана, лицеизримость Бога, нетождественность Божьих атрибутов Его самости, временное возникновение мира и т.п.)<sup>8</sup>. Фальсафская концепция о Боге как об интеллектном первопринципе мира, перманентно деятельном и каузально управляющем Своими творениями, представлялась им более соответствующей как Его всесовершенству, так и современной научной картине мира и истории<sup>9</sup>. По всей видимости, немаловажную роль в этом сыграл и тот факт, что тезис об извечности творения рьяно поддерживал маститый оппонент фальсафы, видный ханбалит Ибн-Гаймиййа (ум. 1328) (см.: [7]).

Обосновывая извечность творения, философы апеллируют как к природе Бога/Творца, так и к природе мира/творений<sup>10</sup>. Суть главного аргумента первого типа (впоследствии известного как доказательство «от полной/совершенной причины», *аль-‘илля ат-тāмма*) заключается в следующем: Бог есть действующий

---

*хāдис* порой передается нами и как «темпоральное».

<sup>7</sup> О русском переводе первого трактата см.: [4]; соответствующих разделов из второго трактата – [5; 6]; раздела об извечности мира из третьего трактата – журнал *Minbar*, №№ 3(2020)–2(2021).

<sup>8</sup> О плюралистско-инклюзивистской интенции модернистов было сказано в первой статье данного цикла.

<sup>9</sup> Отстаиваемый в каламе темпоральный финитизм отражал доминировавший в монотеистической историографии тезис о продолжительности существования мира в одну неделю (один «день» в тысячу лет), соответствующую неделе его творения.

<sup>10</sup> Подробнее об этих доказательствах см.: [7, с. 39–41; 2, Т. 1, с. 435–446].



шая сама по себе причина, а таковая непременно вызывает бытие ее причиненного, так что если она извечна, то извечно и ее причиненное.

В рамках данного рассуждения Ибн-Сина выдвигает и аргумент «от щедрости (*джуд*)» – атрибута, предполагающего перманентное творение. Темпоралистов-финитистов философ клеймит порицательным прозвищем «лишатели» (*му'аттыля*), так как они лишают Бога свойственной Ему щедрости: в продолжение бесконечного промежутка времени, которое (с каламской точки зрения) предшествовало сотворению мира, Он, выходя, не проявлял Свою благодать и щедрость!

От природы же творений исходят два доказательства – «от извечности материи» (материальный носитель потенции любой темпоральной вещи непременно предшествует ей) и «от извечности времени» (оно также должно предшествовать всякой такой вещи).

Раскрывая несостоятельность газалийского утверждения о фальсафских тезисах как о противоречащих основоположениям ислама, Ибн-Рушд отмечает, что речь скорее идет о разногласиях с мутакаллимами-ашаритами в толковании (*та'виль*) священных текстов. А в вопросе об извечности–темпоральности креационной деятельности именно мутакаллимы, но не философы, отходят от буквального (*зāхир*) звучания этих текстов. Ибо в Коране нет какого-либо указания на то, что Бог существовал вместе с чистым небытием; таковое, как подчеркивает философ, не утверждается ни в одном аяте. Более того, добавляет он, не только в Коране<sup>11</sup>, но и в Торе и всех прочих небесных Писаниях сотворение мира изображается как создание вещей во времени из чего-то, поскольку лишь такое изображение и соответствует обыденному представлению о творении [4, с. 564; 6, с. 479–480]<sup>12</sup>.

Модернисты не только склонялись к взгляду философов на характер творения, но и развивали их критику темпорального финитизма мутакаллимов, включая знаменитое доказательство бытия Бога, базирующееся на темпорально-

<sup>11</sup> В качестве примера философ приводит аяты 11: 7 и 41: 11. Именно такие аяты, надо полагать, подразумевал М. Абдо в очерке о философии Ибн-Рушда, говоря, что тексту Корана скорее соответствует иное мнение, нежели учение ашаритов о сотворении мира из ничего [8, с. 517].

<sup>12</sup> В духе второго замечания высказываются также ашарит Фахраддин ар-Рази (ум. 1209) и вышеупомянутый Ибн-Таймийя; последний ссылается и на свидетельства Сунны, оспаривая корректность апелляции темпоралистов к соответствующим хадисам (см.: [7, с. 33–35]).



сти мира<sup>13</sup>. В «Глоссах», составленных Дж. аль-Афгани и М. Абдо<sup>14</sup> на известный комментарий ашарита-суфия Джаляляддина ад-Даввани (ум. 1502) к «Кредо» ашарита Адудаддина аль-Иджи (ум. 1355) – аль-‘Ақā’ид аль-‘адудиййа<sup>15</sup>, подробно показывается несостоятельность возражений мутакаллимов против фальсафского обоснования этерналистского креационизма [9, с. 170–268; см. также: 12, Т. 1, с. 45–142; 11].

Вслед за философами модернисты доказывают несостоятельность тезиса о творении из небытия (*‘адам*). Согласно «аль-Вāридāt», исхождение причиненного от причины непременно предполагает некоторую соотнесенность (*нисба*) между ними, тогда как между бытием/сущим и чистым (*сарф*) небытием/не-сущим не может быть никакой соотнесенности; к тому же при полагании истинности возникновения вещи из небытия небытие должно служить для нее чем-то из возможных сущих – в качестве ее «где» (*‘айн*), «когда» (*матā*), субстрата (*маўду’*), материи (*мāдда*) и тому подобного, т.е. небытие/не-сущее должно существовать, что абсурдно [14, с. 5]<sup>16</sup>. Ан-Нумани добавляет и свидетельства современной науки об извечности материи [13, с. 211].

От имени философов авторы «Глосс» выдвигают традиционный (восходящий к Корану или Сунне) довод в пользу извечности-перманентности креационной деятельности – слова айата 5: 64 в порицание утверждения [некоторых мединских] иудеев о якобы Божьей жадности («Длань Бога – сжата»; *يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ*). Имел бы процесс творения некое временное начало, количество реальных творений оказалось бы мизерным сравнительно с количеством возможных за бес-

<sup>13</sup> Мутакаллимам тезис о возникновении мира служит предпосылкой для заключения о бытии Бога как о дарителе возникновения, явителе (*мухдиц*). Собственно возникновение мира выводится из возникновения всех тел в нем, которое обосновывается исходя из таких посылок: (1) тело неотлучно от акциденций (например, от движения или покоя); (2) акциденция – возникающая; (3) неотлучное от возникшего само есть возникшее; (4) бесконечная регрессия (*тасальсуль*) возникших невозможна. О критике аргумента философами см. [7, с. 37–39]; модернистами – [9, с. 214–217; 10, с. 24; 10а, с. 166; 11, с. 71; 12, Т. 1, с. 47–49, 56, 229–230; 13, с. 79, 169–170, 201–203].

<sup>14</sup> «Глоссы», как и «[Мистические] инспирации (*аль-Вāридāt*)» [14], вышли в свет за авторством М. Абдо, но исследователи склонны считать их переработанными записями рассуждений учителя, который сам чурался эпистолярного жанра.

<sup>15</sup> Сам ад-Даввани, отметим, отличался достаточной толерантностью к фальсафе, что, полагаем, отчасти и объясняет выбор модернистами (как аль-Афгани/Абдо, так и аль-Марджани) жанра глосс на его комментарий для изложения своих взглядов; по вопросу об извечности–темпоральности ашарит склоняется к тезису об извечности, но в модифицированной Ибн-Таймийей версии: любое сущее, взятое как индивидуальное, темпорально; вместе с тем род, к которому оно принадлежит, извечен, не имеет начала во времени – в любой момент существовал некоторый представитель этого рода.

<sup>16</sup> В беседе с английским писателем В. Блентом М. Абдо говорил о совечности материи Богу («Matter, too, is eternal as God is eternal» [15, p. 67]).



конечную продолжительность Его бытия; и это было бы не чем иным, как проявлением жадности [9, с. 258]. А против учения о творении «из ничего» Р. Рида (ум. 1935; ученик М. Абдо) приводит аят 52: 35 – «Разве они были сотворены из ничего?!» (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ)<sup>17</sup>, замечая, что небытие не может служить причиной (*сабаб*) или источником (*масдар*) для бытия [16, с. 590]<sup>18</sup>.

Опровергая утверждение ад-Даввани о том, что тезис о [темпоральном] творении мира входит в число основоположений религиозной доктрины (من أصول العقائد الدينية), модернисты указывают, что в пользу такого тезиса нет какого-либо свидетельства Откровения – аята или хадиса. Посему категорически неправомерно каламское обвинение философов в ереси из-за признания ими извечности некоторых творений [9, с. 161, 253, 259; 12, Т. 1, с. 47–56, 160; см. также: 10, с. 22–24; 10а, с. 162–166].

В завершение настоящей рубрики отметим некорректность нередко встречающейся в литературе<sup>19</sup> трактовки позиции авторов «Глосс» исключительно в смысле просто толерантности к фальсафскому этернализму, при авторской приерженности учения о [темпоральном] возникновении. В основе этой трактовки лежат (1) слова из «Глосс» о том, что «нет ни рационального, ни традиционного доказательства неперенной (*вуджуб*) извечности чего-либо в мире», и (2) последующее провозглашение доказанности тезиса «Мир – возникший (*хадис*)», вытекающей из данного здесь рационального обоснования возникновения (*худу*) любой вещи в мире [9, с. 258–259]. При внимательном же рассмотрении обнаруживается, что под доказанным «возникновением» мира следует понимать лишь возникновение любой вещи в нем. Но, во-первых, само это возникновение не обозначено как темпоральное. Во-вторых, даже в случае его темпоральности оно вполне совместимо с тезисом о родовой извечности<sup>20</sup>, о возможности которой говорят сами авторы «Глосс» чуть раньше, в связи с вышеупомянутым аятом 5: 64 [9, с. 258; см. также с. 208]. Значит, речь может идти лишь о неприятии модернистами неперенной извечности какого-либо индивида.

## 2. Доказательство бытия Творца как Необходимого

Потребность в модификации этого характерного для фальсафы обоснования бытия Бога связана с тем, что оно, подобно каламскому аргументу, опирается

<sup>17</sup> Выражение мин *гайр шай* в аяте трактуется Р. Ридой как *мин ля шай*.

<sup>18</sup> См. также примечание 9.

<sup>19</sup> См., например: [17, с. 38; 18, с. 92; 19, с. 37–39].

<sup>20</sup> См. примечание 15.



на тезис о невозможности бесконечной регрессии – тезис, который подвергается суровой критике в рамках полемики с темпоральным финитизмом мутакаллимов.

Говоря об означенном доказательстве, следует отметить, что хотя в позднем (после XIII в.) каламе прочно утвердилось заимствованное из фальсафы обозначение Бога как «Бытийно-необходимое-Само-по-Себе» (*Ваджиб аль-вуджуд би-зāti-Х*; сокр. *Ваджиб аль-вуджуд*, «Бытийно-необходимое»; или просто аль-*Ваджиб*, «Необходимое»), тем не менее здесь продолжало доминировать разработанное мутакаллимами формативного периода доказательство Его бытия («от возникновения/*худус*»), которому в качестве собственно фальсафского рядоплагалось доказательство «от возможности/контингентности» (*'имкāн*). Радикальный порыв с этой традицией ознаменовал собой «Трактат о единобожии» М. Абдо, где излагается исключительно аргументация «от возможности».

Данный тип аргументации, введенный Ибн-Синой<sup>21</sup>, был призван заложить солидный онтологический фундамент под монотеистическое представление о Боге-Принципе, в Каковом любое другое сущее нуждается не только в качестве источника своего движения (как в хрестоматийном для перипатетизма обосновании «Недвижного двигателя») или же ради появления на арену бытия (как в каламском доказательстве «от возникновения»), но и для сохранения самого этого бытия. Согласно авиценновскому доказательству<sup>22</sup>, любая вещь/сущее в мире нуждается в некотором принципе, каковой есть бытийно-необходимое, ибо сама по себе она либо возможна/контингентна (*мумкин*, т.е. ее сущность, понятие о ней не предполагает ее существование, так что эта вещь может существовать, а может и нет), либо необходима (*ваджиб*, т.е. ее сущность непременно предполагает ее существование); ряд же возможных не может составить ни бесконечную линейную регрессию (*масальсуль*), ни конечную круговую (*даур*), но должен восходить к чему-либо необходимому – Богу.

К этому доказательству М. Абдо и Дж. аль-Афгани впервые обратились в упомянутых выше «Глоссах» на комментарий ад-Даввани к «Кредо» аль-Иджи. Здесь отмечается, что помимо версий указанного типа доказательства, апеллиру-

<sup>21</sup> На основе другой его онтологической новации – различения «сущности/эссенции» (*мāхиййа*) объекта и его «существования/экзистенции» (*вуджуд*); эту дистрикцию философ обычно иллюстрирует на примере треугольника: сущность его (а именно плоскую фигуру, образованную тремя линиями) мы можем четко представить, независимо от того, знаем ли мы о наличии такового вонне ума или не знаем.

<sup>22</sup> Известного также как «доказательство праведных» (*бурхāн ас-сыддыкйāн*); подробнее о нем см.: [20, с. 33–36; 2, Т. 2, с. 357–359].



ющих к тезису о невозможности регрессии и круга, в обоснование бытия Необходимого приводится и «известное (*маишур*) доказательство», в котором обходятся без означенного тезиса. В данной авторами «Глосс» формулировке<sup>23</sup> оно звучит так.

«В своем бытии (*вуджуд*) возможное (*мумкин*) непременно нуждается в чем-то другом, нежели в себе; посему для любого из возможных должна быть некоторая причина (*илля*). Если [ряд] возможных<sup>24</sup> заканчивается на бытийно-необходимом (*ваджиб аль-вуджуд*), то сие и требуется доказать. А если нет, но [ряд] их следует до бесконечности, так что каждое из них оказывается и причиненным по отношению к предшествующему, и причиной по отношению к последующему, то каждое из них – [только] возможное. Поскольку каждое из них является возможным, то возможной выступает и совокупность (*джумля*) [членов] ряда (*сильсиля*), а значит, таковая также требует причины. В качестве же причины [может] служить: (1) либо сама совокупность; но сие абсурдно, ибо вещь не может выступать в качестве причины для самой себя; (2) либо часть (*джуз*) этой совокупности; но сие также абсурдно, ибо предполагается, что вещь служит причиной и для самой себя, и для своих причин<sup>25</sup>, поскольку указанная часть служит причиной для всего (*джамий*) ряда; (3) либо [ничто], не входящее (*харидж*) в означенную совокупность; но [такое ничто], не входящее в совокупность возможных, [непрерывно] есть необходимое само по себе (*би-з-зайт*), что и требуется доказать» [9, с. 243; срав.: 21, с. 71].

Как указывает ад-Даввани, достоверность этого доказательства проблематична в аспекте второй из трех указанных альтернатив, ибо совокупность может полагаться обусловленной (глагол *истанада*) некоторой своей частью! В самом деле, группа членов, следующих после первого, может служить [самостоятельной, прямой] причиной для этого первого, а [посредством него] – для всех членов ряда<sup>26</sup>; и такое рассуждение касательно первого члена правомерно в отношении каждого из остальных звеньев [9, с. 54; подробнее см.: 21, с. 73].

<sup>23</sup> В рамках комментария к «Кредо» сам ад-Даввани дает лишь сжатую версию доказательства (см.: [9, с. 54]; пространная версия приводится в его «Старом трактате о доказательстве бытия Необходимого» [21, с. 71]).

<sup>24</sup> Упорядоченных как причиненное/следствие < причина.

<sup>25</sup> Мы следуем версии ад-Даввани [21, с. 71]: *ли-илляли-х*; в цитируемом же издании «Глосс» – *ли-ль-илля*, «по причине».

<sup>26</sup> В таком случае данная часть (группа последующих членов) не оказывается [самостоятельной] причиной для самой себя.



На это авторы «Глосс» замечают, что означенная проблематичность не связана с сущностью доказательства, а исключительно обусловлена неадекватностью той формулировки, в которой оно представлено. В предлагаемой ими модифицированной форме оно звучит так. Если бы ряд возможных простирался до бесконечности, то надо ставить вопрос не о причине того или иного из такой бесконечной серии возникших, на который можно было бы ответить, что этой причиной служит [группа] следующих за ним; нет, вопрос подобает ставить об источнике собственно этого бесконечного бытия. В качестве же источника не могут выступать самости возможных, ибо сами по себе они заслуживают только небытия, а факт их бесчисленности ничего не меняет в их статусе как возможных, так что их совокупность также является возможной. Значит, этот источник должен лежать за пределами этой совокупности, т.е. является не возможным, а необходимым [9, с. 244, 300].

В «Глоссах» выдвигается и собственное, «мало затратное» (*калий аль-кильфа*) обоснование бытия Необходимого. В его основе лежат две посылки: первая, очевидная (*бадихиййа*) – «У возможного перевес [альтернативы бытия над небытием] (*тараджжух*) невероятен без дарителя перевеса (*мурадджжих*)»; вторая, дискурсивная (*назариййа*) – «Возможное не может служить источником для какого-либо действия (*'асар*)», ибо фактически оно не имеет иной реальности (*кыййам*) помимо реальности его явителя к бытию (*муджид*), а само по себе есть ничто (*'адам*), посему от такового не может исходить бытие, так как лишенное какой-то вещи не может даровать ее. Если дело обстоит так и раз существование некоторого возможного очевидно<sup>27</sup>, то сие (существование) непременно обусловлено неким дарителем перевеса; такой же даритель не должен быть чем-то из числа возможных, а значит, он непременно есть нечто необходимое [9, с. 300].

Что касается двух обоснований бытия Необходимого, фигурирующих в составленном М. Абдо позже «Трактате о единобожии», то оба они практически служат версиями «известного» фальсафского доказательства. Вторая версия совпадает с указанной выше модификацией означенного доказательства. Первая же версия стоит ближе к первоначальной его формулировке, но здесь несостоятельность второй из трех альтернатив («причиной бытия совокупности возможных

<sup>27</sup> В «Трактате о единобожии» наличие возможного обосновывается тем, что вокруг нас мы наблюдаем вещи, которые возникают и уничтожаются (например, конкретные растения или животные); такие вещи не суть ни необходимые (поскольку необходимое не перестает быть), ни невозможные/*мустахйля* (поскольку невозможное не является к бытию); им остается быть только возможными, ибо сущее исчерпывается указанными тремя альтернативами [22, с. 49].



служит некоторая ее часть») раскрывается так: в этом случае вещь выступала бы причиной или для самой себя и ей предшествующих, если она не является первой<sup>28</sup>, или только для самой себя, если ее полагать первой; абсурдность же этого очевидна [22, с. 49–50]<sup>29</sup>.

### 3. Его знание о творениях

Радикальному пересмотру в творчестве родоначальников модернизма подвергалось традиционное для калама отрицательное отношение к тесно связанной с учением об извечности творения фальсафской трактовке Божьих атрибутов, особенно знания (*'ильм*), могущества (*кудра*) и воли (*'ирада, маши'а*).

В газалийской «Несостоятельности...» рассуждение о неспособности (*та'джиз*) философов доказать атрибут «знание» открывается напоминанием о том, что мутакаллимы обосновывают этот атрибут исходя из факта [темпорального] возникновения мира: сущее бывает возникшим или извечным; извечными выступают только Бог и Его атрибуты, а все остальное явлено Им по воле Его; посему Ему необходимо присущее знание обо всем сущем – как о любом возникшем (поскольку волимое непременно должно быть ведомым волящему его), так и о Своей самости (ибо наличие у Него воли и знания предполагает, что Он жив; а если живое ведает об ином, то ему более подобает ведать о самом себе); утверждение же об извечности мира означает, что мир возник не по Его воле, так что философы не в силах обосновать Его знание о чем-то ином (помимо Себя), о мире [3, с. 198; 3а, с. 171].

Гораздо более серьёзное обвинение в адрес философов связано со следующим обстоятельством. В своем стремлении оградить Божье знание от присущей партикуляриям (единичным вещам; араб. *джуз'иййāt*) множественности и изменчивости они (особенно Ибн-Сина) говорили о Его ведении таких партикулярий «универсальным образом» (*'аля нах'у кулли*)<sup>30</sup>. Преимущественно вслед за газалийской «Несостоятельностью...» в каламских сочинениях прочно утвердилась интерпретация этого положения в том смысле, что Ему ведомы только

<sup>28</sup> Т.е. первым членом в рассматриваемом ряду возможных.

<sup>29</sup> В цитируемом издании данное рассуждение переведено не совсем корректно; кроме того, здесь текст, относящийся ко второй версии доказательства, оформлен как продолжение первой.

<sup>30</sup> Или: «в том аспекте, в каковом они универсальны» (*мин хайсу хийа куллиййа*); «наподобие того, как умопостигаются универсалии» *«камā ту'қалю аль-куллиййāt»* (см., например: [2, Т. 1, с. 418–419; 23, с. 353–354].



универсалии, но никак не партикулярии<sup>31</sup>; и многие мутакаллимы разделяли газалийскую квалификацию фальсафского тезиса в качестве еретического (*куфр*)<sup>32</sup>.

Правда, сам вышеупомянутый ашарит ад-Даввани отличался достаточной толерантностью к фальсафским концепциям; и при изложении атрибутируемого философам тезиса он приводит его в более близкой к фигурирующей у Ибн-Сины формулировке («материальные партикулярии Он ведает не на партикулярный манер, а на манер универсальный...»<sup>33</sup>), замечая, что в таком утверждении нет ничего еретического, ибо речь идет о способе Его ведения партикулярий, а не о Его неведении чего-либо из них [9, с. 73–74]. В «Глоссах» же на его комментарий аль-Афгани/Абдо, равно как и аль-Марджани, обращаются также к широко распространенной версии тезиса («Он не ведает партикулярий»), чтобы оспаривать саму корректность его атрибуции философам.

Как разъясняют модернисты, для философов Божье знание обо всех универсалиях и партикуляриях следует (1) из полагания Его самости принципом (*мабда'*) возникновения для всех других сущих и (2) из того, что знание о принципе (причине) влечет за собой и знание о причиненном. Да и в своих сочинениях видные представители фальсафы, такие как аль-Фараби и Ибн-Сина, четко заявляют о Божьем ведении партикулярного в его партикулярности, в этой связи фактически воспроизведя коранические свидетельства: «От Него не скроется ничего, будь оно весом с пылинку, ни на земле, ни на небесах» (10: 61; وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ); «Ни один лист древесный не упадет без ведома Его» (6: 59; وَمَا تَسْمُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا)<sup>34</sup>. Посему приписываемый философам тезис есть не что иное, как фальсификация, проявление невежества и фанатизма [9, с. 353–358; 12, Т. 1, с. 147–148, 162, Т. 2, с. 8–11<sup>35</sup>; см. также: 10, с. 29–30; 10а, с. 178].

Авторы «Глосс», как и аль-Марджани, отмечают и некорректность приведенной у ад-Даввани трактовки, которую выдвинул близкий к философам шиитский теолог Насыраддин ат-Туси (ум. 1274) в его известном комментарии к авиценновскому сочинению «Указания и напоминания». В этом сочинении го-

<sup>31</sup> К примеру, Бог знает о пророках вообще, но не конкретно о пророке Мухаммаде [3, с. 211; 3<sup>a</sup>, с. 183].

<sup>32</sup> Подробнее об авиценновском тезисе и об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику см.: [24].

<sup>33</sup> По толкованию ад-Даввани: если партикулярию мы ведаем на манер ощущения (*'ихсас*) и воображения (*тахаййуль*), то Бог ведает ее исключительно на манер интеллекции (*та'аккуль*).

<sup>34</sup> Подробнее об указанных высказываниях философов см.: [24, с. 679–680].

<sup>35</sup> Здесь (с. 11) добавлено: из незнания партикулярий на партикулярный манер не следует незнание их в аспекте их изменчивости.



ворится, что Божье знание (*'ильм*) о партикуляриях не должно быть временным, не может включать [в себя аспекты, связанные с различиями между] настоящим, прошлым и будущим временами, иначе было бы изменчиво свойство Его самости; посему Он должен постигать партикулярии на манер превосходный (*аль-вадж аль-мукаддас*), возвышающийся (*аль-'али*) над временем (см.: [23, с. 354–355]). Отождествляя «универсальный манер» (в положении о ведении партикулярий на универсальный манер) с «превосходным манером», ат-Туси фактически атрибутирует философам исключение изменчивых (*мутагаййир*) партикулярий из сферы Божьего знания; и в объяснение такого исключения он говорит: постижение изменчивой партикулярии как изменчивой возможно только посредством телесных органов (например, чувств), а воспринимающий таким способом непременно подвергается изменению [25, Т. 2, с. 928–929]. По мнению авторов «Глосс» (а также аль-Марджани), здесь ошибочна не только сама атрибуция означенного исключения, но и приведенное объяснение, ибо мысль о том, что постижение изменчивых партикулярий как изменчивых невозможно без телесных органов, верна по отношению к нам (людям), а не к Богу! [9, с. 357–358; 12, Т. 2, с. 10].

В «Глоссах» замечание касательно некорректности означенного объяснения дано вслед за «Арбитражами»<sup>36</sup> (*аль-Мухакамат*) Кутбаддина ар-Рази (ум. 1365) (см. также: [26, с. 402]). Авторы «Глосс» поддерживают и данный в «Арбитражах» совершенно иной, нежели у ат-Туси, вывод из трактовки универсальности Божьего знания как его трансцендентности времени. По К. ар-Рази, знание Бога об изменчивых партикуляриях универсально не в смысле возвышенности над постижением изменения в них, а в смысле его неизменности вследствие их изменения. Подобно тому как для Него все места одинаковы, не различаются в плане близости или дальности, точно так же все моменты времени всевечно (*'азал<sup>ан</sup> 'абад<sup>ан</sup>*) присутствуют при Нем. Всевечно и без какой-либо перемены Он ведает, например, о конкретном X, приходящем<sup>37</sup> в данный дом в какой-то момент и уходящем из него в какой-то другой момент [9, с. 357–358; 26, с. 398–400].

Комментируя данное у ад-Даввани доказательство Божьего «знания», исходящее из царящей в мире гармонии и благоустроенности (*'итқан, 'ихкām*), родоначальники мусульманского модернизма характеризуют этот тип аргумен-

<sup>36</sup> Решения по разногласиям между вышеупомянутым Насырадином ат-Туси и ашаритом Фахрадином ар-Рази (ум. 1210) относительно толкований «Указаний и напоминаний» Ибн-Сины.

<sup>37</sup> Употребление здесь номинальной формы (причастия) вместо глагола призвано подчеркнуть отвлеченность от времени; напомним, что в арабском языке сама форма причастия не варьируется ни по виду (совершенного или несовершенного), ни по времени (настоящего или прошедшего).



тации (от следствий – к принципу/причине)<sup>38</sup> как наиболее подходящий в данном контексте, а именно в деле обоснования религиозных догматов и последующего обретения [убеждения], ведущего к спасению согласно Закону (*аш-шар'*)<sup>39</sup>. Вместе с тем, говорится здесь далее, при исследовании реалий ради постижения их истинности (البحث عن الحقائق، للعلم بأنها حقائق) более подобает иной тип доказательства – «причинного/*лимми*»<sup>40</sup> (от причины – к причиненному). Философы же, ориентируясь именно на такое исследование, обосновывают Божье знание о творениях – Он ведает о своей самости, от каковой исходит любое возможное в мире, а знание о причине влечет за собой знание обо всех ее причиненных [9, с. 357–358]. Если учесть, что именно «причинная» аргументация традиционно считается наиболее достоверной, то таким образом авторы «Глосс» недвусмысленно отдают свое предпочтение фальсафскому доказательству<sup>41</sup>.

#### 4. Его могущество, воля и свобода выбора

Что касается каламских претензий к фальсафской трактовке атрибутов «могущество» (*кудра*) и «воля» (*'ирада*, *маши'а*), а с ними и «[свободный] выбор» (*ихтийар*), то они заключаются в следующем. Согласно мутакаллимам, могущим (*кадир*) является тот, кто способен и совершить данное действие, и отказаться от его совершения (يَصِحُّ أَنْ يَفْعَلَ، وَيَصِحُّ أَنْ يَتْرَكَ); только такой могущий обладает [свободой] выбора. Посему могущим не подобает считать перманентно действующего; лишь [темпоральное] возникновение мира свидетельствует о Боге как о могущем: Он явил мир к бытию в некий момент времени, хотя и мог это сделать раньше или позже.

Философы придерживаются другой квалификации «могущего» – способный делать, если захочет, и не делать, если не захочет (إِنْ شَاءَ فَعَلَ، وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلَ). Сама эта формула заимствована из калама, но там она трактуется в указанном выше смысле. По объяснению же Ибн-Сины, здесь имеется условное суждение,

<sup>38</sup> Или, технически выражаясь, «бытийное доказательство» (*бурхāн 'инни*), «доказательство *есть*» (*бурхāн аль-'инна*).

<sup>39</sup> Речь идет, надо полагать, о типичном для Корана обосновании атрибутов Творца путем рассмотрения Его творений. Чуть раньше авторы «Глосс» цитируют аят 41: 53 – «Мы покажем им знамения Наши | И во Вселенной, и в них самих, | Дабы им стало ясно, что Он – всеистинное» (سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لِمُؤْتَىٰ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ), т.е., по их толкованию, дабы убедились в Его реальности и в восхождении к Нему всякого [имеющегося в творениях] совершенства (*камаль*) [9, с. 350].

<sup>40</sup> Или «доказательство *почему*» (*бурхāн аль-лима*); ср. пред-предыдущее примечание.

<sup>41</sup> Тот факт, что при обосновании атрибута «знание» в «Трактате о единобожии» М. Абдо приводит не фальсафское доказательство, а каламское (см.: [22, с. 57–60]), скорее объясняется обращенностью трактата к более широкой аудитории.



а такие суждения могут быть истинными даже в случае ложности их посылок, притом не только одной, но и обеих<sup>42</sup>. Значит, формула «Если бы Бог захотел, то Он не сотворил бы мир» истинна и при утверждении: «Он не захотел этого» [2, Т. 1, с. 201].

Кроме того, из полагания творения чем-то необходимо сопутствующим Божьей самости, ее конкомитантом (*лязим*) никак не следует, что Творец действует не по воле и [свободному] выбору, а «по природе» (*би-т-таб'*) – наподобие действий природных вещей, когда, например, солнце освещает или огонь сжигает. Ибо, во-первых, Бог ведает об исхождении/эманации (*файд*)<sup>43</sup> сущих как о конкомитанте Своей самости; во-вторых, Его самость возжеланна (*ма'шӯқа*) Им, а посему Он благоволит (*рады*) и ее конкомитантам, так что всё эминирующееся волимо (*мурад*) Им [2, Т. 1, с. 423, 472]<sup>44</sup>.

Развивая эту аргументацию, авторы «Глосс» выдвигают еще три довода, последний из которых может рассматриваться и в качестве обоснования извечности/перманентности Божьего творения.

(а) Непременность совершения действия, невозможность отказа от него или, наоборот, обязательность отказа от действия, невозможность его совершения – сие не противоречит [свободе] выбора, если она (непременность) обусловлена таким фактором, как, например, самой волей<sup>45</sup>. Ибо разумный человек, зная о вреде от направленной к его глазу иголки, не может не закрывать глаз; равным образом щедрый, встречая измученного жаждой, не может не подать тому воды, если она у него есть. Что тогда сказать о Том, Кто о всяком полезном и вредном ведает знанием, тождественным Его самости, о Том, Кто есть наищедрейший!<sup>46</sup>

(б) Сами мутакаллимы вынуждены признать необходимый характер (*вуджӯб*) Божьих действий. Ведь знание Необходимого о возможных (*мумкинāt*)<sup>47</sup> не может быть связано с Его выбором [между двумя альтернати-

<sup>42</sup> Как в случае с суждением: «Если бы человек был летающим, то у него были бы крылья».

<sup>43</sup> Мы следуем трактовке формы глагола «эминировать» в качестве переходной, возвратная – «эминироваться».

<sup>44</sup> У Ибн-Рушда фигурирует и такой аргумент: При совершении какого-либо действия Богу ведомо и это действие, и противоположное ему. Если бы Его действие восходило исключительно к Его знанию, то осуществились бы обе альтернативы! Реализация лишь одной (наилучшей) из них свидетельствует о другом (нежели знании) Его атрибуте – воле, [свободе] выбора (см.: [20, с. 82]).

<sup>45</sup> Другими словами: необходимость, вызванная свободным выбором, не противоречит свободе этого выбора.

<sup>46</sup> У аль-Марджани сказано: необходимость (*вуджӯб*), обусловленная совершенным знанием, полным могуществом и предельной щедростью, что собственно и составляет мудрость (*хикма*), не только не противоречит [свободе] выбора, но, наоборот, подтверждает ее [12, Т. 1, с. 211].

<sup>47</sup> Т.е. о творениях.



вами] (*ихтийāри*), иначе оно было бы [темпорально] возникшим (*хāдиц*), а значит – ему предшествовало бы незнание! Следовательно, сие знание о возможных как таковых и о манере их реализации вовне [Его самости] (*фи аль-хāридже*) есть конкомитант Его самости. Далее, воля (*'ирада*) Его соотносится [со своими объектами]<sup>48</sup> соответственно Его знанию – между ними нельзя представить расхождение, иначе знание превращалось бы в незнание! С другой стороны, Его могущество соотносится [со своими объектами] соответственно Его воле, иначе получился бы тот же абсурд. Стало быть, Его продуцирование (*'иджād*) чего-то конкретного-частного (*махсус му'аййан*) есть конкомитант того, что служит конкомитантом для Его самости, поэтому Оно не может выбирать чего-то отличного от ведомого Ему через то знание, которое служит конкомитантом Его самости – именно такое обязательно (глагол *ваджаба*) исходит от Него. Итак, собственно каламские положения приводят к фальсафскому тезису<sup>49</sup>.

(в) Если у [возможной вещи] оказывается полная предрасположенность (*исти'дād*) [к обретению бытия], то будет ли Бог (Необходимое) ведать об этой готовности или нет? Второе невозможно, ибо предполагает незнание (*джахль*). Если же первое, то Его отказ эманировать [бытие] обусловлен ориентацией на некоторую пользу (*хикма*) или нет? Второе невозможно, ибо предполагает бесцельность (*'абас*). А если первое, то служит ли таковая пользой (1) для самости Бога, (2) для самости предрасположенного, (3) для чего-то помимо обеих самостей или (4) ни для чего. Первая альтернатива невозможна, ибо у Бога не появляется новое совершенство (*камаль*); так обстоит дело и с четвертой альтернативой, поскольку требуется какой-то субстрат (*ма'уду*); остается вторая и третья. Но третья фактически сводится ко второй, так что в обоих случаях означенная вещь оказывается не полностью предрасположенной [к бытию], что противоречит исходному предположению. Значит, ни при какой альтернативе недопустимо отказаться от эманации: ведь было доказано, что Бог премудр (*хаким*), а Его премудрость состоит, среди прочего, в том, чтобы любому заслуживающему предоставить то, что ему полагается, как о сем сказано в Писании (3: 18 – «вершающий справедливость»; *فَأَيُّمًا بِالْقِسْطِ*; 18: 49 – «Никому Господь твой не причиняет несправедливости»; *وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا*). В случае же эманации [бытия возможной

<sup>48</sup> Напомним, что для мутакаллимов «воля» призвана конкретизировать/специфицировать (*махсус*) «могущество», выделяя одну из двух одинаково возможных для него альтернатив (совершать или не совершать данное действие) и для его реализации определяя один из одинаковых для него моментов времени.

<sup>49</sup> Близкое рассуждение фигурирует в работе М. Абдо «Философия Ибн Рушда» [8, с. 524].



вещи] и при неполной ее предрасположенности таковая оказывается полностью предрасположенной! А если это имеет место по обусловленному [самой] возникающей [вещью] мотиву (*хикма*), благодаря которому она становится полностью предрасположенной для эманации [бытия] на нее, то и здесь дело сводится к той же означенной необходимости (*вуджуб*), к непременно сопутствующему (*лязим*) ее самости [фактору].

Таким образом, заключают авторы «Глосс», «тот [свободный] выбор, о котором твердят наши сотоварищи-[мутакаллимы] (*'асхабу-на'*), т.е. фактически о колеблющемся (*мураддад*) выборе, – это лишь вербальная декларация, идущая вразрез с их собственными основоположениями и доктринами... На самом же деле здесь нет разногласия между ними и философами (*аль-хукама'*)» [9, с. 415–419].

Фактически воспроизведя в «Трактате о единобожии» рассуждение Ибн-Рушда (см.: [20, с. 81–82]), М. Абдо называет неприличествующим в отношении Бога [принятое среди мутакаллимов] толкование Его воли в смысле позволения делателю совершить свой замысел (*касд*) или отказаться от него, ибо такое воление есть тварное, зыбучее хотение, обусловленное несовершенством знания, а посему изменчивое и колеблющееся [22, с. 60–61].

\*\*\*

В модернистской теологии получили развитие и другие аспекты фальсафской концепции творения, такие как эволюционистская интенция, каузальный детерминизм и космологический оптимизм. На первом аспекте мы остановимся в очерке о модернистской профетологии, на остальных двух – в очерке об эсхатологии-сотериологии.

## Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога. *Ориенталистика. 2022;5(1):57–78*. DOI: 10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078
2. Ибн-Сина (Авиценна). *Исцеление: теология*. Т. 1–2. М.: ИВ РАН; 2022. 720, 600 с.
3. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Каир: Дār аль-Ма'āриф; 1972. 371 с.
- 3<sup>a</sup>. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. М.: Ансар; 2007. 277 с.



4. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.). *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: изд. ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
5. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591
6. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):463–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498
7. Ибрагим Т. О концепции извечного творения. *Ислам в современном мире*. 2018;3:25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46
8. [Абдо М.]. Фальсафат Ибн-Рушд. Абдо М. *Аль-'А'мāль аль-кāмиля*. Т. 3. Бейрут-Каир: Дār аш-Шурук; 1993. С. 515–529.
9. [аль-Афгани Дж., Абдо М.]. *Ат-Та'лиқāt 'аля Шарх ад-Даввāнī ли-ль-'Ақāид аль-'адудиййа*. Каир: Мактабат аш-Шурук ад-дувалиййа; 2002. 517 с.
10. аль-Марджани Ш. *Китāб аль-Хикма аль-бāлига аль-джаниййа фи шарх аль-'Ақāид аль-ханафиййа*. Казань: Типография Вячеслава; 1888. 168 с.
- 10<sup>а</sup>. *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи*. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 479 с.
11. аль-Марджани Ш. *Хаққ аль-байāн ва-т-тасвир ли-мас'алят худуc 'āлям аль-'амр ва-т-тақдир*. Приложение к его книге: *аль-Барқ аль-вамид*. Казань: Типография Вячеслава; 1888. С. 65–71.
12. аль-Марджани Ш. [Хāшийа]. На полях книги: *Хāшийат... аль-Калянбави 'аля аль-Джалляль*. Т. 1–2. Стамбул: Дār ат-тыба'а аль-'āмира; 1317/[1900]. 301, 296 с.
13. ан-Нумани Ш. *Ильм аль-калям аль-джадид*. Каир: аль-Марказ аль-каўми ли-тарджама, 2012. 361 с.
14. Абдо М. *Рисāлят аль-Вāридāt*. Каир: Матба'ат аль-Манār, 1925. 21 с.
15. Blunt W.S. *My diaries*. Т. 2. New York: A.A. Knopf; 1922. 484 p.
16. Рида Р. *Аль-Вуджуд ва-ль-мадда ва-ль-қувва ва-ль-Хāлиқ*, 'азза ва-джалль. *Аль-Манар*. 1932;32(8):588–592.
17. Дунйа С. *Аш-Шайх Мухаммад 'Абдух байн аль-фалясифа ва-ль-калямиййин*. Каир: Дār 'ихйā' аль-кутуб аль-'арабиййа; 1958. 732 с.



18. аль-Хаддад М. *Мухаммад 'Абдух*. Бейрут: Дар ат-Тали'а; 2003. 240 с.
19. аль-Хаддад М. *Аль-'Афгāни*. Бейрут: Дар ан-Нубу'т; 1997. 141 с.
20. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Изд-во Казанского ун-та; 2014. 234 с.
21. ад-Даввани. Рисāлят 'исбāt аль-ваджиб аль-қадима. В: [ад-Даввани и др.]. *Саб' расāиль*. Тегеран: Мирāс-и макту'б; 2002. С. 67–114.
22. Абдо М. *Трактат о единобожии*. М.: Медина; 2021. 268 с.
23. Ибн-Сина (Авиценна) Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374
24. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О фальсафской концепции Божьего знания. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(3):673–694. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-673-694
25. ат-Туси, Насыраддин. *Шарх аль-'Ишāрāt ва-т-танбīхāt*. Т. 1–2 (со сквозной нумерацией). Кум: Буста'н-и кита'б; 2007. 1169 с.
26. ар-Рази, Кутбаддин. *Аль-'Иляхиййāt мин аль-Мухāкамāt байн шархай аль-'Ишāрāt*. Тегеран: Мирāс-и макту'б; 2002. 460 с.

## References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Fal'safskie osnovy modernizatorskoy teologii dialoga [Falsafa's foundations of the modernistic theology of dialogue]. *Orientalistica Press*. 2022;5(1):57–78. DOI: 10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078 (In Russian)
2. Ibn Sina (Avicenna). *Istselenie: teologiya* [Healing: Theology]. Vol. 1–2. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2022. 720, 600 p. (In Russian)
3. al-Ghazali. *Tahāfut al-Falāsifa*. Cairo: Dar al-Ma'ārif; 1972. 371 p. (In Arabic)
- 3<sup>a</sup>. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian tr.)]. Moscow: Ansar Press; 2007. 277 p. (In Russian)
4. Ibn Rushd. O sootnoshenii filosofii i religii [The Harmony of Philosophy and Religion]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim Philosophy (Falsafa): an Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan Publ.; 2009, pp. 547–581. (In Russian)
5. Ibn Rushd (Averroes). O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya. Chast' pervaya. [On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part One].



Minbar. Islamic Studies. 2018;11(3):563–591. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591 (In Russian)

6. Ibn Rushd (Averroes). O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya. Chast' chetvertaya [On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Four]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):463–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498 (In Russian)

7. Ibrahim T. O kontseptsii izvechnogo tvoreniya [On the conception of eternal creation]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2018;14(3):25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46 (In Russian)

8. [Abduh M.] Falsafat Ibn Rushd. In: Abduh M. *Al-A'māl al-kāmila*. Vol. 3. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq Press; 1993, pp. 515–529. (In Arabic)

9. [al-Afghani J., Abduh M.]. *At-Ta'liqāt 'alā Sharh ad-Dawwānī li-l-'Aqā'id al-'ududiyya*. Cairo: Maktabat ash-Shurūq ad-duwalīyya Publ.; 2002. 517 p. (In Arabic)

10. al-Marjani Sh. *Kitāb al-Hikma al-bāligha al-janīyya fi sharh al-'Aqā'id al-hanafīyya*. Kazan: Tipografiya Vyacheslava Publishing House; 1888, pp. 65–71. (In Arabic)

10<sup>a</sup>. al-Marjani Sh. *Zrelaya mudrost' v raz'yasnenii dogmatov an-Nasafi* [Mature Wisdom in Explaining the Creed of an-Nasafi]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2008. 479 p. (In Russian)

11. al-Marjani Sh. Haqq al-bayān wa at-taswīr li-mas'alat hudūth 'ālam al-amr wa at-taqdīr. Appendix to his book: *al-Barq al-wamid*. Kazan: Tipografiya Vyacheslava Publishing House; 1888, pp. 65–71. (In Arabic)

12. Marjani Sh. Hāshīya. On the margins of the book: *Hāshiyat...al-Kalanbawī 'alā al-Jalāl*. Vol. 1–2. Istanbul: Dār at-Tiba'a al-'āmira Press; 1317/[1900]. 301, 296 p. (In Arabic)

13. an-Numani Sh. *'Ilm al-Kalām al-jadīd*. Cairo: al-Markaz al-Qawmi li-t-tarjama; 2012. 361 p. (Arabic translation from Urdu)

14. Abduh M. *Risālat al-Wāridāt*. Cairo: Matba'at al-Manār Publ.; 1925. 21 p. (In Arabic)

15. Blunt W.S. *My diaries*. T. 2. New York: A.A. Knopf; 1922. 484 p.

16. Rida M. Al-Wujūd wa-l-mādḍa wa-l-quwwa wa-l-Khāliq. *Al-Manār*. 1932;32(8):588–592. (In Arabic)



17. Dunya S. *Ash-Shaykh Muhammad 'Abduh bayn al-falāsifa wa-l-kalāmīyīn*. Cairo: Dār 'ihya' al-kutub al-'arabiyya Publ.; 1958. 732 p. (In Arabic)

18. al-Haddad M. *Muhammad 'Abduh*. Beirut: Dār at-Talī'a Press; 2003. 240 p. (In Arabic)

19. al-Haddad M. *Al-'Afghānī*. Beirut: Dār an-Nubuḡh Press; 1997. 141 p. (In Arabic)

20. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musulmanskaia religioznaia filosofia: Falsafa* [Muslim Religious Philosophy: Falsafa]. Kazan: Kazan University Press; 2014. 234 p. (In Russian)

21. ad-Dawwani. *Risālat 'Ithbāt al-wujūd al-qadīma*. Tehran: Mīrāth-i Maktūb Press; 2002, pp. 67–114 p. (In Arabic)

22. Abduh M. *Traktat o edinobozhii* [Treatise on God's unity]. Moscow: Medina Press; 2021. 268 p. (In Russian)

23. Ibn Sina (Avicenna) Al-Isharat wa-t-tanbihat [On Metaphysics]. Part four. *Orientalistica*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374 (In Russian)

24. Ibrahim T., Efremova N.V. O fal'safskoĭ kontseptsii Bozh'ego znaniya [On the Falsafa concept of God's knowledge]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(3):673–694. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-673-694 (In Russian)

25. at-Tusi, Nasiraddin. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb Press; 2007. 1169 p. (In Arabic)

26. ar-Razi, Qutbaddin. *Al-'Ilāhiyyāt min al-Muhākamāt bayn sharhay al-'Ishārāt*. Tehran: Mīrāth-i Maktūb Press; 2002, pp. 67–114. (In Arabic)



**Ibrahim T., Efremova N.V.**

**On modernistic reception of Falsafa's interpretation of creation**

*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):77-98*

### **Информация об авторах**

**Ибрагим Тауфик**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

**Ефремова Наталия Валерьевна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

### **About the authors**

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

**Natalia V. Efremova**, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Editorial board Member for *Minbar. Islamic Studies* periodical, Moscow, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The authors declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 24 февраля 2023  
Одобрена рецензентами: 28 февраля 2023  
Принята к публикации: 07 марта 2023

### **Article info**

Received: February 24, 2023  
Reviewed: February 28, 2023  
Accepted: March 07, 2023



Мухетдинов Д.В.  
Вклад Абу Ханифы в обновление общественного порядка  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):99-116*

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-1-99-116

УДК 297.1

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Вклад Абу Ханифы в обновление общественного порядка

**Д.В. Мухетдинов**<sup>1, 2а</sup>

<sup>1</sup>Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup>Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: [dmukhetdinov@gmail.com](mailto:dmukhetdinov@gmail.com)

**Резюме:** В статье анализируется роль выдающегося исламского правоведа Абу-Ханифы, создателя школы фикха и системы, повлиявшей на дальнейшее развитие мусульманских обществ. Рассматривается дискуссионный вопрос авторства трудов, подписанных его именем, и утверждается, что несмотря на активное участие учеников и сторонников в разработке из его наследия, их главным и, что немаловажно, признанным в исторической традиции автором остается сам Абу-Ханифа. Показана связь между деятельностью Абу-Ханифы и его последователей по созданию правового фундамента общества и обновлением (таджид) в целом. В заключении отмечается роль Абу-Ханифы как муджаддида в общественно-исторической перспективе.

**Ключевые слова:** Абу-Ханифа; Абу-Йусуф; фикх; муджаддид; мазхаб; обновление; авторство; общественный порядок

**Для цитирования:** Мухетдинов Д.В. Вклад Абу Ханифы в обновление общественного порядка. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):99–116*. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-99-116



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



## Abu Hanifa's contribution to the renewal of social order

**D.V. Mukhetdinov**<sup>1, 2a</sup>

<sup>1</sup>*Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation*

<sup>2</sup>*Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: [dmukhetdinov@gmail.com](mailto:dmukhetdinov@gmail.com)

**Abstract:** The present article considers the role of the outstanding Islamic jurist Abu Hanifa, that comes as the role of a creator of the legal school and system that influenced the further development of Muslim societies at large. The research also examines the controversies referred to the authorship of the works attributed to him: where, despite the active participation of his students and followers in the development of works comprising his heritage, Abu Hanifa himself remains their main and, that is very important, recognized author in historical tradition. Thus, the paper reveals the connection between the work of Abu Hanifa and his followers in creating the legal foundation of society in particular and performing renewal (as understood in the concept of *tajdid*), in general. The concluding part of the article describes Abu Hanifa's role as a *mujaddid* in historical and societal perspective.

**Keywords:** Abu Hanifa; Abu Yusuf; *fiqh*; *mujaddid*; *madhhab*; renewal; authorship; social order

**For citation:** Mukhetdinov D.V. Abu Hanifa's contribution to the renewal of social order. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):99–116. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-99-116

### Введение

Абу-Ханифа (ум. 150/767) – великий правовед, богослов, мыслитель. Его основная заслуга в качестве *муджаддида* состояла в формировании крайне актуального на тот момент *этико-правового подхода*, который был укоренен в исламских источниках и живой практике мусульманской общины и отличался достаточной гибкостью и внутренним потенциалом, чтобы обеспечить устойчивое основание для эффективного функционирования правовой системы в масштабах всего халифата. Помимо Абу-Ханифы, значительный вклад в формирование такой этико-правовой модели внесли два его ближайших ученика – Абу-Йусуф (ум. 798) и Мухаммад аш-Шайбани (ум. 805). Ввиду того что фигура Абу-Ханифы является в исламской традиции и в исламоведении крайне дискуссионной, для начала необходимо рассмотреть два важных тезиса, касающихся его личности, – якобы имевшее место неприятие им Сунны и его «непроницаемость» для нас, т. е. невозможность знать его подлинное учение.



## Отношение Абу-Ханифы к пророческой Сунне

*Первое положение* вызвано стремлением вписать Абу-Ханифу в дискуссию вокруг хадисоцентричного концепта Сунны – дискуссию, которая имела место уже после его смерти; а также непониманием роли Сунны в его этико-правовой методологии (это демонстрировали уже его ранние критики из числа традиционалистов) [1, с. 71; 2, с. 63]. Задумываясь о месте Сунны в методологии Абу-Ханифы, мы не можем не обратить внимание на тот факт, что его ближайший ученик Абу-Йусуф был также учителем эпонима ханбалитского мазхаба Ахмада ибн Ханбаля (ум. 855). Репутация Абу-Йусуфа, помимо прочего, заставляет усомниться в характеристиках, которыми некоторые критики из числа традиционалистов описывали «метод» Абу-Ханифы. Так, хотя Абу-Ханифа в процессе рассуждения действительно эксплицитно опирался лишь на небольшое число хадисов, все же достаточно показательно, что многие из решений учителя Абу-Йусуфу вполне удачно удалось впоследствии фундировать в материале хадисов. Дело не только в том, что, как полагают многие гиперкритически настроенные исследователи, Абу-Йусуф модифицировал и «традиционализировал» взгляды своего учителя, но и, по всей видимости, в излишне мифологизированном (и модернизированном) образе Абу-Ханифы как представителя *ахль ар-ра'й* [3, с. 27, 33].

Как представляется, сам имам А'зам изначально был куда большим «традиционалистом», чем полагают его противники и некоторые поклонники (хотя жесткого деления на «традиционалистов» и «рационалистов» в то время еще не существовало). Абу-Ханифа, который неизменно различал *ра'й* произвольный и *ра'й*, основанный на религиозных источниках (Коране и Сунне), подчеркивал, что в своей практике использует второй тип рассуждения [4, с. 92–93]. Так, отвечая на вопрос халифа аль-Мансура (ум. 775) о распространившихся слухах, будто он предпочитает установленному пророческому преданию самовольную аналогию разума, он заявил следующее: «О повелитель правоверных, то, что ты услышал, является ложным. Сначала я руководствуюсь Книгой Аллаха, затем Сунной Пророка, затем решениями Абу-Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али, затем решениями других сподвижников, но когда я нахожу разногласия между ними, я прибегаю к [рациональному] усмотрению» [5, р. 62]. Простейшим объяснением незначительного объема хадисного материала в рассуждениях Абу-Ханифы является то обстоятельство, что во время его жизни еще не произошел процесс



хадификации Сунны, т.е. еще не были составлены сборники хадисов<sup>1</sup>. Иначе говоря, опора на Сунну Пророка и его сподвижников не трактовалась Абу-Ханифой как требование прямой ссылки на определенным образом сформулированный и отобранный хадис. Предтечи и первопроходцы *хадификации Сунны*, в свою очередь, усматривали в этом относительно независимом от текстоцентричности подходе и в композиционной свободе при изложении юридических рассуждений (ввиду отсутствия общепринятого на тот момент жанрового формата для правовой литературы) отход от опоры на модель поведения Пророка в пользу мнения, полученного путем рационального умозаключения (*ра'й*). Таким образом, в методологии Абу-Ханифы, в отличие от более поздних правоведов, *ра'й* и Сунна Пророка не интерпретировались через концептуальное противопоставление. По большому счету, Абу-Ханифа трактовал легитимный *ра'й* в качестве рассуждения муджтахидом с опорой на материалы *доступных* текстов и на знание о Сунне (не только пророка Мухаммада, но и его сподвижников и вообще благочестивых людей), сохраняемого в живой, имеющей региональные варианты *практике* общины («живая Сунна» в терминологии Ф. Рахмана) [7, р. 117–138].

### **Возможность реконструкции религиозно-правового учения Абу-Ханифы: критика гиперскептицизма**

*Второй тезис*, касающийся фигуры Абу-Ханифы и предполагающий невозможность адекватной реконструкции его учения, нуждается в более подробном рассмотрении. Доподлинно неизвестно, писал ли Абу-Ханифа какие-либо сочинения в области фикха или только ограничивался устным обсуждением проблем права в кругу близких учеников [8, с. 593–594]. Правовые мнения, которые с точки зрения ортодоксального ханафизма считаются дошедшими до нас от самого Абу Ханифы, были включены в труды по фикху Абу-Йусуфа и аш-Шайбани и подвергнуты очевидной переработке с их стороны, хотя степень и характер произведенной переработки – дискуссионный вопрос среди специалистов.

Основной массив юридических мнений, который традиция приписывает Абу-Ханифе, известен нам из *Китāб аль-Харāдж* Абу-Йусуфа и шести сборников, составленных аш-Шайбани<sup>2</sup>. В этих произведениях, как принято считать в хана-

<sup>1</sup> Отметим, что в Ираке того времени было распространено множество различных подходов, не совместимых друг с другом, и Абу-Ханифе пришлось установить строгие критерии для принятия хадисов, что привело к оставлению достаточно большого их числа. См.: [6, с. 387].

<sup>2</sup> Это *аль-Мабсут* (*аль-Асль*), *аз-Зийадат*, *аль-Джами' аль-кабир*, *аль-Джами' ас-сагыр*, *ас-Сийар аль-кабир* и *ас-Сийар ас-сагыр*.



фитской традиции, дословно цитируются Абу-Ханифа и Абу-Йусуф, причем аш-Шайбани композиционно четко отличает собственные решения от решений двух упомянутых религиозно-правовых авторитетов. Так, он нередко начинает рассмотрение какого-либо спорного вопроса словами «Абу-Ханифа сказал...» или «Абу-Йусуф сказал...». Подобная тщательность в «выделительном» композиционном оформлении приведенных мнений Абу-Ханифы заставляет усомниться в *гиперскептическом* отношении к возможности аутентификации его взглядов в области правоведения [9, р. 11–26]. На наш взгляд, едва ли имеются серьезные основания полагать, что ближайшие ученики Абу-Ханифы сознательно манипулировали фактами, стремясь выдать собственную позицию за позицию учителя. Скорее, речь должна вестись о свободном истолковании взглядов учителя.

Строгая композиция сочинений Абу-Йусуфа, в рамках которой мнения, приписываемые Абу-Ханифе, тщательно отделяются от мнений, приписываемых Абу-Йусуфом самому себе, делает эпистемологическое доверие вполне закономерной исходной установкой по отношению к этим текстам и возлагает на критиков обязательство указывать конкретные *основания для сомнения* в правильности атрибуции. Неотделимость истинных взглядов Абу-Ханифы от литературной обработки, произведенной Абу-Йусуфом и аш-Шайбани, не равнозначна полному отсутствию каких-либо достоверных свидетельств о взглядах имама А'зама. Если мы вообще соглашаемся с тем, что мнения Абу Ханифы могут отличаться от мнений Абу-Йусуфа и аш-Шайбани, то опираемся при этом именно на те различия, которые зафиксированы в сочинениях учеников Абу-Ханифы. У нас больше нет никаких текстуальных свидетельств в пользу того, что их мнения могут различаться, а следовательно, мы вынуждены полагаться на эти сочинения.

На самом деле, центральная методологическая проблема заключается все не в отсутствии аргументов разной степени достоверности, позволяющих предложить условную гипотетическую модель правового подхода Абу-Ханифы, а в неоправданно завышенных требованиях к достоверности. Литературная обработка позиции Абу-Ханифы в сочинениях его учеников не снимает вопроса об аутентичности тех или иных его взглядов, а только впервые по-настоящему его ставит. Принципиальное замечание: исторический Абу-Ханифа – это человек, который произвел на своих учеников достаточно сильное впечатление, чтобы продолжиться в их текстах в том или ином образе. Абсурдно обращаться к фигуре прославленного в исламской традиции факиха, интересного нам именно в этом качестве, затем свести его к такой схематичной фигуре, которая вообще не



запечатлелась в культурной памяти общины, и объявить наконец, что именно последняя и была изначальной темой нашего разговора. Гиперскептическое отрицание существования значимой связи между выделенными в сочинениях Абу-Йусуфа и аш-Шайбани «взглядами Абу-Ханифы» и аутентичными взглядами Абу-Ханифы подобно отрицанию исторического существования Сократа на том основании, что Сократ известен нам в качестве литературного персонажа платоновских диалогов. Но ведь и никакого другого Абу-Ханифу не провозглашали в исламской традиции *муджаддидом*.

Вполне вероятно, что разные образы Абу-Ханифы, сложившиеся в традиции, являются закономерным следствием того особого типа коллективной работы, который утвердил куфийский факих. И здесь мы уже вплотную подходим к его заслугам в качестве деятеля религиозного и цивилизационного обновления. По своей собственной инициативе он учредил частный законосовещательный орган – своеобразный экспертный совет, независимый от правительства и занятый обсуждением актуальных вопросов права. Данный совет был призван заполнить институциональную пустоту, возникшую после упразднения *шūrā* (консультативного органа), действовавшего в эпоху праведного халифата. В состав совета вошли наиболее образованные и талантливые ученики Абу-Ханифы (тридцать шесть человек), которые проявили однозначную готовность погрузиться в анализ сложнейших правовых казусов (как сообщают, порой обсуждение отдельного случая длилось более месяца), рассматривать проблему с разных сторон и аргументированно отстаивать свою точку зрения (без апелляции к каким-либо властным авторитетам). По итогу обсуждения совет приходил к консенсусу вокруг определенного решения, и лишь тогда это решение фиксировалось Абу-Йусуфом [10, р. 688–692].

Сообщения о заседаниях данного совета свидетельствуют о принципиальной открытости и гибкости ума Абу-Ханифы. Не мешая выступавшему ученику, он внимательно выслушивал цепочку его доводов, оценивал ее и в случае обнаружения приведенных доводов убедительными мог спокойно отказаться от некоторых из своих прежних мнений. Таким образом, дошедшие до нас решения Абу-Ханифы уже несут на себе печать коллективного творчества – «увлеченной дискуссии», «горячего спора» и «рациональной проверки». Более того, несмотря на присущий им прагматический настрой, эти интеллектуалы не ограничивались сиюминутными социальными нуждами – они стремились подарить потомкам заслуживающие доверия мысленные перспективы и приступали к решению тех



проблем, которые только могли возникнуть в будущем. Не будет преувеличением сказать, что тем самым Абу-Ханифа и его ученики ввели в исламскую интеллектуальную традицию прием «мысленного эксперимента».

### **Абу-Ханифа как независимый исламский мыслитель**

Диалогичность, критическая рациональность, стратегичность, характеризующие стиль мышления Абу-Ханифы, могут быть дополнены еще одной добродетелью ума: стремлением к независимости мысли от корыстных интересов властвующей элиты. Имам А'зам понимал, что не создаст широкую и гибкую правовую модель, если при ее построении будет постоянно оглядываться на политическую конъюнктуру. Он был убежден в необходимости создания такого институционального механизма, который бы предохранял законодательную власть от посягательств со стороны власти исполнительной. Право размечает поле социального взаимодействия, в котором все оказываются равно причастны общей задаче – задаче обеспечить процветание общины, призванной словом и делом возвестить о справедливости и мудрости исламского послания. Разработка и кодификация такой системы права, которая в одно и то же время поддерживает традиционные структуры и дает простор для всестороннего развития общества – становится благодаря усилиям Абу-Ханифы целью особой религиозно-правовой школы. Мазхаб утверждается как школа практической добродетели и интеллектуального смирения, в которой благочестивое почитание учителя не препятствует продуктивной работе сомнения и самостоятельности мысли.

Можно сказать, что Абу-Ханифа лучше, чем кто-либо из его современников, уловил систематизирующую, структурирующую и кодифицирующую направленность развития исламской цивилизации того периода. Он понимал, что формирование традиционных структур – неизбежный и, более того, необходимый этап развития исторического ислама, в рамках которого создавались условия для приобретения верующим, рассматриваемым в качестве реального социального агента, опыта *конструктивного подчинения*. И поэтому куфийский ученый приложил все усилия к тому, чтобы институционально формирующаяся правовая система (включающая и школы, занятые разработкой законов) оставалась достаточно гибкой для осуществления внутреннего преобразования в согласии с требованиями времени.

Образцовый характер судьбы Абу-Ханифы в исторической исламской традиции в некотором роде поддерживал «внутренний иммунитет» мира права – его



способность утверждать в юридической плоскости не только конкретную норму, но и в каждой справедливой норме – саму *форму права* как основополагающий регулятор публичной жизни. Позитивное право утверждает форму права (а не правительственной директивы, замаскированной юридической формулировкой) именно тогда, когда его применение очерчивает обязательный закон не только для поданных, но и *закон для власти*, который начинают воспринимать всерьез и уважать как закон в полном смысле слова (и выходцы из народа, и представители правящего слоя) лишь в том случае, если его оформители, выдающиеся праведы сумеют убедительно продемонстрировать, что они сами достойны уважения на основании причастности к особому классу ценностей, свободных от идеологической манипуляции элит. Иначе говоря, авторитет права для своего беспрекословного признания в обществе требует живого примера в лице соответствующих правовых авторитетов. Это люди, которые проявили готовность пойти на опасный для них конфликт с действующей властью, поскольку того требовала защита авторитета права (что подразумевает: и его автономии от политической конъюнктуры).

Сознательный отказ Абу-Ханифы от почетных государственных должностей указывает не на склонность интеллектуала к бегству в «башню из слоновой кости», а, напротив, на отчетливое понимание предназначения ученого сословия в общей институциональной ткани общества [11, с. 365]. Имам А'зам мечтал о *сильном государстве*, руководящем мусульманами, однако такое государство он противопоставлял, выражаясь современным языком, «*тоталитарной*» *политической системе* [10, р. 673–692]. Показная сила правителя (а на деле – его слабость в обуздании собственных страстей и неумение управлять по закону) имеет своей обратной стороной слабость подданных. Эта слабость поражает как их практические, так и интеллектуальные добродетели. Общество, которое состоит из носителей «выдрессированной» слабости, не находится на высоте духовно-этических требований, обращенных к нему исламским посланием.

На ключевой вопрос, что в наследии Абу-Ханифы позволяет признать в нем «обновителя веры», *муджаддид*, ответим кратко: он сумел внедрить модель работы с материей права, способствовавшей воспитанию в людях таких добродетелей, значение которых выходит далеко за пределы узкого юридического поля. Как истинный *муджаддид*, он решительно защищал те правовые механизмы, которые не замещают духовно-этическую ответственность у их носителей, а очерчивают пространство, в котором глубоко воспринятая ответственность и требу-



емая законом однозначно определенная модель поведения не противоречили бы друг другу. Иначе говоря, он не пытался снизить возможную поведенческую рассогласованность между индивидами путем дискурсивного преуменьшения значения совести и личной воли или же переводом всех жизненных ориентиров верующих на «надежные» правовые рельсы. Напротив, Абу-Ханифа укоренял правовые нормы в широком *этическом* контексте, выявлял связь индивидуальной добродетели с уровнем развития правового сознания и призывал к ясному пониманию истинных границ права в их отношении к предельным религиозным ценностям.

Куфийский правовед неизменно отмечал, что адекватное развитие права будет способствовать практическому воплощению общего блага<sup>3</sup>, претворяемого в жизнь путем теоретической разработки и имплементации правовых норм, которые отвечают основным целям шариата, имеющим *более чем юридическую* природу. Цели права достигаются в упорядочении межчеловеческих отношений таким образом, чтобы установленный порядок поддерживал наилучшие условия для исполнения человеком предназначенной ему роли «наместника» Бога на земле (2:30). «Наместник» прославляет и возвеличивает своего Творца в искреннем поклонении, а также в благодарном обращении с ниспосланными Им щедрыми дарами. Следовательно, смысл правовой регуляции общества – содействие наиболее полному раскрытию духовного потенциала личности, при котором очерченные юридическими нормами границы взаимодействия воспринимаются ею как внутренние пределы духовно-этического самосовершенствования, а не налагаемое извне (т. е. принудительно) требование. Развитие правовой теории должно выражаться в улучшении реально функционирующей правовой системы, которое, в свою очередь, идет в правильном направлении в том случае, если влечет за собой совершенствование в верующих этико-правового сознания. В со-

---

<sup>3</sup> Этот же «прагматический» акцент ясно прослеживается в высказываниях Абу-Йусуфа, ученика Абу-Ханифы. Соображениями общей пользы проникнута его знаменитая работа, посвященная налогообложению, «Китаб аль-Харадж» – «самое первое сочинение ханафитской школы мусульманского права», как отмечают его издатели на русском языке. Так, Абу-Йусуф пишет, например, следующее: «Земля, по моему мнению, в этом отношении то же самое, что деньги. Ведь имам [т.е. правитель] имеет право одаривать из государственной казны деньгами тех, в ком он видит пользу для ислама, благодаря кому он обретает мощь над (своими) врагами. Имам делает в этом отношении то, что он считает наибольшим благом для мусульман и полезным для их дела. Земля в таком же положении, имам может пожаловать ее тому, кому он пожелает из названных мною категорий, я не считаю целесообразным, чтобы земля, на которую никто не имеет права мулка [т.е. собственности] и которая не обработана, была заброшена, а не пожалована имамом с тем, чтобы это содействовало процветанию страны и увеличению хараджа [т.е. поземельного налога]» [3, с. 104].



вершенстве развитое этико-правовое сознание ощущает воздействие правовых норм не как принудительную, а как дисциплинирующую изнутри силу. Таким образом, правовая система минимизирует все издержки тех видов социальной интеракции, которые способствуют отвлечению человека от исполнения своего основного предназначения.

Укажем на некоторые особенности правовых воззрений Абу-Ханифы, характеризующие его стиль мышления *par excellence*. Так, имам А'зам ревностно защищал свободу совести верующих, в том числе их неотъемлемое право критиковать существующий политический режим и лично правителя без угрозы подвергнуться преследованию и быть заключенными в темницу [12, с. 108]. Не насильственное подавление критического настроения (успешное всегда до поры до времени), а введение его в приемлемые рамки по-настоящему предохраняет общество от расколов и помогает сберечь продуктивность возникающих в умме противостояний. Наличие принимаемой всерьез всеми сторонами взаимодействия юридической нормы, преграждающей путь преследованию политических противников, вынуждает власть, которая заботится о своей репутации, отвечать на замечания критиков – как в порядке отведения несправедливых обвинений или аргументированного отстаивания собственной позиции, так и в порядке практической трансформации в том случае, если обвинения нельзя квалифицировать как несправедливые. Чувство причастности совместному коллективному проекту, направленному на процветание каждого верующего в достойном его социальном контексте, не позволяет противостоящим сторонам разойтись так далеко, чтобы посвятить себя физическому устранению несогласных с ними оппонентов. Обратная связь с правящим слоем и понимание некоторых мотивов власти, обеспеченное предоставленными ею объяснениями, в свою очередь, не дает социальному критику впасть в неконструктивное разоблачение, лишаящее правящую элиту любых мыслимых возможностей для преобразования. Все это способствует повышению общего уровня публичной дискуссии и делает критическую рациональность реально действующим фактором социального развития.

Выше описана идеальная ситуация, в свете которой проясняется логика совершенствования правовой системы. В том случае, если правящий слой пренебрегает воздержанием, полезным в долгосрочной перспективе, от юридически запретного злоупотребления силой и пользуется своим положением недозволенным образом, народ, согласно Абу-Ханифе, наделен естественным правом на вооруженное восстание. По мнению куфийского правоведа, мусульмане не просто



вправе отказать несправедливому халифу в моральной поддержке и открыто высказаться против тиранического правления, с чем согласно и подавляющее большинство традиционалистов, но также и *обязаны* приложить все доступные им усилия, вплоть до участия в физической борьбе, чтобы свергнуть порочного властителя<sup>4</sup>. Этим общим решением Абу-Ханифа вовсе не стремится «революционизировать» умму в духе хариджитского морального ригоризма, поскольку он четко называет условия, при которых подобное восстание будет считаться дозволенным. Во-первых, несправедливый правитель должен пойти на открытое и масштабное нарушение прав своих подданных (в том числе имущественных, например, путем *присвоения* государственной казны). Во-вторых, противники коррумпированного режима обязаны реалистично оценить шансы предстоящего восстания на успех и максимально подготовиться к сопротивлению власти. В-третьих, результатом восстания должно оказаться не напрасное кровопролитие, потеря времени, упущение социальных возможностей, вызванное усилением реакции, или новый виток гонений, а замена несправедливого правителя на более достойного кандидата, способного содействовать переустройству общества на справедливых правовых началах [10, р. 688]. Лишь настойчивое следование намерению соблюсти все эти условия избавляет готовящееся восстание от порочности, которая отличает вредоносную для мусульманской общины политическую авантюру.

### **Вклад Абу-Ханифы в формирование правосознания мусульман**

Благодаря деятельности Абу-Ханифы мусульманская община сумела воспринять задачу охранения правовых начал как свою собственную задачу, успешное решение которой конституирует ее духовно-этическую идентичность. Без эффективной системы права, фундамент которой был заложен такими учеными, как Абу-Ханифа, мы не знали бы мультиэпохальную исламскую цивилизацию, богатство наследия которой выходит далеко за пределы исключительно юридических достижений.

Содержательная подвижность юридических норм в правовой теории раннего ханафизма ограничивалась их жесткой процедурной определенностью – следовательно, материей права могло стать только то, что укладывается в одноз-

<sup>4</sup> Это одно из мнений Абу-Ханифы. См.: [13, с. 86; 14, с. 516]. Следует признать, что известно и другое мнение Абу-Ханифы, которое гласит, как это утверждает имам Абу-Джа'фар ат-Тахави в своей книге по акыде, что нельзя выступать против правителя, даже если он несправедлив. См.: [15, с. 125–126; 16, с. 549].



начно зафиксированную процессуальную форму права. Становление правового сознания, независимого в своем базисе от конкретности политического режима и потому переживающего его историческую смену, внесло в исламскую культуру *тональность дисциплины*. Культурная дисциплина, взращиваемая развитым правосознанием, обеспечивает естественное вхождение индивида в режим обязательной взаимной ответственности, в рамках которого те или иные человеческие деяния либо «синергетически» усиливают другие, либо минимизируют причиняемый ими вред. Система исламского права, отстаивающая независимость правовой сферы указанием на Божественный суверенитет, в любой исторический период (так или иначе) стремилась поддерживать осмысленную взаимосвязь между поступками, имеющими заметный публичный эффект и подлежащими регуляции. Безусловно, в какой-то момент указание на Божественный суверенитет стало использоваться как инструмент борьбы профессиональной корпорации правоведов за собственное политическое влияние.

Не является секретом, что концепция Божественного суверенитета становилась прикрытием реальной (в теории отрицаемой) претензии «людей религии» на контроль над всеми сторонами человеческой жизни. Другими словами, в худших своих проявлениях защита независимости правоведа от политического диктата правителей обращалась в неявное оправдание политического диктата самих правоведов, говорящих от лица «идеального права». Такое положение дел, когда право трансформировалось в орудие доминирования одних социальных групп над другими, обусловлено угасанием живого законотворческого импульса, который придал исламской культуре имам А'зам. В ранний период развития в мазхабе Абу-Ханифы царил атмосфера, непротиворечиво сочетавшая благочестивое смирение и интеллектуальную смелость. Верность учителю проявлялась в верности существу дела, которое того занимало, а не в бесконечных толкованиях и комментариях, не приносящих ничего нового, *требуемого* самой социально-исторической ситуацией. Ориентация на авторитет отца-основателя правовой школы сдерживала бесплодный поиск оригинальности ради оригинальности и институциональное дробление традиционных структур передачи юридического знания. Она направляла интеллектуальные усилия правоведов на решение насущных задач, от решения которых зависело поддержание стабильного и справедливого общественного порядка. Это способствовало дальнейшему утверждению *формы права* в противовес избирательному директивному администрированию, отражающему частные пристрастия правителей.



Безусловно, отрицание того, что реальное правотворчество в значительное мере также отражало личные пристрастия ученых, было бы неуместной идеализацией истории. Тем не менее дискурсивная традиция правовых школ, принятые в них процедуры квалификации юридических решений и коммуникативный контекст в целом, задаваемый правилами рациональной критики, формировали интеллектуальную среду, которая устанавливала качественно более высокий духовно-этический стандарт для своих членов, чем тот, что отличает правящий политический слой. Общекультурная гегемония фикхового мышления – скорее результат соблазна корпорации ученых политической властью, нежели закономерный итог развития имманентной логики этико-правового мышления того типа, который был заложен Абу-Ханифой. Уступка указанному соблазну явилась преградой для своевременной эпистемологической *реформы* права в соответствии с уровнем и направлением развития иных публичных сфер – вместо нее была осуществлена масштабная эпистемологическая интервенция интеллектуальных моделей, принятых в правовой теории, во неправовые контексты.

### Теология Абу-Ханифы

В чем состояла роль Абу-Ханифы как *муджаддида*? Во-первых, его деятельность, вне всяких сомнений, указывает на то, что задача обновления веры и цивилизационного возрождения (укрепления добродетелей, реформы социально-политической системы, разработка теории права и эффективная институционализация норм, подчеркивающих равенство мусульман) достаточно тесно взаимосвязаны. Он пытался утвердить преемственность от одного поколения к другому, т.е. отстоять социально-политическую модель, которой *хотели бы* наследовать и которая включала бы в себя механизмы *саморегуляции*. Как здоровый общественный порядок способствует поддержанию веры, так и вера, в свою очередь, является основным *достоянием*, сохранение которого придает осмысленность общественному порядку.

Кроме того, религиозные убеждения, если общепринятая идея веры противодействует тенденциям общины к расколу, оказываются центральной движущей и вдохновляющей силой исторического развития<sup>5</sup>. И в этом – вторая важнейшая сторона обновляющей деятельности Абу-Ханифы. По сути, он предложил такую формулировку вероубеждения, которая защищает мусульманина от обвинения в неверии, если можно найти хотя бы один разумный аргумент, объясняющий и

<sup>5</sup> Общий обзор теологических взглядов Абу-Ханифы см.: [17, р. 280–296].



оправдывающий его поступок. Речь, безусловно, не о юридическом оправдании: так, нарушения исламского права, поскольку речь идет о реально функционирующей правовой системе государства, подлежали негативной санкции, наказанию. Однако трезвое мышление, умеренность и осторожность Абу-Ханифы создавали преграду для превращения любого вопроса в «вопрос о последних вещах», которые, как известно, отбивают вкус к содержанию этого мира, т.е. к «предпоследним вещам». Земное должно оставаться земным со всей присущей ему реальной, но относительной ценностью.

Таким образом, Абу-Ханифа решительно выступил против какого бы то ни было идеологического самозвинчивания и формирования в мусульманах ментальности «осажденных», провоцирующей ту или иную группу к максимальной «вооруженности» и обостренной подозрительности ко всякому необычному образу мысли и действия. Он считал, что непосредственная забота о собственной посмертной участи – прерогатива, в конечном итоге, отдельного верующего. Вклад справедливого социально-политического порядка в эту заботу заключается в том, что публичная организация жизни на исламских началах, убедительно демонстрирующая способность к увеличению общего блага, сама по себе становится наилучшим увещанием для члена сообщества. При этом Абу-Ханифа не был *сознательным мурджиитом*, т.е. проводником религиозного безразличия. *Ирджā'*, к которой он призывал, носила характер прагматической установки и ни в коем случае не абсолютизировалась до уничтожения разума, которому в целом было бы отказано в праве на оценку. Скорее, человек должен воздерживаться от превращения собственной оценки другого в своего рода «привилегированный доступ» к его душе и в основание для социального действия. Таковыми основаниями остаются стремление к праведной жизни в рамках исламских ценностей и следование общеобязательной системе ясных норм, которые не сковывают человека, а обеспечивают возможность для его мобильности в обществе.

## Заключение

Наша статья была посвящена творческому вкладу Абу-Ханифы в исламское наследие – тому, что позволяет назвать его *муджаддидом* (обновителем) в полном смысле этого слова. Анализу данного вклада закономерным образом предшествовал общий ответ на вопрос о границах наших возможностей в деле реконструкции его аутентичных взглядов. Было отмечено, что, несмотря на всю сложность поставленной задачи, гиперскептический взгляд на возможность та-



кой реконструкции сам по себе является непродуктивным и сомнительным, проистекающим из неадекватно завышенных требований к историко-филологической работе. Разумеется, возможны различные трактовки его взглядов и разная классификация текстов, обычно атрибутируемых ему, однако гиперскептическая трактовка не является самой надежной и достоверной среди тех, которые допускаются материалом. Так, при обсуждении отношения Абу-Ханифы к Сунне была произведена критика его образа в качестве своего рода *протокоранита*. Мы показали, что Абу-Ханифа признавал значимость Сунны, но не воспринимал ее в свете *хадисоцентричности*: он спокойно пользовался теми хадисами, которые были в его распоряжении, однако сами хадисы рассматривал скорее как источник осмысления цельной поведенческой модели (т.е. Сунны Пророка), нежели как Сунну *par excellence*.

Было также продемонстрировано, что Абу-Ханифа, руководствуясь ясным пониманием исламских принципов, стал одним из первых мусульманских мыслителей, которые де-факто установили тесную, диалектическую взаимосвязь между задачей *тадждид* (обновления нашей религиозности, нашего религиозного дискурса, понимания веры) и *исляха* (возрождения общества на здоровых началах). Другими словами, одно связано с другим *внутренними отношениями*, одно не существует без другого, осуществляется в другом и сохраняется в нем. Эту взаимосвязь он раскрыл на своем жизненном примере, в частности, в рамках взаимодействия с политическими властями. Устойчивое стремление Абу-Ханифы сохранить собственную интеллектуальную независимость и учредить эффективные институты «гражданского общества» сформировало образец для множества последующих поколений исламских мыслителей.

Социокультурные и политические последствия имело и его теологическое учение, включая концепцию веры и неверия: оно выполняло функцию духовно-этического оздоровления общества, его излечения от чрезмерной внутренней ожесточенности и подозрительности. Последние из упомянутых факторов, когда они начинают господствовать в общественных процессах, препятствуют цивилизационному развитию и возрождению, а значит, в конечном итоге, могут нанести вред всей мусульманской умме, стирая ее внутренний потенциал. Наконец, было подчеркнуто, что Абу-Ханифа вошел в историческую память мусульман в качестве первого или одного из первых *муджаддидов* именно потому, что как своими теологическими размышлениями и правовыми разработками, так и конкретной



организационной практикой он внес незаменимый вклад в обновление общественного порядка.

## Литература

1. Ан-Насаи. *Раса'иль фи 'улюм аль-хадис* [Трактаты по науке хадисоведения]. Бейрут: Муассат аль-кутуб ас-сакафиййа; 1985. 76 с.
2. Ибн-Хиббан. *Аль-Маджрухин* [Отвергнутые]. Т. 3. Алеппо: Дар аль-ва'й; 1976. 118 с.
3. Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. *Китаб ал-Харадж* [Книга о земельном налоге]. Шмидт А.Э. (пер. с арабского и коммент.). СПб.: Петербургское Востоковедение; 2001. XXXIII + 415 с.
4. Абу Зухра М. *Абу Ханифа*. Каир: Дар аль-фикр аль-'арабий; 1947. 479 с.
5. Schacht J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 348 p.
6. Ан-Накыб А. *Аль-Мазхаб аль-ханафи* [Ханафитский мазхаб]. Эр-Рияд: Мактаба ар-Русд; 2001. 935 с.
7. Mian A.A. The Concept of Sunna in Early and Medieval Hanafism. Duderija A. (ed.) *The Sunna and Its Status in Islamic Law*. New York: PALGRAVE MACMILLAN; 2015, pp. 117–138.
8. Абу-аль-Хадж С. *Аль-Мадхаль аль-муфассаль иля аль-фикх аль-ханафи*. [Введение в ханафитский фикх]. Амман: Дар аль-фатх ли-д-дирасат ва-н-нашр; 2017. 685 с.
9. Yanagihasi H. Abu Hanifa. Arabi O. et al. (eds). *Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists*. Leiden–Boston: BRILL; 2013, pp. 11–26.
10. Maudoodi A. A. Abu Hanifah and Abu Yusuf. Sharif M.M. (ed.) *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1963. pp. 674–703.
11. Абу Зухра М. *Тарих аль-мазахиб аль-исламиййа* [История исламских правовых школ]. Каир: Дар аль-фикр аль-'араби; 1996. 692 с.
12. Абу Ханифа. *Аль-Фикх аль-абсам* [Простейший фикх]. ОАЭ: Мактаба аль-Фуркан; 1999. 167 с.
13. Аль-Джассас. *Ахкам аль-Ку'ран* [Правовые установления Корана]. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 1984. 654 с.
14. Аль-Хатыб аль-Багдади. *Тарих Багдад* [История Багдада]. Т. 15. Бейрут: Дар аль-гарб аль-исламий; 2002. 685 с.
15. Гайнутдин Р. *Ханафитская акида*. М., Нижний Новгород: ИД «Медина»; 2012. 146 с.



16. Ибн-‘Абидин. *Радд аль-мухтар* [Наставление для растерянного]. Т. 1. Бейрут: Дар аль-фикр; 1992. 663 с.

17. Rudolph U. Hanafi Theological Tradition and Maturidism. Schmidtke S. (ed.) *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press; 2016. pp. 280–296.

## References

1. Al-Nasai. *Rasa’il fi ‘ulum al-hadith* [Treatises in Hadith Studies]. Beirut: Muassasat al-kutub al-thaqafiyya Press; 1985. 76 p. (In Arabic)

2. Ibn Hibban. *al-Majruhin* [The Rejected]. Vol. 3. Aleppo: Dar al-wa’y; 1976. 118 p. (In Arabic)

3. Abu Yusuf Yakub b. Ibrahim al-Kufi. *Kitab al-kharaj* [Book of taxation]. Saint-Petersburg: Petersburg Oriental Studies Press; 2001. XXXIII + 415 p. (In Russian)

4. Abu Zuhra M. *Abu Hanifa*. Cairo: Dar al-fikr al-‘arabi Press; 1947. 479 p. (In Arabic)

5. Schacht J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press; 1950. 348 p.

6. Al-Naqib A. *al-Madhab al-Hanafi* [The Hanafi School]. Riyadh: Maktabat al-Rushd Press; 2001. 935 p. (In Arabic)

7. Mian A.A. The Concept of Sunna in Early and Medieval Hanafism. Duderija A. (ed.) *The Sunna and Its Status in Islamic Law*. New York: PALGRAVE MACMILLAN; 2015, pp. 117–138.

8. Abu al-Hajj S. *Al-Madkhal al-mufassal ila al-fiqh al-hanafi* [Introduction to Hanafi Fiqh]. Amman: Dar al-fath li-l-dirasat wa-l-nashr; 2017. 685 p. (In Arabic)

9. Yanagihasi H. Abu Hanifa. Arabi O. et al. (eds). *Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists*. Leiden-Boston: BRILL; 2013, pp. 11–26.

10. Maudoodi A.A. Abu Hanifah and Abu Yusuf. Sharif M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1963, pp. 674–703.

11. Abu Zuhra M. *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyya* [The History of Islamic Law Schools]. Cairo: Dar al-fikr al-‘arabi Press; 1996. 692 p. (In Arabic)

12. Abu Hanifa. *Al-Fiqh al-Absat* [The Simplest Fiqh]. UAE: Maktabat al-Furqan Press; 1999. 167 p. (In Arabic)

13. Al-Jassas. *Ahkam al-Qur’an* [The Provisions of the Quran]. Vol. 1. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyya Press; 1984. 654 p. (In Arabic)

14. Al-Khatib al-Baghdadi. *Tarikh Baghdad* [History of Baghdad]. Vol. 15. Beirut: Dar al-gharb al-islami Press; 2002. 685 p. (In Arabic)



**Mukhetdinov D.V.**  
**Abu Hanifa's contribution to the renewal of social order**  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):99-116

15. Gaynutdin R. *Khanafitskaya akida* [Hanafi aqidah]. Moscow, Nizhny Novgorod: Medina Publishing House; 2012. 146 p. (In Russian)

16. Ibn 'Abidin. *Radd al-Muhtar* [Guidance for the Confused]. Vol. 1. Beirut: Dar al-fikr Press; 1992. 663 p. (In Arabic)

17. Rudolph U. Hanafi Theological Tradition and Maturidism. Schmidtke S. (ed.) *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press; 2016, pp. 280–296.

### **Информация об авторе**

**Мухетдинов Дамир Ваисович**, доктор теологии, кандидат политических наук, ректор Московского исламского института, г. Москва, Российская Федерация; профессор Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

### **About the author**

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

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 октября 2022  
Одобрена рецензентами: 20 ноября 2022  
Принята к публикации: 15 декабря 2022

### **Article info**

Received: October 20, 2022  
Reviewed: November 20, 2022  
Accepted: December 15, 2022



## Проблема социальной ответственности в исламе

**А.Ш. Мевлютов<sup>1а</sup>, А.А. Гамзатов<sup>1б</sup>**

<sup>1</sup>Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6767-7364>, e-mail: [amir-mevlutov@mail.ru](mailto:amir-mevlutov@mail.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0281-967X>, e-mail: [mlatry05@gmial.com](mailto:mlatry05@gmial.com)

**Резюме:** В статье рассматривается социальная ответственность в контексте ислама, акцентируется внимание на ее ключевых аспектах и специфике в сфере религиозных отношений. Выделяются пять постулатов, которые регулируют моральную систему и определяют основу социальной ответственности в исламе: единство, равновесие, свобода воли, обязательства и добродетель. В статье выявляется система достижения социальной и экономической справедливости в исламе посредством выплаты с доходов и имущества религиозного налога (закят), создания благотворительных фондов (вакф), раздачи милостыни (садака), беспроцентных займов (аль-кард аль-хасан) и т.п. Запрет на интерес (риба) определяется как важная основа системы социальной ответственности и устойчивого развития в исламе.

Методология статьи заключается в анализе первоисточников исламской доктрины, а также выявлении основных аспектов и специфики социальной ответственности в контексте ислама. В статье также используется сравнительный подход, подчеркивающий различия и сходства между концепцией социальной ответственности в исламе и ее аналогами в других культурах и религиях.

**Ключевые слова:** социальная ответственность; моральная ответственность; ответственность и свобода; религиозные институты; догматические основы ислама

**Для цитирования:** Мевлютов А.Ш., Гамзатов А.А. Проблема социальной ответственности в исламе. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):117–125. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-117-125





## The problem of social responsibility in Islam

**A.Sh. Mevliutov<sup>1a</sup>, A.A. Gamzatov<sup>1b</sup>**

<sup>1</sup>*Dagestan State University, Makhachkala, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6767-7364>, e-mail: [amir-mevlutov@mail.ru](mailto:amir-mevlutov@mail.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0281-967X> e-mail: [milatry05@gmial.com](mailto:milatry05@gmial.com)

**Abstract:** The article examines social responsibility in the context of Islam, emphasizing its key aspects and specifics in the sphere of religious relations. Five postulates are identified that regulate the moral system and determine the basis of social responsibility in Islam: unity, balance, freedom of will, obligations, and virtue. The article identifies the system for achieving social and economic justice in Islam through payments from income and property of the religious tax (zakat), the creation of charitable funds (waqf), almsgiving and charity (sadaqah), interest-free loans (al-qard al-hasan) are among the others. The prohibition of interest (riba) is identified as an important basis for the system of social responsibility and sustainable development in Islam.

The methodology of the article consists of the analysis of the primary sources of Islamic doctrine, as well as identifying the main aspects and specifics of social responsibility in the context of Islam. The article also uses a comparative approach, highlighting the differences and similarities between the concept of social responsibility in Islam and its analogues in other cultures and religions.

**Keywords:** social responsibility; moral responsibility; responsibility and freedom; religious institutions; doctrinal foundations of Islam

**For citation:** Mevliutov A.Sh., Gamzatov A.A. The problem of social responsibility in Islam. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):117–125.* (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-117-125

### Введение

Социальная ответственность – это ответственность, которую человек испытывает и осознает перед обществом, согласно которой он ведет себя с другими людьми, общественными организациями и государством. Социальная ответственность – это то, на чем строятся взаимовыгодные отношения человека и общества.

Социальная ответственность – сложная, собирательная нравственно-правовая, философская и этико-психологическая категория, изучаемая многими науками под разными углами зрения. Различают моральную, политическую,



юридическую, общественную, гражданскую, профессиональную и другие виды ответственности [1].

Наиболее универсальным является следующее определение: социальная ответственность – это сфера, являющаяся неотъемлемой частью экономической, социальной, экологической, этической и правовой сфер и соответствующая современным потребностям общества. Разветвленная система социальной ответственности всех его участников является одним из основополагающих условий формирования гражданского общества.

Рассматривая в данной статье социальную ответственность только в рамках функционирования отдельной религии, в ее содержании необходимо выделить те аспекты, которые дают возможность более четко обозначить основные моменты ее проявления и специфику в сфере конфессиональных отношений.

### **Методологические и догматические основы социальной ответственности**

Методологические основы осмысления сущности социальной ответственности вполне естественно вытекают из самих первоисточников исламского вероучения. В целом в исламе этическое учение, определяющее основу социальной ответственности, базируется на пяти постулатах, регулирующих нравственную систему: единство (соотносимое с концепцией таухида или исключительности (единственности) Бога), равновесие (пересекается с концепцией справедливости – ‘адль), свобода воли (в определенной степени человеку дана свобода воли в управлении своей жизнью в качестве наместника Бога на Земле), обязанности (ответственность перед Богом за свои действия) и добродетельность.

Исламские богословы в качестве инструмента практического воплощения этих постулатов выделяют систему достижения социально-экономической справедливости в исламе через выплаты с дохода и имущества религиозного налога (закят), создание благотворительных фондов (вакф), подаяние и благотворительность (садака), беспроцентный заем (аль-кард аль-хасан) и др. Запрет взимания и выплаты процентов (рибы), лежащий в основе исламских банков, является еще одной важной основой этой системы.

Таким образом, можно сказать, что концепция социальной ответственности и устойчивого развития соотносится с принципами социально-экономической справедливости ислама, заложенными в Коране и Сунне.



В классическом исламе смысл социальной ответственности раскрывается через понятие «ахлиййат аль-ада» («пригодность», «правомочность»), которое по сути дела не что иное, как условие возложения на личность ответственности.

Исходя из этого, социальная ответственность подразделяется на три категории:

*аль-мас'улиййа ад-диниййа* (религиозная ответственность) – соблюдение личностью религиозных норм, готовность нести наказание за их нарушение и получать вознаграждение при должном исполнении;

*аль-мас'улиййа аль-ахлякыййа* (нравственная ответственность) – связанная с внутренним миром, нравственностью и совестью человека;

*аль-мас'улиййа аль-иджтима'иййа* (социальная ответственность) – ответственность, призывающая следовать принципам, устоям, правилам, требованиям, предъявленным обществом [2, с. 131].

На существование первого вида ответственности указывает коранический аят, в котором сказано: «Неужели вы думали, что Мы создали вас просто так [без какой-либо мудрости] и что вы к Нам не вернетесь [сгинув в земле без следа]» [3, 23:115]. «Неужели человек полагает, что его оставят в покое [и не будет Суда и воздаяния]» [3, 75:36].

На второй вид ответственности указывает хадис из сборника ат-Тирмизи, который гласит: «Не сойдет в Судный день с места человек, пока не будет спрошен о четырех: о жизни, как ее справил, о молодости, как ее потратил, об имуществе, как его заработал и куда потратил, и как поступил со своими знаниями» [4, с. 481].

На третий вид указывает изречение пророка Мухаммада, который говорит: «Аллах, больше всего любит того раба, кто больше всего приносит пользу обществу. Радость, вселяемая тобой в сердце верующего, избавление его от какой-то заботы, удовлетворение нужды и возмещение его долга, удаление факторов, заставляющих его голодать и страдать, считаются наиболее ценными деяниями перед Аллахом, более ценными, чем находиться в мечети, выстаивая поклонение целый месяц.

Для меня самое любимое деяние – удовлетворять просьбу человека и стремление выполнить его потребность. У того, кто скроет свое недовольство человеком и злость к нему, Аллах скроет недостатки. Кто скроет свой гнев, имея возможность отомстить, тот будет доволен в Судный день Аллахом. Тому, кто содействует исполнению нужды своего брата-мусульманина, Аллах укрепит



ноги на мосту Сырат, в то время как ноги людей будут дрожать и подкашиваться» [5, с. 51].

Одно из ключевых положений, раскрывающих сущность социальной ответственности в исламе, изложено в следующем изречении пророка Мухаммада: «Каждый из вас – пастырь, и каждый из вас несёт ответственность за свою паству. Правитель – пастырь, и он несёт ответственность за свою паству. И мужчина (отец, муж, брат, сын, дед и вся родня мужского пола по отцовской линии) – пастырь для членов семьи своей, и он несёт ответственность за свою паству. И женщина – пастырь в доме мужа своего и несёт ответственность за свою паству. И слуга – пастырь для имущества господина своего, и он несёт ответственность за свою паству. Каждый из вас – пастырь, и каждый несёт ответственность за свою паству» [4, с. 500].

### **Социальная ответственность на личностном и институциональном уровнях**

Ответственность отдельного верующего можно рассмотреть в трех проявлениях:

- *ответственность перед Всевышним*. По исламу Бог есть создатель, обладатель и источник всего мироздания. Он доверил человеку использовать ресурсы, поэтому человек ответственен перед Ним за то, как эти ресурсы используются. В Коране прямо говорится, что Бог создал землю для людей, и это не может не накладывать на них большую ответственность: «И землю Он установил для творений» [3, 55:10];

- *моральная ответственность*, которая тоже относится к основным видам социальной ответственности. Она проявляется перед самим собой, перед другими людьми и перед обществом в целом. Моральная ответственность в исламе, в первую очередь, выстраивается вокруг обязанностей мусульманина перед Всевышним, пророком Мухаммадом и Кораном [2, с. 131];

- *ответственность и свобода*. Понятие «ответственность» теснейшим образом связано с трактовкой другого понятия – свобода. Термин «ответственность» зачастую порождает ощущение ограничения свободы. Так ли это? Свобода в исламе не означает свободы от моральных обязательств или ответственности. Она неотделима от справедливости, уважения к человеческому достоинству и праведности. По исламу человек должен быть свободен интеллектуально, духовно и



физически. Ислам дарует религиозную свободу всем людям: «Нет принуждения в [принятии] религии [Ислам] ...» [3, 2:256].

В исламе настоящая свобода – это когда человек действует в установленных религией и государством рамках, не причиняя вреда ни другим, ни самому себе. Свобода человека священна и неприкосновенна до тех пор, пока она не конфликтует с интересами общества или пока индивидуумы не нарушают права других. Ислам не отрицает наличие индивидуального интереса, однако в исламе признается верховенство «интересов уммы и общества над интересами индивида или отдельных групп в том случае, когда они противоречат друг другу. По мусульманскому праву, общественное благополучие важнее благополучия индивидуального» [6].

Несмотря на то, что в научной литературе понятию «социальная ответственность» уделено достаточно внимания, до сих пор не существует подробного его определения в контексте религиозных организаций. Оно, действительно, требует отдельного уточнения, поскольку социальная ответственность религиозных организаций имеет свою специфику, обусловленную догматическими принципами и мировоззренческими установками членов этих организаций, а также особенностями законодательно установленных для них правовых отношений. «Социальная ответственность религиозных институтов предполагает добровольный вклад составляющих их организаций в развитие общества и решение проблем в социальной сфере, направленный на дополнение ответственности государства, а также дальнейшую интеграцию социальных императивов в процесс принятия решений, стратегию, деятельность, систему ценностей и культуру религиозной организации» [7, с. 133]. Таким образом, под социальной ответственностью религиозных институтов можно понимать «совокупность осуществляемых ими мероприятий, направленных на достижение социально значимых целей» [7, с. 133].

Несмотря на различные виды ответственности, ее многогранность и разветвленность, наиболее универсальным определением социальной ответственности является следующее: это неотъемлемая часть экономической, социальной, экологической, этической и правовой сфер, соответствующая современным потребностям общества. Как и все области политических, социально-экономических направлений, религия имеет свою концепцию социальной ответственности, которая проявляется в конфессиональных отношениях формирования гражданского общества.



Социальная ответственность как система является неперенным условием деятельности человека, ее интегрированным показателем. Она поднимает эту деятельность на уровень общественно значимых требований. Наконец социальная ответственность является одним из главных аспектов в оценке поступка личности. Объективно отражая необходимые отношения между личностью и обществом, социальная ответственность свидетельствует о способности человека оценить свой поступок, свои действия в целом и с точки зрения их социальных последствий, интересов социальной группы и общества. В этой связи формы проявления социальной ответственности в конфессиональной среде представляют большой интерес, в первую очередь, для определения роли и места нравственно мотивированного верующего в сфере социально-экономических отношений.

## Литература

1. Карпухин С.В. *Социальная ответственность как философская проблема: дис. ... д-ра филос. наук*. СПб., 2001. 342 с.
2. 'Абд ар-Рахман 'Аллуш Мадхали. Аль-Асалиб ан-набавиййа фи тан-мият аль-мас'улиййа аль-иджтима'иййа. *Маджаллят джами'ат Джазан*. 2011;1:127–150.
3. Калям Шариф. *Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2020. 652 с.
4. Ат-Тирмизи. *Сунан ат-Тирмизи*. Бейрут: Рисаля 'алямиййа; 2009. Т. 3. 615 с.
5. Абу-аш-Шайх аль-Асбахани. *Ат-Таубих ва ат-танбих*. Абу-аль-Ашбаль Хасан ибн Амин ибн аль-Мандух (ред.). Каир: Мактабат аль-Фуркан; 1408 х. 278 с.
6. Наумкин В.В. Исламская концепция устойчивого развития. *Ислам в современном мире*. 2008. №11. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?462>. (дата обращения 10.11.2022).
7. Балабейкина О., Янковская А. Социальная ответственность религиозных организаций (На примере государственной христианской Церкви Англии). *Мировая экономика и международные отношения*. 2021;65(3):130–138.

## References

1. Karpuhin S.V. [Social responsibility as a philosophical problem: Dissertation of a Doctor of Philosophy]. Saint-Petersburg, 2001. 342 p. (In Russian)



2. 'Abd al-Rahman 'Allush Madkhali. Al-Asalib an-nabawiyya fi tanmiyat al-mas'uliyya al-ijtima'iyya [Methods of the Prophet PBUH in the Development of Social Responsibility]. *Majallat jami'at Jazan*. 2011;1:127–150. (In Arabic)
3. *Kalam Sharif. Perevod smyslov* [Quran. Translation of the meanings]. Kazan: Khuzur- Spokoystvie Publishing House; 2020. 652 p. ( In Russian)
4. Al-Tirmidhi. *Sunan al-Tirmidhi* [Sunnas of al-Tirmidhi]. Beirut: Risala 'alamiyya; 2009. T. 3. 615 p. (In Arabic)
5. Abu-al-Shaykh al-Asbahani. *Al-Tawbikh wa al-tanbih* [Reprimand and alarm]. Abu-al-Ashbal Hasan ibn Amin ibn al-Manduh (ed.). Cairo: Maktabat al-Furqan; 1408 H. 278 p. (In Arabic)
6. Naumkin V.V. Islamskaya kontsepsiya ustoychivogo razvitiya [Islamic Concept of Sustainable Development]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2008. No. 11. [Electronic source]. Available at: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?462>. (Accessed: 10.11.2022). (In Russian)
7. Balabeykina O., Yankovskaya A. Sotsialnaya otvetstvennost' religioznykh organizatsiy (Na primere gosudarstvennoy khristianskoy Tserkvi Anglii) [Social responsibility of religious organizations (On the example of the state Christian Church of England)]. *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya* [World economy and international relations]. 2021;65 (3):130–138. (In Russian)

### Информация об авторе

**Мевлютов Амир Шахбанович**, доктор исламских наук, аспирант 3 года обучения кафедры философии и социально-политических наук Дагестанского государственного университета, г. Махачкала, Российская Федерация.

**Гамзатов Ахмад Арсенович**, аспирант 1 года обучения кафедры истории и теории религии и культуры Дагестанского государственного университета, г. Махачкала, Российская Федерация.

### About the author

**Amir Sh. Mevlyutov**, Dr. Sci. (Islam), 3d-year postgraduate student at the Department of Philosophy and Socio-Political Sciences of Dagestan State University, Makhachkala, the Russian Federation.

**Akhmad A. Gamzatov**, 1st-year postgraduate student at the Department of History and Theory of Religion and Culture of Dagestan State University, Makhachkala, the Russian Federation.



Мевлютов А.Ш., Гамзатов А.А.  
Проблема социальной ответственности в исламе  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):117-125*

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 09 ноября 2022  
Одобрена рецензентами: 10 января 2023  
Принята к публикации: 12 марта 2023

### **Article info**

Received: November 09, 2022  
Reviewed: January 10, 2023  
Accepted: March 12, 2023



## Критическое осмысление различных переводов 8–13 аятов суры «аль-Бакара»: теолого-лингвистический анализ

Т.Е. Седанкина<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: [tatiana-svetlaya@mail.ru](mailto:tatiana-svetlaya@mail.ru)

**Резюме:** В представленной статье предпринята попытка критического осмысления десяти переводов 8–13 аятов суры «аль-Бакара» на русский язык, рассматриваемых в порядке их выхода в свет, что позволило проследить некоторую смысловую трансформацию. Так, современные переводы больше акцентируют внимание на внутренние (иррациональные) процессы, разводя арабские глаголы ощущения (شعر) и убеждения (علم), в отличие от своих предшественников, переводящих их как синонимы, подчеркивая тем самым важность рациональных процессов, опираясь на тафсиры, которые также со временем претерпели некоторые изменения смысла. На основании критического осмысления различных переводов вышеназванных аятов Корана, а также четырех тафсиров осуществлен теолого-лингвистический анализ данного фрагмента текста, в результате чего выдвинуто предположение о наличии двух видов лицемеров: осознающих свое лицемерие и не осознающих (или не желающих осознать), принимая подобие веры за веру истинную. Данное обстоятельство позволило понять причины разных подходов к переводу арабских глаголов شعر и علم. Так, в более ранних переводах Корана они переводятся как синонимы, так как согласно ранним тафсирам, на которые, видимо, опирались авторы данных переводов, в указанном фрагменте Священного текста речь идет о группе людей, сознательно лицемерящих о своей вере с целью извлечения личных выгод. Их лицемерие является рационально осмысленным, в связи с чем переводчиками для глагола группы «ощущения» شعر использован смысл глагола группы «убеждения» علم. В более поздних переводах Корана, так же как и в современных тафсирах, рассмотренных нами в представленной работе, не выражено четкого указания ни на конкретную группу людей (что обнаружено в комментариях Д. Богуславского), ни на то, что лицемерие этих людей является осознанным. В данных работах акцент внимания авторов смещается на процессы, происходящие в сердце (в душе), что позволяет говорить о категории людей, лицемерящих неосознанно, полагающих, что они уверовали, что творят благо, людей, не желающих осознания своего неверия, не ощуща-



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



ющих, не чувствующих его ввиду болезни своего сердца. В связи с этим, как нам видится, более поздние переводчики делают акцент на разнице смыслов глагола ощущения (شعر) и глагола убеждения (علم). Данный факт дает толчок к рефлексии своего собственного положения относительно веры, которое на рациональном уровне может быть вполне убедительным, а на иррациональном – вызывать некоторые сомнения.

**Ключевые слова:** переводы Корана; тафсиры; рациональное и иррациональное осмысление; типы лицемерия; сознательное лицемерие; неосознаваемое лицемерие; глаголы ощущения; глаголы убеждения

**Для цитирования:** Седанкина Т.Е. Критическое осмысление различных переводов 8–13 аятов суры «аль-Бакара»: теолого-лингвистический анализ. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):126–151*. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-126-151

## Critical comprehension of various translations of surah al-Baqarah 8-13: a Theological and Linguistic analysis

**T.E. Sedankina**<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: [tatiana-svetlaya@mail.ru](mailto:tatiana-svetlaya@mail.ru)

**Abstract:** In this article we have made an attempt to critically comprehend ten translations of the 8-13 ayahs of surah “al-Baqara” into Russian, considered in the order of their publication, which allowed us to trace their certain semantic transformation. So, modern translations more emphasize the internal irrational processes, separating the Arabic verbs sensation (شعر) and belief (علم), in contrast to their predecessors, translating these verbs as synonyms, thus emphasizing the importance of rational processes, relying on tafsirs, which have also undergone some changes of meaning over time. On the basis of the critical comprehension of various translations of the above ayats of the Quran, as well as four tafsirs, a theological and linguistic analysis of this text fragment was carried out, as a result of which the assumption of two kinds of hypocrites was put forward: those who realize their hypocrisy and those who do not realize (or do not want to realize), taking the likeness of faith for the true faith. This circumstance made it possible to understand the reasons for the different approaches to the translation of the Arabic verbs شعر and علم. Thus, in the earlier translations of the Qur'an these verbs are translated as synonyms, since according to the early tafsirs, on which the authors of these translations apparently relied, this fragment of the Holy Text refers to a group of people knowingly hypocritizing about their faith in order to gain personal benefits. Their hypocrisy is conscious, i.e. rationally meaningful, due to which the translators used the verb of the group of feeling شعر to denote the meaning of the verb of belief علم. In later translations of the Quran, as well as in modern tafsirs, which we reviewed in



this paper, no clear indication of a specific group of people (which was found in the comments of D. Boguslavsky) or that the hypocrisy of these people is conscious. In these works, the focus of the authors' attention shifts to the processes occurring in the heart (in the soul), which allows us to speak of a category of people who are hypocrites unconsciously, who are sure that they believe, that they are doing good, people who do not want to recognize their unbelief, who do not define it, who do not feel it because their hearts are sick. In this connection, it seems to us that the later translators emphasize the difference in meaning between the verb sensation (شعر) and the verb belief (علم). This fact gives rise to a reflection on one's own position regarding belief, which on a rational level may be quite convincing, but on an irrational level may raise some doubts.

**Keywords:** Quran translations; tafsirs; rational and irrational understanding; types of hypocrisy; conscious hypocrisy; unconscious hypocrisy; sense verbs; verbs of belief

**For citation:** Sedankina T.E. Critical comprehension of various translations of surah al-Baqarah 8-13: a theological and linguistic analysis. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):126-151. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-126-151

## Введение

Ежедневно миллионы мусульман читают Священный Коран, но далеко не каждый задумывается над причиной употребления Всевышним тех или иных слов, которые переводчики Корана порой переводят как синонимы, не придавая значения особым нюансам смысла. Существует мнение, что Коран раскрывает сам себя внимательному читателю, который, перечитывая Священный текст, каждый раз обнаруживает для себя то, что в предыдущем прочтении упускалось из вида. Так, в процессе заучивания суры «аль-Бакара», благодаря многократному повторению аята за аятом, на каком-то этапе у автора статьи возник вопрос: почему одним из известных пословных переводчиков употребленные Аллахом в 9, 12 и 13 аятах различные глаголы переведены как синонимы? И несмотря на то, что средневековыми лексикографами глаголы شعر и علم именно так и рассматривались, данное обстоятельство подтолкнуло к проведению сравнительного анализа различных переводов 8–13 аятов суры «аль-Бакара», в результате которого были обнаружены значительные разночтения. В дальнейшем лингвистический интерес перерос в теологический, ознаменовавший обращение к тафсирам. Полученные в ходе исследования ответы вызывают дополнительные вопросы, побуждающие к новым изысканиям интегративного характера, и так без конца, по причине неизмеримых глубин Коранических смыслов.



## Полученные результаты

Для начала приведем фрагмент Священного текста на языке оригинала, отмечив цветом выражения, на которые будет обращено наше внимание:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالِيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ۨ:٨  
يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالدِّينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۨ:٩  
فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَدَابٌ أَلِيمٌ ۨ:١٠  
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۨ:١١  
أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ۨ:١٢  
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ ءَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ۨ:١٣

1. Одной из задач представленного исследования является попытка осознания причин разницы в переводе глаголов *عَلِمَ*, *شعر*, встречающихся в 9,12 и 13 аятах суры «аль-Бакара», различными переводчиками Корана. Одной группой переводчиков они переведены как синонимы, другой группой сделан акцент на разнице смыслов. Поиск ответа на данный вопрос привел к анализу значений арабских глаголов *عَلِمَ*, *شعر*, а также глагола *أحسن*<sup>1</sup>, предложенных различными словарями, в которых была обнаружена заметная трансформация смысла. Начнем с рассмотрения смысла вышеуказанных арабских глаголов в первых арабских словарях, вышедших в России, представляя их в порядке времени выхода в свет. Для наглядности приведем табличный вариант значений арабских глаголов, обнаруженных нами в вышеназванных словарях.

Таблица 1. / Table 1.

### Анализ русскоязычных эквивалентов значений арабских глаголов

*عَلِمَ*, *شعر*, *أحسن*, предложенных различными словарями

### An analysis of the meanings of the Arabic verbs *عَلِمَ*, *شعر*, *أحسن*, offered by various dictionaries

Словарь	<i>عَلِمَ</i>	<i>شعر</i>	<i>أحسن</i>
Готвальд И.Ф. [1, с. 313, 101, 239] <sup>2</sup> .	знал, научил, открыл, научился	знал, заметил; извещил, уведомил	приметил, разузнавал о

<sup>1</sup> Значение глагола *أحسن* будет необходимым для решения одной из задач исследования.

<sup>2</sup> Здесь и далее в таблице в квадратных скобках указывается источник, а также страницы, первая из которых указывает на местоположение в словаре слова *عَلِمَ*, вторая *شعر*, третья *أحسن*.



Гиргас В.Ф. [2, с. 548, 409, 162].	знал, узнал, учил, научил	знал, узнал, заметил, постиг	ощущать, чувствовать, познать посредством своих чувств, увидеть, услышать
Жузе П.К. [3, с. 264, 445, 520].	знать, знаять	дать знать; ощущать	чувствовать (боль), ощупывать, ощущать
Баранов Х.К. [4, с. 534-535, 405, 171].	знать, понимать	чувствовать, ощущать, воспринимать; постигать, узнавать, замечать	чувствовать, ощущать; слышать, замечать; разузнавать, разведывать; проникаться чувством; щупать, ощупывать, нащупывать
Старославянский словарь [5, с. 238-239, 438].	Знати – знать, видеть, замечать, сознавать	нет	Ощутити – ощутить, почувствовать
Полный церковнославянский словарь [6, с. 164, 827].	Ведение – знание, познание; ведать – знать, прежде знать – предвидеть; отдавать себе отчет; видеть	Чувствие и чувство – понятие, познание, благоразумие, мудрость, способность чувствовать, высшая способность в человеке, сообщающаяся божественным духом. Чу – слышать.	нет

В первом арабо-русском словаре на Коран И.Ф. Готвальда (1813–1897), изданном в 1863 году, вышеуказанные арабские глаголы представляют собой синонимы, имеющие лишь незначительные нюансы смысла. В арабско-русском словаре к Корану и хадисам В.Ф. Гиргаса (1835–1887), увидевшем свет в 1881 году, обнаружено, что глагол передает более глубокую форму знания, а именно постижение. Также в отличие от словаря Готвальда здесь впервые обнаружено появление значения глагола, передающего смысл глагола ощущения, причем с указанием на ощущение/чувствование посредством чувств. В словаре П.К. Жузе (1870–1942), опубликованном в 1903 году для арабов, изучающих русский язык, четко прослеживаются различия в значении трех арабских глаголов, рассматри-



ваемых ранее. Причем поиск их значений в русско-арабском словаре оказался весьма затруднительным ввиду наличия в нем старославянской и церковной лексики, в которой эти глаголы произносятся несколько иначе. Для дальнейшей работы мы были вынуждены обратиться к Старославянскому и Церковнославянскому словарям, в результате чего пришли к заключению, несомненно, требующему более глубокого филологического анализа, однако вполне достаточному в рамках данного исследования. Итак, в Старославянском словаре слово «знати» подразумевает более глубокий смысл, чем современное «знать», и переводится как «видение» и «сознавание». Церковнославянский словарь добавляет к этому значению «ведение», «предвидение», что вновь указывает не только на внешнее знание, но и на знание внутреннее. В Старославянском словаре отсутствует слово «чувствовать», которое в форме «чувствие» появляется в Церковнославянском, обозначая особую форму познания, выражающуюся в благоразумии, мудрости, способности чувствовать, в проявлении высшей способности в человеке, сообщающейся божественным духом. Как видим, по нескольким примерам разбора старославянской и церковнославянской лексики можно сделать выводы о глубине ее лексического состава, однако это не входит в задачи данного исследования.

Завершая анализ словарей, переходим к рассмотрению значения трех интересных нас арабских глаголов в Арабско-русском словаре Х.К. Баранова (1892–1980), опирающегося при его составлении на все предшествующие издания и уделяющего особое внимание Арабско-русскому словарю к Корану и хадисам В.Ф. Гиргаса. Х. Барановым глаголы *أَحْسَنَ*, *شَعَرَ*, *عَلِمَ* разводятся. Так, глагол *عَلِمَ*, переведенный как «знать, быть сведущим, понимать», относится к группе *глаголов убеждения*, указывающих на сферу рационального, на способность или неспособность человека к когнитивно-рациональному осмыслению происходящего. Глагол *شَعَرَ*, относясь в первом значении к группе *глаголов ощущения*, переводится как «чувствовать, ощущать, воспринимать». Во втором значении – «постигать, узнавать, замечать» – этот глагол может быть отнесен к группе глаголов убеждения, однако указывая на более глубокие пласты понимания, происходящие на уровне иррационального осмысления, а также на способность или неспособность к иррациональному процессу постижения действительности. У глагола *أَحْسَنَ*, помимо значений предыдущего глагола, представленных в первом случае, добавляются значения «разузнавать, разведывать», указывающие на когнитивно-рациональные процессы; а также «проникаться чувством» – значение, предполагающее процесс чувственного познания, в связи с чем данную группу можно



отнести как к глаголам убеждения, так и к глаголам ощущения. Данный глагол имеет еще третье значение – «щупать, ощупывать, нащупывать», что непосредственно относит его к группе «глаголов ощущения».

Включение в исследование осмысления различных значений глагола أحس, отсутствующего в разбираемых нами аятах, вызвано поиском ответа на вопрос: почему в Коране, воспринимаемом мусульманами как Слово Аллаха, используется Им именно глагол شعر, а не его синоним أحس? Каково отличие глаголов, часто рассматриваемых в процессе изучения арабского языка в качестве синонимов?

Углубленное изучение смысла слов позволило обнаружить, что глагол أحس более относится к сфере внешних ощущений (пять органов чувств: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание; от этого же корня происходит слово «аллергия»). Глагол же شعر, представляет собой ощущения внутренние. От данного корня в арабском языке образуются такие слова, как «поэзия», «поэтический дар», «звезда Сириус» – крупнейшая звезда, видимая на нашем ночном небосклоне. Для более детального анализа обратимся к современным исследованиям, касающимся изучения глаголов ощущения.

В.И. Рыжих проведено исследование относительно переходности арабских глаголов, где особое внимание уделяется группе глаголов ощущения, «значение которых связано с внутренними ощущениями, воспринимаемыми сердцем», в связи с чем на арабском языке они обозначаются как «أفعال القلب» глаголы сердца [7, с. 153]. К данной группе автор относит также глаголы убеждения (أفعال اليقين) и глаголы предположения (أفعال الظن). Исследование В.И. Рыжих представляет особый интерес для теологов в связи с тем, что в качестве примеров употребления глаголов автором приводятся аяты Корана. В статье М.Н. Абдрахмановой [8] дается перевод группы арабских глаголов ощущения, перечисленных В.И. Рыжих (к сожалению, без ссылки на автора). Поиск более подробной информации показал, что в российском научном пространстве работы, касающиеся глаголов ощущения в арабском языке, практически отсутствуют, в отличие, например, от большого количества исследований данной категории глаголов в английском [9], где обращается внимание на важность дифференциации глаголов чувств, указывающих на физическое состояние и на психологическое (внутреннее, душевное) состояние человека. Немало работ посвящено анализу сенсорных глаголов (слов, отражающих восприятие действительности органами чувств) английского языка в сравнении с другими языками. Так, С.И. Буглак отмечает, что в английском языке глаголы «воспринимать» и «понимать» выступают синонимами, в отличие от русского языка,



где «воспринимать» не всегда значит «понимать» [10, с. 125]. И хотя в русском языке эти глаголы полными синонимами не являются, тем не менее это может разъяснить позицию ряда переводчиков Корана, рассматриваемых нами ранее, где *глагол ощущения* (شعر) переведен в качестве *глагола убеждения* (علم). То есть с некоторой долей условности мы можем рассматривать глагол «знать» в качестве обозначения внутреннего ощущения человека («чувствует, что знает»; «ощущает, что уверен»). Причем не ощущений, вызванных внешними раздражителями, которые, как мы предположили ранее, представлены арабским глаголом أحسن, а ощущениями (чувствами), рассматриваемыми в качестве внутреннего состояния شعر.

Для подтверждения своих предположений обратимся к арабоязычному сайту «Наука о различиях», к разделу «Наука о различиях ощущений и чувств» العلم الفوارق بين الإحساس \ الشعور, и представим перевод основных положений. «Ощущения и чувства – два слова, которые используются в психологии, между тем смысловую разницу можно определить. Ощущение указывает на процесс получения и интерпретации информации посредством сенсорных систем человеческого мозга. Чувства указывают на эмоциональное состояние или реакцию. Одно из явных различий между ощущением и чувствами то, что ощущение обычно внешнее, чувство, напротив, ощущение внутреннее. Ощущение – результат внешнего раздражения, а чувство – нет»<sup>3</sup>. На арабоязычном сайте «Вопросы и ответы» читаем следующий ответ на вопрос о разнице ощущения и чувства: «Ощущать – это все, что связано с физическим. Чувствовать – все, что связано с разумом. Ощущать – это все, что связано с материальными ощущениями, как например: ощущение холода, или жары, или мягкого прикосновения, или связанные с пятью органами чувств. Что касается чувств, то вы не можете описать их словами. Например, как можно описать боль? Каждый человек может видеть мою рану, но только я один чувствую боль. Это высказывание указывает на разницу между видением раны и чувством боли»<sup>4</sup>.

Итак, возвращаясь к нашему первоначальному вопросу, в чем причина употребления Аллахом именно глагола شعر (а не глагола أحسن и علم) в его отрицательном значении وَمَا يَشْعُرُونَ, приходим к следующему выводу. На основании небольшого экскурса в смысловые параллели близких по значению арабских

<sup>3</sup> Аль-Фарк байн аль-ихсас ва-ш-шу'ур. Аль-Ихсас мукабиль аш-шу'ур [Разница между ощущением и чувством / Ощущение напротив чувства]. *Ат-Та'лим* [Образование]. 2021. Ильм аль-фаварик [Наука о различиях]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ar.weblogographic.com/difference-between-sensation-and-feeling-10350-10350> (дата обращения: 18.09.2022).

<sup>4</sup> *Ма хува аль-фарк байн аш-шу'ур ва-ль-ихсас* [В чем разница между чувством и ощущением?]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ejaaba.com/> (дата обращения: 18.09.2022).



глаголов становится очевидным, что в аятах 9 и 12 суры «аль-Бакара» Всевышний указывает на неспособность человека внутренне ощутить, почувствовать сердцем, осознать свое плачевное положение и недостойные действия ввиду недуга органа, отвечающего за данную способность, – из-за болезни сердца, которое, будучи здоровым, аллегорически можно сравнить со звездой Сириус – крупнейшей звездой, сияющей на ночном небосклоне, ведь одно из корневых значений *شعر* указывает на это светило. Несомненно, данная тема требует дальнейшей проработки, однако совершенно очевидно, что глагол *شعر*, использованный в Коране, указывает не на внешние, а именно на внутренние, глубинные процессы, связанные с интуитивной, иррациональной частью психики человека. Сопоставляя же глаголы *شعر* и *علم*, мы видим тонкую грань, проходящую между рациональными и иррациональными процессами, происходящими в психике. Глагол *شعر*, переводимый как «чувствовать, ощущать, воспринимать; постигать, узнавать, замечать», указывает на сферу иррационального, а также на способность или неспособность к иррациональному процессу постижения действительности. Глагол *علم*, переводимый как «знать, быть сведущим, понимать», указывает на сферу рационального, на способность или неспособность к когнитивно-рациональному осмыслению происходящего. Одновременно с этим глагол «знать» *علم* можно рассматривать и в качестве внутреннего ощущения/чувствования (*شعر*) человека, который «чувствует, что знает»; «ощущает, что уверен», на что обратил внимание В.И. Рыжих, объединив эти глаголы в общую группу «глаголов ощущения», описывающих внутренние ощущения/чувствования человека, воспринимаемые сердцем.

2. После рассмотрения перевода арабских глаголов, представленного в вышеприведенных словарях, и осознания незначительной, но имеющейся разницы в смыслах, проявляющихся в некоторых нюансах, переходим к сравнительному анализу различных переводов аятов 8–13 суры «аль-Бакара», акцентируя внимание на арабских лингвистических конструкциях *مَا يَشْعُرُونَ*, *لَا يَعْلَمُونَ*. В ходе проведения анализа выявлено, что одна группа переводчиков (Г.С. Саблуков (1804–1880), Д.Н. Богуславский (1826–1893), И.Ю. Крачковский (1883–1951), М.О. Османов (1924–2015), В.М. Порохова (1940–2019) не уделяла внимания смысловой разнице глаголов *شعر* и *علم*, переводя их в качестве синонимов. Другая группа переводчиков (Э.Р. Кулиев<sup>5</sup>, Абу Адель, Ш.Р. Аляутдинов,

<sup>5</sup> В настоящее время существует новый (обновленный) перевод Э.Р. Кулиева 2020 года, в данном же исследовании использовался перевод 2016 года.



А.Г. Хайрутдинов) пошла по иному пути, причем среди них большая часть тех, чей перевод считается не пословным, а смысловым, что может указывать на особое внимание этих переводчиков к семантической разнице данных фрагментов текста. Также обнаружено, что синонимические переводы чаще встречаются в более ранних переводах, которые, видимо, в основном опирались на классические тафсиры и мнения средневековых лексикографов (например, на 20-томный толковый словарь арабского языка «Лисан аль-‘араб» Ибн Манзура (1232–1311)). Современные же переводчики склонны к более точным переводам рассматриваемых нами глаголов. Для наглядности приведем табличный вариант сравнения различных переводов анализируемых аятов Корана, большая часть которых взята с сайта «Суры Священного Корана»<sup>6</sup>, где в довольно удобной форме приведена информация, касающаяся интересующих нас вопросов. Фрагменты переводов приведены в порядке времени их выхода в свет, что позволит проследить некоторую трансформацию взглядов переводчиков.

**Таблица 2. / Table 2.**

**Сравнительная таблица переводов 8–13 аятов суры «аль-Бакара»  
A comparative table of translations of ayahs 8-13 of surah al-Baqarah**

Саблуков Гордий Семенович (1804–1880)	8. Некоторые из этих людей говорят: «Мы веруем в Бога и в последний день», но они не суть верующие. 9. Они хотят обмануть Бога и верующих, и обманывают только себя самих, сами <i>не понимая того</i> . 10. В сердцах их болезнь; Бог увеличит болезнь их: жестокое наказание будет им за то, что они лгали. 11. Когда им говорят: «Не распространяйте нечестия на земле», они говорят: «Нет, мы только поддерживаем благочестие». 12. Не они ли на самом деле распространители нечестия? Но они <i>не понимают того</i> . 13. Когда им говорят: «Веруйте, как веруют сии люди», тогда они говорят: «Ужели и нам веровать так, как веруют сии глупые?» Не они ли на самом деле глупы? Но они не знают того.
---	--

<sup>6</sup> Суры Священного Корана. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://namaz.today/al-quran/surah-2/ayah-9> (дата обращения: 22.07.2021).



<p>Богуславский Дмитрий Никола- евич (1826–1893) [11]</p>	<p>8. Некоторые из людей говорят: «Мы уверовали в Бога и в последний день, но они не правоверны. 9. Они думают обмануть Бога и тех, которые уверовали, но они обманывают лишь самих себя и <i>не понимают этого</i>. 10. В сердцах их недуг, и Бог усиливает его; им будет горестное наказание за то, что они были лжецами. 11. Когда им говорят: «Не посеивайте смут на земле», они отвечают: «Напротив, мы водворяем порядок». 12. Они производят смуты, но <i>не понимают этого</i>. 13. Когда им говорят: «Веруйте подобно тому, как уверовали другие люди», они отвечают: «Разве мы поверим подобно тому, как поверили глупцы?» Не сами ли они и суть глупцы? <i>Но они не сознают этого</i>.</p>
<p>Крачковский Игнатий Юлианович (1883– 1951) [12]</p>	<p>9. И среди людей некоторые говорят: «Уверовали мы в Аллаха и в последний день». Но они не веруют. 9. Они пытаются обмануть Аллаха и тех, которые уверовали, но обманывают только самих себя и <i>не знают</i>. 10. В сердцах их болезнь. Пусть же Аллах увеличит их болезнь! Для них – мучительное наказание за то, что они лгут. 11. А когда им говорят: «Не распространяйте нечестия на земле!», они говорят: «Мы – только творящие благое». 12. Разве нет? Ведь они – распространяющие нечестие, но не знают они. 13. А когда говорят им: «Уверуйте, как уверовали люди!», они отвечают: «Разве мы станем веровать, как уверовали глупцы?» Разве нет? Поистине, они – глупцы, но они не знают!</p>
<p>Османов Магомед-Нури Ос- манович (1924–2015)</p>	<p>8. Среди людей есть такие, которые утверждают: «Мы уверовали в Аллаха и в Судный день». 9. Но они – не верующие. Они тщатся обмануть Аллаха и уверовавших, но обманывают только самих себя, <i>не ведая [этого]</i>. 10. В их сердцах – порок. Да усугубит Аллах их порок! Им уготовано мучительное наказание за то, что они лгали. 11. Когда же им говорят: «Не творите нечестия на земле!», они отвечают: «Мы творим только добрые дела». 12. Да будет тебе известно, что они-то и есть нечестивцы, но сами <i>не ведают [того]</i>. 13. Когда же им говорят: «Уверуйте, подобно тому, как уверовали [другие] люди», они отвечают: «Неужели мы уверуем, как уверовали глупцы». Да будет тебе известно, что они-то и есть глупцы, но <i>не ведают [от этом]</i>.</p>



Порохова Валерия Михайловна (1940–2019)	8. Но есть среди людей такие, кто говорит: «Мы веруем в Аллаха и Последний День!» Но (в глубине души) не веруют они. 9. Они пытаются солгать Аллаху и тем, то уверовал (в Него). Но лгут они самим себе и этого <i>не понимают</i> . 10. Сердца их схвачены недугом, и недуг сей Аллах усилит. Мучительною будет их расплата за лживость их (к самим себе). 11. Когда им говорят: «Вы на земле нечестие не сейте», они отвечают: «Напротив! Мы лишь благое сеем здесь». 12. Увы! Они все те, кто нечестие сеет, но сами этого <i>не понимают</i> . 13. Когда им говорят: «Уверуйте в Аллаха, как это сделали другие», они отвечают: «Ужель мы станем веровать, как веруют невежды и глупцы?» Но нет! Поистине, они-то и глупцы, хоть <i>не желают этого понять</i> .
Кулиев Эльмир Рафаэль оглы	8. Среди людей есть такие, которые говорят: «Мы уверовали в Аллаха и в Последний день». 9. Однако они суть неверующие. Они пытаются обмануть Аллаха и верующих, но обманывают только самих себя и <i>не осознают этого</i> . 10. Их сердца поражены недугом. Да усилит Аллах их недуг! Им уготованы мучительные страдания за то, что они лгали. 11. Когда им говорят: «Не распространяйте нечестия на земле!», они отвечают: «Только мы и устанавливаем порядок». 12. Воистину, именно они распространяют нечестие, но <i>они не осознают этого</i> . 13. Когда им говорят: «Уверуйте так, как уверовали люди», они отвечают: «Неужели мы уверуем так, как уверовали глупцы?» Воистину, именно они являются глупцами, но <i>они не знают этого</i> .
Абу Адель	8. И из (числа) людей (есть те,) кто говорит: «Уверовали мы в Аллаха и в Последний День [День Суда]». 9. Но они не являются верующими [Это лицемеры, которые внешне верующие, а в своей душе неверующие.] Они [лицемеры] пытаются обмануть Аллаха и тех, которые уверовали, но обманывают только самих себя и ( <i>сами этого</i> ) <i>не чувствуют</i> . 10. В их сердцах [душах] болезнь [сомнение]. Пусть же Аллах увеличит их болезнь! И для них – мучительное наказание за то, что они лгут. 11. А когда им говорят: «Не сейте беспорядок [неверие] на земле!», они говорят: «Мы – только творящие благое». [Лицемеры считают свои поступки правильными действиями.] 12. Разве нет? На самом деле они [лицемеры] являются сеющими беспорядок, но (они) <i>не чувствуют (этого)</i> . 13. А когда говорят им [лицемерам]: «Уверуйте, как уверовали люди [как сподвижники посланника Аллаха]!», они (препираясь) отвечают: «Разве мы станем веровать, как уверовали глупцы?» Но нет! Поистине, они [лицемеры] – (сами) глупцы, но <i>они (даже) не знают</i> (в каком заблуждении они пребывают)!



Аляутдинов Шамиль Рифатович	8. «[Мы уверовали!] – говорят они настойчиво] желая обмануть Господа и верующих. 9. Однако обманывают они только себя, даже и <i>не чувствуя этого</i> ». 10. В их сердцах – болезнь [это или сомнения касательно Бога, Его Единственности и Всемогушества, или отрицание вечности и того, что в ней ожидает людей, или несоответствие горимого на словах с тем, что у них действительно в душе]. И приумножил им Аллах (Бог, Господь) болезнь. [Дал им то, что они хотели, к чему стремились. Не стал препятствовать развитию бездуховности в душах.] Их ожидает болезненное наказание за то, что они лгали. 11. «Нет же, они именно портят (разлагают, развращают, сеют раздор), однако [маховик зла двойных стандартов настолько раскручен, что это стало частью сути этих людей, и они] даже <i>не чувствуют (не понимают) этого</i> ».12. «Если скажут им: “Уверуйте подобно тому, как веруют другие”. Они ответят: “Нам ли уверовать подобно тому, как уверовали глупцы?!” Нет же, это они глупцы, однако <i>не знают об этом (не осознают этого)</i> ».
Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович [13]	8. И среди забывших людей есть тот, кто говорит: «Верой сердца утвердились мы об Аллахе и о (том самом) отодвинутом дне». 9. Но не являются они верующими сердцем. Они стараются обмануть Аллаха и тех, которые уверовали сердцем. Но не обманывают они никого, кроме душ своих, – <i>и они не ощущают</i> . 10. В сердцах их – болезнь, и Аллах (Тот Самый Единственный Бог) приумножил их болезнью. И для них страдание мучительное за то, что они лгали. 11. И когда было сказано им: «Не сейте разлад на Земле!», то сказали они: «Воистину так! Мы – улаживающие!» 12. Разве же не так, – что, воистину, они – они сеющие разлад? Но, однако, <i>они не ощущают</i> .13. И когда было сказано им: «Уверуйте сердцем подобно тому, как уверовали сердцем люди!», то сказали они: «Неужели уверуем сердцем подобно тому, как уверовали сердцем глупцы?» Разве же не так, – что, воистину, они – они глупцы? Но, однако, <i>они не понимают</i> .



Аль-Мунтахаб [14]	<p>8. Среди людей есть такие, у которых на языке то, чего нет в их сердцах. Они говорят, что уверовали в Аллаха и в Судный день. Но на самом деле они не веруют и не входят в число верующих. 9. Они пытаются обмануть Аллаха Всеведущего, который знает всё, что они тайно скрывают в своих сердцах и умах, а также тех, которые уверовали. На самом деле они <i>обманывают только себя и вредят только себе</i>. 10. В их сердцах болезненная зависть и ненависть к верующим, а также испорченная вера. Аллах же увеличил их заблуждение и зависть победой истины. Их ждёт в земном мире и в будущей жизни мучительное наказание за то, что они лгут и отрицают истину. 11. А когда верующие говорят этим лицемерам, чтобы они не сеяли нечестие на земле, не вносили раскол и не разжигали войны, они, отвергая от себя всё то, отвечают им, что творят благое и стараются, чтобы люди отказались от неправильного образа жизни и встали на прямой путь. 12. Это – ложные речи каждого хитрого распутника. О верующие! Обратите внимание на то, что на самом деле благое, о котором они говорят, это нечестивость и гибель, но они из-за высокомерия этого <i>не понимают и не знают</i> дурных последствий этого лицемерия. 13. А когда им говорят, советуя и наставляя: «Уверуйте, как уверовали лучшие люди, и поверите во Всемогущество и силу Аллаха!», они отвечают: «Разве мы будем верить, как уверовали невежественные глупцы?» Поистине, они – сами глупцы, потому что говорят в глубине души, что нет Аллаха, но они так невежественны, что <i>не знают истины!</i></p>
Калям Шариф [15]	<p>8. И среди людей [есть] такие, которые говорят: «Мы поверили в Аллаха и в Судный День». Но они не верующие [а лицемеры, скрывающие в душе неверие]. 9. Они пытаются обмануть Аллаха и верующих. Но [в действительности они] не обманывают никого, кроме себя, [хотя] и <i>не осознают</i> [этого]. 10. В их сердцах – болезнь [лицемерия и сомнения]. Аллах увеличил их болезнь [ниспосылая все новые и новые обязанности и положения веры, которые они отрицали, тем самым усиливая свое неверие]. Им – мучительное наказание за то, что они лгали [притворяясь верующими]. 11. И когда им говорят: «Не творите нечестие на земле [проявляя неверие и пытаясь отвратить людей от веры]», они отвечают: «Мы только устанавливаем порядок». 12. Знайте же, что они и есть творящие нечестие, но сами <i>не осознают</i> [этого]. 13. И когда им говорят: «Уверуйте [избавившись от лицемерия], как уверовали [искренне верующие] люди», они говорят: «Разве мы будем верить так, как уверовали эти глупцы?» Знайте же, что они сами глупцы, но <i>не осознают</i> [этого].</p>

Основываясь на приведенных переводах Корана, оперируя словами, используемыми переводчиками, проанализируем смысловое содержание аятов



Корана, оканчивающихся фразой وَمَا يَشْعُرُونَ, после чего поразмышляем о мудрости Аллаха, употребившего в конце данного фрагмента фразу وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ.

В аятах 8 и 9 повествуется о людях, «не верующих в Последний день и Аллаха», которые, однако, «полагают, что они верующие», называя себя таковыми, даже не зная («не ведая», «не понимая», «не осознавая», «не чувствуя», «не ощущая»), что обманывают самих себя<sup>7</sup>. Причем в двух рассматриваемых нами переводах находим уточнения, разъясняющие причины неверия данной группы людей. Так, в переводе В. Пороховой указывается, что «(в глубине души) не веруют они», а в переводе А.Г. Хайрутдинова<sup>8</sup>, они – «не являющиеся верующими сердцем». Для прояснения качеств людей, описываемых в рассматриваемом нами отрывке Священного Корана, а также причин их неверия проанализируем имеющиеся в нашем распоряжении тафсиры в порядке их выхода в свет.

В тафсире ас-Са'ди<sup>9</sup> (1889–1957), написанном в 1925 году, указывается, что в данном фрагменте Аллах повествует о лицемерах, лишь внешне ведущих себя как подобает мусульманам: оставаясь неверующими в душе, они тем самым обманывают правоверных мусульман с целью достижения личных выгод, например, сохранения своей жизни и богатства. «Всевышний поведал о лицемерах, которые ведут себя как мусульмане, хотя в душе остаются неверующими... Опасения за свою жизнь и желание обмануть мусульман побудили некоторых из них делать вид, что они обратились в ислам. Тем самым они надеялись сохранить себе жизнь и уберечь свое богатство. Внешне могло показаться, что они – мусульмане, однако в душе они оставались неверующими» [16]. Итак, согласно тафсиру ас-Са'ди, в рассматриваемых аятах повествуется о лицемерии в прямом смысле этого слова – качестве, категорически не совместимом с исламом.

В комментариях к восьмому аяту перевода Корана Д.Н. Богуславского (1826–1893), являющегося первым переводом с арабского оригинала на русский и, по мнению исламоведов, резюмирующего все предыдущие переводы, написанные ко времени жизни автора, читаем: «Этот стих и следующие за ним 13 стихов относятся до евреев, которые, боясь мусульман и лицемера, скрывали свое неверие

<sup>7</sup> Здесь и далее слова, заключенные в кавычки, взяты из рассматриваемых нами переводов Корана.

<sup>8</sup> По не вполне понятным причинам фамилия А.Г. Хайрутдинова как переводчика не вошла в выходные данные цитируемого издания.

<sup>9</sup> 'Абд-ар-Рахман ибн Насыр ас-Са'ди, являвшийся учителем верховного муфтия Саудовской Аравии Ибн-База (1912–1999), принадлежал к ваххабитскому течению ислама. Мы позволяем себе цитировать исследуемые в представленной статье аяты Корана в переводе ас-Са'ди, так как они связаны с общемусульманской тематикой и в них не проявляется влияние принадлежности к тому или иному течению в исламе.



и наружно выдавали себя за мусульман» [12, с. 3]. Как видим, Д.Е. Богуславским ограничивается круг лицемеров, о которых повествуется в рассматриваемом фрагменте, до группы евреев, которые вынужденно приняли ислам, внутренне оставаясь верными своей религии, полностью осознавая свое лицемерие по отношению к мусульманам. Тем самым комментатор исключает из категории лицемеров арабов, видимо, в связи с тем, что в ранних комментариях подчеркивается факт отсутствия лицемеров среди приверженцев ислама до сражения при Бадре [16, с. 45]. У Д.Н. Богуславского так же, как и в тафсире ас-Са'ди, четко указывается на осознанный тип лицемерия, когда человек знает, что лицемерит. Далее рассмотрим два современных тафсира, в которых прослеживается некоторое смещение внимания с внешнего, осознанного, на внутреннее.

В первом переводе упрощенного тафсира (толкования) Корана *аль-Мунтахаб* делается акцент на отсутствии у некоторых людей веры в сердце: «Среди людей есть такие, у которых на языке то, чего нет в их сердцах» [14]. Во-первых, в указанном случае круг лицемеров не ограничивается лишь евреями; во-вторых, в данном тафсире упоминается сердце, которое, согласно исламской традиции, является чувственным органом познания, способным или неспособным, в зависимости от своего состояния, к интуитивному (иррациональному) восприятию действительности. В названном тафсире уже не говорится о том, что эти люди делают вид, будто являются мусульманами, то есть лицемерят осознанно, они лишь говорят то, «чего нет в их сердцах».

Но если чувственный орган болен, «поражен недугом», «покрыт ржавчиной», о чем многократно упоминается в Коране, может ли человек знать, что действительно сокрыто в его сердце, или он может об этом только догадываться, *интуитивно ощущать*. Как видим, наши размышления привели нас к глаголам «знать» и «ощущать», которые в данном контексте оказались довольно близкими по смыслу, в связи с чем группой переводчиков Корана они рассматриваются в качестве синонимов. В переводе смыслов *Калям Шариф*, выполненном в прошлом году под эгидой ДУМ РТ, также делается акцент на неверие в душе: «Но они не верующие [а лицемеры, скрывающие в душе неверие]» [15, с. 32]. Можно предположить, что здесь речь идет о лицемерах, которые скрывают свое лицемерие даже от самих себя, а это уже совсем иная категория людей, о чем речь пойдет далее.

Итак, в результате проведенного анализа тафсиров обнаружено, что в ранних работах, а также в тафсирах, имеющих салафитскую направленность, данная



группа аятов понималась только в отношении людей, которых можно назвать «лицемерами, осознающими свое лицемерие». В современных тафсирах акцент внимания переносится на внутреннюю составляющую неверия, на его «сокрытие в душе», возможно, даже не осознаваемое самим носителем этого неверия. На основании вышеизложенного позволим предположить, что существует несколько категорий неверующих / не уверовавших сердцем людей, описанных в Коране. Одни из них лишь называют себя верующими, лицемеря перед окружающими, осознают это, являясь лицемерами, осознающими свое лицемерие. Вероятно, есть и другая категория людей, полагающих, что они уверовали, но глубоко заблуждающихся в этом, в связи с отсутствием веры в их сердцах, о чем читаем в Коране: *«Бедуины сказали: “Мы уверовали”. Скажи: “Вы не уверовали. Посему говорите: “Мы покорились». Вера еще не вошла в ваши сердца...”»* (Коран, 49:14) [17]. То есть имеются две группы лицемеров: первые – осознающие свое лицемерие, назовем их «осознанными лицемерами»; вторые – не осознающие свое лицемерие, «неосознанные лицемеры».

Первую группу – «осознанных лицемеров» – выдающийся религиозный мыслитель средневековья Абу Хамид аль-Газали (1058–1111) сравнивал с верхней скорлупой ореха, называя их веру лицемерной: *«Единобожие только на языке, без убеждённости в сердце, бесполезно, весьма зловонно и порицаемо в своей внутренней сущности и внешней форме. Оно годится лишь на то, чтобы некоторое время прикрывать внутреннюю скорлупу до прихода смерти... Смерть снимает её с человека, и после этого от его лицемерного единобожия нет никакой пользы»* [19, с. 205]. Эта категория людей заявляет о своей вере лишь языком, о чем довольно явственно говорится также в Библии: *«Лицемеры!... приближаются ко Мне люди сии устами своими и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня»* (Матфей 15:7–8; Марк 7:6–7) [18].

Если в данном и последующих аятах действительно речь идет «о лицемерах, осознающих свое лицемерие», вполне уместны и закономерны переводы Г.С. Саблукова, И.Ю. Крачковского, М.О. Османова, В.М. Пороховой, где говорится, что они обманывают только самих себя и «не знают», «не понимают» этого, так как неверующие не осознают, что Аллах знает все явное и тайное, все, что находится в сердцах наших. *«Он знает все, что на небесах и на земле, все, что вы скрываете и что объявляете. Он знает, что в глубине сердец ваших»* (Коран, 64:4) [11].

Однако не будем забывать, что в данном аяте Корана Аллахом употребляется фраза وَمَا يَشْعُرُونَ, переводимая как «не чувствуют», «не ощущают», на осно-



вании чего можно предположить, что есть и другая категория людей, *искренне считающих себя верующими, но на самом деле таковыми не являющихся*, так как их вера является лишь внешней, «не вошедшей в сердце», не верой «в глубине души». На рациональном уровне они вполне убеждены, что являются верующими, многократно акцентируя на этом внимание окружающих, подчеркивая свою религиозную принадлежность, настойчиво доказывая истинность своей религии, что, согласно ряду психологических концепций, указывает на возможные глубинные (внутренние неосознанные) сомнения и даже на отсутствие веры. Так, основоположник глубинной психологии К.Г. Юнг (1875–1961) обращал внимание на то, что проявление фанатизма в чем бы ни было указывает на наличие в глубинах бессознательного человека вытесненных сомнений [20]. Не по этой ли причине в девятом аяте говорится, что они «не ведают», «не понимают», «не осознают», «не чувствуют», «не ощущают»? Далее будем рассуждать именно об этой категории неверующих, не об «осознанных лицемерах», а о тех, кто думает, что они верующие, о тех, кто «обманывает самих себя», даже не подозревая этого, потому что в сердцах их болезнь, о чем читаем в десятом аяте, который рассмотрим чуть позже.

Изучение аятов 11 и 12 делает очевидным, что эта категория лиц думает, будто «творит благо», «творит добрые дела», «сеет благое», «поддерживает благочестие», «устанавливает порядок», «улаживает», «старается, чтобы люди отказались от неправильного образа жизни и встали на прямой путь», даже не зная («не ведая», «не понимая», «не осознавая», «не чувствуя», «не ощущая»), что они и есть «распространяющие нечестие», «нечестивцы», «сеющие начесть», «распространители нечестия», «сеющие беспорядок», «нечестивость и гибель, ... из-за высокомерия». Вполне вероятно, что помыслы этих людей полны благих намерений, которыми, согласно крылатому выражению, «вымощена дорога в ад». Читаем у поэта-суфия средневековья Джаляль-ад-дина Руми (1207–1273): *«Много, много людей заблудилось, держась за Коран: с сим спасительным вервием в колодец они угодили. Но не на веревке вина, о упрямец! Себя лишь кляни, когда вверх ты не хочешь подняться»* (М, 3, 4210-11) [20, с. 108]. Не эту ли категорию людей аль-Газали сравнивал с «внутренней скорлупой ореха», которая, несомненно, приносит некую пользу, защищая и предохраняя ядро от порчи, *«но она гораздо менее полезна, чем ядро. Так и пустая вера полезнее веры на словах, но не достаточна»* [19, с. 205]. Как пишет А.Г. Хайрутдинов, мусульманин «превращается в верующего – му’МиН, когда вера поселяется в его сердце. Но это происходит с



персонального разрешения Господа: «И не дано ни одной душе уверовать кроме как по соизволению Аллаха» (Коран, 10:100) [22, с. 21].

Почему же, в отличие от двух предыдущих аятов, в аяте 13 Всевышним употребляется глагол *علم*? В данном аяте читаем призыв – веровать, как веруют «другие люди», «лучшие люди» [14], понявшие религию и проникнувшие ею, которых аль-Газали сравнил с «ядром ореха», являющимся «ценным самим по себе», или даже с «маслом, выжатым из ядра» [19, с. 206, 253], характеризующим высшую стадию веры. В ответ на призыв «веровать как другие люди» «не ощущающие себя неверующими» и неосознанно «творящие нечестие» отвечают, что не станут веровать, как уверовали «глупцы» и «невежды». В данном аяте подчеркивается, что они и есть глупцы, но даже «не знают этого» («не понимают», «не ведают», «не желают понять», «они так невежественны, что не знают истины»). Возникает ряд вопросов. Можно ли твердо знать, что ты не веришь, когда тебе кажется, что ты веришь, или это возможно ощутить лишь внутренне, будучи искренним самим с собой? Можно ли знать, что ты творишь нечестие, когда тебе кажется, что ты совершаешь благие дела, или это можно почувствовать внутри самого себя, честно осознавая собственные намерения? Твердо знать ответы на подобные вопросы может лишь подлинно лицемер, сознательно обманывающий других. Но человек, считающий себя верующим, «обманывающий лишь самого себя», не задающийся вопросами, касающимися намерений своих действий, не может твердо знать об этом. Он может лишь ощущать внутри себя «голос совести», «голос фитры», либо заглушая его, либо позволяя себе его услышать и признаться самому себе в своей неискренности, что довольно непросто. То же касается других людей (общества), которые не могут знать, насколько искренне верует человек, насколько чисты его помыслы и мотивы. Поэтому, как нам представляется, в аятах 9 и 12 употребляется глагол *شعر*, в отличие от аята 13, в котором повествуется об осознанном выборе «не следовать за глупцами». Здесь «неосознанный лицемер» даже не ощущает, что именно он и есть «глупец» и «невежда» из-за своего «высокомерия». Здесь он представляется подлинно незнающим, в связи с чем и употребляется глагол *علم*, в своей отрицательной форме переводящийся как «не знать», «не быть сведущим», «не понимать».

В чем же причина как рациональной, так и иррациональной неспособности данной категории лиц к «пониманию» и «чувствованию»? Ответ находим в аяте 10, повествующем о болезни их сердец. «В сердцах их – болезнь», «в их сердцах – порок», «сердца их схвачены недугом», «их сердца поражены недугом», «в их



сердцах [душах] – болезнь [сомнение]», «в их сердцах – болезнь [это или сомнения касательно Бога, Его Единственности и Всемогущества, или отрицание вечности и того, что в ней ожидает людей, или несоответствие говоримого на словах с тем, что у них действительно в душе]», «в их сердцах болезненная зависть и ненависть к верующим, а также испорченная вера». Причем это болезнь, которую Аллах не облегчает, а напротив, усиливает, за которую дает мучительное наказание. Эта болезнь связана с «ложью сердца» – сердца, которое Аллах даровал человеку наравне со слухом и зрением, о чем повествует ряд аятов Корана<sup>10</sup> [11].

Сердце в исламской традиции является главным органом интуитивного (иррационального) постижения мира. Как указывает Н.О. Османов, по «представлениям арабов, сердце являетсяместищем не только чувств, но и ума» [23]. 'Абд-Аллах Юсуф 'Али отмечает, что «в арабском языке сердце подразумевает интеллект и способность мыслить, так же, как и орган чувств, и эмоций, и способность к эстетическим переживаниям» [24]. Так как этот прекрасный дар Аллаха впал в болезнь лжи, эта болезнь Им только усиливается. Немало аятов Корана говорит о сердце, покрытом ржавчиной, о его огрубелости: *«Потому сердца ваши отвердели и стали как камень или даже ещё твёрже...»* (Коран, 2:74). Можно сделать вывод, что болезнь сердца, которую Аллах лишь увеличивает, заключается в незнании человеком своего недуга, в нежелании исцеления, причиной чему является неспособность осознать свою болезнь, нежелание почувствовать ее внутри себя.

В данном контексте явно прослеживается некая связь рационального и иррационального, выражающаяся арабскими глаголами *علم* и *شعر*. Так, если человек не знает о своей «глупости», он не жаждет ее преодоления, так же как, не зная о своей «болезни», не стремится к исцелению. Лишь позволив себе углубиться в свои внутренние ощущения и чувствования, признав внутри себя вероятность собственного заблуждения, есть возможность узнать истинное положение вещей. Но каждый ли готов увидеть в зеркале свою истинную суть?..

---

<sup>10</sup> Аяты о сотворении сердца человека: *«Бог выводит вас из утроб матерей ваших ничего не знающими; Он вам дает слух, зрение и сердца, чтобы вы были признательны»* (Коран, 16:78); *«Он дал вам слух, зрение и сердце. Как мало число признательных!»* (Коран, 23:78); *«Потом сформировал его, вдохнул в него дух Свой и дал вам слух, зрение и сердце. Как вы мало Ему признательны!»* (Коран, 32:9); *«Мы их поставили в те же условия, что и вас; Мы дали им слух, зрение и сердца, но ни слух, ни зрение, ни сердца не принесли им пользы, когда они стали отрицать знамения Божьи»* (Коран, 46:26); *«Скажи: это Он создал вас и дал вам слух, зрение и сердце; но как немногие признательны Ему!»* (Коран, 67:23).



## Заключение

Итак, в процессе критического осмысления различных переводов 8–13 аятов суры «аль-Бакара» выявлено наличие разнообразных вариантов перевода довольно простых, на первый взгляд, для понимания арабских глаголов *علم* и *شعر*, один из которых указывает на иррациональные, не всегда поддающиеся осознанию процессы; второй – на сферу рационального, на то, что можно понять и объяснить. Обнаружено, что в поздних вариантах приводится более точный с лингвистической точки зрения перевод рассматриваемых глаголов. Что касается тафсиров к данному фрагменту Священного текста, то в зависимости от времени написания наблюдается некоторое смещение акцентов с конкретной группы людей, обозначенных нами как «лицемеры, осознающие свое лицемерие», на более широкую группу людей, «не осознающих свое лицемерие», среди которых вполне может оказаться человек, полагающий, что он действительно верующий.

Выделение двух типов лицемерия – «осознанное» и «неосознанное» – позволило определить причины разного переводов глаголов *علم* и *شعر*:

- в более ранних переводах Корана и тафсирах данные глаголы рассматриваются в качестве синонимов, тем самым указывается на группу людей, сознательно лицемерящих перед другими с целью извлечения личных выгод, а потому вполне уместно в данном случае употребление к ним глагола, указывающего на рациональные процессы;

- в современных переводах и тафсирах эти глаголы рассматриваются в соответствии с их непосредственным лингвистическим значением, в данных трудах больший акцент делается на внутренние процессы, происходящие в сердце (в душе), тем самым указывается на группу людей, не осознающих или не желающих осознавать своего лицемерия.

Очевидно, что специфика лингвистического перевода и интерпретации Священного текста напрямую зависит от комментариев, сделанных ранее, так как, несомненно, грамотный переводчик опирается в своей деятельности на предыдущие работы, что, бесспорно, помогает разобраться в смысловых хитросплетениях арабского языка, но в то же время побуждает к стереотипному следованию за предшественниками.

Лишь Аллах знает, чей перевод является более близким к Его замыслу и хорошо или плохо, что со временем происходит трансформация понимания смысла Священного текста. Однако нам представляется, что мусульманам следует за-



думаться о том, не к нам ли именно обращается Всевышний, говоря о столь неза-  
видном положении тех, кто «не знает», «не сознает», «не понимает», «не ведает»,  
«не чувствует», «не ощущает».

В заключение хочется отметить, что, с одной стороны, возникает вопрос о  
целесообразности такого количества переводов Корана, вызванных, по-видимо-  
му, неудовлетворенностью качеством имеющихся, нахождением в них недочетов  
и ощущением несколько небрежного отношения к словам Аллаха. С другой сто-  
роны, замечено, что разнообразие переводов, дополняя друг друга, прорисовыва-  
ет разные грани единой картины, способствуя более глубокому погружению в  
текст Священного Писания, актуализируя темы дальнейших исследований. Так,  
например, выводы, к которым мы пришли в результате теолого-лингвистическо-  
го анализа аятов 8–13 суры «аль-Бакара», явились отправной точкой для осу-  
ществления более подробного психологического осмысления данного фрагмента  
Корана, о чем и пойдет речь в следующей статье.

## Литература

1. Готвальд И.Ф. *Опыт арабско-русского словаря на Коран, семь моаллакат и стихотворения Имрулькейса*. Казань: Унив. тип.; 1863. 507 с.
2. Гиргас В.Ф. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. [Казань. Типография имперского университета, 1881]; СПб.: Диля; 2006. 928 с.
3. Жузе П.К. *Полный русско-арабский словарь*. Ч. 1. Казань, 1903. 520 с.
4. Баранов Х.К. *Арабско-русский словарь: около 42000 слов*. 7-е изд. Стереотип. М.: Русский язык; 1989. 928 с.
5. *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*. Цейтлин Р.М., Вечерки Р., Благовая Э. (ред.). М.: Русский язык; 1994. 842 с.
6. *Полный церковнославянский словарь: (со внесением в него важнейших древнерус. слов и выражений)*. М.: Отчий дом; 2004. 1120 с.
7. Рыжих В.И. Переходность арабского глагола. *Східний світ*. 2008;1:152–169.
8. Абдрахманова М.Н. Переходные и непереходные глаголы в русском и арабском языках. *Минбар. Исламские исследования*. 2017;10(1):47–55.
9. Адемуйива А. Глаголы чувства в русском и английских языках. *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2009;2(4):24–28.



10. Буглак С.И. Глаголы сенсорного восприятия в предложении в английском языке. *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина*. 2012;1(4):120–127.
11. *Коран*. Богуславский Д.Н. (пер. с арабского языка, комм. и прим.). Стамбул, 2005. 488 с.
12. *Коран*. Крачковский И.Ю. (пер. и коммент.). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1986. 727 с.
13. *Коран*. Бахтияров А.Р. (ред.). Перевод образов с арабского языка с подстрочником и транскрипцией. В 2 т. Т. 1. М.: Вече; 2013. 1060 с.
14. *Тафсир аль-Коран. Аль-Мунтахаб*. М.: Умма; 2003. 880 с.
15. *Калям Шариф. Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2020. 652 с.
16. Ас-Саади Абд ар-Рахман бин Насир. *Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого». Смысловой перевод Корана на русский язык с комментариями Абд ар-Рахмана ас-Саади*. В 3 т. Т. 1. Кулиев Э. (пер. с араб.). 2-е изд., испр. М.: Умма; 2012. 1152 с.
17. *Коран: Перевод смыслов*. Кулиев Э.Р. (пер. с араб.). М.: Умма; 2016. 479 с.
18. *Библия. Книги священного писания ветхого и нового завета*. По заказу Казанской Епархии. Казань: Издательство Татарского рескома КПСС; 1991. 1371 с.
19. Аль-Газали. *Воскрешение наук о вере*. Наумкин В.В. (пер. с араб.). М., 1980. 226 с.
20. Юнг К.Г. *74 цитаты*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.inpearls.ru/author/carl+gustav+jung> (дата обращения: 18.09.2022).
21. Читтик У.К. *В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми*. М.: Научно-издательский центр «ЛАДОМИР»; 1995. 542 с.
22. Хайрутдинов А.Г. *Неизвестный ислам. Часть II. Коран, который мы не знаем*. Казань, 2007. 128 с.
23. *Коран*. Османов М.-Н. (пер. с араб. и комм.). М., СПб.: Диля; 2011. 576 с.
24. *Священный Коран с комментариями на русском языке*. Али Абдулла Юсуф (толк.). Нижний Новгород: Издательский дом «Медина»; 2007. 1300 с.

## References

1. Gottwald I.F. *Opyt arabsko-russkogo slovarya na Koran, sem' moallakat i stikhotvoreniya Imrul'keysa* [The experience of the Arabic-Russian dictionary on the



Quran, seven mu‘allaqats and poems by Imru’ al-Qays]. Kazan: University Press; 1863. 507 p. (In Russian)

2. Gargas V.F. *Arabsko-russkiy slovar' k Koranu i khadisam* [Arabic-Russian Dictionary to the Quran and Hadith]. (Kazan. Imperial University Press, 1881). St. Petersburg: Dilya Press; 2006. 928 p. (In Russian)

3. Juse P.K. *Polnyy russko-arabskiy slovar'* [Complete Russian-Arabic Dictionary]. Part 1. Kazan, 1903. 520 p. (In Russian)

4. Baranov Kh.K. *Arabsko-russkiy slovar': okolo 42000 slov* [Arabic-Russian dictionary: about 42,000 words]. Moscow: Russian Language Press; 1989. 928 p. (In Russian)

5. *Staroslavjanskiy slovar' (po rukopisyam X–XI vekov)* [Old Slavonic Dictionary (on the basis of the manuscripts of the 10th-11th centuries)]. Zeitlin R.M., Vecherki R., Blagovaya E. (eds). Moscow: Russian Language Press; 1994. 842 p. (In Russian)

6. *Polnyy tserkovnoslavjanskiy slovar': (so vneseniem v nego vazhneyshikh drevnerus. slov i vyrazheniy)* [Complete Church Slavonic Dictionary: (the most important Old Russian words and expressions included)]. Moscow: Otchii Dom Press; 2004. 1120 p. (In Russian)

7. Ryzhikh V.I. *Perekhodnost' arabskogo glagola* [Arabic verb transitivity]. *Skhidnii svit* [Eastern world]. 2008;1:152–169. (In Russian)

8. Abdrakhmanova M.N. *Perekhodnye i neperekhodnye glagoly v russkom i arabskom yazykakh* [Transitive and intransitive verbs in Russian and Arabic]. *Minbar. Islamic studies*. 2017;10(1):47–55. (In Russian)

9. Ademuiiva A. *Glagoly chuvstva v russkom i angliyskikh yazykakh* [Verbs of feeling in Russian and English]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. 2009;2(4):24–28. (In Russian)

10. Buglak S. I. *Glagoly sensornogo vospriyatiya v predlozhenii v angliyskom yazyke* [Sensory Verbs in a Sentence in English]. *Vestnik leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina* [Bulletin of the Leningrad State University named after A.S. Pushkin]. 2012;1(4):120–127. (In Russian)

11. *Koran* [Quran]. Boguslavsky D.N. (tr. of from Arabic, comm. and approx. performed). Istanbul, 2005. 488 p. (In Russian)

12. *Koran* [Quran. Russian translation]. Krachkovskij Yu. (tr.). Moscow: The Main Editorial Office of Oriental Literature of Nauka Publishing house; 1986. 727 p. (In Russian)



13. *Koran* [Quran]. Bakhtiyarov A.R. (ed.). *Perevod obrazov s arabskogo yazyka s podstrochnikom i transkriptsiey* [Translation of images from Arabic with interlinear and transcription]. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Veche Press; 2013. 1060 p. (In Russian)
14. *Tafsir al'-Koran. Al'-Muntakhab* [al-Quran. Al Muntahab]. Moscow: Umma Press; 2003. 880 p. (In Russian)
15. *Kalam Sharif. Perevod smyslov* [Kalam Sharif. Translation of meanings]. Kazan: Khuzur Press; 2019. 640 p. (In Russian)
16. As-Saadi Abd ar-Rakhman bin Nasir. *Tolkovanie Svyashchennogo Korana "Oblegchenie ot Velikodushnogo i Milostivogo"* [Interpretation of the Holy Quran "Relief from the Magnanimous and Merciful": Semantic translation of the Quran into Russian with comments by 'Abd al-Rahman al-Sa'di]. In 3 vols. Vol. 1. Kuliev E. (tr. from Arabic). 2<sup>nd</sup> ed., rev. Moscow: Umma Press; 2012. 1152 p. (In Russian)
17. *Koran: Perevod smyslov* [Quran: Translation of Meanings]. Kuliyevev E.R. (tr. from Arabic). Moscow: Ummah Press; 2016. 479 p. (In Russian)
18. *Bibliya. Knigi svyashchennogo pisaniya vetkhogo i novogo zaveta* [Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. By order of the Kazan Diocese. Kazan, 1991. 1371 p. (In Russian)
19. Al'-Gazali. *Voskreshenie nauk o vere* [The resurrection of the sciences of faith]. Naumkin V.V. (tr. from Arabic). Moscow, 1980. 226 p. (In Russian)
20. Yung K.G. *74 tsitaty*. [74 quotes]. [Electronic source]. Available at: <http://www.inpearls.ru/author/carl+gustav+jung> (Accessed: 18.09.2022). (In Russian)
21. Chittik U.K. *V poiskakh skrytogo smysla. Dukhovnoe uchenie Rumi* [In search of hidden meaning. Spiritual teachings of Rumi]. Moscow: Scientific and publishing center "LADOMIR"; 1995. 542 p. (In Russian)
22. Khayrutdinov A.G. *Neizvestnyy islam. Chast' II. Koran, kotoryy my ne znaem* [Unknown Islam. Part II. The Quran we don't know]. Kazan, 2007. 128 p. (In Russian)
23. *Koran* [Quran]. Osmanov M.-N. (tr. from Arabic and comm.). Moscow, St. Petersburg: Dilya Press; 2011. 576 p. (In Russian)
24. *Svyashchennyy Koran s kommentariyami na russkom yazyke* [The Holy Quran with comments in Russian]. Ali Abdullah Yusuf (Interpr.). Nizhniy Novgorod: Medina Publishing House; 2007. 1300 p. (In Russian)



Седанкина Т.Е.  
Критическое осмысление различных переводов...  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):126-151

### **Информация об авторе**

*Седанкина Татьяна Евгеньевна*, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт», Казань, Российская Федерация.

### **About the author**

*Tatyana Ev. Sedankina*, Cand. Sci. (Pedagogy), Associate Professor, the Head of the Department of Systematic Theology of Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 01 августа 2022  
Одобрена рецензентами: 02 октября 2022  
Принята к публикации: 28 декабря 2022

### **Article info**

Received: August 01, 2022  
Reviewed: October 02, 2022  
Accepted: December 28, 2022



Idrisov H.V., Ibragimov R.A., Idrisov H.V.  
On the need for a specialized...  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):152-174*

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-1-152-174

УДК 340.15+811.35

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## О необходимости специализированного русско-чечено-арабского словаря терминов и юридических категорий

**Х.В. Идрисов<sup>1а</sup>, Р.А. Ибрагимов<sup>2, 3б</sup>, Х.В. Идрисов<sup>3с</sup>**

<sup>1</sup>Чеченский государственный университет им. А.А. Кадырова, г. Грозный, Российская Федерация

<sup>2</sup>Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

<sup>3</sup>Курчалоевский исламский институт имени Ахмата-Хаджи Кадырова, г. Курчалой, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7008-8904>, e-mail: [huseyn23@rambler.ru](mailto:huseyn23@rambler.ru)

<sup>б</sup>e-mail: [rizva2021@mail.ru](mailto:rizva2021@mail.ru)

<sup>с</sup>e-mail: [Abrek27@mail.ru](mailto:Abrek27@mail.ru)

**Резюме:** Научная статья посвящена вопросам анализа некоторых юридических категорий, терминов, используемых русскоязычными исследователями в процессе изучения мусульманской системы права, фикха, шариата и некоторых ключевых понятий в религии ислам. В качестве обоснования актуальности работы указывается, что в российском академическом исламоведении существует необходимость стандартизации/типизации понятийного аппарата в целях объективного понимания и толкования различных источников мусульманской религии и права, особенно если речь идет о вопросах ответственности, анализе действий субъекта и его поведения. В настоящем исследовании в качестве методологической базы в большей степени задействован лингвистический метод, позволивший выработать формулировки и показать соотношение отдельных юридических понятий и категорий в русском, арабском и чеченском языках. Структурно настоящая работа состоит из введения, основной части, представленной в табличной форме, и заключения. В качестве вывода указывается, что российское научное академическое сообщество, занимающееся вопросами ислама и исламского права, призвано научиться говорить на одном языке несмотря на то, представителями какого языка они являются (русского, чеченского, арабского и т.п.), – на языке веры, науки, знаний, объективности и правды.

**Ключевые слова:** ислам; фикх; шариат; мусульманское право; юридическая категория; термин; арабский язык; русский язык; чеченский язык; словарь

**Для цитирования:** Идрисов Х.В., Ибрагимов Р.А., Идрисов Х.В. О необходимости специализированного русско-чечено-арабского словаря терминов и юридических категорий. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):152–174*. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-152-174



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



## On the need for a specialized Russian-Chechen-Arabic dictionary of terms and legal categories

**H.V. Idrisov<sup>1a</sup>, R.A. Ibragimov<sup>2, 3b</sup>, H.V. Idrisov<sup>3c</sup>**

<sup>1</sup>*Kadyrov Chechen State University, Grozny, the Russian Federation*

<sup>2</sup>*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

<sup>3</sup>*Kurchaloy Islamic Institute named after Akhmat-Hadji Kadyrov, Kurchaloy, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7008-8904>, e-mail: [huseyn23@rambler.ru](mailto:huseyn23@rambler.ru)

<sup>b</sup>e-mail: [rizva2021@mail.ru](mailto:rizva2021@mail.ru)

<sup>c</sup>e-mail: [Abrek27@mail.ru](mailto:Abrek27@mail.ru)

**Abstract:** The scientific article is devoted to the study of some legal categories, terms that are used by Russian-speaking researchers in the process of studying the Islamic system of law, Fiqh, Sharia, the religion of Islam in general. As a justification for the relevance of the work, it is indicated that in Russian Academic Islamic studies there is a need for standardization and typification of a conceptual apparatus for the objective understanding and interpretation of various sources of the Islam religion and law, especially when it comes to issues of responsibility, analysis of the actions of the subject, and its behavior. In this study, the linguistic method is used as a methodological basis to a greater extent, which allowed to develop and show the formulations and the relationship of individual legal concepts and categories in Russian, Arabic and Chechen languages. Structurally, this work consists of an introduction, the main part presented in tabular form and a conclusion. As a conclusion, the work indicates that the Russian scientific academic community dealing with issues of Islam, Islamic law, is called upon to learn how to speak one universal language, regardless of what language and culture they represent (Russian, Chechen, Arabic, etc.) That should be the language of faith, science, the language of knowledge and of objective truth.

**Keywords:** Islam; Fiqh; Sharia; Islamic law; legal category; term; Arabic; Russian; Chechen; dictionary

**For citation:** Idrisov H.V., Ibragimov R.A., Idrisov H.V. On the need for a specialized Russian-Chechen-Arabic dictionary of terms and legal categories. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):152–174.* (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-152-174

### Введение

Необходимость изучения вопросов мусульманского права, а также существующий вакуум по этой тематике в сфере российского академического исламоведения предполагает острый запрос на интенсификацию научных разрабо-



ток, предметом которых является религия ислам, мусульманское право, шариат, фикх и, прежде всего, стандартизацию понятийного аппарата в целях объективного понимания и толкования различных источников мусульманской религии и права.

Как справедливо отмечает С.М. Прозоров: «Одна из хронических проблем и одновременно слабостей российского академического исламоведения – отсутствие унификации его понятийного аппарата, препятствующее повышению уровня профессиональных знаний об исламе в российском обществе. Более того, унификация понятийного аппарата академического исламоведения необходима и для адекватного понимания механизма функционирования ислама как идеологической системы. Отсутствие среди исламоведов единой системы или алгоритма передачи на русский язык арабо-исламских терминов, понятий, имен, топонимов и т.д., причинами которого стали как объективные, так и субъективные факторы, предопределило неразбериху и полный разброд в этой области, особенно среди представителей гуманитарных наук, не владеющих базовыми знаниями об исламе (политологов, социологов, этнографов, культурологов, историков, религиоведов, философов), и журналистов, пишущих на исламские темы» [1, с. 34]. Подобного рода проблемы, а также существующий запрос на исследуемую тематику отмечает и ряд других авторов [2; 3, с. 306; 4].

Исходя из вышесказанного, учитывая большой пробел в отношении подобного рода исследований в чеченоязычной научной среде, авторами проделана работа по составлению словаря отдельных русско-чечено-арабских терминов и юридических категорий, которые применяются при исследованиях мусульманских источников права и сферы усуль аль-фикх<sup>1</sup>.

Данная работа призвана помочь русскоязычным и чеченоязычным исследователям в понимании некоторых категорий, связанных с реализацией вопросов юридической ответственности, имущественных отношений и пр.

Необходимо отметить и еще один немаловажный факт. В прошлом, в период XVIII–XIX вв., грамотность вайнахов (чеченцев и ингушей) находилась на очень низком уровне. В аулах (на чеч. – эвла, юрт) умели читать и писать лишь немногие (как правило, сельские старейшины, муллы и др.). Более того, в письменности чеченцев использовался арабский алфавит. Доказательством тому служит религиозно-просветительская деятельность кадия Шалинского округа Сугаипа-муллы, который из-за отсутствия в арабском языке определен-

<sup>1</sup> Прим.: исламская юриспруденция



ных букв, способных передать отдельные звуки чеченского языка, употреблял в своих научных работах транскрипцию созвучных чеченским звуков. Указанные термины нашли свое отражение в приводимом в настоящей работе словаре отдельных категорий [5].

При переводе слов с русского языка на чеченский и наоборот использовался чечено-русский, русско-чеченский онлайн-словарь «ДикДошам»<sup>2</sup>. При отсутствии в прилагаемом словаре перевода слова с русского (арабского) на чеченский язык в графе «вариант перевода» проставлен соответствующий знак.

Созданный нами словарь отдельных терминов представлен в табличной форме в алфавитном порядке для того, чтобы облегчить работу с ним и обеспечить удобство представления материала.

#### Русско-чечено-арабский словарь отдельных терминов и юридических категорий

термин, юридическая категория на русс. яз.	термин, юридическая категория на чечен. яз.	термин, юридическая категория на араб. яз.	лексическое значение термина, юридической категории, определение
Адат	1адат	عادة	(от араб. «обычай, привычка») определенные, устоявшиеся со временем, обычаи, образцы поведения в традиционной культуре арабских народов и народов России, в том числе и Кавказа
Аль-Джибилли	–	الجِبَلِيّ	определенное физико-психическое состояние (мысли, телодвижения, которые присущи любому человеку)
Аманат	аманат	أمانة	некая вещь либо нематериальное благо, переданное на ответственное хранение

<sup>2</sup> ДикДошам (Нохчийн-оьрсийн, оьрсийн-нохчийн онлайн дошам). Чечено-русский, русско-чеченский онлайн-словарь. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ps95.ru/dikdosham/> (дата обращения: 20.05.2022).



Аят	аят	آية	(от араб. «знак, знамение, чудо») – структурная единица Священного Корана, состоящая из группы слов, объединяемых в законченные по смыслу изречения, совокупность которых образует в свою очередь более крупную часть Священного Корана – суру. Минимальное количество букв (две буквы) включает в себя аят «Йа-Син» (первый аят суры 36 «Йа-Син»). Максимальное количество слов включает в себя 282 аят (аят про долг), входящий структурно в суру 2 «аль-Бакара». В Священном Коране не менее 6 000 аятов
Бай' аль-'ина	–	بيع العينة	продажа товара в кредит и выкуп его назад за меньшую сумму наличными. Такая сделка сопряжена с элементами ростовщичества (риба) и, соответственно, запрещена шариатом
Бай' ат-та'аты	–	بيع التعاطي	сделка, заключенная сторонами договора на основе физического действия
Бай' аль-муад-жалъ	–	بيع المؤجل	продажа на основе отсрочки платежа
Бай' аль-мукай-ада	–	بيع المقايضة	бартерная сделка или взаимный обмен товарами
Бай' аль-муса-вама	–	بيع المساومة	обычная купля-продажа без привязки к себестоимости
Бай' ат-таулийа	–	بيع التولية	продажа, основанная на себестоимости товара, которая указывается в ходе сделки между покупателем и продавцом
Бай' сахих	–	بيع الصحيح	действительная сделка



Бай' батыль	–	البيع الباطل	недействительная сделка по содержанию и форме
Бай' фасид	–	البيع الفاسد	действительная сделка по содержанию, но недействительная по форме
Бай' идтирарий	–	البيع الاضطراري	сделка по принуждению
Бай' маукуф	–	البيع الموقوف	сделка в подвешенном состоянии (действительность которой под вопросом, до ее подтверждения или наступления определенного условия, ее одобрения)
Баракат	беркат	بركة	благое дело, действие, поощряемое Всевышним Аллахом
Баракаллаху фикум	баркалла (Аллах1 реза хуьлда; Дела реза хуьлда)	بارك الله فيكم	спасибо; да возблагодарит тебя Всевышний Аллах; да будет тобою доволен Всевышний Аллах; благодарность
Вина́	бехк	ذَنْبٌ	личное, психологическое отношение правонарушителя к собственным действиям, которые привели к ущербу, убытку, вреду другой стороны
Гарар	кхерам	الغرر	риск, высокая степень неопределенности или случайности; возникновение информационной асимметрии для одной из сторон сделки, при которой она признается недействительной
Год хиджры (г.х.)		عام الهجرة	летоисчисление по мусульманскому лунному календарю. Первый год хиджры – год переселения (хиджры) Пророка ﷺ и его сподвижников из Мекки в Медину. Так, например, 2022 год по григорианскому календарю соответствует 1443–1444 г.х. по мусульманскому лунному календарю



Да благословит его Аллах и приветствует (Мир и благословение ему от Аллаха)	Делера салам маршал хуьлда цуьна	صلى الله عليه وسلم	приветственное обращение к Посланнику Аллаха – пророку Мухаммаду, употребляемое (используемое) при каждом упоминании Пророка ﷺ
Джамаат	джамаат, тоба	جماعة	отдельная часть мусульманской уммы в пределах территории проживания и совершения религиозных обрядов; джума-мечеть – мечеть, где проводится пятничная проповедь и джума-намаз
Джаннат	ялсамани	الجنة	рай; высшая степень рая – Фирдаус
Джуз	джуз	جزء	одна из 30 частей Священного Корана
Джума-намаз	рузбан ламаз	صلاة الجمعة	обязательная коллективная пятничная молитва мусульман, совершаемая в мечети
Договор	ч1аг1ам	عقد	договор, сделка
Долг	декхар	دين	обязанность, обязательство совершения чего-либо (передачи денег, имущества и пр.) перед другим лицом
Жертвоприношение	ц1ийн саг1а; (буьйда саг1адакхар; г1урбадер)	تضحية	обряд, как правило, в виде совершения жертвоприношения в форме садака на месте проведения обряда похорон в виде приготовления шурпы из мяса (от чечен. «зуькар чорпа»), на 100–200 человек, либо раздачи мяса разделанного животного в качестве садака нуждающимся односельчанам, соседям и родственникам умершего



Завещание	весе́т	وصية	последняя воля человека, его желание, связанное с определением судьбы имущества, которое останется после его смерти, а также его наставление относительно неимущественных вопросов: пожелание его погребения на родине, посещение и уход за могилой, получение детьми образования и т.п.)
Закят	за́кат	زكاة	обязательная милостыня (обязательный платеж с доходов и/или имущества), которую мусульманин выплачивает раз в лунном году при определённых условиях в пользу обездоленных, нуждающихся членов уммы
Заупокойная молитва	докъа ламаз	صلاة الجنائزة	коллективная молитва за упокой души умершего, совершаемая перед тем, как тело доставят на кладбище и похоронят в могиле
Зикр	зуккар	ذِكْرٌ	помяновение Всевышнего Аллаха, совершаемое правоверным мусульманином; у чеченцев – специальный религиозный обряд
Зульм	зулам	ظلم	зло
‘Ибадат	либадат	عبادة	религиозные нормы, правила индивидуального и коллективного поклонения
Иджма‘	–	إجماع	единогласное (единодушное) мнение исламских ученых, живших в один период времени, пришедших к согласию в каком-либо положении шариата; один из источников мусульманского права



Иджтихад	–	اجتهاد	процесс научно-религиозного познания, при котором муджтахид прилагает все усилия в понимании шариатского положения. Имам аш-Шатыби сказал: «Чтобы достичь степени иджтихада, существуют два условия: 1) знание, понимание целей шариата; 2) способность извлекать решения по своему пониманию из Корана и Сунны» <sup>3</sup>
Имам	имам	إمام	духовное лицо, обладающее знаниями, признанное в качестве предводителя отдельной части уммы на определенной территории; впереди стоящий (ведущий) в коллективной молитве
Иман	иман	إيمان	исламская вера
Иснад	–	إسناد	цепочка передатчиков хадиса, которая оканчивается тем сподвижником Пророка ﷺ, который слышал непосредственно от него тот или иной хадис
Ифтар (разговение)	марха дастар	إفطار	время разговения в период поста Священного месяца Рамадан у мусульман, начинающееся с момента заката солнца вечерним призывом муэдзина на молитву
Кааба	ка1ба	الكعبة	строение в виде куба в центральной части Заповедной мечети «аль-Харам» (мечеть «Аль-Масджид аль-Харам», г. Мекка), покрытое черным материалом (шелк), вокруг которого верующие совершают ритуальный обход (таваф)

<sup>3</sup> См.: *Мухиммат хауля джихад*. С. 17 (на араб). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://taalib.ru/fikh/185-555#\\_ftnref10](https://taalib.ru/fikh/185-555#_ftnref10) (дата обращения: 09.11.2022).



Каффара (каффарат)	каффарат	كَفَّارَةٌ	обязанность выкупа, платы (как правило, в деньгах) за определённое действие, поведение, которое было предписано верующему совершить или воздержаться от его совершения
Кибла	къилбе	قِبْلَةٌ	сторона (расположение Каабы), в направлении которой должен вставать каждый мусульманин при совершении молитвы (намаз)
Кысас	ч1ир екха	قِصَاصٌ	наказание в виде мести (отмщающее)
Кыйас	–	الْقِيَاسُ	процесс суждения по аналогии, один из источников мусульманского права
Коллективная молитва (намаз)	джама1ат-ламаз	صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ	коллективная молитва мусульман (как правило, совершаемая в мечети)
Корзина	тускар	التُّسْكُرُ	лукошко; использовалась чеченцами в качестве мерной емкости, в которую помещалось 16 кг. сыпучих продуктов (зерно пшеницы, кукурузы и пр.)
Кровная мечь	ч1ир	قَوْدٌ	кровная мечь, отмщение
Кукуруза	хъаьжк1а	حَبْكُ	тип злаковых культур, преобладавших в прошлом в хозяйствах чеченцев из-за неприхотливости выращивания, посредством которых, в том числе, выплачивался закят



Курбан-байрам	г1урбан де	عيد الأضحى	(на араб. «Ид-аль-адха») один из двух (по лунному календарю) в году религиозных праздников мусульман, в который совершается жертвоприношение во имя Всевышнего Аллаха (символизирующее непреклонность и истинность веры пророка Ибрахи-ма (от чеч. – ИбраьхИм пайхамар) и нуждающимся раздается милостыня в виде мяса жертвенного животного
Куфр	дин чура ара валар; Делах цате- шар	كفر	определенные действия верующего мусульманина, низводящие его в статус неверующего; неверие
Маджалля	–	مجلة	Свод законов гражданского и судебного права, принятый во второй половине XIX века в Османской империи
Мазхаб	мазхьаб	المذهب	совокупность религиозно-правовых школ (учений, доктрин) фикха в исламской религии
Макрух	–	مكروه	нежелательное действие
Мекка и Медина	Макка а, Медна а	مكة والمدينة	религиозные исламские центры в Саудовской Аравии (места нахождения Заповедной мечети «аль-Харам» и мечети «Аль-Масджид ан-Набави» (мечеть Пророка)), в которой похоронен Посланник Аллаха – пророк Мухаммад ﷺ



–	гирд	الدَّجْرَد	тара, емкость для сыпучих продуктов (зерна пшеницы, кукурузы) у чеченцев, в которую вмещается 12 кг, предназначенная для совершения закята посредством сыпучих продуктов. Прямого перевода слова на арабский и русский языки не существует. Близкие по значению слова на русском языке – корзина, большая миска. Данное слово употреблялось в арабоязычных трудах Сугаип-муллой
Месяц Рамадан	мархи бутт	شهر رمضان	один из возвеличенных в исламе месяцев в лунном календаре, в течение которого мусульмане соблюдают Священный пост, воздерживаясь от пищи и питья с восхода солнца и до его захода
Мильтк	бахам (дахни; хьал; долалла; мулк)	مِلْك	собственность, имущество в мусульманском праве
Му'амалат (муамалат)	–	معاملات	система частных (гражданско-правовых) взаимоотношений между людьми в различных сферах мусульманского права
Мубах, халяль	хьанал	مباح	дозволенное действие
Муджтахид	–	مجتهد	ученый в области исламского фикха, высокопоставленный факих (исламский богослов и правовед), наделенный правом выносить фетвы по важным вопросам фикха и шариата



Мурабаха	–	المراحة	вид торговой сделки, договора купли-продажи, по которому продавец указывает себестоимость товара и объявляет покупателю свою наценку на эту себестоимость (к примеру, 15%, 20% или 25% к себестоимости товара) при возможности покупателя приобрести товар с отсрочкой платежа или в рассрочку
Мустахаб (мандуб)	мағб	مستحب	желательное, одобряемое действие
Мусафир	некъахо	مسافر	путник
Муфассир	Къуръанан Илманхо	مفسر	ученый-богослов, автор комментариев, толкований смыслов Священного Корана
Мухаддисы	хъадис Илма довзархо	المحدثون	ученые, собиратели текстов хадисов, которые анализируют источники, цепь передатчиков, систематизируют и собирают воедино хадисы, определяют критерии их приемлемости. Одни из самых великих мухаддисов в истории ислама – Ахмад ибн Ханбал, имам аль-Бухари, имам Муслим, имам ат-Тирмизи и др.
Мухаджиры	мухажар; кхалхархо	المهاجرون	мусульмане, которые во времена пророка Мухаммада ﷺ переселились вместе с ним из Мекки в Медину, то есть совершили хиджру
Нийят	нийят, нигат	النية	намерение на совершение определенного действия. В мазхабе имама аш-Шафии нийят необходимо совершать мысленно, при одновременном проговаривании шепотом



Ночь Предо- пределения	Лайн къадар буьйса	ليلة القدر	самая величественная ночь Священ- ного месяца Рамадан; если верующий застанет ее в поклонении, ему возраст- ся от Всевышнего в тысячекратном размере
Основной Низам	Конституци, низам	دستور	Основной закон (Конституция) в ряде мусульманских стран
Ответствен- ность	жобпал	مسؤولية	ответственность в мусульманской си- стеме права выражается в двух фор- мах: в религиозной и собственно юри- дической. С религиозной точки зрения ответственность характеризуется как кара, возмездие Всевышнего Аллаха за нарушения человеком предписаний и запретов, установленных главными источниками шариата – Священным Кораном и Сунной Пророка ﷺ. Такое возмездие ожидает человека в Судный день. С юридической точки зрения от- ветственность связана с государствен- ным принуждением в виде примене- ния либо угрозы применения санкций к индивиду вследствие нарушения им норм, установленных Священным Кораном, Сунной Пророка и другими источниками мусульманской системы права. Такое наказание индивид пре- терпевает в мирской жизни
Початок	тхьум	تُم	кукурузный початок
Раййан	раян	رَيَّان	двери рая
Рибá	рибá	رِبَاً	ростовщичество; взимание процентов на сумму долга; запретная экономи- ческая деятельность по религии ислам



Ризк, ризкъ	рицкъ	رزق	удел от Аллаха; мирские, материальные блага
Рукн	рукн	رکن	основа чего-то; основная часть какой-либо процедуры (намаз, хадж), без которой она не может существовать; основа, столп в исламе
Рукопожатие, рукобитие	куьг куьгах тохар	مصافحة	своеобразная печать завершенности сделки между сторонами договора у вайнахов и других народов
Сабр	собар	صبر	терпение, выносливость, стойкость, сдерживание себя от запретного, воздержание от чего-либо (например, от приема пищи во время поста и т.п.)
Садака	саг1а	صدقة	милостыня, подаваемая нуждающемуся, обездоленному, бедному, нищему человеку, за которую Аллах воздаст награду дающему садака
Сахих аль-Бухари (аль-Джами' ас-сахих)	Бухари сахих	صحيح البخاري	сборник хадисов, составленный имамом Мухаммадом ибн Исма'илем Абу-'Абд-Аллахом аль-Джу'фи аль-Бухари, пользующийся в исламском мире непререкаемым авторитетом, признаком наибольшей достоверности и всеобщего признания



Священный Коран	Къорлан, Къуръан	القرآن الكريم	речь Всевышнего Аллаха, переданная Посланнику – пророку Мухаммаду ﷺ через ангела Джабраила, посредством которой установлено руководство для богобоязненных, закон жизни для верующих, различение между истиной и заблуждением, указывающее на прямой путь во имя спасения человека. Также имеет наименования: Писание, Фуркан, Зикр, Китаб, Танзийл. Коран – фундаментальный источник исламской религии, фикха и шариата. Структурно состоит из 30 частей (джузов), которые включают 114 Сур, в свою очередь включающих не менее 6 000 аятов
Намаз	ламаз	الصلاة	(от араб. «салят») ежедневная пятикратная обязательная молитва, намаз во имя Всевышнего Аллаха
Похороны	тезет	تعزية	место, где происходит выражение соболезнования, совершение садака и зикра родственниками, знакомыми, односельчанами умершего человека



Сподвижни- ки пророка Мухаммада, также – сахабы (асхабы)	Пайхамаран (Делера салам маршалла хуълда цуьна) асхъабаш (сахъабаш)	أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم	ближайшие единомышленники, мощники и братья по вере пророка Мухаммада ﷺ, которые одними из первых среди людей признали пророческую миссию и уверовали в него как в Посланника Аллаха ﷺ, то есть стали мусульманами. Десятерых из них еще при жизни пророк Мухаммад ﷺ обрадовал вестью о Рае – это асхабы: Абу-Бакр, ‘Умар, ‘Усман, ‘Али, Тальха, Зубайр, ‘Абд-ар-Рахман ибн ‘Ауф, Са‘д, Са‘ид и Абу-‘Убайда ибн аль-Джаррах, титул которого – Доверенный этой уммы (да будет доволен Аллах ими всеми)
Сунна Пророка	Пайхамаран (Делера салам маршалла хуълда цуьна) суннат	السنة النبوية صلى الله عليه وسلم	многочисленные примеры из жизни Посланника Мухаммада ﷺ, его образ, действия, поступки, высказывания (в некоторых случаях – молчаливое согласие, одобрение чего-либо), которые служат образцом, моделью лучшего поведения, руководством к действию как для всей мусульманской уммы (общины), так и для каждого правоверного мусульманина в отдельности



Суннизм	суннаталла	سنة	ветвь ислама, признающая в качестве основного источника религии после Священного Корана Сунну Пророка ﷺ и подразумевающая следование пути пророка Мухаммада ﷺ и его сподвижников, а также признание общины и миссии всех сподвижников Пророка ﷺ и следование их методу при решении различных проблем
Сура	сурат	السورة	один из 114 разделов (глав) Священного Корана
Табиины	табиунаш	التابعين	(от араб. «таби'ун» – последователь) поколение мусульман, последователей Пророка ﷺ, следующее за асхабами (сахабами), которые видели сподвижников Пророка ﷺ, были их учениками и последователями сподвижников пророка Мухаммада ﷺ, но при этом непосредственно не общавшиеся с Посланником Аллаха ﷺ
Та'зир	–	تعزير	назидательные наказания
Таклид	тахавазар	تقليد	следование в религиозных вопросах фикха и шариата достоверным предписаниям авторитетных специалистов одного из четырех мазхабов со стороны верующего, не обладающего глубокими познаниями в определенной области
Тауфик	тофикъ	التوفيق	дарование Аллахом способности совершать то, чем Он доволен



Тафсир	тидар, кхетар Къоранехъ	التفسير	(от араб. корня «фаср» – раскры- вать) – комментарий или разъяснение смыслов, значений Священного Кора- на
‘Укуба (укубат)	таIзар	عقوبة	нормы и правила об ответственности и наказаниях
Умма	уммат	الأمة	мусульманское общество, социум
Ураза-байрам	марха досту де	عيد الفطر	(на араб. «Ид-аль-фитр») один из двух (по лунному календарю) религи- озных праздников мусульман в году, знаменующий окончание Священного поста в месяц Рамадан
Усуль аль-фикх	усул фикъх	الفقه أصول	учение об исламской юриспруденции
Фард	фарз (парз; ваджиб)	الفرض	обязательное действие, предписанное верующему шариатом
Фикх	фикъ	الفقه	исламская религиозно-правовая до- ктрина
Хадж	хъаьжца вахар	الحج	ритуальной обряд паломничества в г. Мекку Саудовской Аравии (местона- хождение Заповедной мечети «аль- Харам» (с Каабой))
Хадис	хъадис	الحديث	предание о словах и действиях (в неко- торых случаях и молчаливое согласие) пророка Мухаммада ﷺ, затрагиваю- щее разнообразные религиозно-пра- вовые стороны жизни мусульманина и мусульманской общины
Халяль	хъанал	حلال	разрешенное, дозволенное, допусти- мое в исламе; антипод категории «ха- рам»
Харам	хъарам	حرام	запретное действие; то, что запрещено шариатом и исламской религией; ан- типод категории «халляль»



Хиджаз	Мака а, Мед-на а	الحجاز	историческая область в Саудовской Аравии, включающая г. Мекку и г. Медину
Худуд (хадд)	–	الحدود	(от араб. «хадд» в ед. числе, означающего – граница). Вид наказаний в шариате, пресекающих определенные акты поведения человека, строго оговоренные в Священном Коране (прелюбодеяние, воровство, употребление алкогольных напитков и пр.)
Чеченец	нохчи	چچان	представитель чеченского этноса, национальности
Чеченский	нохчийн	چچانیه	см. от слова «чеченец»
Шариат	шар1	الشريعة	система предписаний, связанных с выполнением определенных обязанностей (действий), которые были возложены на верующих Аллахом, через Священный Коран и Сунну Пророка ﷺ
Шахада	шах1адат	الشهادة	свидетельствование, что нет Бога кроме Аллаха, и засвидетельствование того, что Мухаммад – раб Его и Посланник ﷺ. Произнесение свидетельства возводит человека в ранг верующего мусульманина
Шиизм	шиизм	شيعية	ветвь, направление ислама, объединяющее различные общины, признавшие ‘Али ибн Абу-Талиба (двоюродный брат, зять и сподвижник пророка Мухаммада ﷺ, четвёртый праведный халиф) и его потомков единственно законными наследниками и духовными преемниками пророка Мухаммада ﷺ



## Заключение

В завершение настоящего исследования укажем, что обозначенные в работе проблемные вопросы требуют от академического исламоведческого сообщества дальнейшего скрупулезного исследования, и выразим надежду, что данная работа внесет посильный вклад в дело российского академического исламоведения и исследований мусульманской системы права. Более того, именно российское научное академическое сообщество, занимающееся вопросами религии ислам и исламского права, призвано научиться говорить на одном языке несмотря на то, представителями какого языка они являются (русского, чеченского, арабского и т.п.), – на языке веры, науки, знаний и объективной правды. Другого пути в таком многоконфессиональном и многонациональном государстве, как Россия, нет и быть не может.

## Литература

1. Прозоров С.М. Арабо-исламский терминологический словарь российского академического исламоведения. *Письменные памятники Востока*. 2020;17(3(42)):34–67.
2. Габазов Т.С. Усыновление: историко-правовые и религиозные аспекты. *Социально-экономические и гуманитарные науки: сборник избранных статей по материалам Международной научной конференции (Санкт-Петербург, Апрель 2021)*. СПб.: издательство ГНИИ «Нацразвитие»; 2021. С. 74–78.
3. Озтюрк Л.И. Роль и ценность электронного лингвографирования для историко-лингвистических исследований. *Minbar. Islamic Studies*. 2013;6(2):303–312. DOI: 10.31162/2618-9569-2013-6-2-303-312
4. Седанкина Т.Е. Место научного наследия российских востоковедов XIX–XX веков в современных теологических исследованиях: арабско-русские словари к Корану. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):133–152. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-1-133-152.
5. Шейх Сугаип-мулла ибн Гойсум. *Хидаят Арражий ила ма'рифати хукми закати ан-Нахачий (рукописи трудов на араб. яз.)*. Ибрагимов Р.А. (оформл., пер. и разъясн.). Махачкала, 2021. 160 с.



## References

1. Prozorov S.M. Arabo-islamskiy terminologicheskiy slovar' rossiyskogo akademicheskogo islamovedeniya [Arab-Islamic Terminological Dictionary of Russian Academic Islamic Studies]. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka* [Oriental Manuscripts]. 2020;17(3(42)):34–67. (In Russian)
2. Gabazov T.S. Usynovlenie: istoriko-pravovye i religioznye aspekty [Adoption: historical, legal and religious aspects]. *Sotsial'no-ekonomicheskie i gumanitarnye nauki: sbornik izbrannykh statey po materialam Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (Sankt-Peterburg, Aprel' 2021)* [Socio-economic and Humanitarian Sciences: a collection of selected articles based on the materials of the International Scientific Conference (St. Petersburg, April 2021)]. St. Petersburg: Publishing house of the Humanitarian National Research Institute “National Development”; 2021, pp. 74–78. (In Russian)
3. Ozturk L.I. Rol' i tsennost' elektronnoy lingvografirovaniya dlya istoriko-lingvisticheskikh issledovaniy [The role and value of electronic dictionaries for historical and linguistic research]. *Minbar. Islamic Studies*. 2013;6(2):303–312. DOI: 10.31162/2618-9569-2013-6-2-303-312. (In Russian)
4. Sedankina T.E. Mesto nauchnogo naslediya rossii skikh vostokovedov XIX–XX vekov v sovremennykh teologicheskikh issledovaniyakh: arabsko-russkie slovari k Koranu [The place of the scientific heritage of Russian Orientalists of the 19th–20th centuries in modern theological research: Arabic-Russian dictionaries to the Quran]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):133–152. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-1-133-152 (In Russian)
5. Sheykh Sugaip-mulla ibn Goysum. *Khidayat Arrazhiy ila ma'rifati khukmi zakati an-Nakhchiy (rukopisi trudov na arab. yaz.)* [Features of the performance of zakat in Chechnya, taking care of its performance in accordance with the established procedure]. Ibragimov R.A. (design, translation and explanation). Makhachkala, 2021. 160 p. (In Arabic)



### **Информация об авторе**

**Идрисов Хусейн Вахаевич**, кандидат юридических наук, доцент; доцент кафедры гражданского права и процесса ФГБОУ ВО «Чеченский государственный университет им. А.А. Кадырова», г. Грозный, Российская Федерация.

**Ибрагимов Ризван Абубакарович**, магистр теологии, докторант 1 года обучения ДОУ ВПО «Болгарская исламская академия», г. Болгар, Российская Федерация, преподаватель ДОУ ВПО «Курчалоевский исламский институт имени Ахмата-Хаджи Кадырова», г. Курчалой, Российская Федерация.

**Идрисов Хасан Вахаевич**, юрист-психолог, преподаватель ДОУ ВПО «Курчалоевский исламский институт имени Ахмата-Хаджи Кадырова», г. Курчалой, Российская Федерация.

### **About the author**

**Hussein V. Idrisov**, Cand. Sci. (Law), Docent; Associate Professor of the Department of Civil Law and Procedure of Kadyrov Chechen State University, Grozny, the Russian Federation.

**Rizvan A. Ibragimov**, Master of Theology, 1st year Doctoral student of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation, Lecturer at the Kurchaloy Islamic Institute named after Akhmat-Hadji Kadyrov, Kurchaloy, the Russian Federation.

**Hasan V. Idrisov**, Lawyer-Psychologist, Lecturer at Kurchaloy Islamic Institute named after Akhmat-Hadji Kadyrov, Kurchaloy, 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: 27 мая 2022  
Одобрена рецензентами: 28 октября 2022  
Принята к публикации: 29 декабря 2022

### **Article info**

Received: May 27, 2022  
Reviewed: October 28, 2022  
Accepted: December 29, 2022



## Методология изучения идейно-ценностных аспектов развития исламского образования в Российской Федерации

Н.С. Седых<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3361-4573>, e-mail: [natalja.sedix@yandex.ru](mailto:natalja.sedix@yandex.ru)

**Резюме:** В статье раскрываются перспективы применения постнеклассической научной методологии в изучении идейно-ценностных аспектов развития исламского образования в России. С точки зрения современных интеллектуальных трендов дается содержательная характеристика объекта, предмета и задач исследования. Обосновывается необходимость реализации принципа междисциплинарности и полипарадигмального подхода для получения значимых результатов исследования, имеющих теоретическую и прикладную ценность. Рассматриваются основные методологические принципы, стратегия и методы эмпирического исследования. Дается характеристика предлагаемых аналитических и коммуникативных методов исследования. Показывается, что полученные результаты позволят в полной мере охарактеризовать идейно-ценностные аспекты развития исламского образования в России и найдут свое применение в определении перспективных направлений дальнейшего диалогового взаимодействия органов государственной власти и духовных управлений мусульман по совершенствованию системы религиозного образования в РФ.

**Ключевые слова:** исламское образование; идейно-ценностные аспекты; полипарадигмальный подход; постнеклассическая методология; эмпирическое исследование

**Для цитирования:** Седых Н.С. Методология изучения идейно-ценностных аспектов развития исламского образования в Российской Федерации. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):175–190. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-175-190

**Благодарности:** Автор выражает искреннюю признательность за консультации и всестороннюю поддержку в подготовке данной статьи В. А. Ахмадуллину, доктору исторических наук, профессору Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, старшему научному сотруднику Московского исламского института, старшему научному сотруднику Болгарской исламской академии.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Sedykh N.S.

The methodology of studying the ideological and value aspects...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):175-190

## The methodology of studying the ideological and value aspects of the Islamic education development in the Russian Federation

**N.S. Sedykh**<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3361-4573>, e-mail: [natalja.sedix@yandex.ru](mailto:natalja.sedix@yandex.ru)

**Abstract:** The article reveals the prospects of post-non-classical scientific methodology application in the study of the ideological and value aspects of the development of Islamic education in Russia. The paper also provides the substantial description of the object, subject and objectives of the study from the angle of modern intellectual trends. Moreover, the research takes as an aim the implementation of the principle of interdisciplinarity and a poly-paradigmatic approach where the main objective is to obtain the meaningful result of theoretical and applied value. The author also considers the main methodological principles, mentioning the strategy and methods of empirical research, enumerating the characteristics of the proposed analytical and communicative research methods. It is shown that the results obtained will make it possible to fully characterize the ideological and value aspects of the development of Islamic education in Russia and will find their application in determining promising areas for further dialogue interaction between state authorities and Muslim spiritual administrations to improve the system of religious education in the Russian Federation.

**Keywords:** Islamic education; ideological and value aspects; poly-paradigmatic approach; post-non-classical methodology; empirical research

**For citation:** Sedykh N.S. The methodology of studying the ideological and value aspects of the Islamic education development in the Russian Federation. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):175–190. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-175-190

**Acknowledgements:** The author expresses his sincere gratitude for the consultations and comprehensive support in the preparation of this article to Akhmadullin V.A., Doctor of Historical Sciences, Professor of the Financial University under the Government of the Russian Federation, Senior Researcher of the Moscow Islamic Institute, Senior Researcher of Bolgar Islamic Academy.

### Введение

Понятие «методология» многогранно и многоаспектно. Под методологией в широком смысле имеется в виду система принципов научного исследования. Методология (дословно в переводе с греческого – «учение о способах») – уче-



ние о методах, методиках, способах и средствах познания. Вместе с тем понятие «методология» имеет прикладное значение и определяется как совокупность исследовательских процедур, техник и методов, включая приемы сбора и обработки данных, применяемые в рамках гуманитарных, естественных и других наук. Важно отметить, что с прикладной точки зрения именно методология во многом определяет обоснованность, новизну, теоретическую и практическую ценность результатов исследования. При изучении идейно-ценностных аспектов развития исламского образования в РФ, на наш взгляд, необходимо опираться на постнеклассическую научную методологию. Уточним, что под постнеклассической наукой подразумевается современный этап становления науки, начавшийся в 1970-х годах XX века. Формирование и развитие концептуального ядра постнеклассической методологии науки происходило во второй половине XX в. Значительный вклад в ее содержание внесли представители социологии науки и научного знания (Р. Мертон, М. Малкей, Дж. Гилберт и другие), парадигмальной теории развития научного знания (Т. Кун и другие), постструктуралистской эпистемологии (Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и другие), радикального конструктивизма (У. Матурана, П. Вацлавик, Э. фон Глазерфельд и другие) [3; 4; 5; 6; 7; 6; 8; 9]. Ведущим исследовательским принципом постнеклассической науки выступает междисциплинарность.

Необходимо отметить, что междисциплинарность как исследовательский принцип соответствует классическим научным подходам, принятым в исламской теологии. Еще выдающийся арабский ученый аль-Кинди (араб. الكندي; около 801–873), утверждал, что не следует проводить различия между вероисповеданием и образованием (наукой). Он своим творчеством в области точных наук, философии и религии демонстрировал их единство [1]. Современный исследователь М.И. Билалов придерживается сходного мнения: «Наука, философия и исламская теология образуют единую неразрывную систему, поскольку исламская теология имеет своим объектом Аллаха и религию ислама» [2, с. 138]. Подчеркнем: данная система изучения позволяет рассматривать объект с позиции различных исследовательских дисциплин и парадигм.

Таким образом, вопрос методологии исследования является актуальным, во-первых, потому что изучение идейно-ценностных аспектов исламского образования в РФ предполагает рассмотрение динамики этого процесса, анализ достигнутых на сегодняшний день результатов, определение перспективных направлений дальнейшего диалогового взаимодействия органов государственной



власти и духовных управлений мусульман по совершенствованию системы религиозного образования в РФ. Во-вторых, с точки зрения постнеклассического подхода к методологии исследования каждый продукт научного познания имеет субъект-объектный характер. Это означает, что вклад ученого как субъекта научного познания, используемые им технологии получения нового знания и его обоснования являются принципиально важными для постижения содержания объекта познания и достижения значимых результатов исследования.

### **Содержательная характеристика объекта, предмета и задач исследования**

Объектом исследования выступает исламское образование в Российской Федерации, предметом – идейно-ценностные аспекты его развития в России. Исламское образование – это «целенаправленный процесс обучения, воспитания, развития детей и взрослых ради Всевышнего, осуществляемого на основе религиозного вероучения, включающего поклонение Всевышнему, выполнение правил и законов шариата, формирование личности, соблюдающей мусульманский образ жизни, с ориентацией на срединный путь ислама» [11, с. 6]. Как справедливо указывает исследователь М.Р. Габадуллина, современная мусульманская система образования ориентирована на формирование самоидентификации с определенной религиозной группой и навыков совмещения религиозных ритуалов с повседневной жизнью светского общества [12, с. 359].

Уточним: термин «образование» традиционно имеет два основных значения. Согласно первому, образование – это процесс систематического обучения и самообучения, воспитания и самовоспитания, а также результат этого процесса. Согласно второму, образование – это социальный институт, создающий условия для получения новых знаний и навыков, приобщения человека к культуре конкретного общества. Обобщая данные трактовки, современные ученые рассматривают образование как форму массовой коммуникации, посредством которой транслируются знания, ценности, социальный и духовный опыт поколений. Массовая коммуникация, по мнению современного исследователя Д.В. Ольшанского, – это среда формирования и распространения образцов социального мышления и поведения, восприятия и оценки тех или иных событий и явлений [13, с. 115]. Характеризуя образование как форму массовой коммуникации, социолог Н. Смелзер акцентировал внимание на его нравственной и идеологической функции. Он констатировал: «Воспитание молодых людей в духе признания куль-



турных ценностей и идеалов, сложившихся в обществе, помогает поддерживать существующий социальный порядок» [14, с. 210]. Этот постулат справедлив и в отношении системы религиозного образования. Показательно, что в 2004 г. по поручению Президента РФ В.В. Путина Министерство образования и науки РФ разработало и, начиная с 2006 г. совместно с основными мусульманскими организациями страны, стало осуществлять «Комплекс мер по поддержке сферы религиозного образования, прежде всего исламского» [12, с. 359]. Одним из значимых в этой связи событий стало создание Болгарской исламской академии.

Следует отметить, что образование как форма массовой коммуникации оказывает непосредственное воздействие на развитие человека как психологической системы, в которую включены субъективная (образ мира) и деятельностная компоненты (образ жизни). Это во многом обусловлено тем, что в процессе осуществления массовой коммуникации происходит информационно-психологическое влияние, заключающееся в формировании мировоззренческих установок, ценностей, социальных позиций, общественно-политических взглядов и убеждений.

Исходя из этого, под идейно-ценностными аспектами исламского образования мы понимаем, во-первых, базовые положения и механизмы формирования ценностных ориентиров, мировоззренческих установок, принципов индивидуальной и общественной жизнедеятельности обучающихся. Во-вторых, методы трансляции соответствующих идей и социальных смыслов посредством просветительской, проповеднической и иной религиозной деятельности, осуществляемой в публичном пространстве и непосредственно влияющей на обеспечение социального порядка.

Таким образом, изучение идейно-ценностных аспектов развития исламского образования в РФ предполагает решение ряда исследовательских задач.

Во-первых, рассмотреть ценностный фундамент, на котором строилась система исламского образования и просвещения в РФ. В этой связи нам важно ответить на несколько вопросов: был ли использован опыт дореволюционной России и Советского государства, если да, то когда, кем и как; какой именно опыт оказался перспективным в современной России; опирались ли создатели системы исламского образования и просвещения в РФ на опыт зарубежных стран и какой из них оказался востребован в нашей стране.

Во-вторых, изучить основные этапы формирования исламской системы образования и просвещения в РФ, а также формы и механизмы взаимодействия



органов власти России и духовных управлений мусульман на разных этапах, охарактеризовать современную ситуацию.

В-третьих, рассмотреть организационно-правовые формы создания исламских образовательных учреждений разного уровня: начальное, среднее, высшее, повышение квалификации, профессиональная переподготовка и докторантура. А также охарактеризовать критерии отнесения учреждения к тому или иному уровню, принятые образовательные стандарты, условия зачисления на образовательные программы разного уровня подготовки, условиях обучения и формы документов, выдаваемых после его успешного завершения.

В-четвертых, изучить формы, методы и механизмы взаимодействия органов государственной власти РФ, институтов гражданского общества и духовных управлений мусульман по созданию единого образовательного пространства в сфере исламского религиозного образования и системы научно-методического сопровождения деятельности соответствующих образовательных организаций. И вместе с тем охарактеризовать содержание существующих образовательных и просветительских программ.

### **Основные методологические принципы исследования**

Продуктивное решение поставленных задач, по нашему мнению, требует применения методологии постнеклассической науки, ведущим исследовательским принципом которой выступает междисциплинарность. Важно отметить, что в современном научном дискурсе сложилось два основных подхода к трактовке понятия «междисциплинарность». Представители одного из них под термином «междисциплинарность» полагают выявление тех областей знания, которые не исследуются существующими научными дисциплинами, так как не являются традиционным объектом их исследования. Наиболее значимым результатом исследований, осуществляемых исходя из данного видения междисциплинарности, может стать возникновение новой научной дисциплины. Показательным примером реализации такого подхода является социальная психология, которая сформировалась на стыке таких дисциплин, как общая психология и социология, определив свой объект исследования и заимствовав методы из обеих «материнских» дисциплин.

Представители другого подхода трактуют междисциплинарность как взаимодействие двух или более научных дисциплин, каждая из которых имеет свой предмет, свою терминологию и методы исследования. Непосредственно такое



взаимодействие, как указывает современный ученый С.А. Лебедев, реализуется при создании конкретных исследовательских проектов, междисциплинарных центров при академических организациях, проведении междисциплинарных конференций, издании проблемно, а не дисциплинарно ориентированных журналов и т.п. В рамках настоящего исследования мы солидаризируемся с представителями данного подхода и опираемся на определение, разработанное Х. Якобсом и Дж. Борландом: междисциплинарность – это вид знания, включающий методологию и терминологию более чем одной научной дисциплины для рассмотрения определенной темы, проблемы или явления [15, с. 8–10].

Исходя из данной трактовки, в междисциплинарных исследованиях применим полипарадигмальный подход к организации исследования и интерпретации полученных результатов. Уточним: греческое по происхождению слово «парадигма» имеет значение «пример, образец». Оригинальная интерпретация понятия «парадигма» представлена в монографии «Структура научных революций», автором которой является Т. Кун, авторитетный ученый, внесший значимый вклад в развитие методологии постнеклассической науки. С точки зрения Т. Куна, парадигма – это общепризнанная совокупность понятий, теорий и методов исследования, которая дает научному сообществу модель постановки проблем и их решений [5, с. 234]. Полипарадигмальный подход, как указывает современный исследователь Л.С. Лихачёва, является своеобразной «методологической триангуляцией», то есть перекрестной интерпретацией одного и того же объекта несколькими дополняющими друг друга источниками (исследовательскими парадигмами) [16, с. 28]. Он представляет собой открытое множество исследовательских парадигм, взаимодополняющих друг друга, что дает возможность подбирать для изучения какого-либо конкретного объекта совокупность наиболее подходящих методов и процедур познания. Это создает, во-первых, разное «видение» этого объекта, а во-вторых, способствует более полному и разностороннему представлению о нем, что является принципиально важным для изучения явлений, порожденных современными реалиями.

Соответственно, при изучении исламского образования, являющегося многогранным социальным феноменом, и рассмотрении идейно-ценностных аспектов его развития в РФ мы считаем целесообразным реализовать принцип междисциплинарности и полипарадигмальный подход. Подчеркнем: принцип междисциплинарности открывает возможность использовать методологию нескольких дисциплин, а полипарадигмальный подход – применять несколько ис-



следователских парадигм как сформировавшихся в рамках одной научной дисциплины (например, различные парадигмы социологии, психологии и другие), так и парадигмы, присущие группе смежных гуманитарных и социальных наук (например, качественная и количественная парадигма). Следует отметить: согласно одному из ведущих принципов постнеклассической науки, жесткий методологический ригоризм, проявляющийся в неукоснительном следовании строго определенным нормативным методологическим моделям, в том числе классической и неклассической методологии науки, включая логический позитивизм, неприемлем в реальном научном познании [15, с. 9]. Во-первых, потому что современная общественно-политическая жизнь динамична, новые социальные реалии порождают новые трансформации общества, изменяют его социальные институты и процессы, а также повседневную и психологическую реальность человека, живущего в XXI веке. В силу этого для решения задач конкретного исследования необходим методологический плюрализм, обеспечивающий разностороннее видение объекта и интерпретацию результатов исследования с точки зрения нескольких научных дисциплин и парадигм. Во-вторых, методологическая (особенно логическая) составляющая является только одним из компонентов познавательной деятельности ученых. Другими компонентами современного научного познания являются продуктивное воображение, основанное на свободе сознания и мышления, что открывает перспективы конструктивного применения многочисленных научных конвенций. Это во многом определяет инновационный характер результатов научных исследований.

### **Стратегия и основные методы эмпирического исследования**

Безусловно, мы полагаем необходимым проведение метаанализа как интеграции, обобщения данных научных исследований, посвященных вопросам развития исламского образования в РФ. Однако высокий прогностический потенциал, на наш взгляд, имеет эмпирическое исследование, позволяющее содержательно охарактеризовать идейно-ценностные аспекты развития исламского образования в РФ. Эмпирические методы исследования, позволяющие решить поставленные задачи, по нашему мнению, целесообразно разделить на две группы: аналитические и коммуникативные. К первой группе методов мы относим, прежде всего, анализ документов. Следует отметить, что анализ документов как метод научного исследования предполагает их систематическое изучение, направленное на получение информации, значимой для целей исследования.



В этой связи считаем целесообразным провести анализ как основополагающих для системы исламского образования законодательных актов, так и нормативно-правовых документов, регулирующих соответствующую деятельность (образовательные стандарты, учебные планы и другие). Базовыми документами для анализа, исходя из поставленных исследовательских задач, являются Федеральный закон от 26 сентября 1997 года № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» (с изменениями и дополнениями, вступившими в силу 03. 10.2021 г.), Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 года с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 1 июля 2020 года), Указ Президента Российской Федерации от 2 июля 2021 года № 400 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации». Данные документы определяют основные приоритеты страны, непосредственно влияющие на образовательный процесс. Его неотъемлемой частью, как известно, является воспитание, включающее в себя развитие культурной компетентности, нравственной, гражданской и социальной позиций обучающихся. Для анализа данных документов, кроме стандартных процедур, мы предлагаем применять оригинальный алгоритм. В соответствии с ним первая задача состоит в определении того, как соотносится смысловое содержание положений названных документов, касающихся духовно-нравственной сферы жизни человека и общества, с основными положениями исламского вероучения. Вторая – анализ кейсов, показывающих на реальных примерах, как именно деятельность исламских образовательных организаций способствует реализации гуманистических ценностей, развитию социальной солидарности и обеспечению духовной безопасности общества. Такой подход к анализу, основанный на принципах междисциплинарности и полипарадигмальности, позволит выявить перспективный опыт и/или возникающие трудности и составить соответствующие научно-методические рекомендации.

Наряду с анализом документов, важным методом для решения поставленных задач выступает социологический мониторинг контента официальных информационных ресурсов, освещающих актуальные вопросы развития исламского образования и просвещения в РФ. С нашей точки зрения, таким наиболее значимым ресурсом является сайт Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, который был создан крупнейшими религиозными организациями при содействии Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике. Фонд оказывает поддержку деятельности, направленной на



развитие исламской культуры, науки и образования, распространение идей толерантности, духовно-нравственное воспитание детей и молодежи, недопущение исламофобии, противодействие распространению экстремизма и терроризма. И вместе с тем необходим мониторинг информационно-образовательного портала Совета по исламскому образованию, одним из ключевых направлений деятельности которого является создание единого образовательного пространства в сфере исламского религиозного образования.

Уточним, что социологический мониторинг (лат. *monitorius* – предостерегающий, предупреждающий) является наиболее оптимальным методом организации сбора и анализа информации, так как позволяет получить и систематизировать данные о состоянии определенного социального процесса или социальной ситуации. Цель мониторинга в рамках настоящего исследования – выявить особенности социальной репрезентации системы современного исламского образования и просвещения, представленные структурно-тематические элементы, содержательно раскрывающие его идейно-ценностные аспекты. Процедура мониторинга будет включать три основных этапа в соответствии с нисходящей стратегией анализа данных (от общего к частному). Первый – это разработка классификатора, позволяющего структурировать материалы, представленные на сайтах, и выделить основные направления (темы), характеризующие в целом исламское образование и просвещение, а также их структурные элементы (вопросы, раскрывающие основные темы). Темы получают краткое обозначение и будут представлены на линейной диаграмме в виде рейтинга по убыванию популярности (в процентном выражении от общего количества источников информации, которое берется равным 100%). Второй этап – дайджестирование материалов, согласно выделенным темам, в режиме «синтез-аннотация». В виде синтеза в одной-двух фразах передаются главные мысли статьи, в аннотации кратко отражается основное содержание материала. В ходе дальнейших методических процедур будет охарактеризован знак информации, который определяется как «положительное» (что одобряется, приветствуется), «отрицательное» (что порицается, отвергается), «сбалансированное» (где есть как одобряемые, так и порицаемые моменты) и «нейтральное» отношение, что соответственно кодируется (+), (-), (+/-), (0), и будут выявлены социальные маркеры медиадискурса, определяющие данный знак. Третий этап – сравнительно-сопоставительный анализ результатов мониторинга двух интернет-ресурсов. Результаты мониторинга позволяют



выявить ключевые категории репрезентации в официальном дискурсе идейно-ценностных аспектов развития исламского образования в РФ.

Вторая группа эмпирических методов, направленных на решение поставленных нами исследовательских задач, – это коммуникативные методы. К ним мы относим нарративное, экспертное интервью, а также полуструктурированное интервью, организованное по методу фокус-группы. В качестве респондентов выступают руководители, преподаватели и обучающиеся исламских образовательных организаций.

Нарративное интервью (англ. и фр. *narrative* – повествовательный) – метод сбора качественных данных, который сводится к анализу рассказов и историй людей. Роль интервьюера заключается в том, чтобы дать возможность респонденту свободно высказаться на заданную тему, рассказать свою историю без вмешательства. Именно респондент определяет композицию, контекстуальные рамки, рациональные и эмоциональные оттенки, стиль, выразительные языковые средства повествования. Интервьюер по ходу повествования задает уточняющие вопросы, направленные на прояснение деталей рассказа, смысла высказываний. Для анализа данных, полученных в результате данного интервью, мы предлагаем опираться на структурный подход, а именно методику анализа нарративов, разработанную В. Лабовым и Дж. Валецким [17, с. 94]. Она предполагает: выделение тезисов (краткое изложение сути), характеристику ориентации (время, место, ситуация, участники); оценку (значимость и смысл действия, отношение рассказчика; что в этом важного, интересного); резолюцию (что случилось), код (итог, завершение повествования, возврат к настоящему моменту). Важное преимущество данной методики в том, что она позволяет проанализировать как индивидуальные, так и социальные смыслы и значения.

Отметим, что нарративное интервью впервые применил в 1975 году Ф. Шютце в рамках социологического проекта Билефельдского университета [18]. Нарративное интервью применялось им как метод биографических исследований с целью анализа положения дел и взаимодействия между властными структурами после объединения муниципальных округов. Оказалось, что полученные рассказы муниципальных политиков о степени их включенности в подобные объединения дали гораздо больше полезной информации, чем просьба ответить на ряд заранее подготовленных вопросов. Мы полагаем, что данный метод позволит нам определить ценности, цели, социальные смыслы и перспективы, которые приоритетны для создателей системы исламского образования и



просвещения в РФ, а также для субъектов образовательного процесса. И вместе с тем позволит разработать план и составить вопросники для проведения экспертного и полуструктурированного интервью (фокус-группа).

Экспертное интервью – метод качественного исследования, одна из разновидностей глубинного интервью, беседа с компетентным специалистом (экспертом) по определенной теме и интервьюером (модератором). Фокус-группа – групповая дискуссия, организованная по подготовленному интервьюером плану. Предмет – спектр мнений респондентов по определенным вопросам, причина формирования мнений, мотивов поведения и т.п. В качестве метода обработки данных этих видов интервью предлагается дискурс-анализ. Отметим, что в рамках постнеклассической научной парадигмы активно развивается дискурсивная психология, которая основывается на пересмотре принципиальных идей когнитивной и социальной психологии. Дискурс понимается как специфическая версия событий, выраженная в повествованиях, утверждениях, диалогах. Методика анализа дискурса основывается на деконструкции текстов (высказываний), в результате которой выявляются основные психолингвистические единицы – пропозиции первого порядка (темы), отражающие цель сообщения, выражающие смысловую позицию, определенное понимание факта, явления.

## **Заключение**

Подводя итог, сформулируем основные выводы.

Во-первых, реализация принципа междисциплинарности и полипарадигмального подхода к исследованию позволит в полной мере охарактеризовать идейно-ценностные аспекты развития исламского образования в РФ.

Во-вторых, предложенные аналитические методы эмпирического исследования позволят определить особенности реализации базовых идей и ценностей в деятельности исламских образовательных организаций и просветительских интернет-ресурсов. Коммуникативные методы эмпирического исследования помогут раскрыть социальные и личностные смыслы, понимание целей и перспектив деятельности субъектов образовательного пространства.

Таким образом, результаты эмпирического исследования, основанного на методологии постнеклассической науки, позволят содержательно проинтерпретировать идейно-ценностные аспекты развития исламского образования в РФ.



## Литература

1. Аль-Кинди. О первой философии. *Антология мировой философии: в 4 т.* Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль; 1969. С. 713.
2. Билалов М.И. Специфика связи науки, философии и теологии в исламе. *Теология и образование*. 2020;3:136–142.
3. Мертон Р. *Социальная теория и социальная структура*. М.: Аст Москва: Хранитель; 2006. 873 с.
4. Гилберт Д., Малкей М. *Открывая ящик Пандоры: социологический анализ высказываний ученых*. М.: Прогресс; 1987. 296 с.
5. Кун Т. *Структура научных революций*. М.: АСТ; 2003. 605 с.
6. Делёз Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* Зенкин С.Н. (пер. с фр.). СПб.: Алетейя; 1998. 288 с.
7. Бодрийяр Ж. *Общество потребления: его мифы и структуры*. М.: Республика: Культурная революция; 2006. 268 с.
8. Матурана У. *Биология познания*. Мешенин Ю.М. (пер. с англ.). М.: Прогресс; 1996. 416 с.
9. Вацлавик П., Бивиу Д., Джексон Д. *Прагматика человеческих коммуникаций: изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия*. Суворова А. (пер. с англ.). М.: Апрель-Пресс; 2000. 320 с.
10. Glaserfeld von E. *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning. Studies in Mathematics Education*. London: The Falmer Press; 1995. 231 p.
11. Калимуллин Р.Х. *Исламское образование в духовных образовательных организациях*. Уфа: Изд-во БГПУ; 2018. 225 с.
12. Габадуллина М.Р. Жизненные ориентиры учащихся медресе в контексте духовной безопасности. *Опыт дерадикализации и ресоциализации приверженцев экстремистских и террористических идеологий. Материалы международной научно-практической конференции. Казань, 9-11 октября 2018*. Казань: изд-во Академии наук РТ; 2018. С. 358–365.
13. Ольшанский Д.В. *Основы политической психологии*. Екатеринбург: Деловая книга; 2001. 496 с.
14. Смелзер Н. *Социология*. М.: Феникс; 1998. 688 с.
15. Лебедев С.А. Классическая, неклассическая и постнеклассическая методологии науки. *Гуманитарный вестник*. 2019;2(76):1–12.



16. Лихачева Л.С. Проблема полипарадигмальности в методологии социального познания. *Толерантность в контексте многоукладности российской культуры: тезисы международной научной конференции. Екатеринбург, 29-30 мая 2001 г.* Екатеринбург: издательство Уральского университета; 2001. С. 27–29.

17. Терехова Т.А., Малахаева С.К. Нарративное интервью как методологический конструкт междисциплинарного исследования. *Психология в экономике и управлении.* 2013;1:91–95.

18. Schuetze F. Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis.* 1983;3:283–293.

## References

1. Al'-Kindi O pervoy filosofii [About the first Philosophy]. *Antologiya mirovoy filosofii: v 4 t.* [Anthology of the World Philosophy: in 4 vol.]. Vol. 1. P. 2. Moscow: Mysl; 1969, P. 713. (In Russian)

2. Bilalov M.I. Spetsifika svyazi nauki, filosofii i teologii v islame [The specifics of the connection between Science, Philosophy and Theology in Islam]. *Teologiya i obrazovanie* [Theology and education]. 2020;3:136–142 (In Russian)

3. Merton R. *Sotsial'naya teoriya i sotsial'naya struktura* [Social theory and social structure]. Moscow: AST Moskva Press: Hranitel' Press; 2006. 873 p. (In Russian)

4. Gilbert D., Malkej M. *Otkryvaya yashchik Pandory: sotsiologicheskiy analiz vyskazyvaniy uchenykh* [Opening Pandora's Box: A sociological analysis of scientists' statements]. Moscow: Progress Press; 1987. 296 p. (In Russian)

5. Kun T. *Struktura nauchnykh revolyutsiy* [The structure of scientific revolutions]. Moscow: AST Press; 2003. 605 p. (In Russian)

6. Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofiya?* [Qu'est-ce que la philosophie?]. Zenkin S.N. (tr. from French). St. Petersburg: Aletejja; 1998. 288 p. (In Russian)

7. Baudrillard J. *Obshchestvo potrebleniya: ego mify i struktury* [Consumer society: its myths and structures]. Moscow: Respublika: Kul'turnaja revoljucija Press; 2006. 268 p. (In Russian)

8. Maturana U. *Biologiya poznaniya* [Biology of knowledge]. Meshenin Yu.M. (tr. from English). Moscow: Progress; 1996. 416 p. (In Russian)

9. Watzlawick P., Beavin D., Jakson D. *Pragmatika chelovecheskikh kommunikatsiy: izuchenie patternov, patologiy i paradoksov vzaimodeystviya* [Pragmatics of human communication: a study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes]. Suvorova A. (tr. from English). Moscow: Aprel Press; 2000. 320 p. (In Russian)



10. Glaserfeld von E. *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning. Studies in Mathematics Education*. London: The Falmer Press; 1995. 231 p.

11. Kalimullin R.H. *Islamskoe obrazovanie v dukhovnykh obrazovatel'nykh organizatsiyakh* [Islamic Education in Spiritual Educational Organizations]. Ufa: Bashkir State Pedagogical University Publishing House; 2018. 225 p. (In Russian)

12. Gabadullina M.R. Zhiznennye orientiry uchashchikhsya medrese v kontekste dukhovnoy bezopasnosti [Life orientations of madrasah students in the context of spiritual security]. *Opyt deradikalizatsii i resotsializatsii priverzhentsev ekstremistskikh i terroristicheskikh ideologiy. Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. Kazan', 9-11 oktyabrya 2018* [Experience of deradicalization and resocialization of the adherents of extremist and terrorist ideologies. Materials of the international scientific and practical conference. Kazan, 9-11 of October, 2018]. Kazan: Tatarstan Academy of Sciences Press; 2018, pp. 358–365. (In Russian)

13. Olshansky D.V. *Osnovy politicheskoy psikhologii* [Fundamentals of Political Psychology]. Yekaterinburg: Delovaya kniga; 2001. 496 p. (In Russian)

14. Smelzer N. *Sotsiologiya* [Sociology]. Moscow: Feniks Press; 1998. 688 p. (In Russian)

15. Lebedev S.A. Klassicheskaya, neklassicheskaya i postneklassicheskaya metodologii nauki [Classical, non-classical and post-non-classical methodologies of science]. *Gumanitarnyy vestnik* [Humanitarian Bulletin]. 2019;2(76):1–12. (In Russian)

16. Likhacheva L.S. Problema poliparadigmality v metodologii sotsial'nogo poznaniya [The problem of polyparadigmality in the methodology of social cognition]. *Tolerantnost' v kontekste mnogoukladnosti rossiyskoy kul'tury: tezisy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Ekaterinburg, 29-30 maya 2001 g.* [Tolerance in the context of the multiformity of the Russian culture: abstracts of an international scientific conference. Yekaterinburg, May 29-30, 2001.] Yekaterinburg: Ural University Press; 2001, pp. 27–29. (In Russian)

17. Terekhova T.A., Malakhaeva S.K. Narrativnoe interv'yu kak metodologicheskii konstrukt mezhdistsiplinarnogo issledovaniya [Narrative interview as a methodological construct of interdisciplinary research]. *Psikhologiya v ekonomike i upravlenii* [Psychology in Economics and Management]. 2013;1:91–95. (In Russian)

18. Schuetze F. Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*. 1983;3:283–293.



Sedykh N.S.

The methodology of studying the ideological and value aspects...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):175-190

### **Информация об авторе**

*Седых Наталья Сергеевна*, кандидат философских наук, Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация.

### **About the author**

*Natalia S. Sedykh*, Cand. Sci. (Philosophy), Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 23 августа 2022

Одобрена рецензентами: 25 октября 2023

Принята к публикации: 25 ноября 2023

### **Article info**

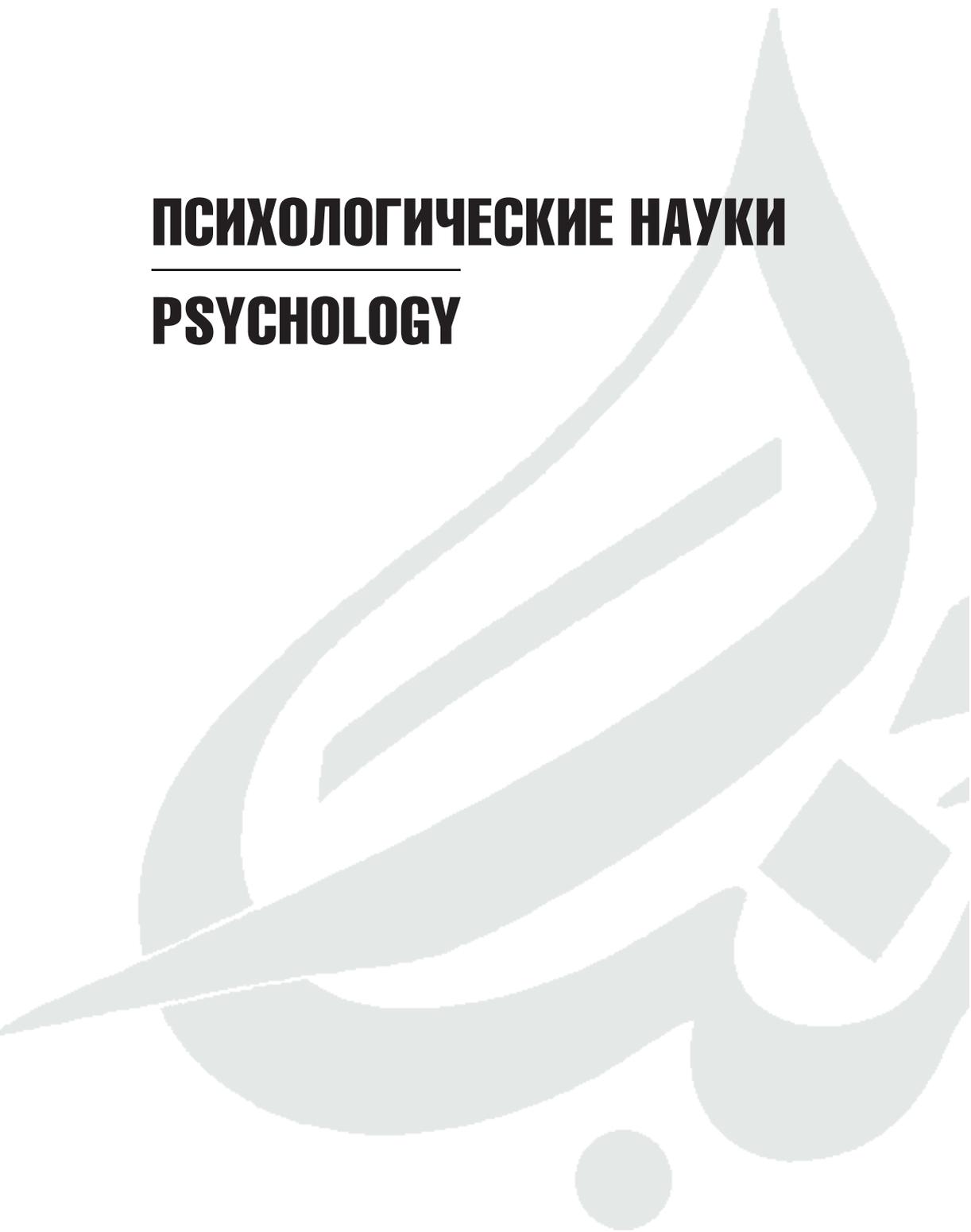
Received: August 23, 2022

Reviewed: October 25, 2023

Accepted: November 25, 2023

**ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ**

**PSYCHOLOGY**





◆ **Семья – половина веры: семейные отношения, религиозность и рождаемость в современном Египте (по материалам социально-психологического исследования)**

◆ **Исследование психологических проблем женщин-мигранток в семейных и детско-родительских отношениях**



## **Семья – половина веры: семейные отношения, религиозность и рождаемость в современном Египте (по материалам социально-психологического исследования)**

**Ю.А. Салех<sup>1а</sup>, О.С. Павлова<sup>1,2б</sup>**

<sup>1</sup>Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup>Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: [yuliasaleh@yandex.ru](mailto:yuliasaleh@yandex.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: [os\\_pavlova@mail.ru](mailto:os_pavlova@mail.ru)

**Резюме:** В статье на основе результатов социально-психологического исследования, проведенного в 2020–2021 гг. с целью изучения особенностей семьи и отношения к вопросам деторождаемости в Египте, в котором приняло участие 122 респондента-египтянина, анализируются семейные отношения, религиозность и рождаемость. В исследовании использована методика «Международные предпочтения при выборе партнера. Исследование 37 культур» (Д. Басс, М. Аббот); методика «Ролевые ожидания и притязания» (А.Н. Волкова), а также ассоциативный эксперимент, в котором участникам предъявляется слово-стимул и предлагается отреагировать на него другими словами или словосочетаниями. На основе материалов современных статистических данных представлен общий анализ демографической ситуации в Арабской Республике Египет, а также рассмотрены факторы, играющие роль в деторождении. Обозначены основные тенденции, связанные с политикой контроля рождаемости. Особое внимание авторы уделяют рассмотрению религиозного фактора и его роли в создании современной египетской семьи и деторождении. На основании проведенного исследования сделан вывод, что желание и готовность иметь детей – наиболее частое ожидание респондентов от партнера, без них брак может не состояться. Показано, что египтяне тесно связывают родительство и брак с религией.

**Ключевые слова:** брак; семья; деторождаемость; ислам; Египет; мусульмане

**Для цитирования:** Салех Ю.А., Павлова О.С. Семья – половина веры: семейные отношения, религиозность и рождаемость в современном Египте (по материалам социально-психологического исследования). *Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(1):193–212. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-193-212



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Saleh Yu.A., Pavlova O.S.

Family is the half of religion: family relations, religiosity...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):193-212

## Family is the half of religion: family relations, religiosity and fertility in modern Egypt (based on socio-psychological research materials)

**Yu.A. Saleh<sup>1a</sup>, Pavlova<sup>1,2b</sup>**

<sup>1</sup>Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation

<sup>2</sup>Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

<sup>a</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: [yuliasaleh@yandex.ru](mailto:yuliasaleh@yandex.ru)

<sup>b</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: [os\\_pavlova@mail.ru](mailto:os_pavlova@mail.ru)

**Abstract:** The article is based on the results of socio-psychological research conducted in 2020–21. The main purpose of this work is to study the characteristics of the family and attitudes towards fertility issues in Egypt. 122 Egyptian respondents took part in the study; family relations, religiosity and fertility were examined.

The study used the methodology of the “International preferences when choosing a partner. Study of 37 cultures” (D. Bass, M. Abbott) and the technique “Role expectations and claims” (A.N. Volkova), as well as referred to an associative experiment in which the participant is presented with a stimulus word and is asked to respond to it with other words or phrases.

On the basis of up-to-date statistical data, a general analysis of the demographic situation in the Arab Republic of Egypt is presented, as well as the factors that play a role in childbirth are revealed. The main trends related to the birth control policy have been identified. The authors pay particular attention to the consideration of the religious factor and its role in the creation of the modern Egyptian family and childbirth.

Based on the study, it is concluded that the desire and willingness to have children comes as the most common expectation of respondents from the partner and without it the marriage may not take place. It is shown that Egyptians closely link parenthood and marriage to religion.

**Keywords:** marriage; family; fertility; Islam; Egypt; Muslims

**For citation:** Saleh Yu. A., Pavlova O.S. Family is the half of religion: family relations, religiosity and fertility in modern Egypt (based on socio-psychological research materials). *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):193–212. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-193-212

### Введение

Современная демографическая ситуация в Арабской Республике Египет характеризуется резко ускорившимися темпами роста населения. Согласно данным портала The World Bank, численность населения Египта составляла 102 миллиона человек на 2021 год<sup>1</sup>. По данным РИА Новости за 2017 год, за последние

<sup>1</sup> Arab Republic of Egypt Overview. *The World Bank*. [Electronic source]. Available at: <https://data.worldbank.org/country/egypt-arab-rep> (Accessed: 15.08.2022).



30 лет рост населения составил 96,5 %<sup>2</sup>. Население Египта также считается одним из самых молодых: 34,5 % египтян – это люди в возрасте от 15 до 34 лет.

Кроме того, Египет – самая большая и самая густонаселенная арабская страна. Согласно исследованиям демографии и здравоохранения Египта (EDHS) за 2008 и 2014 годы, общий коэффициент фертильности (СКР) увеличился с 3,0 до 3,5 детей на женщину<sup>3</sup>. В стране, где демографическое давление очень велико, такое повышение рождаемости вызывает экологические и экономические проблемы и угрожает благополучию жителей, особенно в контексте нестабильной экономики после арабской весны 2011 года.

Наиболее поразительной особенностью такого повышения роста рождаемости в Египте является его распространение практически на все слои женского населения, независимо от места проживания: в городских или сельских районах, более бедных провинциях Верхнего Египта или более богатых провинциях Нижнего Египта. Снижение уровня смертности при одновременном сохранении высокой рождаемости привело к резкому естественному росту населения.

В своем выступлении перед президентом во время озвучивания ряда проектов в области здравоохранения в феврале 2021 года министр планирования и экономического развития Хала Эль-Саид (Халя Хильми ас-Са'ид) представила различные сценарии, касающиеся возможных темпов роста населения. «В стране наблюдается быстрый и устойчивый рост населения. В 2020 году было зарегистрировано 2,332 миллиона рождений с количеством 194 000 рождений в месяц, 6 480 рождений в день и одно рождение каждые 13 секунд»<sup>4</sup>, – пояснила Эль-Саид.

Она отметила, что, несмотря на усилия государства, общая демографическая тенденция в Египте развивалась в направлении снижения, а затем снова усилилась. Эль-Саид подчеркнула, что, если не будет принята необходимая демографическая политика, в период 2030–2042 годов ожидается еще один демографический бум.

Эль-Саид указала на цели концепции Египта до 2030 года, пояснив, что общий коэффициент фертильности в 2017 году составлял 3,4 ребенка на одну женщину, согласно среднему сценарию целевой показатель должен достичь 2,4 ребенка на одну женщину в 2032 году и 1,9 ребенка на одну женщину в 2052 году.

---

<sup>2</sup> Население Египта за десять лет увеличилось на 22 миллиона человек. *РИА Новости*. 30.09.2017. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20170930/1505913133.html> (дата обращения: 15.08.2022).

<sup>3</sup> Egypt Demographic and Health Survey 2014. *The Demographic and Health Surveys (DHS) Program*. 05.2015. [Electronic source]. Available at: <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/fr302/fr302.pdf> (Accessed: 15.08.2022).

<sup>4</sup> Egypt's planning minister presents scenarios of possible population growth rates. *Egypt Today*. [Electronic source]. Available at: <https://www.egypttoday.com/Article/3/98722/Egypt-s-planning-minister-presents-scenarios-of-possible-population-growth> (Accessed: 15.08.2022).



Наилучший сценарий – 2,1 ребенка на одну женщину в 2032 году и 1,6 ребенка на одну женщину в 2052 году.

Министр пояснила, что если коэффициент фертильности будет по-прежнему составлять в среднем 3,4 ребенка на одну женщину, то к 2032 году численность населения достигнет 130 миллионов граждан.

«Высокие темпы роста населения ослабляют результаты усилий в области развития и негативно сказываются на уровне и качестве жизни граждан», – отметила министр. Эль-Саид добавила, что если нынешний коэффициент фертильности сохранится до 2052 года, то число учащихся в системе доуниверситетского образования достигнет 40,4 миллиона человек, для этого будет необходимо выделение 1,8 миллиона учителей, 1,7 миллиона классных комнат, то есть в четыре раза больше нынешних возможностей. Для охвата населения численностью 191,3 миллиона человек в 2052 году потребуется 289 002 врача, 479 000 медсестер и 812 500 больничных коек, что в девять раз превышает нынешние возможности.

Касаясь наиболее серьезных проблем, стоящих перед государством, Эль-Саид подчеркнула низкую долю женщин на рынке труда, пояснив, что, несмотря на поддержку, которую получают египетские женщины от политического руководства при получении более высоких должностей в государственных учреждениях, занятость женщин на национальном уровне остается ниже.

Эль-Саид продемонстрировала международный успешный опыт в области снижения коэффициента рождаемости, в том числе в Индонезии, Таиланде, Бангладеш, Малайзии и Иране. Что касается последствий перенаселенности, то она отметила рост уровня безработицы, масштабов нищеты, загрязнения окружающей среды, а также низкий уровень образования и медицинского обслуживания на душу населения и сокращение доли воды на душу населения. Она заявила, что контроль за ростом численности населения и улучшение его характеристик должны осуществляться одновременно.

### **Факторы, играющие роль в рождаемости**

Различные демографические исследования указывают на следующие факторы сохранения высокой рождаемости в АРЕ:

- Традиции многодетности и стремление к созданию большой семьи. Ислам, исповедуемый большинством населения, дает установки на высокую рождаемость.
- Желание иметь детей мужского пола. Это обусловлено необходимостью наследования и продолжения рода.



• Ранние браки у женщин. Важно отметить, что подростковые браки по-прежнему очень распространены в Египте: в 2014 году более полумиллиона девочек в возрасте 15–19 лет состояли в браке, что соответствует 85 % возрастной группы. Средний возраст вступления в первый брак для лиц с высшим образованием с 1988 г. постепенно снижается: если в 1988 году он составлял 25 лет, то в 2014 – примерно 22 года. Достаточно высокая детская смертность. Боязнь потерять ребенка выражается в стремлении продолжить род.

• Относительно невысокий уровень образованности среди женщин. В то время как коэффициент участия мужчин на рынке труда, то есть доля мужчин трудоспособного возраста, которые либо работают, либо ищут работу, близка к 100 %, доля работающих женщин в целом по Египту очень низкая и составляла 30 % в 2014 году по оценкам Международной организации труда<sup>5</sup>, она остается стабильной на этом уровне с 2000 года. Параллельно с этим уровень безработицы был высоким в течение некоторого времени, даже увеличился за последние несколько лет, достигнув 25 % для женщин и 9 % для мужчин в 2014 году.

• В качестве возможной причины высокой рождаемости часто упоминается возросшая после арабской весны религиозность.

### **Политика контролирования рождаемости. Данные по демографии**

Нынешний президент Египта 'Абд-аль-Фаттах ас-Сиси, выступая на молодежном форуме в 2017 году, сказал: «Две главные проблемы, стоящие перед нашим государством, – это терроризм и рост населения. Эти проблемы значительно затрудняют наше движение вперед»<sup>6</sup>. Получив цифры ежегодного прироста населения страны на 2,5 миллиона человек, то есть по относительному темпу почти в три раза больше, чем в Китае, президент Египта поднял вопрос о программе действий, нацеленной на ограничение рождаемости. Министр здравоохранения и народонаселения Египта Ахмад Имад-ад-дин<sup>7</sup> и министр местного развития Мухаммад Хишам аш-Шариф<sup>8</sup> объявили о запуске стратегического плана по контролю над рождаемостью под названием «Развитие Египта: только два ребенка на семью»<sup>9</sup>. Основными направлениями работы в области контроля над

<sup>5</sup> Occupational safety and health country profile: *Egypt*. *International Labour Organization*. [Electronic source]. Available at: <https://www.ilo.org/global/topics/safety-and-health-at-work/country-profiles/africa/egypt/lang-en/index.htm> (Accessed: 15.08.2022).

<sup>6</sup> В Египте стартует программа контроля рождаемости. *Новости Израиля и Ближнего Востока*. 31.08.2017. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.newsru.co.il/mideast/31aug2017/cont\\_206.html](https://www.newsru.co.il/mideast/31aug2017/cont_206.html) (дата обращения: 29.10.2021).

<sup>7</sup> Возглавлял министерство здравоохранения и народонаселения Египта с сентября 2015 года по июнь 2018 года.

<sup>8</sup> Занимал должность с февраля 2017 года по январь 2018 года.

<sup>9</sup> 'Two is enough,' Egypt tells poor families as population booms. *Reuters*. 19.02.2019. [Electronic



рождаемостью были предложены: повышение уровня образованности, трудоустройство женщин, предотвращение ранних браков. Несмотря на то, что в ряде регионов Египта действовали программы бесплатного распространения средств контрацепции, по религиозным соображениям многие семьи отказывались от участия в них. Общие тенденции в настоящее время таковы, что для крупных городов Египта, в частности для Каира, нормой считается два-четыре ребенка на семью, для более бедных сельских районов – от шести и выше.

Интересно, что религия может играть роль не только фактора, поощряющего деторождение, но и определенного сдерживающего фактора, если ее просветительские усилия направлены на замедление темпов рождаемости. Так, университет «аль-Азхар», крупнейшее в суннитском мире мусульманское учебное заведение и абсолютный авторитет для всех мусульман не только в Египте, но и во всем арабском мире, поддержал инициативу светской власти. В аль-Азхаре опубликовали фетву [1], в которой сказано, что ислам в принципе не запрещает контроль рождаемости.

Акушер-гинеколог Хусейн Гохар (Хусайн Джаухар) полагает, что одной фетвы для данной кампании «недостаточно»: «Для многих женщин доступ к контрацептивам до сих пор сопряжен с большими трудностями, несмотря на все семейное планирование. Египту в первую очередь остро не хватает программ полового воспитания. Необходимо просвещать население, прежде всего молодежь. Кроме того, нужно сформировать добрачные советы, предоставлять поддержку после родов. Требуются годы просвещения, превентивных мер и наблюдений. Недостаточно просто поехать в деревню, провести кампанию по снижению темпов роста населения, раздать контрацептивы и уехать – все должно быть частью образовательной системы»<sup>10</sup>.

Кроме того, властям удалось найти весомый аргумент для сдерживания рождаемости: семейный бюджет. С января семьям, в которых больше двух детей, перестали выплачивать пособия.

Представитель египетского отделения Фонда ООН в области народонаселения Александр Бодироза считает, что настоящих результатов не добиться без изменения общественных и культурных норм: «Две основные причины этого демографического взрыва заключаются в отдаваемом предпочтении мальчикам и идее о том, что большое число братьев – инвестиция в будущее. Бедным семьям

---

source]. Available at: <https://www.reuters.com/article/us-egypt-population-idUSKCN1Q91RJ> (Accessed: 15.08.2022).

<sup>10</sup> Birth control permissible in Islam: Egypt's Mufti. *Egypt Today*. 29.08.2020. [Electronic source]. Available at: <https://www.egypttoday.com/Article/1/91392/Birth-control-permissible-in-Islam-Egypt%E2%80%99s-Mufti> (Accessed: 15.08.2022).



очень важно родить хотя бы одного мальчика, чтобы получить дополнительные рабочие руки, которые смогут оказать финансовую поддержку всей семье».

Однако цели, поставленные кампанией, до сих пор не достигнуты. Центральное агентство государственной мобилизации и статистики (CAPMAS) объявило в июле 2020 года, что в октябре численность населения достигнет 101 миллиона человек. Население Египта по состоянию на понедельник, 15 ноября 2021 года, составляло 104 972 431 человек, согласно последним данным Организации Объединенных Наций, разработанным Worldometer<sup>11</sup>. По данным ООН, население Египта в 2020 году оценивалось в 102 334 404 человека в середине года.

### Семья в египетской культуре

В своей наиболее известной работе, посвященной Египту и египтянам, А.М. Васильев [2], характеризуя коллективистический характер культуры египтян, отмечает: «Для египтянина естественно подчинять свои интересы интересам группы, учитывать мнение других, следовать общественной дисциплине» [2, с. 134]. Он указывает, что точкой опоры египтянина в тяжелых условиях в духовной жизни является религия, в социальной – семья. По мнению В.Э. Шагаля, «арабское общество придает семейно-брачным отношениям чрезвычайную важность, в отличие от нашей цивилизации, где они занимают довольно скромное место» [3, с. 145].

Результаты «Всемирного исследования ценностей» подтверждают высказывание о том, что семья чрезвычайно важна для египтян<sup>12</sup>. По словам египетского социолога Мухаммада Са'ида Фараха, египетская семья «стоит на основах, проистекающих из религии» [4]. Религия имеет глубокое влияние на жизнь египтян, их общественные связи. В вопросах брака и семейных отношений египетских мусульман религия устанавливает цель и порядок заключения брака, описывает предшествующие ему этапы (помолвка, передача махра), порядок развода и заключения другого брака. Она также и регулирует внутрисемейные отношения, вопросы наследства.

По словам исследователей, изучающих личность в египетской культуре, религиозность является одной из наиболее значимых характеристик египтянина. Результаты «Всемирного исследования ценностей» показывают, что египтяне высоко оценивают значимость религии в жизни и считают религиозность важ-

<sup>11</sup> Worldometer. *Real Time World Statistics*. 15.08.2022. [Electronic source]. Available at: <https://www.worldometers.info/> (Accessed: 15.08.2022).

<sup>12</sup> World Values Survey. *Online Data Analysis*. 15.08.2022. [Electronic source]. Available at: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (Accessed: 15.08.2022).



ным качеством в воспитании детей<sup>13</sup>. Египетский психиатр Тарек Окаша (Тарик 'Уккаша) утверждает, что любовь к детям – первостепенная ценность в египетской культуре [5]. А.М. Васильев называет детей основой брака, устоями семейного счастья и самой жизни в Египте [2]. Рождение детей в Египте – важный компонент социальной идентичности египтян, так как почти всегда происходит в браке и вскоре после замужества. Причем, согласно исследованиям [6], 25 % последующих рождений происходят в течение двух лет после предыдущих. Традиционный коллективистский характер арабской культуры с ее расширенными семьями и иерархией, в которой доминируют мужчины, оказывает влияние на функционирование семьи, а также на формирование индивидуальных ролей в обществе, в частности в отношении женщин, которые могут сталкиваться с ролевыми ограничениями и подчинением. Как отмечает египетский психиатр Тарик 'Уккаша, на поведение женщин, которое постоянно подвергается проверке и критике по социальным или религиозным причинам, в арабской культуре с детства накладываются различные ограничения [5].

Исследование, посвященное социализации к семейным ролям и браку среди египетских подростков 16–19 лет, показало сильную дифференциацию в данном вопросе: у девочек из исследуемой выборки намного меньше свободного времени, чем у мальчиков, они гораздо менее мобильны, реже имеют оплачиваемую работу, а также выполняют более тяжелые домашние обязанности независимо от того, учатся ли они в школе [7]. Мальчики значительно чаще, чем девочки, поддерживают неравенство в образовании между супругами. Всемирный обзор ценностей также показывает значительную степень согласия египтян с тем, что мужчины должны иметь больше прав на работу, чем женщины. Кроме того, высокая степень согласия наблюдается с утверждением, что доход женщины, превышающий доход супруга, может стать причиной проблем в семье.

Египетская семья, как правило, представляет собой расширенную семейную группу, объединенную родственными связями [3], в египетском диалекте такие связи получили название <sup>14</sup>"صِلَّة الرَّحْمِ" – «кровное родство» (дословно «связь матки», араб.). Чувство привязанности к родственникам – каркас, на котором держится семья и который обрастает плотью взаимных интересов и обязанностей.

Брак в Египте называют <sup>15</sup>نُصَّ الدِّينِ – «половиной веры, религиозного долга», в этом понимании первая половина религиозного долга – стать мусульманином,

<sup>13</sup> World Values Survey. *Online Data Analysis*. 15.08.2022. [Electronic source]. Available at: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp> (Accessed: 15.08.2022).

<sup>14</sup> Данный термин является общеарабским, а также закреплён в шариате.

<sup>15</sup> Эквивалент общеарабского и шариатского термина "نصف الدين".



вторая – заключить брак. То есть тот, кто заключил брак, выполнил половину своего религиозного долга. Помимо глагола *اِتَّخَذَ*, (егип. диалект), который имеет прямой перевод на русский язык со значением «жениться, выходить замуж, сочетаться браком», существует множество иносказаний, обозначающих это действие. Например, существует паремия<sup>16</sup> *دَخَلَ دُنْيَا* (егип. д.), дословный перевод которой «вошел в мир, мирскую жизнь», также она обозначает вступление в брак как начало жизни. Еще одно описание, которое в Египте дают браку, – *بَيْتِ الْعَدْلِ* – «дом справедливости» (егип. д.). Браку дают характеристику "*قسمة ونصيب*" – «доля и удел» (егип. д.).

Отражение семейной жизни в языковых единицах египетского диалекта арабского языка связано, прежде всего, со смирением и принятием: "*إبنك على ما تربيته, جوزك على ما تعوديه*" – «твой сын – это то, как ты его воспитаешь, твой муж – то, к чему ты его приучишь» (егип. д.), "*ضرب الحبيب زي أكل الزبيب*" – «удар любимого словно кушанье с изюмом» (егип. д.), "*جهنم جوزي ولا جنة أبويا*" – «ад моего мужа лучше, чем рай моего отца» (егип. д.), "*الصلح خير*" – «примирение – благо» (егип. д., часто используется в контексте семьи), "*ضل الراجل ولا ضل الحيطه*" – «тень мужчины лучше тени стены», "*المصارين في البطن يضاربوا*" – «даже кишки в животе ссорятся друг с другом» (егип. д.).

В египетском мировоззрении дети являются основой брака, устоями семейного счастья и жизни, свое описание они имеют и в египетском диалекте: *العيال أحباب الله* – «дети – любимцы Аллаха», *من خلف ما مات* – «тот, кто оставил после себя потомство, не умер», "*أعز الولد – ولد الولد*" – «самый дорогой сын – сын сына» (егип. д.).

## Материалы и методы эмпирического исследования

С целью изучения особенностей семьи и отношения к вопросам деторождаемости в 2020-21 гг. в рамках подготовки магистерской диссертации в МГППУ было проведено эмпирическое социально-психологическое исследование (на арабском языке), в котором приняли участие 122 респондента из Египта: 50 женщин и 72 мужчины. Средний возраст респондентов – 29 лет. В настоящей статье мы ставим задачу отразить те результаты исследования, которые демонстрируют связь особенностей семейных отношений и рождаемости египтян с их религиозностью.

Исследование проводилось посредством применения следующих методик: «Международные предпочтения при выборе партнера. Исследование 37 культур» [8] (авторами опросника являются Д. Басс, М. Аббот). Данная методика состоит из трех частей. Первая часть направлена на сбор личной информации, которая включает пол, возраст, религию, семейное положение, число близких

<sup>16</sup> Паремия – устойчивая фразеологическая единица.



родственников, таких как братья и сестры. Вторая часть методики направлена на изучение фактических предпочтений, связанных с браком: респонденты отвечали на вопросы о возрасте, в котором они предпочитают вступить в брак, а также отмечали желаемую разницу в возрасте между супругами. Третья часть методики направлена на оценку респондентами 18 характеристик личности, которые желательны при выборе партнера для брака (напр. «строгий характер», «целомудрие», «хорошее здоровье»). Ответы давались по шкале Лайкерта по четырехбалльной оценке: от 3 («обязательно») до 0 («неважно»). На втором этапе методики, которая была адаптирована для исследования из факторного анализа (Басс и Барнс), респондентам предлагалось ранжировать каждую характеристику по степени желательности в партнере. Каждой характеристике нужно было присвоить место от 1 до 13, где «1» – наиболее желаемая характеристика в партнере.

Методика «Ролевые ожидания и притязания» (А.Н. Волкова) [9] позволяет определить представления супругов о значимости в семейной жизни сексуальных отношений, личностной общности мужа и жены, родительских обязанностей, профессиональных интересов каждого из супругов, хозяйственно-бытового обслуживания, моральной и эмоциональной поддержки, внешней привлекательности партнеров, а также представления супругов о желаемом распределении ролей между мужем и женой при реализации семейных функций.

Ассоциативный эксперимент. Данная методика заключается в том, что его участнику предъявляется слово-стимул и предлагается отреагировать на него другими словами или словосочетаниями. Ассоциативный эксперимент позволяет рассмотреть культурные ценности, выделить отличительные компоненты ассоциативных рядов, выявить культурно-историческую обусловленность содержания ментальной единицы. Результаты применения этой методики, в частности, позволяют составить представления о наиболее тесных, глубинных связях слов, существующих в сознании носителей того или иного языка и культуры, выявить особенности восприятия мира тем или иным этносом.

Процедура проведения эмпирического исследования заключалась в последовательном предъявлении одновременно всем респондентам описанного выше комплекса методик посредством анкетирования с помощью инструмента Google.Формы.

## **Результаты эмпирического исследования**

Результаты первого этапа были обработаны путем вычисления средних значений. Результаты второго этапа были обработаны путем создания ассоциативного поля для таких слов-стимулов, как «семья», а также связанных с ним понятий «потомство», «брак», «родственники».



Таблица 1. / Table 1.

**Результаты применения методики «Международные предпочтения при выборе партнера. Исследование 37 культур» на египетской выборке. Гендерные различия**  
**The results of applying the methodology “International preferences when choosing a partner. Study of 37 cultures” on an Egyptian sample. Gender differences**

Мужская выборка	Женская вы- борка		
Оцениваемое качество	Среднее зна- чение (баллы)	Оцениваемое качество	Среднее зна- чение (бал- лы)
Аккуратность	2,81	Одинаковая религия	3
Одинаковая религия	2,77	Надежность	2,93
Желание иметь дом и детей	2,73	Желание иметь дом и детей	2,93
Эмоциональная стабильность	2,69	Хорошее здоровье	2,87
Взаимная любовь и влечение	2,67	Приятный характер	2,73
Хороший хозяин (хозяйка)	2,58	Эмоциональная стабильность	2,6
Надежность	2,58	Аккуратность	2,53
Приятный характер	2,56	Хороший внешний вид	2,53
Хорошее здоровье	2,5	Взаимная любовь и влечение	2,53
Целомудрие	2,46	Статус в обществе	2,47
Хороший внешний вид	2,38	Общительность	2,4
Амбициозность	2,35	Хорошее финансовое положение	2,4
Общительность	2,23	Амбициозность	2,4
Образование и эрудированность	2,04	Хороший хозяин (хозяйка)	2,27
Статус в обществе	1,96	Образование и эрудированность	2,27
Одинаковый уровень образования	1,88	Одинаковый уровень образования	2,07
Хорошее финансовое положение	1,38	Целомудрие	1,87
Одинаковые политические взгляды	1,12	Одинаковые политические взгляды	1,13



Согласно результатам проведенного исследования, наиболее предпочитаемый возраст для вступления в брак среди респондентов – 25 лет. В качестве желаемой разницы в возрасте большее число респондентов указали 3–5 лет. Большинство респондентов-женщин считают, что партнер должен быть старше их по возрасту. Это совпадает с ответами респондентов-мужчин: большинство из них хотят быть старше.

Одинаковая религиозная принадлежность для египтян является самым значимым критерием при брачном выборе. Авторы методики называют это качество культурно дифференцируемым. «Взаимная любовь и влечение» является менее важным для египетской выборки. Это связано с коллективистическим характером египетской культуры, для которой социальная честь и общественное мнение, то есть соответствие брачного партнера общественным ожиданиям, являются важнейшим критерием выбора.

Респонденты из Китая, Индии, Индонезии, Ирака, Тайваня и Палестины (палестинские арабы) придали большое значение целомудрию или отсутствию предыдущего сексуального опыта. Наоборот, выборки из Швеции, Финляндии, Норвегии, Нидерландов в целом оценили целомудрие неважным или нерелевантным. Как видно из результатов нашего исследования, для респондентов египетской выборки такое качество также является значимым.

Коллективистический характер египетской культуры отразился в таком критерии выбора партнера для брака, как «желание иметь дом и детей» и быть «хорошим хозяином (хозяйкой)»<sup>17</sup>. Египетская выборка высоко оценивает значимость данных характеристик.

Наиболее значимая гендерная разница по результатам нашего исследования проявилась в выборе следующих характеристик: финансовое положение, возможность хорошо зарабатывать. Женщины в целом выше оценивают хорошее финансовое положение, чем мужчины. Мужчины больше оценивали внешность в потенциальных партнерах.

Высокая значимость одинаковой религиозной принадлежности для респондентов выборки объясняется соответствующими религиозными предписаниями. В целом для обеих групп важно желание иметь дом и детей. Мужчины предъявляют больше требований к отсутствию у партнерши сексуального опыта,

---

<sup>17</sup> Это полностью совпадает с оценкой критериев брачного выбора, описанной Г. Триандисом. См. [10].



чем женщины. Это может быть связано с определенными ролями, принятыми в египетской семье.

Женщины ниже оценивают значимость взаимной любви и влечения, чем мужчины. Однако женщины в выборке высоко оценили такое качество у потенциального супруга, как религиозность. Это понятие в широком смысле рассматривается как вовлечённость в религию и следование религиозным ориентирам. В египетском диалекте существует понятие «послушание Богу через супруга, супругу»; эта языковая единица подразумевает любовь, уважение, поддержку.

Методика «Ролевые ожидания и притязания в браке» позволила выявить представления респондентов о значимости сексуальных отношений, личностной обязанности мужа и жены, родительских обязанностей, профессиональных интересов супругов, хозяйственно-бытового обслуживания, моральной и эмоциональной поддержки, внешней привлекательности партнеров, а также представления о желаемом распределении ролей между мужем и женой при реализации семейных функций.

*Шкала значимости сексуальных отношений.* Высокие оценки по данной шкале означают, что респондент считает сексуальную гармонию важным условием супружеского счастья и отношение к супругу будет существенно зависеть от оценки его как сексуального партнера. Для респондентов из египетской выборки эта шкала оказалась наименее значимой.

*Шкала личностной идентификации.* Данная египетская выборка имеет сильную установку на личностную идентификацию с партнером (важность наличия общих интересов, совместного времяпрепровождения). Низкие оценки в этой шкале предполагали бы установку на личную автономию.

*Шкала, измеряющая установку супруга на реализацию хозяйственно-бытовых функций семьи,* имеет две подшкалы. В подшкале «ролевые ожидания» оценки рассматриваются как степень ожидания от партнера активного решения бытовых вопросов. Подшкала «ролевые притязания» отражает установки на собственное активное участие в ведении домашнего хозяйства.

Результаты оценки данной шкалы на египетской выборке показали, что в целом у мужчин-египтян более выражены ожидания от партнера, тогда как установка на собственное участие в ведении домашнего хозяйства выражена меньше. У женской выборки притязания выражены больше, чем ожидания, что означает, что они больше ориентированы на собственное участие в ведении хозяйства и меньше ожидают его от своих супругов.



*Шкала, позволяющая судить об отношении супруга к родительским обязанностям*, также имеет две подшкалы. Подшкала «ролевые ожидания» показывает выраженность установки на активную родительскую позицию брачного партнера. Тогда как подшкала «ролевые притязания» отражает ориентацию мужа (жены) на собственные обязанности по воспитанию детей. Как женская, так и мужская выборки показывают высокий уровень ожиданий и притязаний к родительским обязанностям. Общая оценка шкалы рассматривается как показатель значимости родительских функций. Как видно из результатов, этот уровень у выборки египетских респондентов высок. Можно сделать вывод, что респонденты придают большое значение роли родителя, считают родительство основной ценностью, концентрирующей вокруг себя жизнь семьи.

*Шкала, отражающая установку на значимость внешней социальной активности*, как профессиональной, так и общественной, для стабильности брачно-семейных отношений. Общая оценка шкалы рассматривается как показатель значимости внесемейных интересов, являющихся основными ценностями в процессе межличностного взаимодействия супругов. Оценки данной шкалы в египетской выборке являются достаточно высокими. Можно заметить, что у мужской выборки притязания по этой шкале несколько меньше, чем ожидания.

*Шкала, отражающая установку супругов на значимость эмоционально-психотерапевтической функции брака*. Подшкала «ролевые ожидания» измеряет степень ориентации мужа или жены на то, что брачный партнер возьмет на себя роль эмоционального лидера семьи в вопросах коррекции психологического климата, оказание моральной и эмоциональной поддержки, создание «психотерапевтической атмосферы».

Подшкала «ролевые притязания» показывает стремление респондента быть семейным «психотерапевтом». Общая оценка шкалы рассматривается как показатель значимости для супруга или супруги взаимной моральной и эмоциональной поддержки членов семьи, ориентация на брак как среду, способствующую психологической разрядке и стабилизации.

*Шкала внешней привлекательности*. Шкала, отражающая установку мужа или жены на значимость внешнего облика, его соответствия стандартам современной моды. Подшкала «ролевые ожидания» отражает желание супруга иметь внешне привлекательного партнера. Подшкала «ролевые притязания» иллюстрирует установку на собственную привлекательность, стремление модно и кра-



сиво одеваться. Общая оценка шкалы рассматривается как показатель ориентации мужа или жены на современные образцы внешнего облика.

У респонденток выборки сильнее выражены притязания по данной шкале. Тогда как у мужчин в целом меньше, чем у женщин, выражены как ожидания, так и притязания по данной шкале. Стоит отметить, что данная шкала не имеет высокой значимости по сравнению с другими шкалами.

Для выявления отражения особенностей семьи в языковой картине мира респондентам было предложено подобрать ассоциации к такому слову-стимулу, как «семья», а также родственным ему концептам «брак», «родственники», «потомство». В ходе применения методики было получено 787 ассоциаций:

- «Семья» – 217 ассоциаций;
- «Брак» – 229 ассоциаций;
- «Потомство» – 180 ассоциаций;
- «Родственники» – 161 ассоциация.

Заметна тенденция к положительной характеристике концепта «семья» как группы близких людей, на которых можно положиться и наличие которых, по представлениям респондентов, дает индивиду поддержку, помощь и безопасность. В.Э. Шагаль отмечает, что «родственники в арабских семьях глубоко убеждены в том, что в случае необходимости другие члены семьи обязательно окажут им соответствующую помощь. Они уверены, что их никогда не оставят наедине с бедой или неприятностями. Единение членов семьи, их постоянная готовность помочь друг другу гарантируют безопасность всем ее членам, вплоть до самых маленьких» [3]. Каждый член семьи уверен, что он никогда не останется без материальной или эмоциональной, духовной поддержки. Об этом утверждении говорят такие ассоциации, как «опора», «поддержка», «спина». Семья также ассоциируется с «любовью», «лаской», а также её членами – «матерью», «отцом» и «братьями и сестрами».

Среди ассоциаций к слову-стимулу «брак» часто встречаются представления, связанные с религией респондентов. Согласно исламу, брак считается обязанностью каждого мусульманина. Ислам относится к браку как союзу сердец, источнику надежности для обоих супругов. В суре Корана «Женщины» брак назван «крепкими узами» (араб.) – *مودة* – это понятие также встречается среди ассоциаций информантов к слову-стимулу «брак». Среди ассоциаций, которые давали наши респонденты, можно встретить и аяты из Корана, говорящие о браке, что еще раз указывает на его тесную связь с религией и религиозным долгом.



На основе анализа ассоциаций можно констатировать, что брак связывается, прежде всего, со «стабильностью», «ответственностью». Стоит отметить, что в египетском диалекте в определенном контексте слова «стабильность» и «брак» могут становиться синонимами. Среди ассоциаций также можно обнаружить указание на «религиозный долг» и «закон жизни». Здесь также встречаются различные реалии, связанные с браком: «свадьба», «шавка» – традиционный свадебный подарок, преподносимый женихом (как правило, золотые украшения), «мизмар» – традиционный музыкальный инструмент, который сопровождает свадебную процессию "زفاف", а также «парикмахер». Это говорит о тесной связи брака с определенными традиционными ритуалами, принятыми в культуре египтян. Прослеживается также противоречивое отношение к браку, вероятно, связанное с личным опытом информантов. Среди ассоциаций встречаются и такие: «большая ошибка», «головная боль», а также традиционные для египтян восклицания: «Да защитит Господь!», «Да облегчит Господь!».

Среди ассоциаций обнаруживаются слова, которые связывают брак с появлением потомства («материнство», «отцовство», «дети»), а также с распределением ролей в семье («кухня», «домохозяйка»). Информанты упоминали слова, освещающие культурные реалии, относящиеся к браку и его разновидностям, существующим в культуре («родственный брак», «брак по знакомству»).

Наиболее частая ассоциация со словом «потомство» – «ризк». В Коране «ризком» называются средства существования, которые Аллах даёт человеку. Отсюда один из эпитетов Аллаха – ар-Раззак («наделяющий», «дающий пропитание»). Однако в данном случае «ризк» рассматривается как великий дар и милость. Коннотация значения «ризк Аллаха» наделяется мусульманами положительным смыслом. Потомство связано с ответственностью и страхом. Частой ассоциацией также является коранический аят: «Богатство и сыновья – украшение мирской жизни» [11, 18:46]. Среди наиболее частых ассоциаций встречаются «любовь», «совет», «дочь», «сын», «заветная мечта», различные восклицания, присутствующие в египетском диалекте, например: "يا رب" – мольба, обращенная к богу. Прослеживается, что информанты видят в детях некую опору и великую ценность, основу семьи. Как и предыдущие слова-стимулы, данное слово-стимул вызвало и такие ассоциации, которые отражают определенные ритуалы, принятые в культуре (напр. «'акыка» – ритуальное заклинание жертвенного животного, совершаемое после рождения ребенка). В египетском диалекте арабского языка «близкие» и «родственники» обозначаются одним словом "قرايب". Наиболее ча-



сто упоминаемой ассоциацией стала «родственная связь» – صلة الرحم (досл. «связь матки»). Данное понятие также имеет широкое упоминание в Коране (11, 4:1; 13: 21; 47:22–23; 13:25). Близкие ассоциируются с опорой, поддержкой.

Отношение к родственникам среди информантов неоднозначное, поскольку также имеются отрицательные ассоциации, среди них: «родственники – неприятности, беды», «дьяволы», «прибегаю к защите Аллаха!» (формула, используемая мусульманами для защиты от дьявола). Примечательно также указание в качестве ассоциаций таких понятий, как «визиты» друг к другу, «муджамалят» и «усуль». А.М. Васильев отмечает, что «мужчина и женщина, уважаемые в общине, должны знать *усуль* (нормы поведения, в том числе и свое место в социальной иерархии) и *ахляк* («добрый нрав», этические нормы), а также обладать *муджамалят*, то есть вежливостью, умением говорить приятные вещи друг другу» [2]. Также некоторые информанты допускают родственный брак, практикуемый в Египте.

## Выводы

Результаты проведенного нами исследования показывают, что в египетском мировоззрении дети являются основой брака, устоями семейного счастья и жизни, свое описание они имеют и в египетском диалекте: «дети – любимцы Аллаха», «тот, кто оставил после себя потомство – не умер», «самый дорогой сын – сын сына».

Желание и готовность иметь детей – наиболее частое ожидание респондентов от партнера, без него брак может не состояться. Египтяне тесно связывают родительство и брак с религией. Это может быть связано с тем, что именно религия в этом обществе регулирует брачные отношения. С религией во многом связаны также ожидания партнера от брака – такое качество, как «религиозность», большинство респондентов исследования выбрало как одно из наиболее желаемых в партнере, так же как и «одинаковая религиозная принадлежность».

Существуют также и гендерные различия: так, женщины больше оценивают важность финансового положения мужчин, а мужчины – отсутствие сексуального опыта у женщин. Данные предпочтения имеют культурные обоснования.

Среди шкал ролевых ожиданий и притязаний наименее значимыми оказались шкалы сексуальной гармонии и внешнего вида. Тогда как результаты шкалы родительства показали, что оно является основной ценностью, вокруг которой сконцентрирована жизнь семьи.



Ассоциативный эксперимент показал, что среди наиболее частотных реакций на стимул «семья» – слова, указывающие на функции семьи, связанные с заботой об индивиде, на особенности и расширенный состав семьи, а также на значение семьи в жизни человека. Кроме того, встречались ассоциации, тесно связанные с религией и имевшие выраженную культурную специфику, обусловленную обычаями, традициями.

## Литература

1. Al-Azhar Islamic Research Academy. Fatwa Committee. Al-Azhar Fatwa Committee's point of view on birth planning. *Popul Sci*. 1988;(8):15–7.
2. Васильев А.М. *Египет и египтяне*. М.: Мысль; 2008. 366 с.
3. Шагаль В.Э. *Арабский мир: пути познания. Межкультурная коммуникация и арабский язык*. М.: ИВ РАН; 2001. 288 с.
4. Аль-Усра аль-мисриййа ва тахаддийат аль-‘авляма: а‘маль ан-надва ас-санавиййа ат-таси‘а лиль-кысм аль-иджтима‘: материалы конф., Каир, Сабит А., Махди Хиджази А. (сост.). Каир: Джамии‘ат аль-Кахира; 2003. 505 с.
5. Okasha T., Elkholy H., El-Ghamry R. Overview of the family structure in Egypt and its relation to psychiatry. *Int Rev Psychiatry*. 2012;Apr;24(2):162–5. DOI: 10.3109/09540261.2012.658030.
6. Goujon A., Al Zalak Z. “Why has fertility been increasing in Egypt?” *Population & Societies*. 2018;1(551):1–4. [Electronic source]. Available at: <https://www.cairn-int.info/journal-population-and-societies-2018-1-page-1.htm>Trends of Fertility Levels in Egypt in Recent Years (Accessed: 15.08.2022).
7. Mensch B., Ibrahim L. [et al.] Socialization to gender roles and marriage among Egyptian adolescents. *Policy Research Division Working Paper*. New York: Population Council; 2000. №140.
8. Buss D., Abbot M. [et al.] International Preferences in Selecting Mates: A Study of 37 Cultures. *Journal of cross-cultural psychology*. 1990;21(1):5–47.
9. Олифинович Н.И., Зинкевич-Куземкин Т.А., Велента Т.Ф. *Психология семейных кризисов*. СПб.: Речь; 2007. 360 с.
10. Триандис Г.К. *Культура и социальное поведение*. М.: Форум; 2007. 382 с.
11. *Коран*. Крачковский И.Ю. (пер. и коммент.). М.: изд-во восточной литературы; 1963. 448 с.



## References

1. Al-Azhar Islamic Research Academy. Fatwa Committee. Al-Azhar Fatwa Committee's point of view on birth planning. *Popul Sci*. 1988;(8):15–7.
2. Vasil'ev A.M. *Egipet i egiptyane* [Egypt and Egyptians]. Moscow: Mysl' Press; 2008. 366 p. (In Russian)
3. Shagal' V.Je. *Arabskiy mir: puti poznaniya. Mezkhul'turnaya kommunikatsiya i arabskiy yazyk* [The Arab world: the ways of knowledge. Intercultural communication and the Arabic language]. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Press; 2001. 288 p. (In Russian)
4. *Al-Usra al-misriyya wa tahaddiyat al-'awlama: a'mal al-nadwa al-sanawiyya al-tasi'a lil-qism al-ijtima', Al-Qahira* [Egyptian Family and the Challenges of Globalization: the Work of the Ninth Annual Symposium of the Sociology Department, Cairo]. Thabit A., Mahdy Hijazy A. (comp.); Cairo, 2003. 505 p. (In Arabic)
5. Okasha T., Elkholy H., El-Ghamry R. Overview of the family structure in Egypt and its relation to Psychiatry. *Int Rev Psychiatry*. 2012 Apr;24(2):162–5. DOI: 10.3109/09540261.2012.658030.
6. Goujon A., Al Zalak Z. “Why has fertility been increasing in Egypt?” *Population & Societies*. 2018;1(551):1–4. [Electronic source]. Available at: <https://www.cairn-int.info/journal-population-and-societies-2018-1-page-1.htm>Trends of Fertility Levels in Egypt in Recent Years (Accessed: 15.08.2022).
7. Mensch B., Ibrahim L. [et al.]. Socialization to gender roles and marriage among Egyptian adolescents. *Policy Research Division Working Paper*. New York: Population Council; 2000. №140.
8. Buss D., Abbot M. [et al.] International Preferences in Selecting Mates: A Study of 37 Cultures. *Journal of cross-cultural Psychology*. 1990;21(1):5–47.
9. Olifirovich N.I., Zinkevich-Kuzemkin T.A., Velenta T.F. *Psikhologiya semeŋnykh krizisov* [Psychology of family crises]. St. Petersburg: Rech' Press; 2007. 360 p.
10. Triandis G.K. *Kul'tura i social'noe povedenie* [Culture and social behavior]. Moscow, Forum Press; 2007. 382 p. (In Russian)
11. *Koran* [Quran. Russian translation]. Krachkovskij Yu. (tr.). Moscow: Oriental Literature Publishing House; 1963. 448 p. (In Russian)



Saleh Yu.A., Pavlova O.S.

Family is the half of religion: family relations, religiosity...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):193-212

### Информация об авторах

*Юлия Алексеевна Салех*, магистр психологии, выпускница магистерской программы «Психология Востока» Московского государственного психолого-педагогического университета; магистрант Российского исламского института; переводчик.

*Павлова Ольга Сергеевна*, кандидат педагогических наук, доцент; магистр теологии; заведующая кафедрой этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет», г. Москва, Российская Федерация; доцент Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация; зам. гл. ред. журнала «Minbar. Islamic Studies»; член Международной ассоциации исламской психологии; член Международной ассоциации мусульманских психологов.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 сентября 2022 г.

Одобрена рецензентами: 21 ноября 2022 г.

Принята к публикации: 09 февраля 2023 г.

### Information on author

*Yulia A. Saleh*, Master of Psychology, Graduate of the “Psychology of the East” Master’s program of Moscow State Psychological and Pedagogical University; Student of the Russian Islamic Institute, translator; Moscow, the Russian Federation.

*Olga S. Pavlova*, Cand. Sci (Pedagogy), Head of the Department of Cross-Cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation; Associate Professor at Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation; the Member of the International Association of Islamic Psychology; the Member of the International Association of Muslim Psychologists; Deputy Editor in Chief of Minbar. Islamic Studies Journal.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

### Article info

Received: September 20, 2022

Reviewed: November 21, 2022

Accepted: February 09, 2023



## **Исследование психологических проблем женщин-мигранток в семейных и детско-родительских отношениях**

**Г.Ф. Галиева**<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2606-2915>, e-mail: [gylnaza@yandex.ru](mailto:gylnaza@yandex.ru)

**Резюме:** В статье представлены результаты исследования психологических проблем женщин-мигранток в семейных и детско-родительских отношениях. В исследовании приняли участие 120 замужних женщин в возрасте от 22 до 43 лет, проживающих в Казани, в том числе 70 коренных жительниц города и 50 мигранток. В работе использованы следующие методы исследования: тестирование с помощью опросников («Удовлетворенность браком» Ю.Е. Алешинной, «Взаимодействие родитель-ребенок» И.М. Марковской), анкетирование с помощью авторской анкеты, методы математической статистики, анализа и интерпретации данных. Анализ результатов исследования показал, что в семьях мигрантов-мусульман имеются такие проблемы во взаимодействии с детьми, как большая эмоциональная дистанция, отсутствие сотрудничества, высокая тревожность за ребенка, непоследовательность в воспитании детей и конфронтация по поводу их воспитания между супругами. Мигрантки в меньшей степени удовлетворены своим браком, чем коренные жительницы Казани. Среди них достоверно чаще выявлялись такие проблемы, как чувство безнадежности и безвыходности в сложившейся ситуации, проблемы в отношениях с мужем и с воспитанием детей, перспектива развода и отсутствие в семье любви. Таким образом, большинству семей мигрантов требуется психологическая помощь.

**Ключевые слова:** семьи мигрантов-мусульман; ислам; психолог; удовлетворенность браком; воспитание детей; отношения супругов

**Для цитирования:** Галиева Г.Ф. Исследование психологических проблем женщин-мигранток в семейных и детско-родительских отношениях. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):213–234*. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-213-234





## Research of psychological problems of migrant women in family and child-parent relations

G.F. Galieva<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2606-2915>, e-mail: [gylnaza@yandex.ru](mailto:gylnaza@yandex.ru)

**Abstract:** The article presents the results of a study of the psychological problems of migrant women in family and child-parent relationships. The study involved 120 married women aged between 22 and 43 years living in Kazan, including 70 indigenous residents of the city and 50 migrant women. The following research methods were used in the work: testing with the help of questionnaire tests (The questionnaire of satisfaction with marriage by Yu.E. Alyoshina, the questionnaire "Parent-child interaction" (I.M. Markovskaya)), survey using the author's questionnaire, the methods of mathematical statistics, the method of data analysis and interpretation. Analysis of the study results revealed that Muslim migrant families have such problems in interacting with children as a large emotional distance, lack of cooperation, high anxiety for the child, inconsistency in raising children and confrontation about their upbringing between spouses. Migrant women are less satisfied with their marriage: such problems as a sense of despair and hopelessness of the current situation, problems in relations with their husbands and in raising children, the prospects of divorce and lack of love in the family were significantly more often identified. Thus, psychological assistance is needed for the most of migrant families in solving the identified problems.

**Keywords:** Muslim migrant families; Islam; psychologist; satisfaction with marriage; parenting; marital relations

**For citation:** Galieva G.F. Research of psychological problems of migrant women in family and child-parent relations. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):213–234. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-213-234

### Введение

В настоящее время российское общество переживает период глубинной трансформации под влиянием различных факторов. Одним из них является рост миграции в связи с происходящими в последние годы политическими, социально-экономическими и культурными изменениями в большинстве стран мира. Известно, что успешность адаптации мигрантов к условиям жизни в новой стране в значительной степени определяется их психологическим состоянием [1, с. 1795–1797].



Сегодня становится очевидным, что в связи с интенсификацией процессов миграции психологи столкнулись с целым рядом задач, требующих немедленного и кардинального решения. Это связано с тем, что мигранты в процессе переезда и адаптации на новом месте испытывают множество экономических, социальных и психологических проблем. У значительной части из них возникают трудности с легализацией, что, в свою очередь, создает проблемы с законным трудоустройством, доступом к бесплатной медицинской помощи и образованию и т.д. Поэтому некоторые семьи мигрантов годами живут в условиях высокой степени неопределенности и находятся в ситуации дистресса [2, с. 175–200]. Кроме того, число нуждающихся в социально-психолого-педагогической помощи мигрантов увеличивается не только за счёт новых миграционных потоков, но и потому, что психологические ресурсы людей исчерпываются, и поддержка становится необходимой тем, кто прежде справлялся с проблемами самостоятельно [3, с. 56–60].

Как показывают данные исследований, наиболее распространенной проблемой, стоящей перед человеком, сменившим место жительства, привычный круг общения, является одиночество [4, с. 23–25; 5, с. 103–111], что безусловно привлекает внимание психологов. В значительной степени это обусловлено происходящими во всем мире социально-экономическими трансформациями, которые отражаются на жизнедеятельности практически всех сфер семьи: от ее структуры (нуклеаризация, изменение состава за счет снижения рождаемости) до изменения супружеских ролей (ослабление авторитарности, большая симметричность ролей мужа и жены) и функций семьи в сторону их психологизации и большей интимности [6, с. 151–159]. В этих условиях, по мнению специалистов по вопросам семьи и брака, современная семья не справляется со своими функциями, что влечет за собой большое количество разводов, низкий уровень рождаемости, обострение проблемы одиночества, проблемы в воспитании подрастающего поколения и передачи ему семейных ценностей и т.д. Особенно остро эти проблемы встают перед семьей при переезде в другую страну, когда происходит резкое изменение привычного образа и уклада жизни, ценностей и смыслов, что, в свою очередь, негативно сказывается на процессе адаптации мигрантов к новым условиям [7, с. 38–42]. Совершенно очевидно, что для решения возникающих трудностей необходимы совместные усилия не только социологов, юристов, экономистов, но и психологов. Однако исследования, посвященные изучению



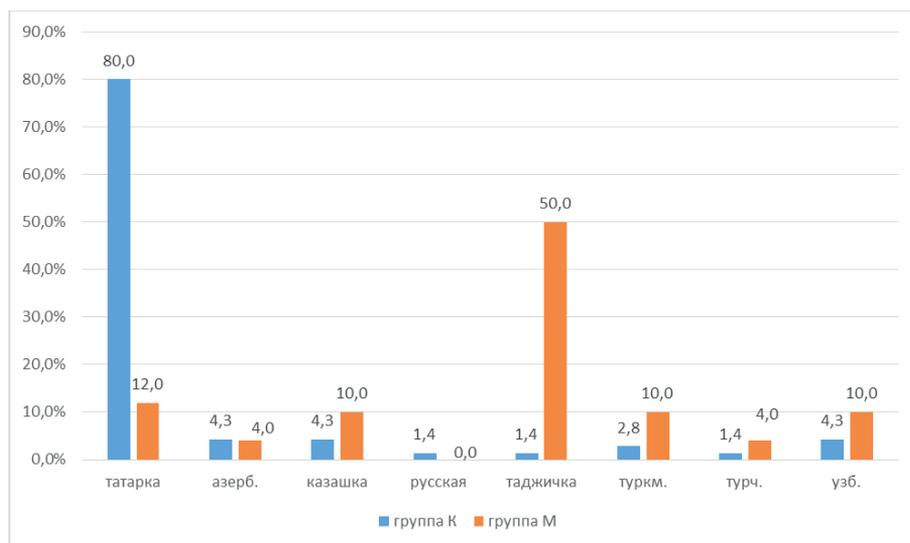
психологических проблем мигранток в семейных отношениях, весьма многочисленны.

В частности, О.Е. Алексанова считает, что мигрантам иногда придется полностью пересматривать отношения в семье, трансформируя всю семейную систему. Резкая смена социальной активности и образа жизни может вызвать у женщины склонность к депрессиям и замкнутости, а когда при всем этом женщина оказывается в «домашней изоляции», то возможны трудности с освоением культурных аспектов принимающей стороны, будь то язык или традиции, что усугубляет негативное психоэмоциональное состояние женщины и, соответственно, может привести к развитию проблем во взаимоотношениях между членами семьи. Кроме того, если женщина в новых условиях поменяет свою роль в семье и станет выполнять несвойственные для себя функции, это приведет к дальнейшим конфликтам и стрессам [8, с. 92–103]. Авторы другого исследования установили, что семьи мигрантов испытывали стресс при переезде, что отражается на их отношениях в семье [9, с. 218–219]. При этом именно на плечи женщин из семей мигрантов в значительной степени ложится ответственность за решение вопросов социализации детей и их адаптации к российским реалиям, что также накладывает свой отпечаток на внутрисемейные отношения – в данном случае детско-родительские [10, с. 32–42].

Вышесказанное послужило обоснованием для формулирования гипотезы исследования: психологические проблемы женщин-мигранток в семейных и детско-родительских отношениях существенно отличаются от проблем коренных жительниц.

*Цель исследования* – изучить психологические проблемы женщин-мигранток в семейных и детско-родительских отношениях.

*Материалы и методы.* В исследовании приняли участие 120 замужних женщин в возрасте от 22 до 43 лет, проживающих в Казани, в том числе 70 (58,33 %) коренных жительниц города (группа К) и 50 (41,67 %) мигранток (группа М). Женщины привлекались к участию в исследовании на добровольной, анонимной и безвозмездной основе. Этнический состав групп исследования представлен на рисунке 1.



*Рис. 1. Этнический состав групп исследования*

*Fig. 1. Ethnic composition of the study groups*

Из данных диаграммы следует, что в группе коренных жительниц Казани преобладали татарки, а представительницы других этносов выявлялись достоверно реже. Между тем в группе мигранток половину составили таджички, тогда как татарки – лишь 12 % (т.е. достоверно меньшую долю,  $p < 0,05$ ).

В работе были использованы следующие методы исследования: тестирование с помощью тестов-опросников, методы математической статистики, метод анализа и интерпретации данных. Метод тестирования был реализован в исследовании посредством следующих методик:

*Специально разработанная автором анкета для оценки семейных проблем.* Анкета содержит 14 вопросов, разделенных на несколько блоков: паспортная часть, блок о воспитании детей и блок о взаимоотношениях с супругом. Приводим текст опросника:

1. Ваш пол:
  - а) М
  - б) Ж
2. Ваша национальность: .....
3. Ваше религиозное мировоззрение:



- а) нерелигиозное мировоззрение  
б) ислам  
в) христианство  
г) другое .....
4. Состоите ли Вы в браке (браком считается и неофициальный)?  
а) да  
б) нет
5. Ваш супружеский стаж: .....
6. Ваш брак:  
а) первый  
б) повторный
7. Количество детей: .....
8. Ваш супруг религиозен, на Ваш взгляд?  
а) нет, у него нет определенного мировоззрения  
б) он мусульманин, но не соблюдает все религиозные обряды  
в) да, он придерживается ислама и соблюдает его  
г) да, он придерживается другой религии и соблюдает ее  
д) другое .....
9. Какого стиля воспитания детей придерживаетесь лично Вы?  
а) я снисходительна к своему ребенку и практически всегда все ему разрешаю  
б) я лучше знаю, что нужно для моего ребенка, и не интересуюсь его мнением  
в) я стараюсь воспитывать так, чтобы всем было хорошо: и мне, и детям  
г) я стараюсь находиться всегда рядом с ребенком, тревожусь за него и часто беспокоюсь за его жизнь, здоровье и благополучие  
д) я не придерживаюсь определенного стиля воспитания  
е) другое .....
10. Мой супруг, по моему мнению:  
а) снисходителен к ребенку и практически всегда все ему разрешает  
б) считает, что хорошо знает, что лучше для ребенка, и не спрашивает его мнения  
в) старается воспитывать так, чтобы всем было хорошо: и ему самому, и детям



г) тревожится за ребенка и часто беспокоится за его жизнь, здоровье и благополучие

д) не придерживается определенного стиля воспитания

е) другое .....

11. В воспитании детей мы с супругом встречаемся со следующими проблемами:

а) у нас разные стили воспитания

б) муж запрещает детям то, что я разрешаю

в) муж разрешает детям то, что я запрещаю

г) родители часто вмешиваются в воспитание наших детей

д) считаю, что муж слишком строг с детьми

е) муж многого требует от меня

ж) муж практически не участвует в воспитании детей

з) я не знаю, как правильно воспитывать детей. Меня это беспокоит

и) другое .....

12. Я считаю наши супружеские отношения:

а) идеальные

б) хорошие

в) средние

г) неудовлетворительные

д) другое .....

13. Как вы относитесь к психологам?

а) с недоверием

б) лояльно

в) считаю, что мусульмане в них не нуждаются

г) ходить к психологам – грех (харам)

д) к психологу-мусульманке я бы пошла

е) я бы пошла к психологу, но муж не разрешает

ж) другое .....

14. Будь у меня возможность встретиться с психологом, я бы обратилась со следующей проблемой:

а) деспотизм в семье

б) не знаю, как дальше жить, не вижу выхода из сложившейся ситуации

в) отношения с мужем

г) воспитание детей



- д) переживания по поводу второй жены
- е) развод
- ж) отсутствие любви
- з) нехватка денег
- и) другое .....

*Опросник удовлетворенности браком Ю.Е. Алешиной.* Опросник разработан таким образом, чтобы максимально отражать оценочный компонент установки респондентов на свой брак, что и понимается авторами как собственно удовлетворенность браком. Кроме того, удовлетворенность связывается с субъективным уровнем согласия по поводу различных важных для супругов вопросов совместной жизни.

*Опросник «Взаимодействие родитель-ребенок» (И.М. Марковская).* Методика предназначена для диагностики особенностей взаимодействия родителей и детей. Опросник позволяет выяснить не только оценку одной стороны – родителей, но и видение взаимодействия с другой стороны – с позиции детей. В работе использовались оба варианта опросника – вариант для подростков и их родителей; вариант для родителей дошкольников и младших школьников.

Методы математической статистики – в работе использовались методы описательной статистики с расчетом мер центральной тенденции и проверкой нормальности распределения (с помощью критерия Смирнова-Колмогорова). Оценка достоверности выявленных различий проводилась с помощью критерия Манна-Уитни и точного критерия Фишера.

## **Результаты**

На вопрос о религиозном мировоззрении подавляющее большинство респонденток обеих групп отметили принадлежность к исламу – в группе казанских женщин их удельный вес составлял 87,14 %, а в группе мигранток – 94,00 %. Кроме ислама другие мировоззрения в группах исследования не выявлялись. Однако в 12,86 % случаев в группе местных жительниц и в 6 % случаев в группе мигранток (т.е. в два раза реже) были зафиксированы женщины, не придерживающиеся определенных религиозных взглядов. В уточняющей беседе все они пояснили, что не считают себя атеистками, но в настоящее время не определились в своем мировоззрении. Мужья этих женщин исповедуют ислам.



Все опрошенные женщины (120 чел. – 100 %) состояли в браке, причем большинство (88,57 % (62) в группе казанских и 76 % (38) в группе мигранток) – в официально зарегистрированном браке. Супружеский стаж большинства женщин превышал 3 года и составил в среднем  $9,44 \pm 1,87$  г. в группе казанских женщин и  $9,50 \pm 1,93$  г. в группе мигранток ( $p > 0,05$ ). Иными словами, по стажу семейной жизни группы были сопоставимы, что позволяет исключить влияние данного фактора на результаты исследования. При этом у большинства женщин брак был первым – у 75,72 % казанских женщин и 84,0 % мигранток ( $p < 0,05$ ).

Значительно различалось количество детей в семьях местных мусульман и мигрантов: в среднем в одной казанской семье было  $2,06 \pm 0,32$  ребенка, а в семье мигрантов –  $3,10 \pm 0,41$  ребенка, т.е. достоверно больше ( $p < 0,05$ ).

Как указывалось выше, мужья всех опрошенных женщин придерживались мусульманского мировоззрения, но степень соблюдения ими обрядов ислама различалась в группах исследования (табл. 1).

Таблица 1. / Table 1.

**Сопоставление распределения женщин в группах исследования в соответствии с соблюдением их мужьями обрядов ислама**  
**Comparison of women distribution in the study groups according to their husbands' observance of Islam rites**

Варианты ответов	Кол-во человек (абс./%)		p
	Жительницы Казани	Мигрантки	
он мусульманин, но не соблюдает все религиозные обряды	49 (70,0)*	11 (22,0)	<0,05
он придерживается ислама и соблюдает все обряды	21 (30,0)	39 (78,0) *	<0,05
всего	70 (100,0)	50 (100,0)	

Примечание: \* - достоверные различия в группе ( $p < 0,05$ ).

При анализе данных таблицы было установлено, что среди мужей коренных жительниц Казани преобладали лица, которые не считали необходимым строго соблюдать обряды и следовать канонам ислама. В то же время среди мужей мигранток, напротив, подавляющее большинство составили лица, соблюдающие все обряды.



Мы также проанализировали различия в подходах к воспитанию детей в семьях местных мусульман и мигрантов. Результаты опроса о воспитании представлены в таблице 2.

Таблица 2. / Table 2.

**Сопоставление подходов матерей к воспитанию детей в группах исследования (по результатам анкетного опроса женщин)**  
**Comparison of mothers' approaches to child rearing in study groups (based on the results of a questionnaire survey)**

Варианты ответов	Кол-во человек (абс./%)		p
	Жительницы Казани	Мигрантки	
я снисходительна к своему ребенку и практически всегда все ему разрешаю	4 (5,71)	2 (4,0)	>0,05
я лучше знаю, что нужно для моего ребенка, и не интересуюсь его мнением	6 (8,57)	4 (8,0)	>0,05
я стараюсь воспитывать так, чтобы всем было хорошо: и мне, и детям	45 (64,29)*	34 (68,0)*	>0,05
я стараюсь находиться всегда рядом с ребенком, тревожусь за него и часто беспокоюсь за его жизнь, здоровье и благополучие	11 (15,71)	8 (16,0)	>0,05
я не придерживаюсь определенного стиля воспитания	4 (5,71)	2 (4,0)	>0,05
всего	70 (100,0)	50 (100,0)	

Примечание: \* - достоверные различия в группе ( $p < 0,05$ ).

Из данных таблицы следует, что в каждой из групп преобладал довольно мягкий подход к воспитанию, который условно можно охарактеризовать как «примиренческий» – женщины старались, чтобы все члены семьи чувствовали себя комфортно. Реже всего в обеих группах отмечался попустительский стиль воспитания (когда ребенку позволяется всё без ограничений) и отсутствие какого-либо определенного стиля в воспитании детей. Сопоставление данных, полученных в разных группах, не выявило достоверных различий между стилями воспитания детей у коренных жительниц Казани и мигранток.



Результаты опроса женщин о подходах к воспитанию, которые используют их супруги, представлены в таблице 3.

Таблица 3. / Table 3.

**Сопоставление подходов мужчин к воспитанию детей в группах исследования (по результатам анкетного опроса женщин)**  
**Comparison of men's approaches to parenting in study groups (based on the results of a questionnaire survey of women)**

Варианты ответов	Кол-во человек (абс./%)		p
	Жители Казани	Мигрантки	
он снисходителен к своему ребенку и практически всегда все ему разрешает	2 (2,86)	1 (2,0)*	>0,05
он считает, что хорошо знает, что лучше для ребенка, и не спрашивает его мнения	37 (52,86)*	24 (48,0)	>0,05
он старается воспитывать так, чтобы всем было хорошо: и ему самому, и детям	24 (34,28)	21 (42,0)	<0,05
он старается находиться всегда рядом с ребенком, тревожится за него и часто беспокоится за его жизнь, здоровье и благополучие	5 (7,14)	3 (6,0)	>0,05
он не придерживается определенного стиля воспитания	2 (2,86)	0 (0)	-
всего	70 (100,0)	50 (100,0)	

Примечание: \* - достоверные различия в группе ( $p < 0,05$ ).

Из данных таблицы следует, что в семьях коренных жителей Казани мужчины наиболее часто придерживались директивного подхода к воспитанию, т.е. руководствовались лишь собственными представлениями о благе ребенка и не интересовались его мнением. Реже всего выявлялся попустительский подход либо отсутствие какого-либо определенного подхода. В то же время среди отцов-мигрантов наряду с директивным подходом практически с той же частотой отмечался «примиренческий». Обращает на себя внимание, что в этой группе исследования не было выявлено случаев отсутствия у отцов определенного подхода к воспитанию. В итоге при сопоставлении данных в группах исследования было отмечено, что в группе местных семей достоверно реже выявлялся «примиренческий» подход к воспитанию детей отцами.



Соответственно, в некоторых парах отмечались расхождения между супругами именно в вопросах воспитания детей (табл. 4).

Таблица 4. / Table 4.

**Сопоставление проблем в воспитании детей в группах исследования**  
**Comparison of problems in the parenting of children in the study groups**

Варианты ответов	Кол-во человек (абс./%)		p
	Жительницы Казани	Мигрантки	
у нас разные стили воспитания	8 (11,43)	5 (10,0)	>0,05
муж запрещает детям то, что я разрешаю	5 (7,14)	3 (6,0)	>0,05
муж разрешает детям то, что я запрещаю	3 (4,29)	3 (6,0)	>0,05
родители часто вмешиваются в воспитание наших детей	9 (12,86)	6 (12,0)	>0,05
считаю, что муж слишком строг с детьми	8 (11,43)	5 (10,0)	>0,05
муж многого требует от меня	16 (22,86)*	11 (22,0)*	>0,05
муж практически не участвует в воспитании детей	15 (21,43)*	12 (24,0)*	>0,05
я не знаю, как правильно воспитывать детей, меня это беспокоит	6 (8,57)	5 (10,0)	>0,05
всего	70 (100,0)	50 (100,0)	

Примечание: \* - достоверные различия в группе ( $p < 0,05$ ).

Как видно из данных таблицы, опрошенные женщины обеих групп в качестве основной проблемы выдвигают требовательность к жене в вопросах воспитания детей при практическом неучастии супруга в процессе воспитания. Очевидно, это обусловлено тем, что в большинстве семей муж занимался добытием средств для обеспечения семьи и не имел достаточно времени для воспитания детей, считая это преимущественной обязанностью супруги. Следующей по частоте проблемой является слишком строгое воспитание детей супругом и частое вмешательство в воспитание родителей супругов. Остальные проблемы встречались реже. При сопоставлении данных, полученных в группах исследования, достоверные различия в проблемах воспитания детей в семьях местных мусульман и мигрантов выявлены не были.

При анализе ответов респонденток на вопросы анкеты о взаимоотношениях с супругом были выявлены достоверные различия между местными женщинами и мигрантками (рис. 2)

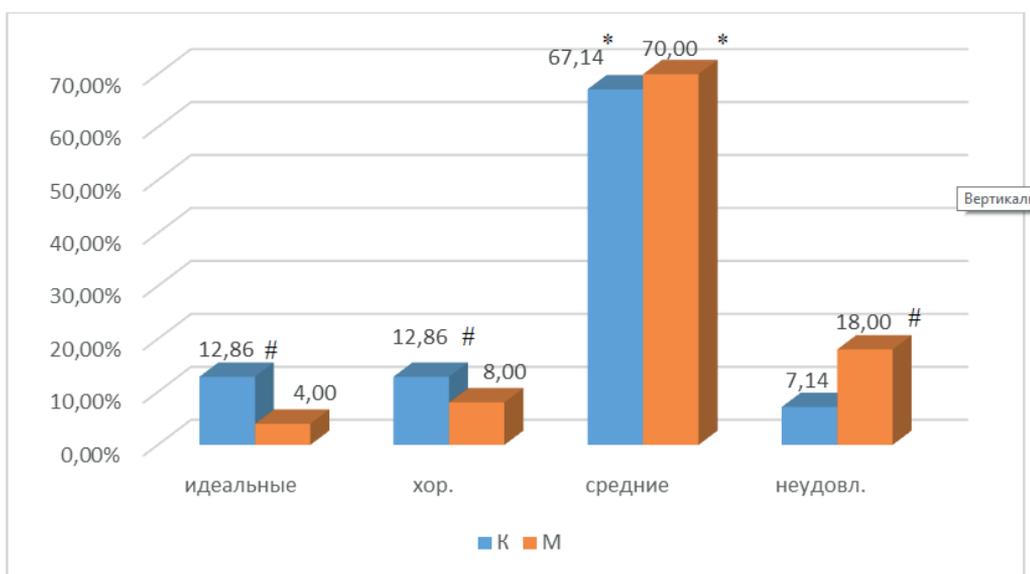


Рис. 2. Сопоставление распределения женщин в группах исследования в соответствии с их оценкой отношений с супругом (по данным анкетного опроса)

Fig. 2. Comparison of women distribution in the study groups in accordance with their assessment of the relationship with their spouse (according to the questionnaire survey)

Примечание: К – жительницы Казани, М – мигрантки; \* – достоверные различия в группе ( $p < 0,05$ ), # – достоверные различия между группами ( $p < 0,05$ ).

Данные диаграммы свидетельствуют о том, что в обеих группах достоверное большинство составили женщины, которые расценили свои взаимоотношения с супругом как удовлетворительные (средние). При этом среди жительниц Казани далее по частоте шли такие оценки, как «идеальные» и «хорошие», тогда как среди мигранток – «неудовлетворительные». В итоге идеальные и хорошие отношения с супругом достоверно чаще отмечались в группе казанских респонденток, а неудовлетворительные – в группе мигранток.

Отношение к консультациям с психологом в группах исследования достоверно не различалось (табл. 5).



Таблица 5. / Table 5.

**Сопоставление отношения женщин к консультациям с психологом в группах исследования (по данным анкетного опроса)**

**Comparison of the attitude of women to consultations with a psychologist in the study groups (according to a questionnaire survey)**

Варианты ответов	Кол-во человек (абс./%)		p
	Жительницы Казани	Мигрантки	
с недоверием	4 (5,71)	2 (4,0)	>0,05
лояльно	11 (15,71)	7 (14,0)	>0,05
считаю, что мусульмане в них не нуждаются	5 (7,14)	3 (6,0)	>0,05
ходить к психологам – грех (харам)	3 (4,29)	2 (4,0)	>0,05
к психологу-мусульманке я бы пошла	42 (60,0)*	33 (66,0)*	>0,05
я бы пошла к психологу, но муж не разрешает	5 (7,14)	3 (6,0)	>0,05
итого	70 (100,00)	50 (100,00)	

Примечание: \* - достоверные различия в группе (p0,05).

При анализе полученных данных было отмечено, что в обеих группах достоверное большинство опрошенных женщин охотно проконсультировались бы у психолога-мусульманки. Это еще раз подчеркивает необходимость учета религиозной идентичности клиента в процессе консультирования. Реже респондентки обеих групп отмечали свое лояльное отношение к психологическим консультациям (но не выражали желания ими воспользоваться). Наименьшую долю в обеих группах составили женщины, которые считали посещение психолога грехом. Интересно отметить, что в небольшом проценте случаев препятствием к посещению психолога был запрет мужа. Оба последних варианта свидетельствуют о необходимости проведения разъяснительной работы среди мусульман (в том числе и со стороны представителей духовенства) о важности работы с психологом и об отсутствии нарушения каких-либо канонов ислама в случае его посещения.

Основной спектр проблем, с которыми женщины обратились бы к психологу, представлен в таблице 6.



Таблица 6. / Table 6.

**Сопоставление проблем для обсуждения с психологом в группах исследования (по данным анкетного опроса)**  
**Comparison of problems for discussion with a psychologist in study groups (according to a questionnaire survey)**

Варианты ответов	Кол-во человек (абс./%)		p
	Жительницы Казани	Мигрантки	
деспотизм в семье	3 (4,29)*	2 (4,0)	>0,05
не знаю, как дальше жить, не вижу выхода из сложившейся ситуации	7 (10,0)	12 (24,0)	<0,05
отношения с мужем	9 (12,86)	18 (36,0)	<0,05
воспитание детей	13 (18,57)	19 (38,0)	<0,05
переживания по поводу второй жены	2 (2,86)*	1 (2,0)	>0,05
развод	5 (7,14)	11 (22,0)	<0,05
отсутствие любви	8 (11,43)	19 (38,0)	<0,05
нехватка денег	11 (15,71)	23 (46,0)	<0,01
неуверенность в завтрашнем дне	10 (14,29)	27 (54,0)*	<0,01
дефицит общения с окружающими	5 (7,14)	31 (62,0)*	<0,01

Примечание: \* – достоверные различия в группе ( $p < 0,05$ ); варианты ответов в сумме составляют более 100 %, поскольку каждая респондентка могла выбрать более одного варианта.

Из данных таблицы следует, что наиболее частой проблемой, по поводу которой женщины, проживающие в Казани, хотели бы проконсультироваться у психолога, были проблемы с воспитанием детей. Далее по частоте шли проблемы финансового характера и неуверенность в завтрашнем дне. Реже всего местные мусульманки переживали по поводу второй жены и деспотизма в семье.

Несколько иная картина складывается при анализе ответов мигранток. Наиболее частой проблемой в данной группе был дефицит общения, реже отмечалась неуверенность в завтрашнем дне. На третьем месте была проблема материального обеспечения семьи. При этом самые редкие поводы для обращения к психологу были аналогичны первой группе – вторая жена и деспотизм в семье.

При сопоставлении данных в группах исследования было установлено, что в группе мигранток достоверно чаще выявлялись такие проблемы, как чувство безнадежности и безвыходности в сложившейся ситуации, проблемы в отношениях с мужем и воспитанием детей, перспектива развода и отсутствие в семье



любви, материальные сложности, неуверенность в завтрашнем дне и дефицит общения. При этом обращает на себя внимание факт более частой озабоченности мигранток воспитанием детей, хотя достоверных различий стилей воспитания в группах исследования выявлено не было. Очевидно, это обусловлено тревогой женщин, что в условиях миграции (т.е. смены привычной обстановки, образа жизни, культуры и т.д.) воспитание детей может пострадать. Интересно отметить, что местные мусульманки, как правило, указывали только на одну проблему, по поводу которой они хотели бы проконсультироваться у психолога, тогда как мигрантки во всех случаях указывали на целый комплекс проблем.

При оценке удовлетворенности браком с помощью опросника Ю.Е. Алешиной было установлено, что местные мусульманки в целом были более удовлетворены своим супружеством, чем мигрантки (рис. 3).

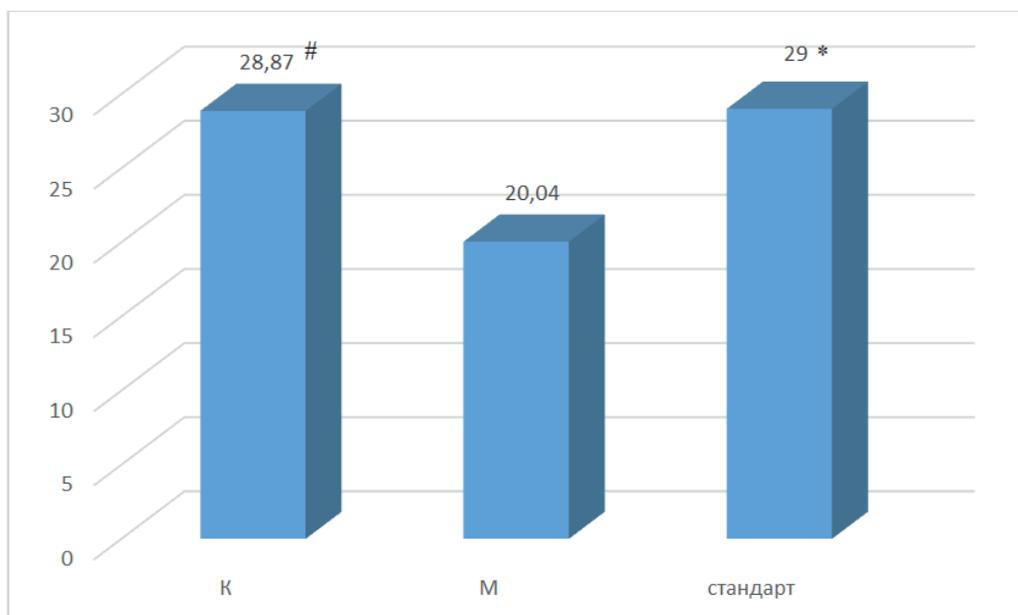


Рис. 3. Сопоставление среднего балла по опроснику удовлетворенности браком Ю.Е. Алешиной в группах исследования

Fig. 3. Comparison of the average score on the marriage satisfaction questionnaire by Yu.E. Alyoshina in the study groups

Примечание: К – жительницы Казани, М – мигрантки; \* – достоверные различия со стандартом ( $p < 0,05$ ), # – достоверные различия между группами ( $p < 0,05$ ).



На диаграмме хорошо видно, что в группе местных мусульманок средний балл по опроснику был практически аналогичен среднему, полученному автором опросника при его апробации. Это свидетельствует о том, что большинство опрошенных респонденток – жительниц Казани – в целом удовлетворены браком. В то же время в группе мигранток средний балл был ниже показателей в местной группе и стандартных значений. Иными словами, уровень удовлетворенности браком у мигранток был существенно ниже, что согласуется с вышеприведенными данными проанализированной литературы.

Результаты оценки взаимодействия с детьми с помощью опросника «Взаимодействие родитель-ребенок» (И.М. Марковская) представлены в таблице 7.

Таблица 7. / Table 7.

**Сопоставление результатов опроса женщин в группах исследования с помощью опросника «Взаимодействие родитель-ребенок» (И.М. Марковская)**  
**Comparison of the results of women in the study groups survey using the questionnaire 'Parent-child interaction' (I.M. Markovskaya)**

Шкалы опросника	Средний балл		p
	Жительницы Казани	Мигрантки	
Нетребовательность – требовательность	14,02±1,05	14,11±1,23	>0,05
Мягкость – строгость	13,45±2,02	13,89±1,97	>0,05
Автономность – контроль	15,67±1,56	15,22±1,84	>0,05
Эмоциональная дистанция – близость	16,34±2,01	19,23±1,87	<0,05
Отвержение – принятие	15,66±2,21	15,02±2,04	>0,05
Отсутствие сотрудничества – сотрудничество	19,89±2,32	22,01±2,43	<0,05
Тревожность за ребенка	16,21±1,87	18,86±1,03	<0,05
Непоследовательность – последовательность	17,67±1,96	20,03±1,03	<0,05
Воспитательная конфронтация в семье	14,45±1,85	19,98±1,89	<0,05
Удовлетворительность отношениями с ребенком	21,11±2,02	17,01±1,02	<0,05

Из данных таблицы следует, что достоверные различия между группами отмечались по шкалам *эмоциональная дистанция – близость, отсутствие сотрудничества – сотрудничество, тревожность за ребенка, непоследовательность – последовательность, воспитательная конфронтация в семье* и *удовлетворенность отношениями с ребенком*. В результате становится очевидным, что в семьях мигрантов-мусульман имеются такие проблемы во взаимодействии с



детьми, как большая эмоциональная дистанция, отсутствие сотрудничества, высокая тревожность за ребенка, непоследовательность в воспитании детей, конфронтация по поводу их воспитания между супругами и в целом неудовлетворенность отношениями с детьми.

## **Обсуждение**

В настоящем исследовании проанализированы психологические проблемы женщин-мигранток в семейных и детско-родительских отношениях. Выдвинутая гипотеза нашла свое подтверждение: полученные данные свидетельствуют о том, что в семьях мигрантов, в отличие от местных жителей, имеются специфические проблемы. В их числе можно назвать неудовлетворенность отношениями с супругом и браком в целом, дефицит общения, неуверенность в завтрашнем дне, проблема материального обеспечения семьи, чувство безнадежности и безвыходности в сложившейся ситуации, проблемы в отношениях с мужем и воспитанием детей, перспектива развода и отсутствие в семье любви, высокая тревожность за ребенка, непоследовательность в воспитании детей и конфронтация по поводу их воспитания между супругами, а также неудовлетворенность отношениями с детьми в целом. Эти специфические проблемы накладываются на общие с коренными жительницами семейные проблемы, что усугубляет ситуацию.

Следует отметить, что в нашей стране исследования влияния миграции на семейные отношения опираются на традиционные подходы. В частности, отечественными учеными было установлено, что миграция может способствовать разрушению семейных связей (так же, как и родственных связей в целом). Это происходит даже в случае миграции всей семьи, поскольку в новой, непривычной среде семьи не ощущают поддержки родственников и близких. Обусловленный этим стресс негативно сказывается на супружеских и детско-родительских отношениях [3, с. 263-270]. Однако исследований, посвященных изучению особенностей психологических проблем женщин-мигранток в семейных и детско-родительских отношениях, в доступной литературе нами не обнаружено.

Между тем выявление таких особенностей может стать основой для определения содержания работы психолога с семьями мигрантов. Действительно, как показывают данные опроса, большинство мигранток готовы обратиться к психологу-мусульманке. Соответственно, эффективное разрешение указанных проблем вполне возможно с учетом традиций и канонов ислама.



Учитывая полученные результаты исследования, становится совершенно очевидным, что большинству семей мигрантов-мусульман необходима психологическая помощь в форме психологического консультирования и семейной психотерапии.

## Выводы

1. Миграция является весьма стрессогенным событием в жизни как отдельного человека, так и семьи в целом. Психологу в процессе семейного консультирования мигрантов необходимо учитывать влияние религиозных традиций и взглядов как на возникновение семейных проблем, так и на возможные пути их решения. Оптимальным является осмысление религиозности клиента в качестве фактора развития или препятствий в развитии его личности, а также сотрудничество с представителями духовенства.

2. В семьях мигрантов-мусульман имеются такие проблемы во взаимодействии с детьми, как большая эмоциональная дистанция, отсутствие сотрудничества, высокая тревожность за ребенка, непоследовательность в воспитании детей, конфронтация по поводу их воспитания между супругами и в целом неудовлетворенность отношениями с детьми. Женщины-мигрантки в меньшей степени удовлетворены своим браком. Среди мигранток достоверно чаще выявлялись такие проблемы, как чувство безнадежности и безвыходности из сложившейся ситуации, проблемы в отношениях с мужем и воспитанием детей, перспектива развода и отсутствие в семье любви.

3. Психологическая помощь семьям мигрантов в решении выявленных проблем должна проводиться с учетом этнических традиций и канонов ислама (возможно, при участии представителей духовенства).

## Литература

1. Фурса С.М., Дацко О.В. Психологические проблемы детей из семей мигрантов. *Молодой ученый*. 2016;11(115):1795–1797.

2. Заремба-Пайк С.С., Лепшокова З.Х. Воспринимаемая дискриминация, религиозность и психическое здоровье афганских беженцев в России. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):175–200 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-175-200

3. Иванова И.В., Макарова В.А. Из опыта социально-психологической адаптации детей мигрантов. *Вестник Калужского университета*. 2017;1:56–60.



4. Стефаненко Т.Г. *Этнопсихология*. М.: Институт психологии РАН, «Академический проект»; 2006. 320 с.

5. Loizate J.A. El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (síndrome de Ulises). *Revista de Menorca*. 2017;96:103–111.

6. Барканова О.В., Петрищев В.И. Особенности социально-психологической адаптации подростков из семей мигрантов. *Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева*. 2013;2(24):151–159.

7. Капбасова Б.Г., Жансерикова Д.А., Бурленова С.О. Роль семьи в процессе социально-психологической адаптации мигрантов. *Сибирский вестник специального образования*. 2015;1(14):38–42.

8. Алексанова О.Е. Семейные и индивидуально-психологические характеристики жизнеспособности эмигрантов. *Человек в условиях неопределенности. Сборник научных трудов научно-практической конференции с международным участием*. В 2-х т. Т. 1. Бакшутова Е.В., Юсупова О.В., Двойникова Е.Ю. (общ. и науч. ред.). Самара: Самарский государственный университет; 2018. С. 92–103.

9. Чебодаева В.Р. Особенности психосоциальных проблем семей мигрантов в Республике Хакасия. *Инновационная наука*. 2016;5–1(17):218–219.

10. Баскова Н.А., Глухова Е.В. Семья как объект социокультурной адаптации мигрантов. *Социальные технологии и практики вовлечения женского сообщества Челябинской области в социальную деятельность для развития территорий и повышения качества жизни: сборник научно-методических материалов*. Челябинск: Общество с ограниченной ответственностью «Край Ра»; 2023. С. 32–42.

11. Когай Е.А., Зотов В.В., Каменева Т.Н. Социокультурные риски семейно-брачных отношений в условиях глобализации пространства жизнедеятельности человека. *Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета*. 2013;4 (28):263–270.

## References

1. Fursa S.M., Dacko O.V. Psikhologicheskie problemy detey iz semey migrantov. [Psychological problems of children from migrant families]. *Molodoy uchenyy* [Young Scientist]. 2016;11(115):1795–1797. (In Russian)

2. Zaremba-Pajk S.S., Lepshokova Z.H Vosprinimaemaya diskriminatsiya, religioznost' i psikhicheskoe zdorov'e afganskikh bezhentssev v Rossii [Perceived discrimination, religiosity and mental health of Afghan refugees in Russia]. *Minbar*.



*Islamic Studies*. 2021;14(1):175–200. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-175-200  
(In Russian)

3. Ivanova I.V., Makarova V.A. Iz opyta sotsial'no-psikhologicheskoy adaptatsii detey migrantov [From the experience of socio-psychological adaptation of migrant children]. *Vestnik Kaluzhskogo universiteta* [Bulletin of Kaluga University]. 2017;1:56–60. (In Russian)

4. Stefanenko T.G. *Etnopsikhologiya* [Ethnopsychology]. Moscow: Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences, “Akademicheskij proekt”; 2006. 320 p. (In Russian)

5. Loizate J.A. El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (síndrome de Ulises). *Revista de Menorca*. 2017;96:103–111. (In Spanish)

6. Barkanova O.V., Petrishchev V.I. Osobennosti sotsial'no-psikhologicheskoy adaptatsii podrostkov iz semey migrantov [Features of social and psychological adaptation of teenagers from families of migrants]. *Vestnik Krasnoyarskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. V.P. Astaf'eva* [Bulletin of the Krasnoyarsk State Pedagogical University named by V.P. Astafev]. 2013;2(24):151–159. (In Russian)

7. Kapbasova B.G., Zhanserikova D.A., Burlenova S.O. Rol' sem'i v protsesse sotsial'no-psikhologicheskoy adaptatsii migrantov [The role of the family in the process of social and psychological adaptation of migrants]. *Sibirskiy vestnik spetsial'nogo obrazovaniya* [Siberian Bulletin of Special Education]. 2015;1(14):38–42. (In Russian)

8. Aleksanova O.E. Semeynye i individual'no-psikhologicheskie kharakteristiki zhiznesposobnosti emigrantov [Family and individual psychological characteristics of the viability of emigrants]. *Chelovek v usloviyakh neopredelennosti. Sbornik nauchnykh trudov nauchno-prakticheskoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem* [A person in conditions of uncertainty. Collection of scientific papers of the scientific and practical conference with international participation]. Bakshutovoj E.V., Yusupovoj O.V., Dvojnukovoj E.Yu. (eds). In 2 vols. Vol. 1. Samara: Samara State University; 2018, pp. 92–103. (In Russian)

9. Chebodaeva V.R. Osobennosti psikhosotsial'nykh problem semey migrantov v Respublike Khakasiya [Features of psychosocial problems of migrant families in the Republic of Khakassia]. *Innovatsionnaya nauka* [Innovative Science]. 2016;5–1(17):218–219. (In Russian)

10. Baskova N.A., Gluhova E.V. Sem'ya kak ob"ekt sotsiokul'turnoy adaptatsii migrantov. [Family as an object of socio-cultural adaptation of migrants]. *Sotsial'nye*



*tekhnologii i praktiki вовлечeniya zhenskogo soobshchestva Chelyabinskoy oblasti v sotsial'nuyu deyatel'nost' dlya razvitiya territoriy i povysheniya kachestva zhizni: sbornik nauchno-metodicheskikh materialov* [Social technologies and practices of involving the women's community of the Chelyabinsk region in social activities for the development of territories and improving the quality of life: a collection of scientific and methodological materials]. Chelyabinsk: Limited liability company "Kraj Ra" Publ.; 2023, pp. 32–42. (In Russian)

11. Kogaj E.A., Zotov V.V., Kameneva T.N. Sotsiokul'turnye riski semeynobrachnykh otnosheniy v usloviyakh globalizatsii prostranstva zhiznedeyatel'nosti cheloveka [Sociocultural risks of family and marriage relations in the conditions of globalization of the human activity space]. *Uchenye zapiski. Elektronnyy nauchnyy zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific notes. Electronic Scientific Journal of Kursk State University]. 2013;4(28):263–270. (In Russian)

### **Информация об авторе**

*Галиева Гульназ Фаритовна*, клинический психолог, писатель, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, педагог-психолог Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

### **About the author**

*Gulnaz F. Galieva*, Clinical Psychologist, writer, author of books, Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Teacher, Psychologist in Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 25 июля 2022  
Одобрена рецензентами: 08 октября 2022  
Принята к публикации: 02 февраля 2023

### **Article info**

Received: July 25, 2022  
Reviewed: October 08, 2022  
Accepted: February 02, 2023

**РЕЦЕНЗИИ**

**REVIEWS**





◆ Рецензия на монографию Ю.Н. Гусевой,  
О.Н. Сенюткиной, В.С. Христофорова  
«Пытаясь понять и вообразить ислам...  
(образ ислама в сознании российских  
элит 1880-х – 1920-х гг.)»



Загидуллин И.К.

Рецензия на монографию Ю.Н. Гусевой, О.Н. Сенюткиной, В.С. Христофорова...  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):237-248*

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-1-237-248

УДК 94(47)+28

*Reviews*

*Рецензия*

## **Рецензия на монографию Ю.Н. Гусевой, О.Н. Сенюткиной, В.С. Христофорова «Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х – 1920-х гг.)»**

**И.К. Загидуллин<sup>1а</sup>**

<sup>1</sup>Центр исламоведческих исследований Академии наук РТ, г. Казань, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0501-2177>, e-mail: zagik63@mail.ru

**Для цитирования:** Загидуллин И.К. Рецензия на монографию Ю.Н. Гусевой, О.Н. Сенюткиной, В.С. Христофорова «Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х – 1920-х гг.)». *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):237-248*. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-237-248

## **Review of the monograph by Yu.N. Guseva, O.N. Senyutkina, V.S. Khrstoforov “Trying to understand and imagine Islam ... (the image of Islam in the minds of Russian elites of the 1880s – 1920s)”**

**I.K. Zagidullin<sup>1а</sup>**

<sup>1</sup>Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0501-2177>, e-mail: zagik63@mail.ru

**For citation:** Zagidullin I.K. Book review: Guseva YU.N., Senyutkina O.N., Hristoforov V.S. “Trying to understand and imagine Islam ... (the image of Islam in the minds of Russian elites of the 1880s – 1920s)”. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):237-248*. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-237-248



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



В 2013 г. увидел свет русский перевод книги Веры Тольц «Собственный Восток России». Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский периоды», посвященной роли отечественной востоковедческой школы в формировании «национальной политики» власти в преддверии революции 1917 года и в 20-е гг. XX в. Автор книги повествует о том, что русские востоковеды сформировали собственные подходы в исследовании этнических меньшинств Российской империи, которые выгодно отличались от принципов западноевропейской науки о Востоке.

Рецензируемая книга известных специалистов государственно-исламских отношений имперского и советского периодов, докторов исторических наук Ю.Н. Гусевой, О.Н. Сенюткиной и В.С. Христофорова «Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х – 1920-х гг.)», изданная в 2021 г., является в широком смысле продолжением труда Веры Тольц. В коллективной монографии предпринята попытка выявления механизмов формирования образа ислама в сознании российских политических элит «через понимание сущности самих представлений и информационной составляющей формирования знаний, мнений, фобий об исламе в Российской империи – Советской России – СССР в конце XIX – первой трети XX века».

Монография состоит из четырех логически выстроенных глав: «Некоторые методологические послы к пониманию феномена панисламизма в российских реалиях» [1, с. 18–60], «Предыстория и генезис российского, реального и мнимого, панисламизма (1880–1907 гг.)» [1, с. 61–116], «Панисламизм в сознании представителей имперских элит как угроза российской государственности (между революциями 1907–1917 гг.)» [1, с. 117–239] и «Панисламизм в сознании советских элит (1917–1929)» [1, с. 239–348]. Существенным дополнением, расширяющим представления читателя о специфических особенностях интерпретации российскими элитами ислама в имперский и советский периоды, является объемное «Приложение» [1, с. 285–444], где представлены архивные документы, имеющие отношение, главным образом, к осведомителям, несколько фотографий мусульман российских окраин и т.д. Среди этого корпуса источников привлекают внимание две аналитические записки: составленная 1 июля 1914 г. русским чиновником в Стамбуле «Справка по панисламизму» и переведенный на русский язык текст английского политического деятеля Моргана Филиппа Прайса (1885–1973) «Русские татары и Революция: панисламистское движение для масс Азии» (1917 г.).



В рецензии ограничимся анализом первых трех глав данного исследования, исходя из собственного круга научных интересов.

При рассмотрении религии в качестве объекта антропологического исследования в книге выбран научный подход, сформулированный американским профессором Талалом Асадом: ислам «должен изучаться как дискурсивная традиция, разнообразно связанная с такими процессами, как формирование моральных самосознаний, манипулирование населением (и сопротивление ему), а также производство соответствующих знаний» [1, с. 13]. Авторы считают, что поставленную задачу с учетом разнообразия общественного развития мусульманских обществ можно решить через дефиницию «панисламизм».

В первой главе представлен методологический инструментарий, помогающий уяснить процесс осознания сути ислама как общественно-политической идеологии. Характерной чертой данного раздела следует признать умелое использование исламского дискурса, сформированного в зарубежной историографии.

Территориальные рамки исследования, по сути, охватывают все основные регионы традиционного расселения мусульманских народов – Волго-Уральский регион, Крым, Кавказ и Закавказье, Казахстан и Среднюю Азию, признавая последние колониями России [1, с. 55], т.е. территории, в которых исламская культура получила распространение в различные исторические эпохи. По мнению авторов, понятие «внутренний империализм», введенный в научный оборот А.В. Ремневым, может быть применен к окраинной мусульманской части России [1, с. 50, 51].

Правоммерно отмечается, что ко второй половине XIX в. Волго-Уралье из окраины превратилось в периферию [1, с. 49]. Очевидно, понятие «периферия» содержит не только географический, но и демографическо-социальный смысл. В список «периферии» можно включить и Таврию, где губернские институты появились в 1802 г., что стало точкой отсчета трансформации фронта-региона во «внутреннюю» губернию. В результате массовых эмиграций в Османское государство к 1897 г. в Таврической губернии численность мусульман составляла всего 148 170 человек, или 13,2 % [2, с. VIII–XII]. На наш взгляд, в отношении Волго-Уральского региона более удачным представляется употребление термина «внутренняя окраина», позволяющего увидеть его особенности по сравнению с центральными губерниями.

Во второй главе «Предыстория и генезис российского, реального и мнимого, панисламизма (1880–1907 гг.)» повествуется об осознании имперской влас-



тью существования в стране «мусульманского вопроса» и разработке механизмов получения информации об обновленческом движении мусульман и исламе по всевозможным каналам.

Достоинством раздела является умелое структурирование сложных научных проблем. Существенно облегчают восприятие материала небольшие подразделы, заточенные на раскрытие конкретных тем. Из подобных разбираемых авторами проблем формируется картина их научного подхода к пониманию феномена панисламизма в условиях России.

При выстраивании своей концепции авторы исходят из суждения В.В. Наумкина о том, что для «мусульманских реформаторов XIX века (Мухаммеда Абдо, Джамала ад-Дина аль Афгани и др.) умма – символ их панисламистского проекта» [1, с. 62], и утверждают, что начиная с этого времени умма увязывается с панисламизмом, механически перенося этот тезис на территорию Российской империи.

Между тем рекомендованный в книге термин «панисламизм» трансформирует его смысл, установившийся в отечественной науке, особенно если учесть, что сохраняет актуальность определение панисламизма как религиозно-политической идеологии, «в основе которой лежат представления о единстве мусульман всего мира и необходимости их сплочения в едином мусульманском государстве» [3, с. 873].

Авторы предлагают рассматривать панисламизм «как некий нравственный идеал, символ мусульман (“все мусульмане – братья”) и как панисламистский дух единения мусульман (через джадидизм – обновление)» [1, с. 16]. Однако с учетом того, что в тексте речь идет, по сути, об интерпретации имперскими структурами ислама как общественно-политического явления, которое, как утверждают авторы, оказалось «большим мифом» [1, с. 353], следовало бы использовать иной термин, например, «культурно-либеральное движение». К тому же сегодня существует устоявшаяся в научных кругах концепция А. Беннигсена и Ш. Лемерсье-Келькеже о стадиях реформистского движения мусульманских народов (религиозное реформирование, культурное реформирование, образовательная реформа и политический национализм), которую упоминают авторы [1, с. 96]. Она в полной мере отражает основные этапы модернизационных процессов в среде мусульманских народов, прежде всего татар, хотя некоторые этнические группы для своего развития использовали ставшие привлекательными татарские наработки или концепции.



Загидуллин И.К.

Рецензия на монографию Ю.Н. Гусевой, О.Н. Сенюткиной, В.С. Христофорова...  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):237-248*

Если исходить из рекомендованного суждения, то появляется соблазн охарактеризовать как проявление панисламизма эмиграции российских мусульман, вызванные конкретными неуклюжими действиями имперских властей. Если учесть, что массовые вынужденные переселения мусульман начались сразу после аннексии Россией Крымского ханства, то «панисламизм» следует распространить и на последнюю четверть XVIII в. Сегодня существует значительная историческая литература, в которой выяснены причины и предпосылки мухаджирских движений. Вынужденные переселения являлись главным образом внешним проявлением глубокого недоверия к российской власти. В концептуальном плане в основе мухаджирских движений лежит тезис о невозможности свободного проживания мусульман в православном государстве. Лидеры религиозного реформирования (Г. Курсави, Ш. Марджани) и модернизации мусульманского сообщества (И. Гаспринский), наоборот, считали такое суждение ошибочным.

Важным открытием авторов можно назвать выявление даты, когда мусульмане страны впервые были заподозрены в симпатиях и тяготении к панисламистскому движению. Оказывается, по поводу недовольства местного населения на фоне забастовок русских рабочих и служащих на железных дорогах туркестанский генерал-губернатор в своем докладе военному министру от 30 ноября 1905 г. сообщал, что оно «может создавать дополнительные возможности движения к панисламистскому движению» [1, с. 113].

В монографии авторами начало обновленческих процессов «возводится к концу XIX в., а именно к деяниям И. Гаспринского» [1, с. 73–74]. Частично соглашаясь с ними, тем не менее необходимо отметить, что, во-первых, до 1900-х гг. читателями газеты «Тарджеман» был ограниченный круг лиц. Во-вторых, издатель крымско-татарской газеты «Тарджеман» (г. Бахчисарай) считал, что «всетюркское и всеисламское единение является единственным средством, которое может спасти не только его маленький крымско-татарский народ, но и все тюркские народы Российской империи от уже начинающего их поглощения и ассимиляции гигантскими русскими массами» [4, с. 15]. Таким образом, противодействие русификации являлось для И. Гаспринского предпосылкой сохранения тюркских народов, и в будущее можно было идти только через модернизацию ислама. Поэтому национальное и религиозное в его концепции тесно переплетались [4, с. 15]. К сожалению, власти не приняли предложение И. Гаспринского о равноправном сотрудничестве с мусульманскими народами страны. Только



после первой русской революции И. Гаспринский взялся за проект учреждения Всемирного конгресса мусульман.

Справедливо отмечается, что впервые центральные власти обратили внимание на обновленческое движение в среде мусульман в 1900 г. благодаря записке «Новые течения в татарской печати» начальника Главного управления по делам печати, в которой шла речь о качественном обновлении репертуара издаваемых в Казани книг. В результате опроса чиновников в регионах с компактным расселением мусульман было установлено отсутствие связей между движением прогрессистов и младотурками, также выяснилось, что «новаторские» сочинения издавались только в нескольких городах, а в некоторых губерниях Поволжья начала формироваться сеть новометодных школ.

Можно уверенно сказать, что до 1905 г. пантюркистская концепция отсутствовала в татарской историографии. Как известно, Ш. Марджани связывал этногенез татар с волжскими булгарами. Не случайно в изданной в 1904 г. в фантастической повести «200 елдан соң инкыйраз» (Вырождение двести лет спустя) молодой талантливый прозаик Г. Исхаки изложил идею о том, что в современном мире обречены на исчезновение народы, которые остановились в своем развитии, не желая расставаться с устаревшими воззрениями. Главными героями его повести являются булгары. Очевидно, в начале XX в. татарская светская интеллигенция считала своими предками волжских булгар [5, с. 47]. Сразу после официального разрешения в Казани издания газеты на татарском языке, Г. Исхаки первым высказался за печатание материалов на родном языке. В результате чего многочисленные периодические издания татар Волго-Уральского региона сделали невозможным использование на практике общетюркского языка, за который ратовал И. Гаспринский.

Примечательно, что в середине 1920-х г., обращаясь в теме пантюркизма среди татар в поздней имперский период, историк Г. Губайдуллин категорически заявляет: «Едва ли кто сумеет мне указать на какое-либо историческое сочинение, появившееся до 1905 года, где бы сознательно проводилась пантюркистская идеология» [5, с. 47]. Далее ученый пишет о вернувшемся из Османского государства на родину Ю. Акчуре, который в том же году в каирской газете «Тюрок» напечатал статью «Три вида политики» – первую теоретическую работу по государственно-политическим аспектам тюркизма. Главный посыл статьи заключался в том, что в основе будущего Османского государства должен лежать «национальный» принцип, а не «османизм» и «исламизм» [5, с. 47]. В 1906 г. Ю. Акчура



Загидуллин И.К.

Рецензия на монографию Ю.Н. Гусевой, О.Н. Сенюткиной, В.С. Христофорова...  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):237-248*

издал книгу «Гыйлем һәм тарих» (Наука и история), конспект своих лекций, прочитанных шакирдам казанского медресе «Мухаммадия», где впервые обозначил необходимость изучения истории тюркских народов [6, б. 616–617]. «Это было первым призывом первого открытого пантюркиста написать историю “тюркских народов”. Но первая книга, написанная по историческому принципу, появилась лишь в 1909 году, – отмечает Г. Губайдуллин. Эта книга принадлежит перу Хасана Гата Габяши и носит название “История тюркских племен”». Конечно, говорить о какой-либо ее научной ценности не приходится. Она представляет собой некое «собрание сведений по истории разнообразнейших племен, от скифов и готов до финнов, которые Габяши [относит] к тюркам без всякого разбора. ... дальнейшее развитие пантюркистской историографии совпадает со временем организации в 1908 году “Тюрк дернеги” в Константинополе, журналов “Тюрк Юрду” в 1911 году и “Тюрк очаги” в 1912 году» [5, с. 48]. Г. Губайдуллин подчеркивает, что только в 1909 г. на страницах журнала «Шура» среди интеллектуалов начинается дискуссия об этногенезе родного народа. Начиная с 1910 г., когда эта дискуссия охватывает и книги по истории, в национальной историографии наблюдаются два противоположных течения: татаризм и тюркизм [5, с. 48].

Очевидно, без системного изучения национальной периодической печати, научных и публицистических трудов общественных деятелей мусульманских народов преждевременно говорить о датах распространения «реального» пантюркизма, о степени восприятия конфессиональными группами различных регионов идей политического ислама.

В период Первой русской революции в рамках создания партии «Иттифак аль-муслимин», которую власти в 1907 г. отказались регистрировать, сближение и координация деятельности общественных лидеров крымских, поволжских татар, азербайджанцев происходили на почве конфессионального единства. Это сближение, однако, было направлено на достижение равноправия мусульман с русским населением и развитие культуры и просвещения народов.

Глава «Панисламизм в сознании представителей имперских элит как угроза российской государственности (между революциями 1907–1917 гг.)» выгодно отличается от первых двух введением в научный оборот многочисленных сюжетов, основанных на архивных источниках и направленных на раскрытие темы: сбор, фильтрация, накопление и обобщение информации об исламе и его приверженцах на региональном уровне, описания усилий властей по выявлению



связей лидеров модернизации с зарубежными исламскими центрами; проведение Особых межведомственных совещаний 1905–1914 гг. и т.д.

Во время военных кампаний российская власть традиционно рассматривала мусульманское сообщество страны (впрочем, как и другие неправославные и нехристианские конфессиональные группы. – И.З.) как «пятую колонну», тщательно выискивая в социальном поведении его представителей элементы нелояльности к политическому режиму. Как наглядно проиллюстрировано в разделе, в период Первой мировой войны к такому недоверию добавилось еще обвинение в панисламизме.

В главе приводится мнение Особого совещания по мусульманским делам 1914 г. о том, что пантюркизм и панисламизм не успели охватить мусульманские народные массы в России [1, с. 212], хотя с мест продолжала поступать оперативная информация о панисламизме. Доказательством кардинального пересмотра Министерством внутренних дел отношения к данному вопросу к 1914 г. служит также официальное разрешение на проведение IV Всероссийского съезда мусульман, правда, после согласования состава его участников. Значит, характеристика восприятия российской властью панисламизма требует более внимательного и вдумчивого выявления причин такой разительной перемены.

В книге отсутствует ответ на вопрос: почему российская власть не услышала академическое сообщество, для которого был характерен более высокий уровень толерантности к мусульманам. Образно говоря, власть и востоковеды как бы существовали в параллельных мирах.

В своей программной статье по случаю начала издания научного журнала «Мир ислама» (1912 г.) известный востоковед В.В. Бартольд с сожалением отмечал крайне ограниченный круг читателей трудов своих коллег и, наоборот, многочисленность публикаций, написанных «с целью защиты ислама или борьбы с ним» [7, с. 366]. Здесь В.В. Бартольд имеет в виду, прежде всего, труды представителей Казанской миссионерской школы исламоведения. После издания закона «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., позволившего неопитам переходить в другие конфессии, в том числе в ислам, православное миссионерство оказалось в глубоком кризисе и резко активизировало исследование ислама и мусульман. А главное – эта группа авторов специально направляла свои тенденциозные произведения столичным чиновникам. Так, в 1908-1909 гг. в адрес министра внутренних дел и премьер-министра П.А. Столыпина из Казани поступили следующие издания: «О мерах к охранению Казанского края



от постепенного завоевания его татарами» А. Ухтомского (епископа Андрея), «Речь, сказанная его преосвященством, преосвященнейшим Андреем, епископом Мамадышским, в общем собрании Братства св. Гурия 12-го октября 1908 года», «Лихолетье в жизни православия среди приволжских инородцев» епископа Андрея, «Современное движение в среде русских мусульман» Алексия, епископа Чистопольского, записка «Об отпадениях в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и причинах этого печального явления» епархиального инородческого миссионера С. Багина [8, с. 232–319]. Эти материалы сыграли важнейшую роль в усилении негативного восприятия имперскими структурами ислама, что наглядно отразилось в решениях Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае (январь 1910 г.).

В монографии в качестве одной из главных причин превратного представления властей об исламе правомерно указывается отсутствие/крайняя малочисленность специалистов в регионах. Однако после создания с 1910 г. сети осведомителей из среды мусульман ситуация, наоборот, усугубилась. В этой связи представляется важным комплексный анализ не только восприятия российскими элитами поступивших с мест секретных сведений, но и принятых по ним решений, которые, в свою очередь, напрямую оказывали воздействие на содержание и характер оперативной информации. Иными словами, выполняя предписания имперского центра, местные органы полиции и жандармерии, оправдывая свое существование, старательно искали и успешно находили факты, на выявление которых давали установку из Санкт-Петербурга. Таким образом, в поисках панисламизма столичные власти также становились непосредственными акторами процесса.

В контексте данного исследования представляется упущением отсутствие в книге раздела, посвященного оценке мусульманского общественного движения в России между февралем и октябрём 1917 г., когда в условиях невиданных демократических свобод лидеры мусульманских народов получили возможность для реализации тех «опасных» планов, о которых предупреждали жандармские чиновники: заниматься разрушительной деятельностью в качестве союзников Турции и Германии, начать строительство общемусульманского государства и т.д. Однако ничего подобного не происходило. На Первом всероссийском съезде мусульман в Москве (1–11 мая 1917 г.) большинство делегатов высказалось за учреждение религиозно-культурной автономии мусульманских народов страны,



на Втором съезде в Казани (июль 1917 г.) был подтвержден прежний курс, хотя к этому времени азербайджанские и казахские лидеры уже начали собственное национально-государственное строительство. Только в ноябре 1917 г. в Уфе был создан проект Идел-Урал, ориентированный на федеративное устройство страны, однако большевики отказались признать проект «непролетарского» территориального образования.

Резюмируя, следует отметить, что авторами проделана огромная работа по изучению исторической литературы и структурированию опубликованных и архивных источников. Книга в значительной степени дает представление о механизмах и путях формирования у власти понимания сути «мусульманского вопроса» в империи, о скрытых от широкой общественности суждениях о мусульманских народах России, которые порой были материализовываны в конкретные мероприятия.

Высказанные замечания являются уточняющими моментами для дальнейших разработок по исследуемой проблематике, о которых авторы сообщают в конце книги.

## Литература

1. Гусева Ю.Н., Сенюткина О.Н., Христофоров В.С. *Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х-1920-х гг.): монография*. М.: Медина; 2021. 460 с.

2. *Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. ХЛІ. Таврическая губерния*. СПб., 1904. XXVI. 310 с.

3. *Большой энциклопедический словарь*. Прохоров А.М. (ред.). Изд. второе, перераб. и доп. М.: Большая Российская энциклопедия; СПб.: Норинт; 1997. 1456 с.

4. Гилязов И.А. *Тюркизм: становление и развитие. Характеристика основных этапов. Учебное пособие для студентов-тюркологов*. Казань: Казанский гос. ун-т; 2002. 70 с.

5. Галиуллина Д.М. Одна из последних работ Г.С. Губайдуллина. *Гасырлар авазы-Эхо веков*. 2004;1:43–49.

6. Акчура Й. Гыйлем һәм тарих. *Йосыф Акчура: Әдәби, тарихи эсәрләр һәм мәкаләләр жыйнтыгы*. Гайнетдинов М. (төзүче һәм кереш сүз авторы). Казан: Фолиант; 2011. Б. 594–622.

7. Бартольд В.В. От редакции журнала «Мир ислама». Бартольд В.В. *Сочинения*. Т. VI. М.: Наука; 1966. С. 365–376.



Загидуллин И.К.

Рецензия на монографию Ю.Н. Гусевой, О.Н. Сенюткиной, В.С. Христофорова...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):237-248

8. *Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы*. Загидуллин И.К. (сост., авт. предисл., прим. и сокр.); Залялетдинова Р.М. (сост. указ.). Казань: Изд-во Академии наук РТ; 2015. 588 с.

## References

1. Guseva YU.N., Senyutkina O.N., Hristoforov V.S. *Pytayas' ponyat' i voobrazit' islam... (obraz islama v soznanii rossijskikh elit 1880-h-1920-h gg.): monografiya* [Trying to understand and imagine Islam ... (the image of Islam in the minds of Russian elites of the 1880s-1920s): Monograph]. Moscow: Medina Press; 2021. 460 p. (In Russian)

2. *Pervaya vseobshchaya perepis' naseleniya Rossijskoj imperii 1897 g. XLI. Tavricheskaya guberniya* [The first general population census of the Russian Empire in 1897 XLI. Tauride province]. St. Petersburg, 1904. XXVI. 310 p. (In Russian)

3. *Bol'shoj enciklopedicheskij slovar'* [The Great Encyclopedic Dictionary]. Second edition, revised and supplemented. Prokhorov A.M. (ed.-in-chief). The Great Russian Encyclopedia; Moscow, St. Petersburg: Norint Press; 1997. 1456 p. (In Russian)

4. Gilyazov I.A. *Tyurkizm: stanovlenie i razvitie. Harakteristika osnovnyh etapov. Uchebnoe posobie dlya studentov-tyurkologov* [Turkism: formation and development. Characteristics of the main stages. Textbook for students of Turkology]. Kazan: Kazan State University Press; 2002. 70 p. (In Russian)

5. Galiullina D.M. Odnа iz poslednih rabot G.S.Gubajdullina [Selected works: One of the last works of G.S. Gubaidullin]. *Gasyrlar avazy-Ekho vekov*. 2004;1:43–49.

6. Akchura Y. 'Ilem ham tarikh [Education and history]. *Yusuf Akchura: Adabi, tarikhi athalar ham maqalalar jientigi* [Yusuf Akchura: Collection of literary, historical works and articles]. Gaynetdinov M. (compiler and author of the preface). Kazan: Folio Press; 2011, pp. 594–622. (In Russian)

7. Bartol'd V.V. Ot redakcii zhurnala "Mir islama" [From the editorial board of the magazine "The World of Islam"]. Bartold V.V. *Sochineniya* [Works]. Vol. VI. Moscow: Nauka Press; 1966, pp. 365–376. (In Russian)

8. *Особое совещание по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае 1910 года: документы и материалы* [Special meeting on the development of measures to counter the Tatar-Muslim influence in the Volga Region in 1910: documents and materials]. Zagidullin I.K. (Comp., author's preface, approx. and sokr.); Zalyaletdinov R.M. (comp. decree). Kazan: Publishing



Zagidullin I.K.

Review of the monograph by Yu.N. Guseva, O.N. Senyutkina, V.S. Khristoforov...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):237-248

House of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; 2015. 588 p. (In Russian)

### **Информация об авторе**

**Загидуллин Ильдус Котдусович**, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук РТ, г. Казань, Российская Федерация.

### **About the author**

**Ildus K. Zagidullin**, Dr. Sci. (History), Senior Researcher of the Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 апреля 2022  
Одобрена рецензентами: 28 февраля 2023  
Принята к публикации: 08 марта 2023

### **Article info**

Received: April 20, 2022  
Reviewed: February 28, 2023  
Accepted: March 08, 2023

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, Д.А. Шагавиев  
Редакторы разделов – Д.А. Шагавиев, Н.К. Гарипов (История),  
Р.К. Адыгамов, Д.А. Шагавиев (Теология), О.С. Павлова (Психология)  
Редакторы-переводчики – Н.К. Муллагалиев (английский язык),  
Д.А. Шагавиев (арабский язык)  
Литературный редактор, редактор-корректор – Э.Ф. Файзуллина, Л.И. Озтюрк  
Технический редактор – С.Р. Батрова  
Дизайн – Т.А. Лоскутова  
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Дата выхода в свет: 31.03.2023. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 400 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт».  
Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.  
Учреждение «Совет по исламскому образованию».  
Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 49, стр. 4.  
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам нурь»».  
423832, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Набережные Челны, ул. Центральная, д. 72.  
Сайт: [www.minbar.su](http://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, Damir A. Shagaviev

Section Editors – Damir A. Shagaviev, Nail K. Garipov (History),

Ramil K. Adygamov, Damir A. Shagaviev (Theology), Olga S. Pavlova (Psychology)

Editor-translators – N.K. Mullagaliev(English), Damir A. Shagaviev (Arabic)

Literary editor, proof-reader – Elmira F. Fayzullina, Lira I. Oztyrk

Technical editor – Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

The Issue Date: 31.03.2023. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 400 copies; the first factory 200 copies. Order № 495. The price is free.

Russian Islamic Institute.

420049. 19 Gazovaya Street, Kazan, the Republic of Tatarstan, Russian Federation.

Council for Islamic Education.

119034. 49 Ostozhenka Street, Building 4, Moscow, Russian Federation.

Printed in the publishing house of Spiritual and business center

«The light of Islam»

423832. 72 Tsentralnaya Street, Naberezhnye Chelny, the Republic of Tatarstan, Russian Federation

Site: [www.minbar.su](http://www.minbar.su)

The Subscription index of the Minbar. Islamic Studies journal in the Official catalogue of "Subscriptions" of the Russian Post is ПИИ 766.