

2023, Vol. 16, N 3

# 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 № ФЦ77-73567 issued August 24, 2018.

| Founders                                                                           |                                                                                                                                                                                                                     | Partners                                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                          |
|------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|   | Private higher education institution<br>Russian Islamic Institute (RII)<br>Address: 19, Gazovaya str., 420049,<br>Kazan, Russian Federation<br>Website: <a href="http://www.kazanriu.ru">http://www.kazanriu.ru</a> |   | Bulgarian Islamic Academy<br>Address: 1A, Kol Gali str., 422840,<br>Bolgar, Republic of Tatarstan,<br>Russian Federation<br>Website: <a href="https://bolgar.academy">https://bolgar.academy</a>                                                         |
|   | Institute of Oriental Studies, Russian<br>Academy of Sciences (IOS RAS)<br>Address: 12, Rozhdestvenka str.,<br>Moscow, Russian Federation<br>Website: <a href="https://www.ivran.ru">https://www.ivran.ru</a>       |   | Federal State Budgetary Educational<br>Institution of Higher Education<br>«Pyatigorsk State University»<br>Address: 9 Kalinina ave, 357532,<br>Pyatigorsk,<br>Stavropol Krai, Russian Federation<br>Website: <a href="http://pglu.ru">http://pglu.ru</a> |
|  | Kazan (Volga Region) Federal University<br>(KFU)<br>Address: 15, Pushkin str., 420008,<br>Kazan, Russian Federation<br>Website: <a href="https://kpfu.ru/imoiv">https://kpfu.ru/imoiv</a>                           |  | The State Museum of Oriental Art<br>Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow,<br>119019, Russian Federation<br>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 Zulaifjah*, 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. Zariipov*, 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 3

# MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

## Издатели

Частное учреждение высшего образования "Российский исламский институт"

Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19,

сайт: <https://www.kazanrii.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, Республика Татарстан, 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 Мухаметшинович*, д-р полит. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

## **Председатель редакционного совета**

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

## **Редакционный совет**

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

*Алиева Севиндж Исрафил-гызлы*, 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

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

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

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

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

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

### **Редакционная коллегия**

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

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

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

*Зарилов Ислам Амирович*, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

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

*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

*Серилов 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; г. Казань, Российская Федерация

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

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

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

## CONTENTS

### HISTORY

|                                                                                                                                                                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Manyshev S.B.</i> “The first Caucasian revolutionary”: Sheikh Mansur in Soviet historiography .....                                                                                                                      | 513 |
| <i>Serikoff N.I., Kashaf Sh.R.</i> Teaching Oriental languages in St. Petersburg University in the 19 <sup>th</sup> century: “Russian-Arabic Conversations” by Abdallah Kelzi and his translations of Krylov's fables ..... | 537 |
| <i>Muftakhutdinova D.Sh.</i> Agrarian policy of the Russian Empire in the Kazakh steppe through the prism of Orthodox missionary work .....                                                                                 | 562 |
| <i>Akhmetova M.A.</i> Gayaz Iskhaki in Chistopol madrasah .....                                                                                                                                                             | 585 |
| <i>Murtazina L.R.</i> Madrasa “Qazanli” on the pages of the Tatar periodical press of the beginning of the early 20 <sup>th</sup> century .....                                                                             | 604 |
| <i>Bredikhin A.V.</i> The position of the countries of the Islamic world regarding China's policy in the Xinjiang Uygur Autonomous Region .....                                                                             | 619 |

### THEOLOGY

|                                                                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Zakirov A.A.</i> The Problem of Knowledge and Cognition in Islam.....                                                                                                         | 631 |
| <i>Mukhetdinov D.V.</i> A brief history sketch on the genesis study of the Quranic corpus in Western Quranic studies (from the 19 <sup>th</sup> century to the present day)..... | 647 |
| <i>Gamzatov A.A., Sirazhudinova S.I.</i> The position of music and singing in the Shafi'i madhhab .....                                                                          | 683 |

### PSYCHOLOGY

|                                                                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Polosin V.S.</i> Religious Superiority Complex: A Psychological Perspective .....                                                                | 701 |
| <i>Serebryakova A.Y.</i> The Disciplinary Status of Islamic Psychology Abroad in the Late 20 <sup>th</sup> – Early 21 <sup>st</sup> Centuries ..... | 718 |

### REVIEWS

|                                                                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Azizov A.A., Nekhay V.N.</i> Review of the book by A.A. Shaov “Necessity and Exceptionalism”. Maykop: Magarin O.G. Publishing; 2022. 115 p.... | 741 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

|                                                                                                                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Манышев С.Б.</i> , «Первый кавказский революционер»: шейх Мансур в советской историографии.....                                                                                                            | 513 |
| <i>Серигов Н.И., Кашаф Ш.Р.</i> История преподавания восточных языков в Санкт-Петербургском университете в XIX в.: «Русско-арабские общественные разговоры» Абдаллаха Кельзи и его переводы басен Крылова.... | 537 |
| <i>Муфтахутдинова Д.Ш.</i> Аграрная политика Российской империи в Казахской степи сквозь призму православного миссионерства .....                                                                             | 562 |
| <i>Ахметова М.А.</i> Гаяз Исхаки в Чистопольском медресе.....                                                                                                                                                 | 585 |
| <i>Муртазина Л.Р.</i> Медресе «Казанлы» на страницах татарской периодической печати начала XX века .....                                                                                                      | 604 |
| <i>Бредихин А.В.</i> Позиция стран исламского мира в отношении политики Китая в Синьцзян-Уйгурском автономном районе.....                                                                                     | 619 |

### ТЕОЛОГИЯ

|                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Закиров А.А.</i> Проблема знания и познания в исламе .....                                                                            | 631 |
| <i>Мухетдинов Д.В.</i> Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в западном корановедении (с XIX в. по наши дни) ... | 647 |
| <i>Гамзатов А.А., Сиражудинова С.И.</i> Положение музыки и пения в шафиитском мазхабе.....                                               | 683 |

### ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

|                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Полосин В.С.</i> Комплекс религиозного превосходства: психологический взгляд .....                         | 701 |
| <i>Серебрякова А.Ю.</i> Дисциплинарный статус исламской психологии за рубежом в конце XX – начале XXI в. .... | 718 |

### РЕЦЕНЗИИ

|                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Азизов А.А., Нехай В.Н.</i> Рецензия на книгу Шаова А.А. «Необходимость и исключительность». Майкоп: изд-во Магарин О.Г.; 2022. 115 с..... | 741 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

**HISTORY**

**ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ**



- 
- ◆ «Первый кавказский революционер»: шейх Мансур в советской историографии
  - ◆ История преподавания восточных языков в Санкт-Петербургском университете в XIX в.: «Русско-арабские общественные разговоры» Абдаллаха Кельзи и его переводы басен Крылова
  - ◆ Аграрная политика Российской империи в Казахской степи сквозь призму православного миссионерства
  - ◆ Гаяз Исхаки в Чистопольском медресе
  - ◆ Медресе «Казанль» на страницах татарской периодической печати начала XX века
  - ◆ Позиция стран исламского мира в отношении политики Китая в Синьцзян-Уйгурском автономном районе



Манышев С.Б.

«Первый кавказский революционер»: шейх Мансур в советской историографии  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):513–536

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-3-513-536

УДК 93/94(470.6)

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## «Первый кавказский революционер»: шейх Мансур в советской историографии

**С.Б. Манышев<sup>1а</sup>**

<sup>1</sup>Институт российской истории Российской академии наук, г. Москва,  
Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5276-7743>, e-mail: [msergey1990@gmail.com](mailto:msergey1990@gmail.com)

**Резюме:** В статье рассматривается советская историография антироссийского движения, возникшего на Северном Кавказе в последней четверти XVIII в. Автор анализирует основные концепции и источниковую базу, на которой строились выводы ученых; выделяет несколько периодов в изучении движения шейха Мансура, рассматривает научные труды, созданные в каждом из указанных периодов. Отмечается, что раннесоветская историография пыталась вписать движение под руководством шейха Мансура в общесоветский нарратив. Следующий этап развития историографии связан с фактическим замалчиванием личности Мансура, что последовало за депортацией вайнахов в Среднюю Азию. В дальнейшем возникшее в последней четверти XVIII в. движение было объявлено инспирированным Турцией. В позднесоветский период за движением закрепляются такие определения, как «национально-освободительное», «антиколониальное» и «антифеодальное», несмотря на то что Мансур не вписывался в концепцию «добровольного вхождения» Чечено-Ингушетии в состав России.

**Ключевые слова:** шейх Мансур; советская историография; Северный Кавказ; история Чечни

**Для цитирования:** Манышев С.Б. «Первый кавказский революционер»: шейх Мансур в советской историографии. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):513–536. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-513-536

**Благодарности:** Работа выполнена в рамках проекта Российского научного фонда №23-18-00303 по теме «Советский исторический нарратив: содержание, акторы и механизмы конструирования»



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



Manyshev S.B.

“The first Caucasian revolutionary”: Sheikh Mansur in Soviet historiography  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):513–536

## “The first Caucasian revolutionary”: Sheikh Mansur in Soviet historiography

S.B. Manyshev<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>*The Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5276-7743>, e-mail: [msergey1990@gmail.com](mailto:msergey1990@gmail.com)

**Abstract:** The article deals with the secular historiography of the anti-Russian movement that emerged in the North Caucasus in the last quarter of the 18<sup>th</sup> century. The author analyzes the main concepts and the source base on which the main conclusions of historians were based. There are several periods in the development of the study of the movement of Sheikh Mansour, for each of which the main scientific works are considered. First, the early Soviet historiography is considered, which tried to fit the movement under the leadership of Sheikh Mansur into the general Soviet narrative. The next stage in the development of historiography is associated with the concealment of the figure of Mansur, which followed the deportation of the Vainakhs to Central Asia, and later declaring it inspired by Turkey. In the late Soviet period, such concepts as “national liberation”, “anti-colonial” and “anti-feudal” were assigned to the movement, even though Mansur did not fit into the concept of the so-called “voluntary integration” of Chechen-Ingushetia into Russia.

**Keywords:** Sheikh Mansour; Soviet Historiography; the North Caucasus; history of Chechnya

**For citation:** Manyshev S.B. “The first Caucasian revolutionary”: Sheikh Mansur in Soviet Historiography. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):513–536. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-513-536

**Acknowledgements:** The article was prepared with the financial support of the Russian Science Foundation within the framework of project №23-18-00303 “Soviet historical narrative: content, actors and construction mechanisms”.

### Введение

Одним из важных сюжетов в истории Северного Кавказа XVIII в. является участие народов региона в движении шейха Мансура. Именно в ходе этого события во многом определилась расстановка сил, а также отношение тех или иных обществ к России: одни примкнули к Мансуру, а другие воздержались от его поддержки. Для современников Мансур был «лжецом» и «обманщиком»<sup>1</sup>, который «пленил своим поведением простой народ столько,

<sup>1</sup> Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 379. Оп. 3. Д. 13. Л. 2.



что он почитается теперь предреченным еще задолго пред сим исправителем мусульманской веры» [1, с. 1085]. Историография имперского периода отмечала целый ряд противоречий в этом движении, сконцентрировав свое внимание в основном на фактологии.

### **Первые попытки осмысления образа шейха Мансура в ранней советской историографии**

Советская идеология, поставившая во главу угла вопрос борьбы с колониализмом, сместила исследовательскую оптику: актуальными стали вопросы, связанные с национально-освободительной борьбой, которая противопоставлялась шовинистической политике Российской империи [2, с. 131]. Именно этим сюжетам предполагалось уделять наибольшее внимание<sup>2</sup>. Отныне в эти рамки советские историки пытались вписать и историю Северного Кавказа, а оценки, которые были даны тем или иным событиям Михаилом Николаевичем Покровским, вставшим во главе марксистской исторической науки, были возведены в абсолют. Так произошло и с движением Мансура, который был признан «первым кавказским революционером», попытавшимся объединить все народы Северного Кавказа против российской власти [4, с. 208]. Именно так, следуя этому высказыванию академика, конструировался образ шейха и возглавляемого им движения.

В 1920-е – начале 1930-х гг. число представителей научной интеллигенции в Чечне было незначительным, а качество их подготовки находилось на достаточно низком уровне, что обуславливалось отсутствием высших и средних специальных учебных заведений. Поэтому в рассматриваемое время только начала зарождаться сеть учреждений, которые могли бы проводить научные исследования на должном уровне [5, с. 40–41]. Большую роль в создании новой советской концепции движения Мансура сыграли работы Абдурахмана Авторханова, остававшиеся на протяжении длительного времени единственными сводными историческими очерками, в которых последовательно рассматривалась история Чечни [6, с. 26]. К моменту написания своих работ он не имел специального образования, поэтому, очевидно, не пытался выстроить какой-либо стройной концепции. При этом он четко следовал

<sup>2</sup> См. общую характеристику северокавказской историографии этого периода [3, с. 320–343].



идеологическим установкам, вписывая историю Чечни в общесоветский контекст<sup>3</sup>.

Чеченские советские ученые, работавшие на поприще истории, попытались описать историю Чечни конца XVIII в. с марксистских позиций. Уже первый специальный очерк, посвященный Мансуру, имел «агиографический» характер: автор писал, что чеченцы под командованием шейха уничтожали русские войска, «забрасывая их горстями земли, которая обращалась в его руках в страшное оружие» [9, с. 151]. Советские историки рассматривали движение в контексте колониальной политики России в регионе. А.Г. Авторханов констатировал: «Чрезвычайно отсталая экономика и техника, отсутствие всяких культурных сил, господствующее положение мусульманской религии, единственной тогда духовной пищи чеченца, окутывали национально-освободительное движение религиозной оболочкой и цементировали его крепостью ислама». Однако, несмотря на это, он признавал движение чисто политическим, цель которого – национальное освобождение [10, с. 8]. Им признавался «светский» характер религии, а движение Мансура и Кавказская война, по его мнению, «придали мюридизму бесспорно политический характер» [11, с. 9]. Причина движения обосновывалась расширением колониальной экспансии Российской империи, которая стремилась захватить новые торговые пути и укрепить тем самым свое положение на юге [12].

Для этого периода характерно гипертрофированное восприятие локального по своей сути восстания. Ученые придавали чрезвычайно большое значение разгрому отрядов Н.Ю. Пьери, указывая, что именно этот факт заставил российские власти переоценить все движение [11, с. 11]. И именно тогда царское командование, пытаясь ослабить Мансура, стало привлекать на свою сторону местных владетелей [12].

Движение было признано общекавказским на том основании, что по призыву Мансура, кроме чеченцев, к нему стекались народы Дагестана, ингуши, осетины и черкесы [10, с. 9; 12], а он сам «сделался постепенно подлинным вождем национальной освободительной борьбы горцев всего Кавказа». При этом ничего не говорилось о скором отходе от него большей части местного населения. Следуя своей стройной концепции, авторы писали о том, что

<sup>3</sup> См. некоторые не бесспорные рассуждения о мировоззрении А.Г. Авторханова и отражении истории Чечни в его ранних работах [7; 8].



Мансур в своих воззваниях призывал объединиться против царского режима [9, с. 154]. Однако тут же А.Г. Авторханов констатировал, что «отсутствие поддержки всех племен Северного Кавказа» сыграло злую шутку и поэтому движение потерпело поражение [11, с. 11].

Не отрицались и возможные связи шейха с Турцией, которая могла помочь единоверцам [9, с. 153; 11, с. 11]. Религиозная идея являлась тем фактором, который был доступен и понятен горцам для консолидации сил, но М.Н. Покровский отмечал, что недостаточный колониальный гнет со стороны империи привел к отходу от движения большей части горцев [4, с. 208].

Таким образом в этот период складывалась оценка движения как национально-освободительного, несмотря на его стихийность и неорганизованность [12].

В рамках концепции Михаила Покровского была написана и статья преподавателя Северо-Кавказского педагогического института Бориса Скитского – единственное специальное исследование раннесоветского периода, посвященное Мансуру<sup>4</sup>. Ученый рассматривал это движение в одной цепи с деятельностью дагестанских имамов первой половины XIX в. Б.В. Скитский отмечал, что у выступления Мансура было несколько причин, среди которых расширение русского торгового капитала и классовая борьба горцев. «Движение Мансура, – писал Борис Васильевич, – было выражением классовой борьбы, обострившейся внутри горских народов к концу XVIII в. Сам имам Мансур был классовым борцом, выразителем определенных классовых интересов» [14, с. 119].

В полемику с Б.В. Скитским по поводу материального состояния шейха Мансура вступил научный сотрудник Горского научно-исследовательского института Николай Покровский, который к середине 1930-х гг. подготовил к изданию монографию, посвященную истории Кавказской войны. Он отмечал, что, судя по всему, сам Мансур относился к крестьянству среднего уровня достатка и к нему примкнули не только бедняки. При этом Н.И. Покровский констатировал, что по территориальному охвату движение не имело себе равных. «Но неоформленность и кратковременность понижают его значение в истории борьбы горцев за независимость, – отмечал ученый, – и поэтому

<sup>4</sup> См. основные вехи жизни и научного творчества Б.В. Скитского [13].



восстание шейха Мансура может рассматриваться лишь как предвестник имамата» [15, с. 205].

Однако в советской публицистике продолжали господствовать концепции, которые нашли отражение в небольшой брошюре выпускника историко-филологического факультета Московского университета писателя Анатолия Виноградова, который на протяжении почти четверти века работал в Румянцевском музее – Государственной библиотеке имени В.И. Ленина<sup>5</sup>. Автор вспоминал об одной из своих встреч со Львом Толстым, который, как пишет А.К. Виноградов, считал Мансура «обыкновенным европейским неудачником» [17, с. 7].

Начавшаяся в 1920-е гг. научная разработка истории Чечни в вопросе о характере движения шейха Мансура закрепила за ним характеристику религиозно обусловленной борьбы против колониальной империи, которая была поддержана большинством народов Северного Кавказа. Но недостаточное обращение исследователей к архивным документам не позволило существенно расширить дореволюционную фактологию. При этом у русских авторов XIX в. была заимствована и концепция, согласно которой Кавказская война рассматривалась логическим продолжением движения Мансура.

### **Изучение движения шейха Мансура в период депортации**

Развитие научных исследований в области кавказоведения в последующий период связано с двумя событиями: депортацией чеченцев и ингушей, состоявшейся в феврале 1944 г., а также с совещанием историков, прошедшим летом того же года. Выселение вайнахов в Среднюю Азию фактически привело к тому, что эти народы оказались вычеркнутыми из истории Северного Кавказа: в местных музеях ликвидировались экспозиции, посвященные их быту и культуре, а историки вынуждены были обходить в своих исследованиях темы, посвященные им<sup>6</sup>. Даже советская историография признавала, что в этот период «очевиден явный упадок в деле изучения истории края и его коренного населения» [6, с. 45].

Совещание историков, состоявшееся летом 1944 г., стало ключевым в переоценке истории народов Северного Кавказа. Здесь выступил писатель

<sup>5</sup> См. подробнее об А.К. Виноградове [16, с. 384–386].

<sup>6</sup> См. некоторые замечания о развитии исторических исследований в этот период [18, с. 225–245].



Хорен Аджемян, который предлагал пересмотреть характеристику Кавказской войны как народно-освободительной, а движение имама Шамиля рассматривать как реакционное<sup>7</sup>. Свои идеи он развил в докладе «Об исторической сущности кавказского мюридизма», представленном в рамках дискуссии, прошедшей в 1947 г. в Институте истории АН СССР [20]<sup>8</sup>. Несмотря на то, что здесь не был назван шейх Мансур, возглавляемое им движение, которое неразрывно было связано с понятием «мюридизма», не могло остаться незамеченным. И спустя несколько лет о нем вспомнил первый секретарь ЦК компартии Азербайджанской ССР Мирджафар Багиров. В своей программной статье «К вопросу о характере движения мюридизма и Шамиля», опубликованной в журнале «Большевик», он писал: «Немало документов свидетельствуют о том, что мюриды принимали активное участие в действиях, направленных против России еще в конце XVIII в., выступая в качестве агентуры турецкого султана. В 80-х г. XVIII столетия на Кавказе появился турецкий эмиссар шейх Мансур, который занялся активной пропагандой мюридизма среди черкесов и других горских племен» [22, с. 9]<sup>9</sup>.

В русле данных оценок были написаны работы, выходившие на протяжении 1950-х годов. Авторы включали движение под руководством Мансура в череду событий, связанных с попытками Турции распространить свое влияние на Кавказе, возводя начало этого процесса к XVI в. Теперь Мансур рассматривался в качестве «турецкого агента», который «распространял мюридизм и призывал к газавату против России» [24, с. 92]. Однако, изучив и проанализировав большой массив архивных документов, Николай Смирнов чрезвычайно объективно описал это движение, используя тезис о турецком влиянии исключительно для прохождения работ в печать. Он решительно отвергал любые попытки представить Мансура не чеченцем, заявляя о том, что фантастические рассказы о его итальянском происхождении – это «сплошной вымысел» [25, с. 13]. Говоря о возможном влиянии турок на методы мобилизации новых участников движения, ученый употреблял такой оборот, как «быть может» [26, с. 31]. И лишь с момента ухода за Кубань в

<sup>7</sup> См. стенограмму выступления Х.Г. Аджемяна [19, с. 61–67].

<sup>8</sup> См. подробнее о Х.Г. Аджемяне и его роли в переоценке сюжетов из истории Кавказа [21, с. 110–117].

<sup>9</sup> Разбору этого сюжета посвятил одну из глав своей монографии американский историк Л. Тиллетт [23, р. 148–170].



1787 г. Н.А. Смирнов признает начало сотрудничества Мансура с турками, что подтверждается большим числом документов. Историк приходит к выводу, что шейха поддерживали на начальном этапе самые разные слои населения: и местные владельцы со старшинами, выжидавшие четкого определения расстановки политических сил, и бедное крестьянство [25, с. 36–37]. Им была предложена новая трактовка роли ислама в движении: «Попытка объединения горцев под флагом ислама на борьбу против России не встретила с их стороны сочувствия, его требование строгого выполнения предписаний шариата вызвало упорное противодействие» [26, с. 37–38].

В этот период действия Мансура объяснялись историками деятельностью Турции по подготовке к началу очередной русско-турецкой войны. Они рассматривали его попытки по распространению своего движения на Северо-Западный Кавказ как возможность установления связи с турецкими эмиссарами на черноморском побережье [27, с. 100–101; 28, с. 135–162]. Кроме того, некоторые авторы замечали, что деятельность Мансура была призвана отвлечь русские войска от «главных направлений борьбы с Турцией» [24, с. 92]. Предпринимались попытки вписать движение в общую борьбу северокавказского крестьянства. В общем разделяя тезис об инспирированности деятельности Мансура Турцией, Б.В. Скитский выделял период 1785–1786 гг. и участие в движении кумыков, а причиной их участия называл «наступление феодалов на эксплуатируемые массы». Но Мансура поддерживали и некоторые северокавказские феодалы, которые боялись потерять свое влияние в результате возросшей роли России в регионе [29, с. 84]. Однако уход Мансура с Терека, по мнению Б.В. Скитского, привел и к окончанию движения кумыкского крестьянства, признаваемого им «антифеодальным», которое «было направлено и против царизма, поскольку он стоял за спиной феодалов» [30, с. 162–163].

В целом послевоенная советская историография сначала стала выявлять в национальных движениях и реакционные стороны. А затем произошла переоценка событий, и присоединение к России стало расцениваться исключительно как прогрессивное явление [31, с. 105]. Под таким углом зрения стали рассматривать и историю движения шейха Мансура, которое из наци-



онально-освободительного превратилось в реакционное и инспирированное иностранной державой.

## Основные тренды позднесоветской историографии

Постепенное возвращение чеченцев из ссылки, связанное с этим процессом появление новой национальной интеллигенции вызвали рост интереса к региональной истории. Желание найти свое место в истории большой страны и показать, что путь, пройденный «репрессированным народом», не отличается от пути других народов Советского Союза, – это, пожалуй, главный маркер выходивших в 1960-е – 1970-е гг. работ. Именно этим обусловлена попытка вписать историю чеченцев в общесоветский нарратив, найти в ней «национальных героев», которые боролись против «царизма». И поскольку история Кавказской войны оказалась уже «забронированной», а ее разработкой занимались в основном дагестанские ученые, чеченские историки были вынуждены обратиться к более поздним и ранним периодам. Это, с одной стороны, гарантировало относительную безопасность, так как период «капитализма» так или иначе не только мог продемонстрировать «борьбу пролетариата», но и подвести к участию чеченцев и ингушей в установлении Советской власти на Северном Кавказе. С другой стороны, движение Мансура удачно вписывалось в череду «крестьянских войн» XVII–XVIII вв. – восстаний под предводительством Ивана Болотникова, Степана Разина и Емельяна Пугачева.

Если обратиться к историографическому обзору литературы по истории Чечено-Ингушетии, вышедшему в 1963 г., «восстание шейха Мансура» в нем лишь упоминается, но никак не характеризуется [6, с. 61]. Однако спустя четыре года в первом томе академических «Очерков истории Чечено-Ингушской АССР», подготовленном местными республиканскими и московскими специалистами, появился небольшой раздел, посвященный движению Мансура. Здесь оно рассматривалось в контексте «агрессивных происков иранских и турецких завоевателей». Авторы отмечали, что Турция проявляла чрезвычайный интерес к движению. Констатируя, что «классовое» и «антиколониальное», оно находилось в религиозной оболочке, однако именно поэтому, по их мнению, и не нашло поддержки у чеченцев и ингушей, которые



лишь недавно восприняли ислам в качестве религии. Здесь же приводились аргументы, преувеличивавшие роль движения под руководством шейха Мансура как катализатора русско-турецкой войны [32, с. 87].

Ученые отмечали гибридность этого движения, сочетавшего религиозные, антиколониальные и антифеодальные черты, призванного отвлечь Россию от событий в других частях Кавказа [33, с. 83]. Участие чеченцев в нем связывалось с «тяжелыми условиями царского колониального режима», а не со сложившимися общественными отношениями, которые признавались «недозрелым» феодализмом [34, с. 28–29]. Но из этого делался парадоксальный вывод о том, что вкупе с другими факторами (внешнеполитическими, экономическими) присоединение Чечни и Ингушетии к Российской империи было крайне необходимо [34, с. 30]. С другой стороны, более ранние историографические концепции продолжали бытовать в сочинениях историков и движение рассматривалось как «антирусское восстание», от которого в скором времени отошло большинство его участников, так как «программа шейха не выражала интересов широких слоев населения» [35, с. 17].

Середину 1970-х гг. можно назвать эпохой, когда окончательно складывался новый «национальный» нарратив и «цементировались» оценки, которые просуществуют в последующий советский период и будут оказывать влияние на современную российскую историографию. Важным стало то, что движение Мансура рассматривалось как объединяющий фактор в истории народов Северного Кавказа вопреки историческим фактам, согласно которым Мансур очень скоро оказался покинутым большинством своих сторонников. Констатировалось, что среди участников движения «безусловно, преобладало крестьянство, определившее антифеодальную направленность восстания» [36, с. 8].

Происходило чрезвычайное расширение географии движения под руководством шейха Мансура, в него включались, помимо Чечни, весь Дагестан, Кабарда, Черкесия, объединенные единой религией [36, с. 9]. Шарпудин Ахмадов видел «за религиозными лозунгами... призывы к борьбе против политики царского правительства и местных эксплуататоров», поддерживаемые исключительно беднейшими слоями населения [36, с. 11].



Таким образом, в советской историографии, несмотря на более ранние оценки, складывался канон, закреплявший за движением Мансура характеристики «народное», «антифеодальное» и «антиколониальное», которое, однако, не поддерживалось широкими слоями общества и поэтому потерпело поражение [37].

Позднесоветская историография во многом наследовала подходы 1960-х – 1970-х гг., однако выделялся и ряд противоречий. Связано это было, прежде всего, с получившей широкое распространение концепцией «добровольного вхождения Чечено-Ингушетии в состав России»<sup>10</sup>. Ее авторы отрицали господствовавшие до этого в науке мнения относительно окончательного присоединения региона в результате Кавказской войны. Они рассматривали вхождение как длительный многовековой процесс, завершившийся в XVIII в. прошениями от большинства чеченских и ингушских обществ о принятии их в подданство России [40].

Данная концепция должна была продемонстрировать «древние корни» единения народов страны, подводя тем самым основу для формирования «советского народа». С другой стороны, она должна была несколько «приглушить» проявления национального движения, которое с возвращением чеченцев и ингушей из депортации стало все больше и больше беспокоить местные партийные органы. Первый секретарь Чечено-Ингушского обкома КПСС Александр Власов писал по этому поводу: «Образование советского народа как новой исторической общности имеет глубокие корни. Заслуживает всяческой поддержки стремление ученых глубоко раскрыть огромное значение тесных и многосторонних связей народов Кавказа с русским и другими братскими народами нашей Родины...» [41. с. 13].

Но, несмотря на это, Мансуру по-прежнему продолжали уделять значительное внимание. Да, он не совсем вписывался в стройную концепцию «добровольного вхождения», но большинство авторов признавало прогрессивный характер движения, говоря о том, что оно «явилось ярким проявлением самоотверженной борьбы трудового крестьянства против феодального гнета

<sup>10</sup> В историографии до сих пор есть как противники, так и сторонники данной концепции. Позиция противников суммирована В.А. Шнирельманом [18, с. 270–286], а сторонников – С.Л. Дударевым [38]. Хотя и кратко, но на этой концепции останавливается в своих мемуарах и ее автор – профессор В.Б. Виноградов [39, с. 29–38].



и колонизаторских претензий царизма» [42; 43, с. 223]. Подчеркивалось, что оно возникло вследствие обострения социальных противоречий, в результате феодализации общества и попыток империи утвердиться в регионе [44, с. 53]. Доходило до того, что движение, возглавляемое Мансуром, рассматривалось в качестве одного из этапов присоединения народов Кавказа к России, а благодаря ему якобы были заложены «основы государственного устройства горцев» [42].

Учеными отмечалась неоднородность горцев, вставших под знамена Мансура, а его политика в социальных вопросах признавалась противоречивой, что вкупе с военными неудачами и политикой российских властей, направленной на привлечение местных владетелей на сторону империи, привело к отходу значительной части последователей от имама [44, с. 54; 45, с. 68; 46, с. 454]. Таким образом, отсутствие единства стало важным фактором в распаде движения, в конечном счете у него осталось небольшое число сторонников, а представители местной милиции, сформированной из осетин, ингушей и кабардинцев, принимали участие в противостоянии на стороне русских войск [45, с. 68].

Дискуссионным оставался вопрос о роли Турции. С одной стороны, подчеркивалась недооценка в историографии «турецкого фактора» и заявлялось, что движение Мансура «было организовано Турцией, помогавшей ему всеми средствами» [45, с. 67]. С другой стороны, некоторые авторы писали о том, что Османская империя пыталась использовать Мансура, и лишь на последнем этапе движение приняло антирусский характер, что демонстрировали постоянные контакты имама с турецкими эмиссарами [43, с. 223, 224; 44, с. 53; 46, с. 457].

В условиях советского атеистического общества историки выражали разное отношение к идеологической основе движения. С одной стороны, именно пропаганда исламских идей социального равенства притягивала к Мансуру большое число сторонников [43, с. 223], с другой – религиозная направленность движения «не могла привести к значительным успехам», а горцы были дезорганизованы и не могли выдвинуть какой бы то ни было политической программы. Третьи же говорили о том, что именно военные



неудачи способствовали распространению исламской идеологии как некоего объединяющего фактора [45, с. 67].

Позднесоветская историография ознаменована выходом специального исследования, посвященного деятельности Мансура [42]. Основываясь на большом массиве архивных документов, прежде всего извлеченных из фонда Г.А. Потемкина, автор попытался последовательно рассмотреть движение, выделив в нем отдельные этапы и описав их. Однако если один рецензент видел в работе попытку продемонстрировать «деколонизацию» истории, дающую возможность самим чеченцам взглянуть на Мансура через призму своего жизненного опыта, и обосновать подход «больше на фактах, чем на официальной точке зрения» [47, р. 198], то другой писал, что автор «довольно часто историческую версию выдает за исторический факт» [48, с. 25].

## Заключение

Советская историография движения под руководством шейха Мансура развивалась во многом в рамках общих научных тенденций. В отдельные периоды истории изучение этой темы оказывалось далеко не приоритетным, что было связано, с одной стороны, с партийно-государственным контролем над исторической наукой, а с другой – с депортацией народов Северного Кавказа. Однако в позднесоветское время сложился определенный канон, в соответствии с которым за движением закрепились оценки «национально-освободительного», «антиколониального» и «антифеодального». Образ шейха Мансура, каким он сейчас предстает перед нами, во многом был сформирован именно советской исторической наукой, которая либо однозначно представляла его турецким агентом, либо рисовала его деятельность исключительно в патриотически-идиллических тонах.

## Литература

1. Турция. Из Константинополя от 10 ноября. *Московские ведомости*. 1785;104:1085.
2. Тихонов В.В. *Историки, идеология, власть в России XX века: Очерки*. М.: Институт российской истории Российской академии наук; 2014. 218 с.



3. Журтова А.А., Максимчик А.Н. *Историография российско-кавказских отношений в XVI – XIX вв.: два подхода к осмыслению проблемы*. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН; 2017. 440 с.

4. Покровский М.Н. *Дипломатия и войны царской России в XIX столетии. Сборник статей*. М.: Издательство «Красная новь»; 1923. 392 с.

5. Эльбуздукаева Т.У. *Социально-экономическое, политическое и культурное развитие Чечни и Ингушетии в 20–30-е годы XX века*. Автореф. дисс... докт. ист. наук. Ростов-на-Дону: [б.и.]; 2013. 46 с.

6. Виноградов В.Б., Лосев И.К., Саламов А.А. Чечено-Ингушетия в советской исторической науке. (Критико-библиографический обзор). *Труды [Чечено-Ингушского НИИ истории при СМ ЧИАССР]*. 1963;VIII(I):1–82.

7. Акаев В.Х. Ранний Авторханов. (К становлению исторических взглядов Абдурахмана Авторханова). *Абдурахман Авторханов и политическая история Кавказа. Авторхановские чтения, 30–31 мая 1994 г.* Отв. ред. В.Х. Акаев. Грозный: [б.и.]; 1994. С. 3–9.

8. Нашхоев М. Проблемы истории Чечни в ранних работах А. Авторханова. *Абдурахман Авторханов и политическая история Кавказа. Авторхановские чтения, 30–31 мая 1994 г.* Отв. ред. В.Х. Акаев. Грозный: [б.и.]; 1994. С. 20–23.

9. Шерипов З. Шейх Мансур. (Краткий историко-биографический очерк). *О тех, кого называли абреками. Сборник рассказов, повестей, легенд, сказок, стихотворений и социально-экономических очерков о Чечне и чеченцах*. Грозный: Издание Чеченского отдела народного образования; 1927. С. 151–158.

10. Авторханов А. *Краткий историко-культурный и экономический очерк о Чечне*. Ростов-на-Дону: Издательство «Северный Кавказ»; 1931. 56 с.

11. Авторханов А. *К основным вопросам истории Чечни. (К десятилетию Советской Чечни)*. Грозный: Серло; 1930. 108 с.

12. Абазатов М. Мансур Ушурма. *Грозненский рабочий*. 1939;111:3.

13. Цориева И.Т. «Разжигал страсть к познанию истории...»: Борис Васильевич Скитский. Человек. Ученый. Педагог. *Известия СОИГСИ*. 2015;18(57):103–109.



Маньшев С.Б.

«Первый кавказский революционер»: шейх Мансур в советской историографии  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):513–536*

14. Скитский Б.В. Социальный характер движения имама Мансура. *Известия 2-го Северо-кавказского педагогического института имени Гадиева*. 1932;IX:112–126.
15. Покровский Н.И. *Кавказские войны и имамат Шамиля*. М.: РОС-СПЭН; 2009. 584 с.
16. *Русская литература XX века. Прозаики, поэты, драматурги: Библиографический словарь*. Т. 1: А–Ж. Под ред. Н.Н. Скатова. М.: ОЛМА-ПРЕСС Инвест; 2005. 733 с.
17. Виноградов А. *Шейх Мансур*. М.: Журнально-газетное объединение; 1934. 44 с.
18. Шнирельман В.А. *Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке*. М.: Новое литературное обозрение; 2006. 696 с.
19. Стенограмма совещания по вопросам истории СССР в ЦК ВКП(б) в 1944 году. Публ. Ю.Н. Аминатова, З.Н. Тихоновой. *Вопросы истории*. 1996;2:47–86.
20. Закс А.Б. Дискуссия о движении Шамиля. *Вопросы истории*. 1947;11:134–140.
21. Тихонов В.В. Как «маленькие люди» творили большую историю: феномен «маленького человека» и его роль в послевоенных кампаниях в советской исторической науке. *История и историки: историографический вестник*. 2011–2012. Отв. ред. А.Н. Сахаров. М.: Наука; 2013. С. 108–124.
22. Багиров М.Д. *К вопросу о характере движения мюридизма и Шамиля*. М.: Госполитиздат; 1950. 32 с.
23. Tillett L. *The Great Friendship. Soviet Historians on the Non-Russian Nationalities*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press; 1969. 468 p.
24. Бушуев С.К. *Из истории русско-кабардинских отношений*. Нальчик: Кабардинское книжное издательство; 1956. 192 с.
25. Смирнов Н.А. Турецкая агентура под флагом ислама. (Восстание шейха Мансура на Северном Кавказе). *Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей*. Отв. ред. В.Д. Бонч-Бруевич. М.: Издательство АН СССР; 1950. С. 11–63.
26. Смирнов Н. Шейх Мансур и его турецкие вдохновители. *Вопросы истории*. 1950;10:19–39.



27. Дружинина Е.И. *Северное Причерноморье в 1775–1800 гг.* М.: Издательство АН СССР; 1959. 280 с.
28. Смирнов Н.А. *Политика России на Кавказе в XVI–XIX веках.* М.: Соцэкгиз; 1958. 244 с.
29. Букалова В.М. Антифеодальная борьба кабардинских крестьян во второй половине XVIII века. *Вопросы истории*. 1961;6:75–84.
30. Скитский Б.В. *Очерки истории горских народов. Избранное.* Сост., введ. ст. А.К. Джанаева. Орджоникидзе: [б.и.]; 1972. С. 121–172.
31. Тихонов В.В. *Идеологические кампании «позднего сталинизма» и советская историческая наука (середина 1940-х – 1953 г.).* М.; СПб.: Нестор-История; 2016. 424 с.
32. *Очерки истории Чечено-Ингушской АССР.* Т. I. Отв. ред. Н.А. Смирнов. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство; 1967. 314 с.
33. Боцвадзе Т.Д. *Народы Северного Кавказа в грузинско-русских политических взаимоотношениях XVI–XVIII веков.* Тбилиси: Мецниереба; 1974. 106 с.
34. Тавакалян Н.А. *Присоединение Чечено-Ингушетии к России и его последствия.* Автореф. дисс... докт. ист. наук. М.: [б.и.]; 1972. 64 с.
35. Феофилактова Т.М. *Северо-Западный Кавказ во внешней политике России во второй половине XVIII в.* Автореф. дисс... канд. ист. наук. Ростов-на-Дону: [б.и.]; 1975. 22 с.
36. Ахмадов Ш.Б. *Народное движение в Чечне в конце XVIII века.* Автореф. дисс... канд. ист. наук. М.: [б.и.]; 1974. 22 с.
37. Османов М.О. Ушурма. *Советская историческая энциклопедия.* Т. 14: Таанак – Фелео. Глав. ред. Е.М. Жуков. М.: Советская энциклопедия; 1973. С. 923.
38. Дударев С.Л. В.Б. Виноградов и судьба инновационной концепции русско-чечено-ингушского единства. (Рассуждения ученика и современника). *Сборник научных работ Сергея Леонидовича Дударева: статьи, материалы, рецензии. К 60-летию со дня рождения.* М.: Илекса; 2011. С. 401–406.
39. Виноградов В.Б. *Мои журналистские и общественные университеты.* М.; Армавир: АГПА; 2006. 56 с.
40. Байбулатов Н.К., Блиев М.М., Бузуртанов М.Р., Виноградов В.Б., Гаджиев В.Г. Вхождение Чечено-Ингушетии в состав России [1980]. *Сборник*



избранных статей Виталия Борисовича Виноградова. (К 70-летию со дня рождения). Отв. ред. С.Л. Дударев. Армавир: АГПА; 2008. С. 207–217.

41. Власов А.В. В братской семье. (Вступительное слово). *Великий Октябрь и передовая Россия в исторических судьбах народов Северного Кавказа (XVI – 70-е годы XX в.): Материалы Всероссийской научной конференции, 2–3 октября 1979 г., г. Грозный*. Отв. ред. А.Л. Нарочницкий. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство; 1982. С. 11–21.

42. Ахмадов Ш.Б. *Имам Мансур. (Народно-освободительное движение в Чечне и на Северном Кавказе в конце XVIII в.)*. Грозный: Книга; 1991. 288 с.

43. Борчашвили Э.А. *Социально-экономические отношения в Чечено-Ингушетии в XVIII–XIX веках*. Тбилиси: Мецниереба; 1988. 454 с.

44. Умаханов М.-С.К. Отношение дагестанцев к движению горцев Северного Кавказа во главе с шейхом Мансуром (Ушурмой) в 1785–1791 гг. *Актуальные проблемы истории дореволюционной Чечено-Ингушетии. Региональная научная конференция. Тезисы докладов и сообщений*. Под ред. М.Б. Мужухоева, А.И. Хасбулатова. Грозный: [б.и.]; 1990. С. 53–54.

45. Киняпина Н.С., Блиев М.М., Дегоев В.В. *Кавказ и Средняя Азия во внешней политике России (вторая половина XVIII – 80-е годы XIX в.)*. М.: Издательство Московского университета; 1984. 328 с.

46. *История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.* Отв. ред. Б.Б. Пиотровский. М.: Наука; 1988. 544 с.

47. Gammer M. A Preliminary to Decolonizing the Historiography of Shaykh Mansur. *Middle Eastern Studies*. 1996;32(1):191–202.

48. Гаджиев В.Г. «Если тебя поведут как Мансура к виселице, держись мужественно, ибо мир не постоянен». Беннигсен А. *Народное движение на Кавказе в XVIII в. («Священная война» Шейха Мансура (1785–1791 гг.). Малоизвестный период и соперничество в русско-турецких отношениях)*. Гаджиев В.Г. (вступ. статья, прим., ред.). Махачкала: [б.и.]; [1994]. С. 3–36.

## References

1. Turtsiya. Iz Konstantinopolya ot 10 noyabrya [Turkey. From Constantinople, 10 November]. *Moskovskie vedomosti* [Moscow Bulletin]. 1785;104:1085. (In Russian)



2. Tikhonov V.V. *Istoriki, ideologiya, vlast' v Rossii XX veka: Ocherki* [Historians, ideology, power in Russia of the XX century: Essays]. Moscow: The Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences; 2014. 218 p. (In Russian)

3. Zhurtova A.A., Maksimchik A.N. *Istoriografiya rossiysko-kavkazskikh otnosheniy v XVI – XIX v.: dva podkhoda k osmysleniyu problem* [Historiography of Russian-Caucasian Relations in the 16<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> Centuries: Two Approaches to Understanding the Problem]. Vladikavkaz: V.I. Abaev North-Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies; 2017. 440 p. (In Russian)

4. Pokrovskiy M.N. *Diplomatiya i voyny tsarskoy Rossii v XIX stoletii. Sbornik statey* [Diplomacy and wars of tsarist Russia in the 19<sup>th</sup> century. Collection of articles]. Moscow: Krasnaya Nov' Publishing; 1923. 392 p. (In Russian)

5. Elbuzdukaeva T.U. *Sotsial'no-ekonomicheskoe, politicheskoe i kul'turnoe razvitie Chechni i Ingushetii v 20–30-e gody XX veka. Avtoref. diss... dokt. ist. nauk* [Socio-economic, political and cultural development of Chechnya and Ingushetia in the 20-30s of the XX century. Dissertation theses]. Rostov-on-Don: [n. p.]; 2013. 46 p. (In Russian)

6. Vinogradov V.B., Losev I.K., Salamov A.A. Checheno-Ingushetiya v sovetskoy istoricheskoy nauke. (Kritiko-bibliograficheskiy obzor) [Checheno-Ingushetia in Soviet historical science. (Critical bibliographic review)]. *Trudy Checheno-Ingushskogo NII istorii pri SM ChIASSR* [Proceedings of the Chechen-Ingush Research Institute of History under the Council of Ministers of the Chechen-Ingush Autonomous Soviet Socialist Republic]. 1963;VIII(I):1–82. (In Russian)

7. Akaev V.Kh. Ranniy Avtorkhanov. (K stanovleniyu istoricheskikh vzglyadov Abdurakhmana Avtorkhanova) [Early Avtorkhanov. (On the formation of the historical views of Abdurakhman Avtorkhanov)]. *Abdurakhman Avtorkhanov i politicheskaya istoriya Kavkaza. Avtorkhanovskie chteniya, 30–31 maya 1994 g.* [Abdurakhman Avtorkhanov and the Political History of the Caucasus. Avtorkhanov Readings, May 30–31, 1994]. Akaev V.Kh. (ed.). Grozny: [n. p.]; 1994, pp. 3–9. (In Russian)

8. Nashkhoev M. Problemy istorii Chechni v rannikh rabotakh A. Avtorkhanova [Problems of the history of Chechnya in the early works of A. Avtorkhanov]. *Abdurakhman Avtorkhanov i politicheskaya istoriya Kavkaza. Avtorkhanovskie chteniya, 30–31 maya 1994 g.* [Abdurakhman Avtorkhanov and



the political history of the Caucasus. Avtorkhanov Readings, May 30–31, 1994]. Akaev V.Kh. (ed.). Groznyy: [n. p.]; 1994, pp. 20–23. (In Russian)

9. Sheripov Z. Sheykh Mansur. (Kratkiy istoriko-biograficheskiy ocherk) [Sheikh Mansour. (Short historical and biographical essay)]. *O tekhn, kogo nazyvali abrekami. Sbornik rasskazov, povestey, legend, skazok, stikhotvorenii i sotsial'no-ekonomicheskikh ocherkov o Chechne i chechentsakh* [About those who were called abreks. Collection of short stories, novellas, legends, fairy tales, poems and socio-economic essays about Chechnya and Chechens]. Groznyy: Chechen department of public education; 1927, pp. 151–158. (In Russian)

10. Avtorkhanov A. *Kratkiy istoriko-kul'turnyy i ekonomicheskiy ocherk o Chechne* [Brief historical, cultural and economic essay on Chechnya]. Rostov-on-Don: North Caucasus Publishing; 1931. 56 p. (In Russian)

11. Avtorkhanov A. *K osnovnym voprosam istorii Chechni. (K desyatiletiiyu Sovetskoy Chechni)* [To the main questions of the history of Chechnya. (On the tenth anniversary of Soviet Chechnya)]. Groznyy: Serlo Press; 1930. 108 p. (In Russian)

12. Abazatov M. Mansur Ushurma [Mansur Ushurma]. *Groznenskiy rabochiy* [Grozny Worker]. 1939;111:3. (In Russian)

13. Tsorieva I.T. “Razzhigal strast' k poznaniyu istorii...”: Boris Vasil'evich Skitskiy. Chelovek. Uchenyy. Pedagog [“He kindled a passion for the knowledge of history...”: Boris Vasilyevich Skitsky. A Person. A Scientist. A Teacher]. *Izvestiya SOIGSI* [Bulletin of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research]. 2015;18(57):103–109. (In Russian)

14. Skitskiy B.V. Sotsial'nyy kharakter dvizheniya imama Mansura [The social nature of Imam Mansur's movement]. *Izvestiya 2-go Severo-kavkazskogo pedagogicheskogo instituta imeni Gadieva* [Bulletin of the 2<sup>nd</sup> North Caucasian Pedagogical Institute named after Gadiev]. 1932;IX:112–126. (In Russian)

15. Pokrovskiy N.I. *Kavkazskie voyny i imamat Shamilya* [Caucasian wars and Shamil's imamate]. Moscow: ROSSPEN Publisher; 2009. 584 p. (In Russian)

16. *Russkaya literatura XX veka. Prozaiki, poety, dramaturgi: Biobibliograficheskiy slovar'* [Russian literature of the XX century. Prose writers, poets, playwrights: Bio-bibliographic dictionary]. Vol. 1: A–Zh. Skatova N.N. (ed.). Moscow: OLMA-PRESS Invest; 2005. 733 p. (In Russian)



Manyshev S.B.

“The first Caucasian revolutionary”: Sheikh Mansur in Soviet historiography

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):513–536

17. Vinogradov A. *Sheykh Mansur* [Sheykh Mansur]. Moscow: Journal and newspaper Association Publ.; 1934. 44 p. (In Russian)
18. Shnirelman V.A. *Byt' alanami: intellektualy i politika na Severnom Kavkaze v XX veke* [Being Alans: intellectuals and politics in the North Caucasus in the 20<sup>th</sup> century]. Moscow: New Literary Observer Press; 2006. 696 p. (In Russian)
19. Stenogramma soveshchaniya po voprosam istorii SSSR v TsK VKP(b) v 1944 godu [Transcript of a meeting on the history of the USSR in the Central Committee of the All-Russian Communist Party (Bolsheviks) in 1944]. Aminatov Yu.N., Tikhonova Z.N. (publ.). *Voprosy istorii* [Questions of History]. 1996;2:47–86. (In Russian)
20. Zaks A.B. Diskussiya o dvizhenii Shamilya [Discussion about Shamil's movement]. *Voprosy istorii* [Questions of History]. 1947;11:134–140. (In Russian)
21. Tikhonov V.V. Kak “malen'kie lyudi” tvorili bol'shuyu istoriyu: fenomen “malen'kogo cheloveka” i ego rol' v poslevoennykh kampaniyakh v sovetskoy istoricheskoy nauke [How “little people” were making a big history: the phenomenon of the “little man” and its role in post-war campaigns in the Soviet Historical Science]. *Istoriya i istoriki: istoriograficheskiy vestnik. 2011–2012* [History and Historians: Historiographic Bulletin. 2011–2012]. Sakharov A.N. (ed.). Moscow: Nauka Press; 2013, pp. 108–124. (In Russian)
22. Bagirov M.D. *K voprosu o kharaktere dvizheniya myuridizma i Shamilya* [On the question of the nature of the movement of Muridism and Shamil]. Moscow: Gospolitizdat Press; 1950. 32 p. (In Russian)
23. Tillett L. *The Great Friendship. Soviet Historians on the Non-Russian Nationalities*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press; 1969. 468 p.
24. Bushuev S.K. *Iz istorii rusko-kabardinskikh otnosheniy* [From the history of Russian-Kabardian relations]. Nalchik: Kabardian Book Publishing; 1956. 192 p. (In Russian)
25. Smirnov N.A. Turetskaya agentura pod flagom islama. (Vosstanie sheykha Mansura na Severnom Kavkaze) [Turkish agents under the flag of Islam. (The uprising of Sheikh Mansur in the North Caucasus)]. *Voprosy istorii religii i ateizma. Sbornik statey* [Questions of the history of religion and atheism. Collection of articles]. Bonch-Bruevich V.D. (ed.). Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publishing; 1950, pp. 11–63. (In Russian)



26. Smirnov N. Sheykh Mansur i ego turetskie vdokhnoviteli [Sheikh Mansour and his Turkish inspirers]. *Voprosy istorii* [Questions of History]. 1950;10:19–39. (In Russian)

27. Druzhinina E.I. *Severnoe Prichernomor'e v 1775–1800 gg.* [Northern Black Sea region in 1775–1800]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publishing; 1959. 280 p. (In Russian)

28. Smirnov N.A. *Politika Rossii na Kavkaze v XVI–XIX vekakh* [Russian policy in the Caucasus in the 16<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries]. Moscow: Sotsekgiz Press; 1958. 244 p. (In Russian)

29. Bukalova V.M. Antifeodal'naya bor'ba kabardinskikh krest'yan vo vtoroy polovine XVIII veka [The struggle of Kabardian peasants in the second half of the XVIII century against the feudal lords]. *Voprosy istorii* [Questions of History]. 1961;6:75–84. (In Russian)

30. Skitskiy B.V. *Ocherki istorii gorskikh narodov. Izbrannoe* [Essays on the history of mountain peoples. Selected writings]. Dzhanayev A.K. (comp.). Ordzhonikidze: [n. p.]; 1972, pp. 121–172. (In Russian)

31. Tikhonov V.V. *Ideologicheskie kampanii «pozdnego stalinizma» i sovetskaya istoricheskaya nauka (seredina 1940-kh – 1953 g.)* [Ideological campaigns of the “Late Stalinism” and Soviet Historical Science (mid-1940s – 1953)]. Moscow; Saint Petersburg: Nestor-Istoriya; 2016. 424 p. (In Russian)

32. *Ocherki istorii Checheno-Ingushskoy ASSR* [Essays on the history of the Chechen-Ingush ASSR]. Vol. I. Smirnov N.A. (ed.). Grozny: Chechen-Ingush Book Publishing; 1967. 314 p. (In Russian)

33. Botsvadze T.D. *Narody Severnogo Kavkaza v gruzinsko-russkikh politicheskikh vzaimootnosheniyakh XVI–XVIII vekov* [The peoples of the North Caucasus in the Georgian-Russian political relations of the 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries]. Tbilisi: Metsniereba Press; 1974. 106 p. (In Russian)

34. Tavakalyan N.A. *Prisoedinenie Checheno-Ingushetii k Rossii i ego posledstviya. Avtoref. diss... dokt. ist. nauk* [Accession of Checheno-Ingushetia to Russia and its consequences. Dissertation theses]. Moscow: [n.p.]; 1972. 64 p. (In Russian)

35. Feofilaktova T.M. *Severo-Zapadnyy Kavkaz vo vneshney politike Rossii vo vtoroy polovine XVIII v. Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [North-Western Caucasus



in the foreign policy of Russia in the second half of the 18<sup>th</sup> century. Dissertation theses]. Rostov-on-Don: [n.p.]; 1975. 22 p. (In Russian)

36. Akhmadov Sh.B. *Narodnoe dvizhenie v Chechne v kontse XVIII veka. Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [Popular movement in Chechnya at the end of the 18<sup>th</sup> century. Dissertation theses]. Moscow: [n.p.]; 1974. 22 p. (In Russian)

37. Osmanov M.O. Ushurma [Ushurma]. *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya. T. 14: Taanakh – Feleo* [Soviet Historical Encyclopedia. Vol. 14: Taanach – Feleo]. Zhukov E.M. (ed.). Moscow: Soviet Encyclopedia Publishing; 1973, p. 923. (In Russian)

38. Dudarev S.L. V.B. Vinogradov i sud'ba innovatsionnoy kontseptsii russko-checheno-ingushskogo edinstva. (Rassuzhdeniya uchenika i sovremennika) [V.B. Vinogradov and the fate of the innovative concept of Russian-Chechen-Ingush unity. (Reasoning of a student and of a contemporary)]. *Sbornik nauchnykh rabot Sergeya Leonidovicha Dudareva: stat'i, materialy, retsenzii. K 60-letiyu so dnya rozhdeniya* [Collection of scientific works of Sergei Leonidovich Dudarev: articles, materials, reviews. To the 60<sup>th</sup> anniversary of his birth.]. Moscow: Ilekso Press; 2011, pp. 401–406. (In Russian)

39. Vinogradov V.B. *Moi zhurnalistskie i obshchestvennye universitety* [My journalism and public universities]. Moscow, Armavir: Armavir State Pedagogical Academy; 2006. 56 p. (In Russian)

40. Baybulatov N.K., Bliev M.M., Buzurtanov M.R., Vinogradov V.B., Gadzhiev V.G. Vkhozhdenie Checheno-Ingushetii v sostav Rossii [1980] [The entry of Chechen-Ingushetia into Russia. 1980]. *Sbornik izbrannykh statey Vitaliya Borisovicha Vinogradova. (K 70-letiyu so dnya rozhdeniya)* [Collection of selected articles by Vitaly Borisovich Vinogradov. (To the 70<sup>th</sup> birthday)]. Dudarev S.L. (ed.). Armavir: Armavir State Pedagogical Academy; 2008, pp. 207–217. (In Russian)

41. Vlasov A.V. V bratskoy sem'e. (Vstupitel'noe slovo) [In a brotherly family. (Introduction)]. *Velikiy Oktyabr' i peredovaya Rossiya v istoricheskikh sud'bach narodov Severnogo Kavkaza (XVI – 70-e gody XX v.): Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii, 2–3 oktyabrya 1979 g., g. Groznyy* [Great October and advanced Russia in the historical fate of the peoples of the North Caucasus (XVI – 70s of the XX century): Proceedings of the All-Russian Scientific Conference, October 2–3, 1979,



Grozny.]. Narochitskiy A.L. (ed.). Grozny: Chechen-Ingush Book Publishing; 1982, pp. 11–21. (In Russian)

42. Akhmadov Sh.B. *Imam Mansur. (Narodno-osvoboditel'noe dvizhenie v Chechne i na Severnom Kavkaze v kontse XVIII v.)* [Imam Mansour. (People's liberation movement in Chechnya and the North Caucasus at the end of the 18<sup>th</sup> century)]. Grozny: Kniga Press; 1991. 288 p. (In Russian)

43. Borchashvili E.A. *Sotsial'no-ekonomicheskie otnosheniya v Checheno-Ingushetii v XVIII–XIX vekakh* [Socio-economic relations in Chechen-Ingushetia in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries]. Tbilisi: Metsniereba Press; 1988. 454 p. (In Russian)

44. Umakhanov M.-S.K. Otnoshenie dagestantsev k dvizheniyu gortsev Severnogo Kavkaza vo glave s sheykhom Mansurom (Ushurmoy) v 1785–1791 gg. [The attitude of the Dagestanis to the movement of the highlanders of the North Caucasus led by Sheikh Mansur (Ushurma) in 1785–1791]. *Aktual'nye problemy istorii dorevolutsionnoy Checheno-Ingushetii. Regional'naya nauchnaya konferentsiya. Tezisy докладов i soobshcheniy* [Actual problems of the history of pre-revolutionary Checheno-Ingushetia. Regional scientific conference. Abstracts of reports]. Muzhukhoev M.B., Khasbulatov A.I. (eds). Grozny: [n.p.]; 1990, pp. 53–54. (In Russian)

45. Kinyapina N.S., Blied M.M., Degoev V.V. *Kavkaz i Srednyaya Aziya vo vneshney politike Rossii (vtoraya polovina XVIII – 80-e gody XIX v.)* [The Caucasus and Central Asia in the foreign policy of Russia (the second half of the 18<sup>th</sup> and the 80s of the 19<sup>th</sup> century)]. Moscow: Moscow University Publishing; 1984. 328 p. (In Russian)

46. *Istoriya narodov Severnogo Kavkaza s drevneyshikh vremen do kontsa XVIII v.* [History of the peoples of the North Caucasus from ancient times to the end of the XVIII century]. Piotrovskiy B.B. (ed.). Moscow: Nauka Press; 1988. 544 p. (In Russian)

47. Gammer M. A Preliminary to Decolonizing the Historiography of Shaykh Mansur. *Middle Eastern Studies*. 1996;32(1):191–202.

48. Gadzhiev V.G. “Esli tebya povedut kak Mansura k viselitse, derzhis' muzhestvenno, ibo mir ne postoyanen” [“If you are led like Mansur to the gallows, hold on courageously, for the world is not permanent”]. Bennigsen A. *Narodnoe dvizhenie na Kavkaze v XVIII v. (“Svyashchennaya voyna” Sheykha Mansura (1785–*



**Manyshev S.B.**

**“The first Caucasian revolutionary”: Sheikh Mansur in Soviet historiography**  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):513–536

1791 gg.). *Maloizvestnyy period i sopernichestvo v russko-turetskikh otnosheniyakh*) [Popular movement in the Caucasus in the XVIII century. (“The Holy War” by Sheikh Mansur (1785–1791). A little-known period and rivalry in Russian-Turkish relations)]. Gadzhiev V.G. (ed.). Makhachkala: [n.p.]; [1994], pp. 3–36. (In Russian)

### **Информация об авторе**

**Маньшиев Сергей Борисович**, кандидат исторических наук, привлеченный эксперт, Институт российской истории Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация.

### **About the author**

**Sergey B. Manyshev**, Cand. Sci. (History), Invited Expert, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 17 мая 2023  
Одобрена рецензентами: 12 августа 2023  
Принята к публикации: 10 сентября 2023

### **Article info**

Received: May 17, 2023  
Reviewed: August 12, 2023  
Accepted: September 10, 2023



Н.И. Сериков, Ш.Р. Кашаф

История преподавания восточных языков в Санкт-Петербургском университете...  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):537–561

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-3-537-561

УДК 378.4:811.411.21(47)"18"

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## История преподавания восточных языков в Санкт-Петербургском университете в XIX в.: «Русско-арабские общественные разговоры» Абдаллаха Кельзи и его переводы басен Крылова

Н.И. Сериков<sup>1а</sup>, Ш.Р. Кашаф<sup>1б</sup>

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

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>, e-mail: [nikolajserikoff@gmail.com](mailto:nikolajserikoff@gmail.com)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, e-mail: [9289314@mail.ru](mailto:9289314@mail.ru)

**Резюме:** Изданное в 1863 г. для студентов восточного факультета Санкт-Петербургского Императорского университета учебное пособие «Русско-арабские общественные разговоры» Абдаллаха (Федора Ильича) Кельзи является важным источником по истории преподавания арабского языка в русских университетах в XIX в. В книге не только перечислены почти забытые реалии русской жизни середины позапрошлого века, но и дан их перевод на арабский язык. Ценным приложением к руководству для обучающихся восточному языку стали впервые переведенные на арабский десять басен И.А. Крылова. В статье доказывается, что выбор источника для перевода, как и сухой стиль изложения, были не случайны, поскольку способствовали более глубокому изучению студентами арабской лексики и идиоматики. Арабские слова и фразеологизмы, использованные А. Кельзи, равно как и арабский стиль перевода, также были симитированы переводчиком. Исследование показывает, что он опирался на арабский текст «Басен Лукмана», изданный, в частности, во Франции в 1850 г.

**Ключевые слова:** Кельзи Абдаллах (1819–1912); Крылов Иван Андреевич (1769–1844); преподавание; арабский язык; басни; Санкт-Петербургский Императорский университет

**Для цитирования:** Сериков Н.И., Кашаф Ш.Р. История преподавания восточных языков в Санкт-Петербургском университете в XIX в.: «Русско-арабские общественные разговоры» Абдаллаха Кельзи и его переводы басен Крылова. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):537–561. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-537-561

**Благодарности:** Авторы благодарят Французова С.А. (Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург) и Настича В.Н. (Институт востоковедения РАН, г. Москва) за сделанные замечания, советы и помощь с предоставлением фотокопий труднодоступных исследований.



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



## Teaching Oriental languages in St. Petersburg University in the 19<sup>th</sup> century: “Russian-Arabic Conversations” by Abdallah Kelzi and his translations of Krylov's fables

N.I. Serikoff<sup>1a</sup>, Sh.R. Kashaf<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/0000-0003-2760-6312>, e-mail: [nikolajserikoff@gmail.com](mailto:nikolajserikoff@gmail.com)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, e-mail: [9289314@mail.ru](mailto:9289314@mail.ru)

**Abstract:** The article deals with the appendix to the publication “Russian-Arabic Conversations” by the teacher of Arabic and Turkish languages at the Oriental Faculty of St. Petersburg University, Abdallah (Fedor Il'ich) Kelzi (1819–1912). The appendix comprises ten fables by Ivan Andreevich Krylov (1769–1844) translated into Arabic. This is the first instance when his fables received a translation into Arabic. The Author shows that A. Kelzi's choice of the source for translation was hardly accidental. The text of Krylov's fables easily falls to discrete “blocks”. These “blocks” were rather convenient for building new sentences and, therefore, for describing various situations. This fact enabled a student to save efforts while memorizing the Russian examples for translation and to concentrate on a deeper study of Arabic vocabulary and idioms by students. The vocabulary itself was also not artificial and chosen for the occasion: Krylov wrote in the living, folk language of the 19<sup>th</sup> century. The Arabic words and expressions, which A. Kelzi used, as well as the Arabic style of his translation, were also imitated. The study shows that A. Kelzi relied on the edition of the Arabic text of Luqman's Fables, published in France in 1850.

**Keywords:** Kelzi Abdallah (1819–1912); Krylov Ivan Andreevich (1769–1844); teaching; Arabic; fable; St. Petersburg University

**For citation:** Serikoff N.I., Kashaf Sh.R. Teaching Oriental languages in St. Petersburg University in the 19<sup>th</sup> century: “Russian-Arabic Conversations” by Abdallah Kelzi and his translations of Krylov's fables. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):537–561. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-537-561

**Acknowledgments:** The authors sincerely thank Frantsuzov S.A. (Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg) and Nastich V.N. (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow) for their comments, advice and assistance with providing photocopies of not readily available scholarly literature.

### Введение

Пособие для обучающихся арабскому языку, подготовленное преподавателем арабского и турецкого языков Восточного факультета Санкт-Петербургского университета А. Кельзи, было напечатано в 1863 г. Типографией



Императорской Академии Наук под пространным титулом: «Русско-арабские общественные разговоры, составленные в пользу студентов Восточного факультета при Санкт-Петербургском Императорском университете и приспособленные к разговорно-арабскому наречию, употребляемому в Сирии и в провинциях Турецких и Персидских, Ф. Кельзи (из Алепо), преподавателем арабского языка при том же Университете. С прил. опыта перевода басен И.А. Крылова на арабском языке» [1]. Авторство небольшого руководства принадлежит Абдаллаху Килизи *عبد الله كليلي* (рус.: Федор Ильич Кельзи, 1819–1912), обрусевшему армянину сирийского происхождения из Алеппо, который преподавал на факультете восточных языков простонародное арабско-сирийское наречие [2, с. 306].

Приложение к пособию содержит впервые переведенные на арабский язык десять басен И.А. Крылова (1769–1844). Со дня публикации перевод Кельзи не привлек внимания исследователей, если не считать академика И.Ю. Крачковского (1883–1951), который посвятил ему страницу текста в статье 1922 г. «Арабские переводы басен Крылова» [3]. Русский ученый сконцентрировал внимание на некоторых ошибках в работе Кельзи, хотя о переводе в целом отозвался высоко. Разбирать перевод И.Ю. Крачковский не стал, так как переводчик «преследовал не литературные, но учебные цели» [3, с. 6]. «Литературные цели», хотя и неудачно [4, с. 164], ставились в стихотворном переводе земляка Кельзи, египетского поэта Ризкаллаха Хассуна (1825–1880). Этот перевод и его культурно-исторический контекст И.Ю. Крачковский разобрал в основательном исследовании [4, с. 164]. Между тем «учебные цели» перевода А. Кельзи и полученный им результат составляют отдельную, до сих пор не изученную, но оттого не менее интересную страницу истории «собственного Востока» России, по выражению барона В.Р. Розена, равно как и отечественного востоковедения. Педагогической ценности пособия штатного лектора Санкт-Петербургского университета Кельзи и посвящена настоящая статья.

### **Абдаллах (Федор Ильич) Кельзи и его труд**

Род Абдаллаха Кельзи (араб. ‘Абд Аллах аль-Киллизи) происходил из города Килис (тур. Kilis) на юго-востоке современной Турции. До Первой



мировой войны этот населенный пункт со смешанным турецко-арабско-армянским населением входил в состав Алеппского вилайета. А. Кельзи<sup>1</sup> родился в 1819 г. в Алеппо, в «арабизованной», как пишет его биограф Г.Г. Гульбин (1892–1941), семье армян-католиков. В 1837 г. он переехал в Россию. «На родине, в Халебе, – сообщает о нем А.Е. Крымский (1871–1942), – он назывался Абдалла<sup>2</sup> Кельзи, и хотя имя “Абдалла”, собственно, значит “Феодул”, он его в России неточно переделал на более ходкое “Федор” и сделался “Федор Иванович Кельзи”»<sup>3</sup> [6, с. 229]. В России Кельзи некоторое время зарабатывал на жизнь частными уроками арабского языка, имея на то свидетельство Ришельевского лицея в Одессе.

В 1855 г. он подал прошение в Санкт-Петербургский Императорский университет на должность преподавателя по кафедре арабского и турецкого языков, и в 1856 г. был допущен к преподаванию студентам, но без жалования и предоставления прав, которые полагались лицам при занятии государственной службой. Выплачивать денежное пособие Абдаллаху Кельзи начали лишь в начале 1860-х гг., но сумма оказалась настолько мизерной, что в 1862 г. он в числе других лекторов, недовольных низким размером вознаграждения, был вынужден обратиться к руководству учебного заведения с заявлением об оставлении педагогической деятельности. Незадолго до этого в университете умер профессор Шейх Мухаммад ‘Аййад Тантави (1810–1861), возглавлявший с 1846 г. кафедру арабского языка и словесности. Увольнение из состава преподавателей еще и А. Кельзи, очевидно, усугубило бы и без того испытывавшийся недостаток лекторов – носителей арабского языка. В итоге университетское начальство решило вопрос в пользу А. Кельзи; впоследствии он оставался на кафедре до полной выслуги (25 лет), т. е. до 1881 г. В отставку подал только в 1882 г., а до этого продолжал преподавание с сохранением пенсии. Абдаллах Кельзи умер в Санкт-Петербурге в 1912 г. в очень преклонном возрасте.

А. Кельзи жил совсем небогато, брался за любую работу и, в частности, был известен как хороший каллиграф и переписчик книг на арабском. Из из-

<sup>1</sup> Биографию А. Кельзи и соответствующую литературу см. в «Словаре» Г.Г. Гульбина [5, с. 613–614].

<sup>2</sup> Полное имя А. Кельзи – Абдаллах.

<sup>3</sup> А.Е. Крымский, видимо, ошибочно приписывает А. Кельзи отчество «Иванович» вместо «Ильич», которым пользовался сам А. Кельзи.



вестных пособий ему принадлежит беловой (наборный) экземпляр «Арабской хрестоматии для первого курса» под ред. В. Гиргаса и бар. В. Розена [7]. Однако едва ли не самый известный труд А. Кельзи – это учебник «Русско-арабские общественные разговоры». После вышедшего в Лейпциге в 1848 г. *Traité de la langue arabe vulgaire* [8] Мухаммада ‘Айяда Тантави это был второй учебник разговорного арабского языка, составленный и написанный в Санкт-Петербурге<sup>4</sup>. Учебник представляет собой сборник из двух частей. Первая часть [1, с. 1–56] содержит 26 разделов<sup>5</sup> тематически подобранной лексики и т. н. «фраз для упражнения». Вторая часть [1, с. 60–107] содержит «легкие разговоры»<sup>6</sup> на самые разнообразные темы, объемом примерно в одну страницу, и Приложение.

С точки зрения выбора тем «Русско-арабские общественные разговоры» А. Кельзи не отличались от европейских учебников иностранных языков XIX в., построенных на принципах, заложенных еще Яном Амосом Коменским (1592–1670), – например, от опубликованного Й.Ф. Гайлером в 1838 г. в Ройтлингене *Neuer Orbis pictus für die Jugend* [10]. На такой учебник в кратком предисловии сослался и сам Кельзи как автор-составитель<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Об учебнике Тантави подробно см.: [9], там же детальная библиография.

<sup>5</sup> 1. Дни недели [1, с. 1], 2. Разделение суток [1, с. 2], 3. Месяцы [1, с. 3], 4. Времена года [1, с. 5], 5. О времени [1, с. 6], 6. Стихии [1, с. 8], 7. Названия металлов [1, с. 9], 8. Цвета [1, с. 10], 9. Погода [1, с. 11], 10. Числа порядковые [1, с. 13], 11. Пища и питье [1, с. 14], 12. Кушанья [1, с. 18], 13. О столе [1, с. 19], 14. Родственники [1, с. 20], 15. Части тела [1, с. 22], 16. Одежда [1, с. 27], 17. Плоды [1, с. 30], 18. Цветы [1, с. 33], 19. О животных [1, с. 35], 20. О школе [1, с. 38], 21. О доме [1, с. 41], 22. Мебель [1, с. 44], 23. Слуги [1, с. 49], 24. Ремесла [1, с. 52], 25. Добродетели и пороки [1, с. 52], 26. О деревне [1, с. 56].

<sup>6</sup> 1. Для приветствия [1, с. 60], 2. О прогулке [1, с. 61], 3. О времени [1, с. 62], 4. О погоде [1, с. 63], 5. Об обеде [1, с. 64], 6. О благодарности [1, с. 65], 7. О радости, печали и гневе [1, с. 66], 8. Об удовольствии и неудовольствии [1, с. 67], 9. О возрасте [1, с. 68], 10. О языках [1, с. 69], 11. При входе [1, с. 70], 12. Об обучении [1, с. 71], 13. Об отпуске из пансиона на каникулы [1, с. 72], 14. О прогулке в деревню [1, с. 73], 15. После прогулки [1, с. 74], 16–18. О годовых временах [1, с. 75–76], 19. О зиме [1, с. 77], 20–21. Об учении [1, с. 79–80], 22. О писании [1, с. 81], 23. О чтении [1, с. 82], 24–25. Об изучении языков [1, с. 83–84], 26. О науках и искусствах [1, с. 85], 27–29. О различных искусствах [1, с. 86–88], 30. О рукоделиях [1, с. 88], 31–32. О завтраке [1, с. 89–90], 33. При посещении [1, с. 91], 34. Осведомляться о ком-нибудь [1, с. 92], 35. О возрасте [1, с. 93], 36. Об увеселении [1, с. 94], 37–38. О саде [1, с. 95–96], 39–40. О прогулке [1, с. 97–98], 41. О крещении, 42. О погребении, 43. О почте [1, с. 100], 44. Идя купаться [1, с. 101], 45. О покупке книг [1, с. 103], 46. Об ужине [1, с. 104], 47. С часовым мастером [1, с. 105], 48. С парикмахером [1, с. 106], 49. Некоторые общеупотребительные выражения [1, с. 107].

<sup>7</sup> Так, А. Кельзи пишет: «Русская часть этих разговоров заимствована мною из общеупотребительной книги “Общественные русско-немецко-французские разговоры”» [1, с. 1].



Тем новым, что выделяло это пособие, было Приложение, содержащее перевод на арабский язык десяти басен И.А. Крылова<sup>8</sup>. Оно охватывает 23 страницы (109–132) и по-русски озаглавлено как «Опыт»<sup>9</sup>. Действительно, в переводе А. Кельзи ничего не бросалось в глаза. Самого его как переводчика басенного творчества Крылова, с точки зрения говоривших и писавших по-арабски, затмил его младший современник, земляк и единоведец, плодовитый журналист и литератор Ризкаллах Хассун (1825–1880) [6, с. 229–230], которому принадлежит стихотворный перевод сорока одной басни Крылова [4]. На фоне вычурного литературного стиля Р. Хассуна литературные достоинства перевода А. Кельзи с точки зрения образованных арабов<sup>10</sup> XIX в. смотрелись скорее скромно и внимания исследователей и читателей, очевидно, не привлекали. Более того, «разговорное наречие», заявленное на титульном листе книги, на самом деле оказалось «литературным языком городской интеллигенции той эпохи», по выражению И.Ю. Крачковского [11], и, следовательно, не могло привлечь пристального внимания специалистов-диалектологов.

### **«Общественные разговоры» и басни Крылова**

Для нынешнего историка отечественной культуры XIX в. «Русско-арабские общественные разговоры» А. Кельзи – бесценный источник. В книге не только перечислены почти забытые реалии русской жизни середины позапрошлого века, но и дан их перевод на арабский – как если бы переводил человек образованный. Вместе с тем книга остается важным источником по истории преподавания восточных языков (арабского) в русских университетах. Ценность ее – как раз в «Опыте переводов басен И.А. Крылова». Но в чем же заключалась эта дидактическая ценность? Обратимся для начала к феномену литературной басни.

Басни Эзопа, к которым через Лафонтена (1621–1695) восходят многие басни Крылова, завоевали прочное место в школьном обучении две с лишком

<sup>8</sup> «Ворона и лисица» [1, с. 109], «Дуб и трость» [1, с. 111], «Лягушка и вол» [1, с. 114], «Разборчивая невеста» [1, с. 115], «Прохожие и собаки» [1, с. 120], «Заяц на ловле» [1, с. 122], «Мешок» [1, с. 123], «Лань и дервиш» [1, с. 127], «Фортуна и нищий» [1, с. 128], «Вельможа» [1, с. 132].

<sup>9</sup> В арабском заглавии слово «опыт» отсутствует вообще: ملحق بترجمه بعض من امثال كريلوف الحكيم الى اللغة العربية (Sic! Диалект).

<sup>10</sup> Точка зрения эта, впрочем, в корне отличалась от точки зрения И.Ю. Крачковского [4, с. 164].



тысячи лет тому назад и этого места до сих пор никому не уступили. В античных и средневековых школах, на византийском, сирийском и арабском Востоке и на латинском Западе их читали, переписывали, учили наизусть и комментировали многие поколения школяров. Уже в Средние века и затем в Новое время их переводили на многие европейские языки, о чем имеется специальная литература. На русском языке о жанре басни как учебном материале замечательное наблюдение оставил М.Л. Гаспаров (1935–2005), выдающийся советский филолог-классик, переводчик и теоретик стиха. «Из “высокой” литературы для взрослых граждан, – писал М.Л. Гаспаров, – она [басня. – Авт.] опускается в литературу учебную, предназначенную для детей. Это происходит на рубеже классической и эллинистической эпох, когда как раз начинает складываться и вырабатывать свою учебную литературу тот тип школы (три ступени обучения: у начального учителя, у грамматика, у риторика), который остался господствующим до конца античности. В такой школе басня пришлась как нельзя более к месту: младшие впитывали из нее народную мудрость, старшие пользовались ею как материалом для риторических упражнений. И школа надолго остается основным питомником басни и в Греции, и в эллинистических государствах, и в Риме. Когда басней пользовался поэт или оратор, он обращался ко взрослым людям, давно знакомым с ходовыми басенными сюжетами, и поэтому мог ограничиваться беглыми намеками на них, крепко связанными с ходом аргументации. А школьный учитель должен был знакомить своих учеников с басенной мудростью впервые, и поэтому он должен был рассказывать басню подробнее и растолковывать ее смысл откровеннее. Таким образом, басня в школе впервые теряла связь с конкретным фактом действительности, впервые отделялась от контекста и выступала в свободном виде» [12, с. 253].

Басни Эзопа написаны простым и безыскусным языком. Это делало их отличным материалом для изучения греческой лексики и синтаксиса не только носителями греческого языка, но и иностранцами. Вот, например, как звучит известная «Ворона<sup>11</sup> и лисица» [12, с. 100, по. 124] в оригинале:

*«Ворон унес кусок мяса и уселся на дереве. Лисица увидела, и захотелось ей получить это мясо. Стала она перед вороном и принялась его расхваливать:*

<sup>11</sup> У Эзопа басенным персонажем является Ворон, превратившийся у И.А. Крылова в Ворону.



*уж и велик он, и красив, и мог бы получше других стать царем над птицами, да и стал бы, конечно, будь у него еще и голос. Ворону и захотелось показать ей, что есть у него голос; выпустил он мясо и закаркал громким голосом. А лисица подбежала, ухватила мясо и говорит: “Эх, ворон, кабы у тебя еще и ум был в голове, – ничего бы тебе больше не требовалось, чтоб царствовать”. Басня уместна против человека неразумного».* (Пер. М.Л. Гаспарова) [13, no. 126].

Противопоставим тексту Эзопа стихотворные переложения этой басни на греческий и латинский языки, сделанные Валерием Бабрием (примерно II–III вв. н. э.) и Федром (ок. 20 до н. э. – ок. 50 н. э.).

**Бабрий:** *Ворон держал в клюве [досл.: рту] сыр. / Полакомиться сыром страстно захотела лиса-проньера. / Она обманула птицу вот такими словами: «Ворон! Перья твои красивые, глазки круглые и блестящие, шея – загляденье, грудь – орлиная, / а когти сильнее, чем у кого-нибудь из зверей. / И ты, такая птица, глух и не можешь [властно] крикнуть?». / Ворон от похвалы лишился рассудка [досл.: потерял сердце] / и, закаркав, выронил сыр. / Умница [лисица], подобрав сыр, язвительно сказала: / «Ты и впрямь не без голоса и можешь орать. / Все у тебя, ворон, есть, только вот ума не хватает!». [14, no. 76].*

**Федр:** *Любящие похвалу и лесть / наказываются позорным раскаянием. / Ворон, укравший сыр с окна, / захотел съесть его и уселся на высоком дереве. / Лиса позавидовала [ворону] и заговорила так: / «Ворон! Как блещут перья твои! / Сколько красоты в твоём лице и теле! / Если бы у тебя был [красивый] голос, то никакая птица не могла бы превзойти тебя». / Он же, желая показать, какой у него голос, / широко раскрыл рот и выпустил сыр. / В сыр немедленно жадными зубами вцепилась хитрая лиса, / и только тогда воронья глупость вздохнула и застонала [15, no. 13].*

В сравнении с греческим оригиналом, написанным сухой прозой, приведенные здесь стихотворные переложения и переводы украшены различными деталями, нередко сравнениями и эпитетами. Лиса тут «хитрая», зубы у нее «жадные», речь «язвительна». И сам ворон, кстати, уже не довольствуется мясом, а разживается деликатесом – сыром, который не просто «уносит», а еще и утаскивает, как пишет Федр, *de fenestra* (с окна). Прочие, более поздние европейские стихотворные переводы содержат еще большее количество деталей, сообщающих тексту живость и красочность. Вот, например, Лафонтен.



**Лафонтен:** *«Взгромоздившись на дерево, / мэтр ворон держал в клюве сыр. / Мэтр лис, соблазненный резким запахом, / держит ему примерно такую речь: / «Добрый день, господин дю Ворон. / Как Вы хороши! Каким Вы представляетесь мне красивым! По правде, без вранья, если о Вашей ярости / можно судить по Вашим перьям, / Вы будете фениксом среди хозяев здешних лесов!». / При этих словах ворон забыл себя от радости. / И, чтобы показать, каков у него голос, / он широко разинул клюв и не удержал добычу. / Лис ее поймал и сказал: «Дорогой друг, знайте, что всякий, кто льстит, живет за счет того, кто его слушает. / Без сомнения, этот урок стоит сыра». / Ворон, пристыженный и смущенный, / стал ругаться, но было несколько поздно, так как взять было больше нечего» [6, с. 7].*

Особо отметим острый «сырный» запах (odeur). Единственный среди русских баснописцев, кто сохранил «сырный дух», был как раз И.А. Крылов. Примечательно, что его предшественники и современники – В.К. Тредиаковский (1703–1768) [16], А.П. Сумароков (1717–1777) [17], М.М. Херасков (1733–1807) [18] и малоизвестный вятский поэт Г.С. Шутов (1743–1807) [19] – хотя и упоминали сыр, но «без запаха». Видимо, неспроста. За их столами, очевидно, подавали «белый сыр», или творог<sup>12</sup>, который был без запаха.

Вкус настоящего пахучего сыра от швейцарских сыроделов был еще мало знаком россиянам в начале XIX в., и продукт считался изысканным лакомством [19, с. 53–54]. Известному столичному гурману И.А. Крылову «сырный дух» был, без сомнения, хорошо знаком, как, впрочем, и его литературному современнику – Онегину, в меню которого мягкий, с острым запахом «лимбургский сыр» соседствовал с «ананасом золотым».

В России в XIX и XX вв. версия Лафонтена получила наибольшую известность именно в обработке И.А. Крылова, в первую очередь благодаря «народности» языка баснописца. Этот язык был близок к живому разговорному русскому языку XIX в., на что обратил внимание уже современный критик А.А. Бестужев (Марлинский) (1797–1837). «...Самобытный, неподражаемый Крылов, – писал он, – обновлял повременно и ум, и язык русский во всей их народности. Только у него были они свежи собственным румянцем, удалы

<sup>12</sup> Ср. значения греческого τυρός.



собственными силами... Мужички его – природные русские мужички...» [20, с. 196].

Наряду с учительным жанром басни именно народность языка баснописца, как видится, стала одной из причин того, что крыловские шедевры А. Кельзи поместил в свой «опыт». Но существовали и другие. Басни И.А. Крылова нередко построены на диалогах, как и басни его современников и предшественников, таких как А.П. Сумароков, М.М. Херасков, И.И. Хемницер (1745–1784), И.И. Дмитриев (1760–1837) и др. Но, в отличие них, И.А. Крылов настолько мастерски владел ремеслом баснописца и сделал диалоги своих персонажей такими компактными, что составные части его стиха, даже будучи вырванными из общего контекста, сохраняли смысл. Такие логически несвязанные дискретные «блоки» крыловского стиха оказывались тем бесценным материалом, который учащийся мог компоновать по своему усмотрению так, что в результате получался другой, абсолютно новый контекст. Не будем к тому же забывать, что этот контекст был естественным. Ни его в целом, ни его составные части русским студентам в XIX в. не приходилось заучивать, как зазубривали бессмысленные выражения, например, их современники – сербские школьники, изучавшие французский язык по «методу Оллендорфа». Эти неуклюжие выражения для перевода на язык и искусственные конструкции ехидно спародировал сербский беллетрист Бранислав Нушич (1864–1938):

*«Дети, вам нужно уделить особое внимание французскому языку. Он вам не обязательно пригодится, если, скажем, кто-то из вас станет министром иностранных дел, но, если у кого-то есть амбиции стать швейцаром в гостинице, знайте, что без французского языка ему не обойтись». После этих мудрых слов он [учитель. – Авт.] открыл известную книгу “Французский язык по Методу Оллендорфа”, которая была единственным в то время учебником французского языка и по которой и мы, и учитель изучали французский язык ... и начал диалог...:*

*Вопрос: Разве сестра вашей тети не является родственницей сестры тети моего племянника?*

*Ответ: Да, сестра моей тети состоит в родстве с сестрой тети вашего племянника!*



Вопрос: Вы видели нож моего дяди?

Ответ: Да, я видел нож вашего дяди на скамейке в саду моей тети, которая вчера съела одно яблоко» [21].

За счет крыловских слов и выражений исходный текст для переводов уже изначально был, что называется, «на слуху» у образованной и читающей публики, включая учащихся гимназий и пансионов. Будучи *a priori* знакомым, он не загромождал память, поэтому учащиеся могли сосредоточиться исключительно на процессе перевода, т. е. на изучении арабской лексики и синтаксиса и выборе подходящих слов. Уже одна басня «Ворона и лисица»<sup>13</sup> помогала безболезненно ввести в активный оборот более полутора слова, в том числе 30 существительных<sup>14</sup> и 21 глагол<sup>15</sup>!

Выучив лексику десяти крыловских басен по «опыту» А. Кельзи, русский студент, не задумываясь, мог перевести на арабский многие русские слова и выражения, даже такие нечастые и не всегда понятные иностранцам, как «кумушка» (يا اختي)<sup>16</sup> («Лягушка и вол», ст. 6), «мещанин» رجل بسيط («Лягушка и вол», ст. 15), «дворянин» رجل شريف («Лягушка и вол», ст. 17), «зрелая дева» كاملة في السن («Разборчивая невеста», ст. 42) «дворяшка (sic!)» كلب زقافي («Прохожие и собаки», ст. 4) и проч.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Приложение, Табл. 1.

<sup>14</sup> 1. Ворона, 2. Мир, 3. Лис, 4. Лесть, 5. Лысец, 6. Сердце, 7. Уголок, 8. Бог, 9. Сыр, 10. Ель, 11. Рот, 12. Дух, 13. Плутровка, 14. Хвост, 15. Глаз, 16. Голубушка, 17. Шейка, 18. Сказка, 19. Пёрушки, 20. Нос, 21. Сестрица, 22. Красота, 23. Мастерица, 24. Царь, 25. Вещунья, 26. Радость, 27. Зоб, 28. Дыханье, 29. Слова, 30. Горло.

<sup>15</sup> 1. Твердить, 2. Отыскать, 3. Посылать, 4. Взгромоздиться, 5. Собирается, 6. Держать, 7. Бежать, 8. Останавливать, 9. Видеть, 10. Пленять, 11. Подходить, 12. Вертеть, 13. Сводить глаз, 14. Говорить, 15. Рассказывать, 16. Быть, 17. Петь, 18. Стыдиться, 19. Вскружиться, 20. Спирать, 21. Каркать, 22. Выпадать.

<sup>16</sup> Не самое простое слово для араба. В русском языке понятием «кума» описывается отношение крестной матери и кровных родителей ребенка. В силу отсутствия обряда крещения у мусульман, в мусульманском арабском языке точного эквивалента быть не могло. Арабы-христиане обходились словом العراية, что указывало на некровное родство. Слово родственно евр. וזכר «залог», откуда др.-греч. ὑποθήκην. В разговорном греческом значение переходит: ὑποθήκην – уже «обручальное кольцо» и только потом «залог». В разговорном русском языке слово «кума» (кумушка) имело также значение «сердечная подруга» (т. е. почти родня), откуда и перевод А. Кельзи: يا اختي «сестрица».

<sup>17</sup> Здесь кстати будет привести казус, случившийся с лектором немецкого языка, выписанным на филологический факультет Московского государственного университета в середине 1970-х гг. из бывшей Германской Демократической Республики. Человек весьма образованный, с недюжинными познаниями в русском, он, тем не менее, применительно к эпиграфу к третьей главе «Капитанской дочке» «Старинные люди, мой батюшка!» переводил русское слово «батюшка» как «Väterchen»: «Alte Leute, mein Väterchen!». (Правильным переводом будет не ожидаемое «Väterchen», а «Mein Lieber [Herr!]». Не понаслышке известно, насколько неожиданно для русского уха звучат переводы на немецкий квазиленинского «батенька» (правильный перевод не ожидаемое «Väterchen», а «Mein Lieber



Оперирование знакомыми блоками из крыловских басен и, таким образом, составление новых текстов напоминало средневековые латинские и греческие центоны и было упражнением вполне несложным.

Вот пример: 1. «*Шли два приятеля вечернюю порой*» [«Прохожие и собаки», ст. 1]. 2. «*С истертою и ветхою сумой*» [«Фортуна и нищий», ст. 1]. 3. «*Тот не в чинах, другой без орденов*» [«Разборчивая невеста», ст. 18]. 4. «*И то не так, и тот дурак*» [«Мешок», ст. 27, 28]. 5. «*Короче, тысячи таких примеров есть*» [«Фортуна и нищий», ст. 28].

По-арабски, следуя переводу А. Кельзи, получаем такой текст:

اثنان من الاصحاب كانا ماديان في وقت المساء (١) مع كيس عتيق وبال (٢) هذا بلا رتب ذاك بلا نياشين  
(٣) هذا ليس كذا وذاك هو احمق (٤) فعلى هذا المثل توجد الوف (٥)

Подчеркнем еще раз, что А. Кельзи выполнил перевод басен Крылова не стихами, но прозой.

В результате прозаического перевода оказались, конечно, сошедшими на нет тропы, которыми изобилуют поэтические тексты, а вслед за ними – поэтические переводы. Арабский текст стал «суше» русского и по стилистике приблизился к исходному греческому оригиналу, а кстати, и к стилю басен Лукмана [22] (арабский) или «мудреца Софоса»<sup>18</sup> (арамейский) [24]. Так, глаголы вроде «взгромоздиться» и «призадуматься» обратились в незамысловатое *تقوم على شجرة التوب* и *ومتفكرا*, эмоционально окрашенное наречие «близёхонько» – в нейтральное *لقربه*, идиома «на ту беду» оказалась переведена буквально: *فلتعس حظه*, а некоторые редкие существительные, вроде «вещу́нья», получили описательный перевод: *فهذا الحبيث بمده طوس راس الغراب*.

Избрав прозаический перевод, А. Кельзи переделал и крыловский синтаксис, предельно упростив его. Вот пример: известное «Вороне где-то Бог послал кусочек сыру» переведено как «Послал Бог ворону кусочек сыру»: *بعث الله للغراب قسمة من الجبن*. Такой перевод во всем согласуется с правилами классической арабской грамматики. Это глагольное предложение, которое вводится глаголом «послал» (*بعث*). Подлежащим (*аль-мубтада*) оказывается «Бог» (*الله*),

[Herr!]) и пресловутая русская «душа» (правильный перевод не “Seele”, а “Gemüth”: ср.: “*Leise zieht durch mein Gemüth / Liebliches Geläute*”, как это используется, например, в известном стихотворении Г. Гейне (Heinrich Heine)) и т. д.

<sup>18</sup> Басни т. н. «мудреца Синтипы» – сохранившиеся в сирийской традиции 62 басни, восходящие к греческому оригиналу [23, р. 53].



а дополнением (*маф’уль биhi*) «кусочек» (*قسيمة*). Придающее повествованию колорит крыловское «где-то» и логическое ударение, проставленное на слове «ворона» путем вынесения его вперед, вовсе опущены. Эта особенность заметна в переводах всех десяти басен.

## Заключение

Повторим, перевод басен Крылова, выполненный Ризкаллахом Хассуном, академик И.Ю. Крачковский оценил как «неудачную попытку». Причины такого фиаско наш востоковед увидел в том, что в языке Хассуна «совершенно не чувствуется той “были”, которую не забудут, “пока по-русски говорят”, про которую один современник Крылова пророчески выразился: *Ее давно мы затвердили, / ее и внуки затвердят*» [4, с. 164]. «В обработке Хассуна, – продолжим цитировать Крачковского, – мы получаем обычное литературное произведение кабинетного типа все на том же литературном языке, на котором он писал свои передовые статьи или политические обзоры и на котором никогда не говорил» [4, с. 164].

Претензия, *post factum* предъявленная Р. Хассуну Крачковским, неоправданна. Можно сказать, что русский ученый, в оценке арабского перевода Р. Хассуна, рассчитанного на арабского читателя, исходил из вкусов и взглядов, господствовавших в русской литературной критике в конце позапрошлого и начале прошлого веков. Иначе какие арабские «внуки» должны были «затвердить» русскую «быль», да еще в переводе новейшего на тот момент арабского литератора, притом что в самой арабской словесности было и без этого достаточно образцов для «затверживания»?

Заметим, что если в русской литературе XIX в., да и в современных ей европейских литературах, стихотворный перевод был самым собою разумееющимся явлением<sup>19</sup>, то с арабской точки зрения он был в принципе невоз-

<sup>19</sup> Переводы как самостоятельные произведения обязательно включались в школьные хрестоматии. Лучшие из них, например серия «Русские хрестоматии» [25], составленные знаменитым русским педагогом, Л.И. Поливановым (1838–1899), нередко содержали также текст оригинала. Вспомним самые яркие примеры: переводы В.А. Жуковского (1783–1852) (баллада И.В. ф. Гете (1742–1832) “*Erlkönig*” (Лесной Царь): «*Кто скачет, кто мчится под хладною мглой? / Ездок запоздалый, с ним сын молодой*»), А.С. Пушкина (1799–1837) (Например, стихотворение Э. Парни (Évariste de Parny 1753–1814) “*A mes amis*”, получившее у Пушкина заглавие «Добрый совет»: «*Давайте пить и веселиться, / Давайте жизнь играть...*») и, конечно, шедевр М.Ю. Лермонтова (1814–1841) «Летучий корабль»: «*По синим волнам океана, / Лишь звезды блеснут в небесах, / Корабль одинокий несется, / Несется на всех парусах...*» Переложение баллад И.Х. Цедлица (Joseph Christian Karl Anton Freiherr von Zedlitz und



можен [23, с. 18]. Правильно написанное поэтическое произведение, между прочим, характеризовалось наличием категорий «слов» (ألفاظ) и «идей» (معاني). Сочетание этих категорий иллюстрировало искусство отдельного поэта и не могло быть повторено без того, чтобы не стать «плагиатом»<sup>20</sup>, и, тем более, не могло быть переведено<sup>21</sup> на другой язык. Поэтому поэтический перевод, если бы таковой мог иметь место в принципе в средневековой литературе арабов, строго говоря, являлся бы «вариацией на тему». Такие «вариации», впрочем, появились позднее, в основном в XIX и XX вв. Вспомним стихотворный перевод «Илиады» Гомера на арабский язык, выполненный Сулейманом аль-Бустани (1856–1925). Подобной разновидностью был и перевод, сделанный Ризкаллахом Хассуном, и адресован он вовсе не арабским и не русским «детям» и «внукам», даже не русскому читателю вообще, но читателю арабско-му, при этом образованному.

Отличие от русских литераторов и своего земляка Р. Хассуна, видевших в И.А. Крылове именно «поэта» (الشاعر) [27, р. 1], А. Кельзи разглядел в нем «мудреца» (الحكيم). Арабский «мудрец» стихов не писал, но писал «притчи», «примеры [для поучения]»<sup>22</sup>, которые в литературе арабов назывались, в частности<sup>23</sup>, امثال. И авторами этих امثال были никак не поэты, а именно *хакимы*, т. е. «мудрецы», выносящие верное суждение, вроде упомянутого выше Лукмана. Поэтому в соответствии с правилами жанра арабских امثال, А. Кельзи перевел басни Крылова прозой, сухим стилем и назвал «Притчами *хакима* [мудреца] Крылова» (امثال كري洛夫 الحكيم) [1, с. 109]. Обратим внимание, что точно так же (только с заменой имени «Крылов» на «Лукман») были озаглавлены «басни» Лукмана, изданные в XIX в. в переводах и оригинале польскими ориенталистами Игнацием Красицким (1803), уже упомянутым выше О.И. Сенковским (1818) и Каролем Залусским (1860)<sup>24</sup>, а также французом Ж. Деренбуром (1850):

---

Nimmersatt 1790–1862) “Das Geisterschiff” и “Die nächtliche Heerschau”.

<sup>20</sup> Это понятие у арабов не всегда совпадало со сходным европейским.

<sup>21</sup> Детальный анализ категорий معاني и لفظة в арабской поэзии и риторике (со ссылками на ал-Джахиза) см.: [26, с. 128–131].

<sup>22</sup> Слово امثال очень удачно перевел на польский язык О.И. Сенковский: «podobieństwa, czyli bajki» (см. ниже).

<sup>23</sup> أصبايا, еще.

<sup>24</sup> [О.И. Сенковский] Podobieństwa, czyli bajki mędrca Lokmana. Z arabskiego przełożone i przypisane Towarzystwu Szubrawców przez TH... członka tegoż grona, Wilno 1818; Krasicki I.O. rymotwórstwie i rymotwórcach. Część dziewiąta: o rymotwórcach wschodnich (fragmenty). Warszawa 1803; Załuski K. Wybór bajek i przypowieści z Lokmana i Krasickiego w dwóch przekładach polskim i arabskim. Wiedeń



لِقِمان الحكيم [22, р. 42]<sup>25</sup>. Популярное издание Деренбура, кстати, было напечатано за тринадцать лет до выхода в свет «Общественных разговоров» А. Кельзи, а издание Залусского, снабженное подстрочным переводом, всего за три года!

Очевидные совпадения наводят на мысль о том, что А. Кельзи, имея перед глазами «Басни» Лукмана (стандартный учебный текст для европейских арабистов<sup>26</sup>), просто симитировал их язык и стиль<sup>27</sup>, но положив в основу су-губо русский оригинал<sup>28</sup>.

Помещенные в «Общественных разговорах» переводы десяти басен И. А. Крылова так непохожи на переводы Р. Хассуна. Переводчик, преподаватель иностранных языков, Абдаллах Кельзи увидел дидактическую ценность крыловских басен там, где ее, очевидно, не замечали современники, коллеги и компатриоты, а также арабские литераторы. Ценность эта – в совокупности «учительного» (С.С. Аверинцев) басенного жанра, широкой известности крыловских текста и контекста, в повсеместно употребляемом в то время в России живом народном языке<sup>29</sup>, коротких, но емких диалогах, возможности «нарезать» оригинальную басню на «блоки», а также, не в последнюю очередь, возможности изложить все простой и в то же время литературной

1860. Цит. по: [28, с. 9–96].

<sup>25</sup> Примечательно, что наши современники (например, арабский литературовед Дыйа' Нафи') видят в И. А. Крылове уже не «мудреца», но «дедушку Крылова», литератора, писавшего *حكايات* «повествования», и сравнивают его не с Лукманом, но с Абу 'Амром 'Абдаллахом ибн аль-Мукаффой (ок. 723 – ок. 760), переводчиком древнеперсидского, а изначально древнеиндийского назидательного сочинения, получившего в арабской традиции название «Калила и Димна» [29].

<sup>26</sup> Например, см. переводы, перепечатанные в [28], а также арабскую хрестоматию М. О. Аттаи (1852–1924) [30]. О нем см.: [31].

<sup>27</sup> Включая «мораль», т. е. معنى: в конце каждой басни Лукмана дается ее истолкование и формула (هذا معناه) «значение этого».

<sup>28</sup> Ср. сухой стиль арабского перевод А. Кельзи (Табл. 1) с оригинальным стилем «басен» Лукмана (напр., [32, р. 25]):

٧١ انسان مرة راي رجلاً اسود واقف في الما يستحيم فقال له يا اخي لا تعكر النحر فانك لا تستطيع البياض ولا تقدر عليه ابد الدهر

هذا معناه ان المطبوع لا يتغير طبعه

№ 17: Перевод: Человек и негр. Как-то раз человек некий увидел негра, который стоял в воде, собираясь помыться, и сказал ему: «Не пачкай реки, братец ты мой! Ты не побелеешь и не сможешь сделать этого никогда в жизни!» Смысл сказанного: нельзя изменить врожденного.

<sup>29</sup> Словарь перевода басен не очень отличается от словаря диалогов, помещенных в основной части «Общественных разговоров». Ср.: «Дурная погода наводит на меня тоску» [1, с. 12], «Пожалуйте мне бобов» [1, с. 16], «Что у вас на носу?» [1, с. 25], «Померанцы и лимоны в Петербурге дешевле, чем в Москве» [1, с. 32], «Лилия не есть ли эмблема невинности?» [1 с. 35], «Не укусят ли меня ваша сабака (sic!)» [1, с. 37], «Как ваша маменька?» [1, с. 43], «Я люблю тюфяк лучше перины» [1, с. 46], «Служанка наша англичанка» [1, с. 49], «Подите и закажите пирожнику паштет» [1, с. 51], «Благодарзумием приобретете богатство» [1, с. 54] и т. д.



арабской прозой, стиль которой был знаком преподавателям и воспитанникам европейских учебных заведений.

Сочетание этих факторов явилось поистине удачной находкой преподавателя арабского и турецкого языков, каллиграфа, османского армянина и подданного Российской империи Федора Ильича Кельзи.

### Приложение / Appendix

Таблица 1 / Table 1

| И. А. Крылов<br>I.A. Krylov<br>(Russian original text)  | А. Кельзи<br>A. Kelzi<br>(Translation into Arabic) | Перевод на русский с арабского (А. Кельзи)<br>Interlinear Translation from<br>A. Kelzi's translation into<br>Russian |
|---------------------------------------------------------|----------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Ворона и лисица                                      | غراب وثعلب                                         | Ворон и лис                                                                                                          |
| 2. Уж сколько раз твердили миру,                        | كم مرة قيل للعالم                                  | Сколько раз было сказано миру,                                                                                       |
| 3. Что лезть гнусна, вредна;<br>но только все не впрок, | ان المداهنة قبيحة مضرة لكن بلا<br>منفعة            | Что лезть отвратительна, вредит, но без пользы,                                                                      |
| 4. И в сердце лстец всегда<br>отыщет уголок.            | وفي القلب المداهن يجد دائما محلا                   | И в сердце лстящий всегда отыщет место.                                                                              |
| 5. Вороне где-то Бог послал<br>кусочек сыру.            | بعث الله للغراب قسمة من الجبن                      | Послал Бог ворону кусочек сыра.                                                                                      |
| 6. На ель Ворона взгромо-<br>здясь,                     | فالغراب تكوم على شجرة التنوب                       | Ворон уселся на дерево ель (устроился на дереве),                                                                    |
| 7. Позавтракать совсем уж<br>собралась,                 | وكان متحضرا للفقور                                 | Он приготовился к завтраку.                                                                                          |
| 8. Да призадумалась. А сыр<br>во рту держала.           | ومتفكرا وكان ما سك الجبن بفمه                      | Он задумался. Кусок сыра был у него во рту.                                                                          |
| 9. На ту беду Лиса близёхонь-<br>ко бежала.             | فلتعرض حظه جا الثعلب لقربه                         | По несчастью случая шел лис поблизости,                                                                              |
| 10. Вдруг сырный дух Лису<br>остановил.                 | وفي الحال من الرائحة الجبن وقف<br>الثعلب           | И в этом случае от запаха сыра остановился лис.                                                                      |
| 11. Лисица видит сыр – Ли-<br>сицу сыр пленил.          | وهو ينظر الجبن ويتامله                             | Он увидел сыр и стал размышлять о нем,                                                                               |



|                                                       |                                                        |                                                                             |
|-------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| 12. Плутовка к дереву на<br>цыпочках подходит,        | وتقدم بأسلوب هذا الشقى الى<br>الشجرة                   | И таким образом подступает<br>этот негодяй к дереву.                        |
| 13. Вертит хвостом, с Вороны<br>глаз не сводит,       | يحرك ذنبه ويعاين العراب                                | Он виляет своим хвостом и<br>разглядывает ворона.                           |
| 14. И говорит так сладко,<br>чуть дыша:               | ويقول بلسان عذب وصوت منخفض                             | И говорит сладким языком и<br>тихим голосом:                                |
| 15. «Голубушка, как хороша!                           | يا حبيبي ما احلاك                                      | «Любовь моя, как ты хорош!                                                  |
| 16. Ну что за шейка, что за<br>глазки!                | ما احسن رقبتك ما اجمل عيونك                            | Что за прелесть твоя шея, как<br>красивы твои глаза,                        |
| 17. Рассказывать, так, право,<br>сказки!              | حقا ان هذه حكاية عربية                                 | Поистине, как чудесная сказка!                                              |
| 18. Какие пёрушки! какой<br>носок!                    | ما انعم ريشك ما اصغر انفك                              | Как приятно твое перо, как мал<br>нос твой,                                 |
| 19. И верно ангельский быть<br>должен голосок!        | وبلا شك ان الحانك الحان ملايكية                        | И несомненно, если ты запо-<br>ешь, то запоешь ангельским<br>пением.        |
| 20. Спой, светик, не стыдись!<br>Что ежели, сестрица, | غنى يا نور عيني ولا تستح فكيف اذا<br>كنت يا اخي        | Спой, свет очей моих, и не<br>стыдись, а может быть, что ты,<br>братец мой, |
| 21. При красоте такой и петь<br>ты мастерица,         | مع هذا الجمال تغني حسنا                                | При такой красоте и запоешь<br>прекрасно,                                   |
| 22. Ведь ты б у нас была<br>царь-птица!»              | لكنت تحسب عندنا ملك الطيور                             | То будешь считаться у нас<br>царем птиц!»                                   |
| 23. Вещунья с похвал<br>вскружилась голова,           | فهذا الخبيث بمدحه طوس راس<br>الغراب                    | И похвалой этот негодяй заста-<br>вил много о себе думать голову<br>ворона. |
| 24. От радости в зобу дыха-<br>нье сперло,            | فالغراب مع فرحه داق نفسه في<br>حوصلته                  | А что до ворона, от радости<br>залезла душа его в зоб его.                  |
| 25. И на приветливы Лиси-<br>цыны слова               | ومن التملق الذى سمعه من الثعلب                         | И от лести, которую он услы-<br>шал от лиса,                                |
| 26. Ворона каркнула во все<br>воронье горло.          | نعى نعيقه المعتاد                                      | Он каркнул, как он обычно<br>каркает.                                       |
| 27. Сыр выпал – с ним была<br>плутовка такова.        | وسقط طريقا مع الجبن هذا ما كان<br>من فعل الثعلب الخبيث | И упал с сыром [sic!]. Вот как<br>поступил негодяй лис.                     |



Примечание к таблице:

№27. Очевидно, неправильный перевод, на что уже указал И.Ю. Крачковский [3, с. 7]: «И упала она на землю с сыром. Таково было деяние коварной лисицы».

## Литература

1. Кельзи Ф. *Русско-арабские общественные разговоры, составленные в пользу студентов Восточного факультета при Санкт-Петербургском университете и приспособленные к разговорно-арабскому наречию, употребляемому в Сирии и в провинциях Турецких и Персидских*, Ф. Кельзи (из Алепо), преподавателем арабского языка при том же Университете. С прил. опыта перевода басен И.А. Крылова на арабском языке. СПб., Тип. Императорской акад. наук; 1863. 142 с.

2. Веселовский Н. Кельзи. *Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского С.-Петербургского университета за истекающую третью четверть века его существования. 1869–1894*. СПб.: Тип. и лит. Б. М. Вольфа; 1896. Т. 1 (А–Л). С. 306.

3. Крачковский И.Ю. Арабские переводы басен И. А. Крылова. *Библиографические листы Русского библиологического общества*. Л. 1. 1922. С. 6–8.

4. Крачковский И.Ю. Ризкаллах Хассун (1825–1880), переводчик басен Крылова на арабский язык. *Избранные сочинения*. Т. 3. М., Л.: Изд. Академии наук СССР; 1956. С. 150–164.

5. Гульбин Г.Г. Биобиблиографический словарь (ред. Крачковский И. Ю., Французов С. А. Романова Н. Г.). *Неизвестные страницы отечественного востоковедения*. Вып. 3. М.: Восточная литература; 2007. С. 500–646.

6. Крымский А.Е. *История новоарабской литературы XIX – нач. XX в.* М.: Наука; 1971. 794 с.

7. Гиргас В.Ф., Розен В. (сост.) *Арабская хрестоматия для 1-го курса*. СПб.: Тип. Императорской акад. наук; 1912. 110 с.

8. *Traité de la langue arabe vulgaire par le Sheikh Mouhammad Ayyad El-Tantavy Professeur de la langue Arabe a l'Institut des Langues Orientales et a l'Université Impériale de St. Pétersbourg, Chevalier de l'Ordre de Ste. Anne et de St. Stanislas*. Leipsig: A l'Imprimerie de Guillaume Vogel Fils; 1848. 536 p.



9. Микульский Д.В. Шейх ат-Тантави и его «Пособие по народному арабскому языку». *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):513–536. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-513-536.

10. Gailer J.F. *Neuer Orbis pictus für die Jugend oder Schauplatz der Natur, der Kunst und des Menschenlebens in 322 lithographischen Abbildungen mit genauer Erklärung in deutscher, lateinischer, französischer und englischer Sprache nach der frühern Anlage des Comenius bearbeitet und dem jetzigen Zeitbedürfnisse genauso eingerichtet* J.F. Gailer. Reutlingen, Verlag der lithographischen Anstalt und Verlagsbuhhandlung Johann Conrad Maecken jun. 1838. 709 s.

11. Крачковский И.Ю. Предисловие к арабско-русскому словарю Х.К. Баранова. *Избранные сочинения*. Т. 1. М., Л.: Изд. Академии наук СССР; 1955. 326 с.

12. Гаспаров М.Л. *Басни Эзопа*. М.: Наука; 1968. 320 с.

13. *Fabulae Aesopicae Soluta Oratione Conscriptae*. Fasc. 12. Hausrath A., Hunger H. (eds). Walter de Greuter Berolini et Novi Eboraci; 1970. 287 p.

14. *Babrius edited with introductory dissertations, critical notes, commentary and lexicon by W. Gunion Rutherford...* London: Macmillan&Company; 1883. 305 p.

15. *Phaedri fabulae quae exstant omnes*. Johann Gotlieb Samuel Schwab (ed.). Torino: Ex typis Iosephi Pomba (IS), Pomba, Giuseppe, Augustae Taurinorum; 1834. 466 p.

16. Тредиаковский В.К. *Ворон и Лисица*. Басня. Цит. по: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.culture.ru/poems/18084/voron-i-lisica-basnya> (дата обращения: 05.04.2023).

17. Сумароков А. П. *Избранные произведения*. Вступ. статья и примеч. П.Н. Беркова. Л.: Советский писатель; 1957. 608 с.

18. Херасков М.М. *Басни*. Цит. по: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://facetia.ru/node/4899#p14> (дата обращения: 05.09.2022).

19. Пауткин А.А. Вятский Лафонтен, или Затерянная страница истории русской басни. *Русская речь*. 2019(2):49–57. DOI: 10.31857/S013161170004466-1.



20. [Бестужев-Марлинский А.А.] *Второе полное собрание сочинений А. Марлинского*. 4-е изд.: [в 4 т.]. СПб.: Тип. Министерства государственных имуществ; 1847. Т. 2. 236 с.

21. Нушић Б. *Аутобиографија*. Цит. по: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.rastko.rs/rastko/delo/11228#Toc179713195> (сербск.) (дата обращения: 05.04.2023).

22. Derenbourg J. *Fables de Loqman le Sage; le texte rev. de nouveau sur les mss., accompagné d'une version française et des notes, et précédé d'une introduction sur la personne de Loqman et sur l'origine de ce recueil de fables*. Berlin, Londres: A. Asher & co; 1850. 172 p.

23. Rodríguez Adrados F., Dijk van G.-J. *History of the Graeco-Latin fable. Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum*; 201, 207, 236. Leiden: Brill; 1999–2003. 715 p. Цит. по: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://books.google.co.uk/books?id=093Gl8KEktMC&lpg=PP1&pg=PA132#v=onepage&q=Syntipas&f=false> (дата обращения: 05.04.2023).

24. Landsberger J. סופוסד אילחמ *Die Fabeln des Sophos; syrisches Original der griechischen Fabeln des Syntipas*. L. Merzbach Verlag, Posen; 1859. 186 s.

25. Поливанов Л.И. (сост.) *Русская хрестоматия ...* 5-е изд., Ч. 2: Для III и IV классов среднеучебных заведений: Пособие при практическом изучении синтаксиса в связи с объяснением, чтением и при руководствовании учеников в письменных работах и сборник для классного и внеклассного чтения. М.: Тип. М. Н. Лаврова и Ко; 1882. XXIV. 420 с.

26. Куделин А.Б. *Средневековая арабская поэтика: вторая пол. VIII – XI вв.* М.: Наука; 1983. 261 с.

27. Rizq Allah Hassun. *Al-Nafathat*. London: Trübner&Co; 1867. 84 p.

28. Siwiec P. *Literatura Orientu w piśmiennictwie polskim XIX wieku*. Część I. Kraków: Księgarnia Akademicka; 2016. 342 s.

29. Нафи', Дыйа' (ضياء نافع). *Кирилюф ... Ибн аль-Мукаффа' ар-руси*. (كريلوف.. ابن المقفع الروسي) *Thaqafat* 2014/3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://thaqafat.com/2014/> (дата обращения: 05.04.2023).



30. Аттая М.О. *Практическое руководство к изучению арабского языка*: Сост. препод. Лазаревского института вост. языков Михаилом Аттая. 3-е изд., пересм. и доп. М.: Словолитня и тип. О.О. Гербек; 1910. 254 с.

31. Смирнова Е.В. Михаил Осипович Аттая и его вклад в российское востоковедение (по документам архива Лазаревского института восточных языков). *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* 2016;(9):187–191.

32. Rosenthal F. *The Classical heritage in Islam*. Tr. from German by Emily and Jenny Marmorstein. Berkley and Los Angeles: University of California press; 1975. 298 p.

## References

1. Kelzi F. *Russko-arabskie obshchestvennye razgovory, sostavlennyye v pol'zu studentov Vostochnogo fakul'teta pri Sankt-Peterburgskom universitete i prispособlennyye k razgovorno-arabskomu narechiyu, upotrebyaemому v Sirii i v provintsiyakh Turetskikh i Persidskikh, F. Kel'zi (iz Alepo), prepodavatelem arabskogo yazyka pri tom zhe Universitete. S pril. opyta perevoda basen I. A. Krylova na arabskom yazyke* [Russian-Arabic Conversations compiled for the benefit of the students of the Oriental Faculty at St. Petersburg University and adapted to the colloquial Arabic dialect used in Syria and in the Turkish and Persian provinces by F. Kelzi (from Aleppo), a teacher of Arabic at the same University. Attached an essay of translation of the fables by I. A. Krylov into Arabic]. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1863. 142 p. (In Russian)

2. Veselovsky N. Kel'zi [Kelzi]. *Biograficheskii slovar' professorov i prepodavatelei Imperatorskogo S.-Peterburgskogo universiteta za istekshuyu tret'yu chetvert' veka ego sushchestvovaniya. 1869–1894* [Biographical dictionary of professors and teachers of the Imperial St. Petersburg University for the past third quarter of a century of its existence. 1869–1894]. Saint Petersburg: Printing house and lithograph of B. M. Wolf; 1896. Vol. 1 (A–L). P. 306. (In Russian)

3. Krachkovsky I. Yu. *Arabskie perevody basen I. A. Krylova* [Arabic translations of I. A. Krylov's fables]. *Bibliograficheskie listy Russkogo bibliologicheskogo obshchestva* [Bibliographic folios of the Russian Bibliological Society]. Fol. 1. 1922, pp. 6–8. (In Russian)



4. Krachkovsky I.Yu. Rizkallah Khassun (1825–1880), perevodchik basen Krylova na arabskii yazyk [Rizkallah Hassun (1825–1880), the translator of Krylov's fables into Arabic]. *Izbrannye sochineniya* [Selected works]. Vol. 3. Moscow, Leningrad: The USSR Academy of Sciences Press; 1956, pp. 150–164. (In Russian)

5. Gulbin G.G. Biobibliograficheskii slovar' (red. Krachkovskii I.YU., Frantsuzov S.A., Romanova N.G.) [Biobibliographic dictionary (ed. Krachkovsky I.Yu., Frantsuzoff S. A., Romanova N.G.)]. *Neizvestnye stranitsy otechestvennogo vostokovedeniya* [Russian oriental studies. Unknown pages]. Vol. 3. Moscow: Vostochnaya Literatura Publishers; 2007, pp. 500–646. (In Russian)

6. Krymskii A.E. *Istoriya novoarabskoi literatury XIX – nach. XX v.* [History of the modern Arabic literature of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries]. Moscow: Nauka Press; 1971. 794 p. (In Russian)

7. Guirgass W.F., Rosen B. (ed., compiled). *Arabskaya khrestomatiya dlya 1-go kursa* [Arabic reader for the 1st year University students]. Saint Petersburg: The Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1912. 110 p. (In Russian)

8. *Traité de la langue arabe vulgaire par le Sheikh Mouhammad Ayyad El-Tantavi Professeur de la langue Arabe a l'Institut des Langues Orientales et a l'Université Impériale de St. Pétersbourg, Chevalier de l'Ordre de Ste. Anne et de St. Stanislas.* Leipsig: A l'Imprimerie de Guillaume Vogel Fils; 1848. 536 p. (In French)

9. Mikulskiy D.V. Sheikh at-Tantavi i ego “Posobie po narodnomu arabskomu yazyku” [Shaykh at-Tantawi and his “Traité de la langue arabe vulgaire”]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):513–536. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-513–536. (In Russian)

10. Gailer J.F. *Neuer Orbis pictus für die Jugend oder Schauplatz der Natur, der Kunst und des Menschenlebens in 322 lithographischen Abbildungen mit genauer Erklärung in deutscher, lateinischer, französischer und englischer Sprache nach der frühern Anlage des Comenius bearbeitet und dem jetzigen Zeitbedürfnisse genauso eingerichtet* J.F. Gailer. Reutlingen, Verlag der lithographischen Anstalt und Verlagsbuhhandlung Johann Conrad Maacken jun. 1838. 709 p. (In German)

11. Krachkovsky I.Yu. Predislovie k arabsko-russkomu slovaryu Kh. K. Baranova [A foreword to the Arabic-Russian Dictionary by Kh. K. Baranov]. *Izbrannye sochineniya* [Selected works]. Vol. 3. Moscow, Leningrad: The USSR Academy of Sciences Press; 1955. 326 p. (In Russian)



12. Gasparov M.L. *Basni Ehzopa* [Aesop's Fables]. Moscow: Nauka Press; 1968. 320 p. (In Russian)

13. *Fabulae Aesopicae Soluta Oratione Conscriptae*. Fasc. 12. Hausrath A., Hunger H. (eds). Walter de Greuter Berolini et Novi Eboraci; 1970. 287 p. (In Ancient Greek)

14. *Babrius edited with introductory dissertations, critical notes, commentary and lexicon by W. Gunion Rutherford...* London: Macmillan&Company; 1883. 305 p.

15. Johann Gottlieb Samuel Schwabe (ed.). *Phaedri fabulae quae exstant omnes*. Torino: Ex typis Iosephi Pomba (IS), Pomba, Giuseppe, Augustae Taurinorum; 1834. 466 p. (In Latin)

16. Trediakovskii V.K. *Voron i Lisitsa. Basnya* [A Raven and a Vixen. A fable]. Cited after: [Electronic source]. Available at: <https://www.culture.ru/poems/18084/voron-i-lisica-basnya>. (Accessed: 05.04.2023). (In Russian)

17. Sumarokov A.P. *Izbrannye proizvedeniya. Vstup. stat'ya i primech. P. N. Berkova* [Selected works. Introduced, edited, commented by P. N. Berkov]. Leningrad: Sovetskii Pisatel Press; 1957. 608 p. (In Russian)

18. Kheraskov M.M. *Basni* [Fables]. Cited after: [Electronic source]. Available at: <https://facetia.ru/node/4899#p14> (Accessed: 05.04.2023). (In Russian)

19. Pautkin A.A. Vyatskii Lafonten, ili Zatoryannaya stranitsa istorii russkoi basni [Vyatka La Fontaine, or the Lost Page of Russian Fables History]. *Russkaya Rech'* [Russian speech]. 2019;(2):49–57. DOI: 10.31857/S013161170004466-1. (In Russian)

20. Bestuzhev-Marlinskii A.A. *Vtoroe polnoe sobranie sochinenii A. Marlinskogo* [Second Complete Works of A. Marlinsky. – 4<sup>th</sup> ed.: in 4 volumes]. Saint Petersburg: The Ministry of State Property Press; 1847. Vol. 2. 236 p. (In Russian)

21. Nushich B. *Autobiografija* [Autobiografija]. Cited after: [Electronic source]. Available at: <https://www.rastko.rs/rastko/delo/11228#Toc179713195> (Accessed: 05.04.2023). (In Serbian)

22. Derenbourg J. *Fables de Loqman le Sage; le texte rev. de nouveau sur les mss., accompagné d'une version française et des notes, et précédé d'une introduction sur la personne de Loqman et sur l'origine de ce recueil de fables*. Berlin, Londres: A. Asher & co; 1850. 172 p. (In Arabic)

23. Rodríguez Adrados F., Dijk van G.-J. *History of the Graeco-Latin fable. Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum*; 201, 207, 236. Leiden: Brill;



1999–2003. 715 p. Cit. after: [Electronic source]. Available at: <https://books.google.co.uk/books?id=093Gl8KEktMC&lpg=PP1&pg=PA132#v=onepage&q=Syntipas&f=false> (Accessed: 05.04.2023).

24. Landsberger J. סופוסד אילתם *Die Fabeln des Sophos; syrisches Original der griechischen Fabeln des Syntipas*. L. Merzbach Verlag, Posen; 1859. 186 p. (In Syrian)

25. Polivanov L.I. *Russkaya khrestomatiya ...* [A Russian Reader ...]. 5-e izd., Ch. 2 : Dlya III i IV klassov sredneuchebnykh zavedenii: Posobie pri prakticheskom izuchenii sintaksisa v svyazi s ob"yasneniem. chteniem i pri rukovodstvovanii uchenikov v pis'mennykh rabotakh i sbornik dlya klassnogo i vneklassnogo chteniya [The 5<sup>th</sup> edition, Part 2: For Grades III and IV of secondary educational institutions: A manual for the practical study of syntax in connection with explanation, reading and when guiding students in written work and a collection for classroom and extracurricular reading]. Moscow: M. N. Lavrov and Co. Press; 1882. XXIV. 420 p. (In Russian)

26. Kudelin A.B. *Srednevekovaya arabskaya poehtika : vtoraya pol. VIII – XI vv.* [Medieval Arabic poetics (second half of the 8<sup>th</sup> and the 9<sup>th</sup> centuries)]. Moscow: Nauka Press; 1983. 264 p. (In Russian)

27. Rizq Allah Hassun. *Al-Nafathat*. London: Trübner & Co.; 1867. 84 p. (In Arabic)

28. Siwiec P. *Literatura Orientu w piśmiennictwie polskim XIX wieku*. Część I. Kraków: Księgarnia Akademicka; 2016. 342 s.

29. Nafi' Diya' (ضياء نافع). *Kiriluf ... Ibn al-Muqaffa' al-rusi* [Kiriluf ... a Russian Ibn al-Muqaffa']. (كريفوف.. ابن المقفع الروسي). *Thaqafat* 2014/3. [Electronic source]. Available at: <https://thaqafat.com/2014/> (Accessed: 05.04.2023). (In Arabic)

30. Attaya M.O. *Prakticheskoe rukovodstvo k izucheniyu arabskogo yazyka: Sost. prepod. Lazarevskogo instituta vost. yazykov Mikhailom Attaya* [A practical guide to the study of the Arabic language: Compiled by Mikhail Attaya, teacher at the Lazarev Institute of Oriental Languages]. 3<sup>rd</sup> ed., revised and augmented. Moscow: O. O. Gerbek Publishers; 1910. 254 p. (In Russian)

31. Smirnova E.V. Mikhail Osipovich Attaya i ego vklad v rossiiskoe vostokovedenie (po dokumentam arkhiva Lazarevskogo instituta vostochnykh yazykov) [Mikhail Osipovich Attaya and his contribution to Russian Oriental studies (archival collection of the Lazarev Institute of Oriental Languages)]. *Istoricheskie*,



Н.И. Сериков, Ш.Р. Кашаф

История преподавания восточных языков в Санкт-Петербургском университете...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):537–561

*filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Studies; Cultural Studies and Art History. Questions of the theory and practice]; 2016;(9):187–191. (In Russian)

32. Rosenthal F. *The Classical heritage in Islam*. Tr. from German by Emily and Jenny Marmorstein. Berkley and Los Angeles: University of California press; 1975. 298 p.

### Информация об авторах

**Сериков Николай Игоревич**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

**Кашаф Шамиль Равильевич**, магистр теологии, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### About the authors

**Nikolaj I. Serikoff**, Cand. Sci. (History), Senior Research Fellow at the Department of Oriental Written Sources of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

**Shamil R. Kashaf**, Master of Theology, Research Fellow at the Center for the Study of Central Asia, Caucasus and the Ural-Volga Region of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 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: 07 мая 2023

Одобрена рецензентами: 11 мая 2023

Принята к публикации: 12 августа 2023

### Article info

Received: May 07, 2023

Reviewed: May 11, 2023

Accepted: August 12, 2023



D.Sh. Muftakhutdinova

Agrarian policy of the Russian Empire in the Kazakh steppe through the prism...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):562–584

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-3-562-584

УДК 94

*Original Paper*  
*Оригинальная статья*

## Аграрная политика Российской империи в Казахской степи сквозь призму православного миссионерства

**Д.Ш. Муфтахутдинова<sup>1а</sup>**

<sup>1</sup>Казанский государственный институт культуры, г. Казань, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0522-4260>, e-mail: [dilaratatar@mail.ru](mailto:dilaratatar@mail.ru)

**Резюме:** Статья посвящена рассмотрению аграрной политики Российского государства в Казахской степи, а также изучению влияния татарской земледельческой и бытовой культуры на казахов, переходящих к оседлому образу жизни. На основе изученных архивных и этнографических источников раскрывается процесс изменения бытовой культуры казахов в период перехода к оседлому образу жизни. Было выявлено, что, когда казахи стали заниматься земледелием, они меняли свой быт не на русский, а на татарский. Под влиянием татарской мусульманской культуры казахи укреплялись в исламской идентичности и, несмотря на усилия православного миссионерства, в большей части оставались мусульманами.

**Ключевые слова:** миссионерская деятельность; православная церковь; татары; казахи; мусульмане

**Для цитирования:** Муфтахутдинова Д.Ш. Аграрная политика Российской империи в Казахской степи сквозь призму православного миссионерства. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):562–584. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-562-584



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Д.Ш. Муфтахутдинова

Аграрная политика Российской империи в Казахской степи сквозь призму...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):562–584

## Agrarian policy of the Russian Empire in the Kazakh steppe through the prism of Orthodox missionary work

**D.Sh. Muftakhutdinova**<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>Kazan State Institute of Culture, Kazan, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0522-4260>, e-mail: [dilaratatar@mail.ru](mailto:dilaratatar@mail.ru)

**Abstract:** The article is devoted to the consideration of the Russian state agrarian policy in the Kazakh steppe, as well as reveals the influence of the Tatar sedentary agricultural practices and everyday culture on the Kazakhs, moving towards a settled way of life. The paper studies the investigated archival and ethnographic sources, describing the process of changing the everyday culture of the Kazakhs in the process of transition to a settled way of life. The study presents that during the transition to agriculture that happened to last the whole 19<sup>th</sup> century, the Kazakhs transformed their way of life not to Russian model, but to the Tatar one. Under the influence of Tatar Muslim culture, the Kazakhs strengthened their Islamic identity and, despite the efforts of Orthodox missionary work, for the most part remained Muslims.

**Keywords:** missionary activity; Orthodox Church; Tatars; Kazakhs; Muslims

**For citation:** Muftakhutdinova D.Sh. Agrarian policy of the Russian Empire in the Kazakh steppe through the prism of Orthodox missionary work. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):562–584. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-562-584

### Введение

В современном научном дискурсе не прекращаются споры о характере имперской политики аккультурации на восточных окраинах России. Сложность оценивания многофакторных процессов, происходивших в Казахской степи в результате ее модернизации, предопределяет высокую актуальность и значимость данной проблемы. В таких уездах, как, например, Кустанайский и Уральский, наряду со славянским элементом в процессах аккультурации существенное место занимал и тюркский, представленный татарской и башкирской культурами. Безусловно, он конкурировал с имперским проектом и оказывал существенное влияние на политику российских властей, что делает данную тему еще более востребованной и актуальной для изучения. Методологической основой статьи является концепция «фронтирной модернизации», то есть развития народов и окраинных территорий до уровня внутренних регионов России, происходящего в условиях слабости имперской



власти и незавершенности интеграции этих регионов в политико-правовое пространство страны [1].

## Историография проблемы

Историографическая традиция осмысления аграрной колонизации восточных окраин в Российской империи имеет длительную традицию и берет свое начало со второй половины XIX века. Это работы Т.И. Седельникова [2], Ф.М. Уманца [3], Н.М. Ядринцева [4]. В фокусе описания данных процессов были в основном вопросы, связанные с переселенческой политикой, с проблемами взаимоотношений автохтонного населения с переселенцами. Как правило, все работы на данную тему – как дореволюционного, так и советского времени – заканчивались выводом о прогрессивной роли русского народа, принесшего в Степной край передовые методы аграрной культуры и быта. Такие утверждения содержатся и в трудах казахских исследователей советской эпохи: Б.С. Сулейменова [5], Э.А. Масанова [6], Н.Е. Бекмахановой [7], Т. Шоинбаева [8]. Данные тенденции прослеживаются и в работах современных авторов, к которым можно отнести М.К. Чуркина [9], Д.М. Фризену [10], Н.Г. Суворову [11]. Между тем в постсоветской историографии, как российской, так и казахстанской, появляется ряд работ, убедительно показывающих роль татарского народа в модернизационных процессах, проходящих в Казахской степи. Это работы Г.С. Султангалиевой [12; 13; 14; 15; 16], З.А. Махмутова [17; 18; 19] и С.В. Любиченковского [20]. Цель данной работы – раскрыть роль татарской культуры в процессе перехода казахов к оседлости.

## Результаты

Переход казахов к оседлому образу жизни совместил два аккультурационных проекта: русский и татарский. Размышляя о термине «аккультурация», большинство авторов, пишущих на данную тему, сходятся на сформированном еще в 30-е годы XX века определении, что это культурное воздействие одного общества на другое без их смешивания в ходе культурного обмена. Однако более глубокое рассмотрение данных процессов выявило, что в ходе аккультурации могли произойти и ассимиляция, и сепарация, а результат



такой политики мог поспособствовать как интеграционным, так дезинтеграционным процессам. Русские культуртрегеры в соперничестве с татарами на территории Казахской степи постоянно пытались ограничить свободу выбора казахам. При этом, будучи доминирующей силой, они всегда пытались оградить «свой объект» от воздействий конкурентов, хотя иногда и удачно пользовались этими посредническими силами. Рассмотрим данные процессы более подробно.

Проведение «русских цивилизационных начал» в степь предполагало переориентирование казахов от кочевого к оседлому образу жизни, т. е. к земледелию, а в религиозном плане – к переходу к православию, ибо в ассоциативном ряду русских понятие «крестьянин» сливалось с понятием «христианин». Главной целью таких документов, как «Устав о сибирских киргизах» (1822 г.) и «Временное положение об управлении Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областями» (1868 г.), было превращение казахов в сельских обывателей – крестьян. Этот акт высвобождал целинные земли, прежде всего в поймах рек, для заселения русских крестьян, тем самым ослабляя напряжение в земельном вопросе в центральной части России.

Огромное значение в деле интеграции казахских территорий в общеимперское пространство имела деятельность опального тайного советника императора Александра I, генерал-губернатора Сибири М.М. Сперанского, назначенного в 1819 году губернатором Омского края. Российские власти планировали систематизировать управление в Сибирской степи и заложить основы для постепенной трансформации образа жизни кочевников в сельских обывателей (крестьян) посредством реализации основных положений «Устава о сибирских киргизах». В «Уставе» предписывалось заседателям в приказах, казакам подавать пример к возделыванию земель и хозяйственных заведений. Если будет возможность, заняться садоводством и пчеловодством. Все служащие «должны употреблять старания, чтобы Султаны, Старшины и прочие Киргизцы убеждены были в пользе таковых заведений, доставлять им к тому все способы и помогать нужным советом»<sup>1</sup>.

Сперанский, как и многие государственные деятели того времени, был убежден, что казахи – слабые мусульмане. В параграфе 244 откровенно вы-

<sup>1</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. СПб., 1830. Т. 38. № 29127.



ражалась надежда на будущую христианизацию казахского народа, притом оговаривалось, что миссионеры действовали бы в степи «одними уверениями и убеждениями без малейшего принуждения». В параграфах 245 и 246 оговаривалось, что «ежели в каком-нибудь округе обращено было в христиан до 1000 человек, то областное начальство обязано испросить пособия к постройке там церкви и постановление местного священника....Священники стараться должны учредить при себе школы для обучения юношества закону, чтению, письму и первым правилам арифметики»<sup>2</sup>.

Казачий этап колонизации степи, который проходил с XVIII по первую половину XIX в., убедил сибирскую администрацию в ее малоэффективности. Уже Сперанский собирался ввести регулярные войска вместо казачьих, которые «беспредельно вели себя в Степи, наводили страх на простой казахский народ» [21]. Однако постоянные восстания казахов не позволили властям ликвидировать казачьи войска. Сделать из казаков земледельцев и хороших хозяев тоже не получилось. Статистические данные по сибирскому казачьему войску свидетельствуют о том, что количество семей, не занимавшихся земледелием, к середине XIX в. достигло 48 %. [9, с. 114] Генерал-адъютант Н.Г. Казнаков отмечал, что казаки из-за своей малочисленности не принесли делу обрусения степи никакой пользы, но сами переняли у казахов их язык и «некоторые, впрочем, безвредные привычки кочевого народа» [9, с. 113]. Вся надежда оставалась на крестьянскую колонизацию, которая интенсивно начала поддерживаться властями во вторую половину XIX в.

Что касается переселения татар в степные земли, то можно заметить, что первоначально татары участвовали в военно-казачьей колонизации края и попадали в степь в качестве служилых татар (емышлы татарлар), занимая должности казаков, указных мулл, толмачей, письмоводителей, конфиден-тов. Немало татар бежало в степь от христианизации и рекрутства. После реформ Александра II стало преобладать переселение крестьян, торговцев и ремесленников в города. Надо заметить, что татары в Степном крае были самым урбанизированным этносом среди тюркских народов, но значительно уступали русским. Больше всего татар проживало в Оренбурге, Троицке, Уральске, Петропавловске, Семипалатинске и Орске. Вся разъездно-меновая

---

<sup>2</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. СПб., 1830. Т. 38. № 29127.



торговля в Казахской степи находилась в руках мелких и средних татарских торговцев. Но небольшая группа татар жила и в сельской местности.

Местная администрация стала активно привлекать татар и башкир к обучению казахов земледелию. Об этом приграничную администрацию нередко просила сама казахская знать. Например, султан Джалгара Байтюкин считал, что поселение татар на урочище Тасыбек Тогай будет способствовать усвоению казахами земледельческих навыков. Он рассчитывал на то, что казахи постепенно «будут оставлять» занятие кочевым скотоводством и под влиянием татар начнут учиться «приготовлению спаханной земли» к посеву, поскольку сами в этом деле «еще не искусны». А просимые ими «наставники могут усовершенствовать казахов в этом деле»<sup>3</sup>.

Переходу к земледелию казахов способствовали служилые татары. Этот факт хорошо иллюстрирует следующий документ: «Представление Омского областного начальника де Сент-Лорана генерал-губернатору Западной Сибири от 24 марта 1831 г. №563». В письме чиновник замечает, что ханша Айгынам Валиева, когда находилась в Омске, просила омскую администрацию «снабдить для посева хлеба разными семенами и земледельческими инструментами», отправить для обучения казахов земледелию служилых татар и построить одну мукомольную мельницу [23, с. 156].

О содействии служилых татар в седентаризации казахов свидетельствует донесение письмоводителя А. Байкеева в Оренбургскую пограничную комиссию, в котором он сообщал, что, находясь на службе у управляющего рода кете, «кроме производства письменных дел», он старался «содействовать улучшению быта этого кочующего племени», а именно научил заготавливать на зиму сена, внушал казахам преимущества оседлой жизни. Кроме того, он построил на берегу Каспийского моря, в 120 верстах от Астрахани, дом из сырцового кирпича со всеми хозяйственными постройками. В результате по его примеру казахами было «устроено 135 точно таких же домов» [13, с. 358].

В Оренбуржье большую роль в распространении земледелия играли карга-линские татары. В наказе купцов Сеитовой татарской слободы 1767 г., направленном в «Уложенную комиссию» Екатерины II, отмечалось, что карга-

<sup>3</sup> Центральный государственный архив Республики Казахстан (далее ЦГА РК) Ф. 374. Оп. 1. Д. 370. Л. 9.



линские татары развивают внутреннюю торговлю во всех «великороссийских» городах и «приохочивают киргиз к хлебопашеству и торговле» [24, с. 132].

Переходу казахов к оседлому образу жизни немало способствовали и фетвы главы Оренбургского магометанского духовного собрания (их было не менее двенадцати) на арабском и татарском языках, читавшиеся во всех мечетях, расположенных в пределах действия ОМДС, и разъяснявшие верующим пользу земледелия для мусульман [13, с. 357–360].

Развитию земледелия у казахов содействовали и ясачные татары. В частности, по распоряжению управляющего областью в 1827 г. был отправлен в Казахскую степь к старшине Джандаю Токтамышеву ясачный татарин Хисаметдин Хусеинов из «Мензелинской округи, Янурской волости» для «обучения киргиз хлебопашеству». Находился там до 18 мая 1831 года, пока его не отозвали «на прежнее житительство»<sup>4</sup>.

Отсутствие языкового барьера, ментальное и религиозное родство казахов с татарами и башкирами привело, по мнению чиновников и миссионеров, к нежелательным явлениям. Русские культуртрегеры стали замечать, что казахи довольно охотно меняют собственный образ жизни на оседлый, но не утрачивают «свои национальные особенности». В бытовой культуре, даже выстроив избу, они жили как в юрте и перенимали быт не русский, а татарский [25, с. 78–79]. Мало того, русские переселенцы сами стали перенимать тюркские обычаи и традиции. Дело в том, что религиозное преследование государства заставляло бежать на Восток от православной церкви не только татар-мусульман, но и многочисленные толки старообрядцев. Оказавшись в чужом краю, в другом климате, без поддержки рода, односельчан, друзей, люди стремились приспособиться ко всему новому через заимствования многовековой степной культуры кочевников. Притом эти заимствования касались не только бытовой культуры, но и духовной. Процессы «оказашивания» русских переселенцев хорошо показаны в работах З.Т. Садвокасовой [26] и Ю.А. Лысенко [27].

Угроза «отатаривания» и усиления исламской идентичности у казахов привела к решению, принятому администрацией Омской области в 1826 году, запретить татарам поселяться на территории внешних округов<sup>5</sup>. С другой сто-

<sup>4</sup> ЦГА РК. Ф. 338 Оп. 1 Д. 96. Л. 284.

<sup>5</sup> ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 834. Л. 1.



роны, оренбургский военный губернатор П.П. Сухтелен в 1830-х годах предложил проводить линию «торможения оседания казахов». Оседлые казахи могли занять лучшие земли в поймах рек раньше русских, что не входило в планы российской администрации. Реально претворять данную политику в жизнь начали его преемники В.А. Перовский (1833–1842 и 1851–1857 гг.), В.А. Обручев (1842–1851). При генерал-губернаторе А.А. Катенине вышло постановление от 23 января 1860 года «О не дозволении магометанам селиться массами между старою и новою Оренбургскими линиями, и об ограничении причисления Магометан к Оренбургскому казачьему войску»<sup>6</sup>.

Категорически против переселения татар в Степной край были чиновники Департамента духовных дел иностранных исповеданий. По их мнению, если русская администрация срочно не оградит казахов от влияния волгоуральских мусульман, то способные к труду и лучшему будущему казахи будут поработаны в духовном плане татарами и «при большом развитии фанатизма и укреплении сил магометанского духовенства» его «развитие может быть заглушено в самом зародыше» [13, с. 359].

Во второй половине XIX в., опасаясь высокой концентрации татар в Степном крае, власти препятствовали им занимать благоприятные для занятия земледелием территории. Недалеко от Акмолинска, в урочище Джар-Суат, 19 татарских семей основали аул, который получил свое название от зачинателя Джамали Багаутдинова – Джамалеевское. К 1897 году там проживали уже 64 татарские семьи. Обеспокоенные увеличением количества татар власти Акмолинского уезда обратились к правительству с предложением переселить в село русских крестьян. Вскоре в село стало съезжаться население из Воронежской губернии и Малороссии. После увеличения численности переселенцев православного исповедания, в начале XX века, село было переименовано в Воздвиженку.

В 1908 г. Джамали Багаутдинов предпринимает вторую попытку создания вблизи Акмолинска татарского села под названием Джамалеевка. Однако и на этот раз власть запретила татарское название аула, и поэтому оно стало носить название Радовское [28, с. 20].

<sup>6</sup> Полное собрание законов Российской империи. 2-е изд. СПб., 1830–1885. Т. XXXV. Отд. I. Ст. 35370. С. 67.



Тем не менее Казахская степь уже давно была заселена татарами, и в ней проживало не одно поколение так называемых «чала-казахов»<sup>7</sup>. Сбор информации о них в 1840 году выявил, что их было более 465 семей. Из них в Аягузском округе – 155 семейств; в Кокбектинском – 167; в Баянаульском – 7; в Каркаралинском – 40; в Акмолинском – 9; в Кокчетавском – 3; в Кокбектинском – 166. Их основными занятиями были торговля и земледелие. Быт чала-казахов ничем не отличался от татарского. Обнаружив данную категорию населения, Оренбургская пограничная комиссия в 1842 г. вновь подтвердила действие указа 1747 г. о запрещении браков между казахами и татарами, мотивируя это тем, что татары «могут легко скрываться от рекрутства у родственников в степи, которые, стараясь скрывать их, будут подвергаться ответственности вместе с начальством их». Указ действовал в течение столетия и был отменен только в 1846 г. как «мера уже излишняя» [13, с. 359].

В конце XX века власти ограничивают переселение татар в Степной край. Если русским переселенцам давались льготы на пять лет от уплаты налогов и освобождение от рекрутской повинности, то приписанные к городам и селениям татары и башкиры могли стать членами местных общин, но «без права создания отдельных корпораций и без льгот, предоставлявшихся русским переселенцам» [29, с. 254].

По «Положению об управлении Туркестанским краем» от 12 июня 1886 татарам запрещалось иметь недвижимость в Степном крае и Туркестане. В законе говорилось: «Приобретение земель и вообще недвижимых имуществ в туркестанском крае лицам, не принадлежащим к русскому подданству, а равно всем за исключением туземцам, лицам нехристианских вероисповеданий воспрещается»<sup>8</sup>.

Усилению влияния татарской культуры на казахов были обеспокоены видные миссионеры-просветители. Известный миссионер Н.И. Ильминский подчеркивал, что если казах «осознал и почувствовал неудобства кочевого быта и решается усвоить удобство оседлой жизни, то он всегда усваивает быт не русский, а татарский, реже среднеазиатский» [30, с. 166].

Современный исследователь С.В. Любичанковский также замечает, что в традиции обустривать жилище у татар и казахов было чрезвычайно много

<sup>7</sup> Чала-казахи, т. е. дети, рожденные от татарина и казашки или казаха и татарки.

<sup>8</sup> Полное собрание законов Российской империи. 3-е изд. СПб., 1888–1916. Т. VI. Ст. 5814. С. 338.



общего [20, с. 281]. Проиллюстрировать данное явление нам помогут фотографии с сайтов современных этнографических музеев<sup>9</sup>.

Можно заметить, что как в татарском (рис. 1)<sup>10</sup>, так и в казахском жилище (рис. 2) были похожие деревянные кровати.



Рис. 1. Интерьер татарского дома

Fig. 1. Interior of a Tatar house

<sup>9</sup> Сайт Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника. Фото 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://vkoe.kz/images/stories/content/zhashtar/korgin\\_uy2.jpg](https://vkoe.kz/images/stories/content/zhashtar/korgin_uy2.jpg) (дата обращения 25.02.2023).

<sup>10</sup> Татарский быт. Картинки. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://polinka.top/73492-tatarskij-byt-kartinki.html> (дата обращения 25.02.2023).



Рис. 2. Интерьер казахского дома

Fig. 2. Interior of a Kazakh house

На односпальной деревянной кровати в углу возвышались сложенные одна на другую подушки (мендәр, ястык – тат., жастық – казах.). Матрасы (тушәк-тат, ұшақ – казах.) и одеяла (юрган – тат. көрпе – казах.) днем сворачивали и укладывали стопкой на сундук. Между матрасом и деревянной основой кровати вешали вышитый или кружевной подзор. Наволочки (мендәр тышы) вышивали цветочным орнаментом. Чаще всего это был тюльпан – символ Аллаха, или роза – символ пророка Мухаммеда. Л.Р. Габдрафикова подчеркивает, что в интерьере жилища казахов, татар и башкир наличествуют сундуки как элементы кочевнической культуры [31, с. 57], также в традициях общетюркской культуры у всех народов выделялось почетное место – түр, находившееся в глубине комнаты, напротив двери. Влияние кочевой культуры угадывается и в стремлении татар и оседлых казахов украсить свое жилище коврами. Климат Волго-Уралья и северо-восточного Казахстана резко континентальный, и зимы здесь суровые. Без теплых ковров (келәм) на стенах



и дорожек на полу было не обойтись. Войлочными коврами, украшенными растительным орнаментом, расцвеченными красками теплых тонов, обвешивали стены юрты с внутренней стороны. Те же традиции прежде кочевые народы сохранили, когда перешли к оседлому образу жизни. Ковры и дорожки были ткаными или войлочными. Ковры защищали от холода и создавали уют и красоту в доме. Их вешали обычно у кровати. Полы покрывались дорожками или паласами. Кроме цветочного орнамента и геометрического рисунка нередко на войлочных коврах проявлялся зооморфный стиль. Например, симметричная пара рогообразных завитков олицетворяла жизненную энергию, богатство, а голуби и птички – райские кущи.

Переход к оседлому образу жизни сопровождался интенсивным строительством деревянных домов. По данным 1900 года, в Усть-Каменогорском уезде насчитывался 4 091 деревянный дом («агаш уй» – казахский, «агач өй» – татарский), в Семипалатинском – 6 775, в Зайсанском – 1 608 деревянных домов. Преобладающей техникой таких домов были сруб в «замок» или «чашу» [31].

Православная церковь начала бороться с «отатариванием» казахов, учреждая русско-казахские школы с приглашением туда православных миссионеров. К концу XIX века небольшое количество обедневших казахов (джатаков) приняли православие. В целях закрепления в христианской вере детей казахов учреждались специальные школы, в основном на месте миссионерских станций. Там дети крещеных казахов изучали русский язык и основы новой веры. Преподавание в миссионерских школах велось по системе Н.И. Ильминского – начальное образование дети получали на родном языке, а затем переходили на русский. Русскую грамоту, Закон Божий, церковное пение учителя старались вести на казахском языке, но нередко сбивались на татарский, так как учителями в них служили «питомцы Н.И. Ильминского», «старокрещёные инородцы Казанского края, знающие киргизский язык в совершенстве и приобретшие опытность в школах братства св. Гурия в Казани» [32, с. 263]. В школах старались обучить и прикладным знаниям: огородничеству, земледелию, а также слесарному, столярному, токарному делу.



Учителя и священники обязаны были строго следить, чтобы крещенные казахи полностью отrekliсь от прежней бытовой культуры. В частности, им предписывалось: «...не есть баранины, которая приносилась в жертву по магометанскому обряду, не совершать детям обрезания, не брить головы, не надевать тюбетейки, не носить... магометанских имен, особенно же не ходить в мечеть, в самом доме своем сделать христианскую обстановку, убрать с нар из переднего угла все пуховики (подушки) и перины как свидетельство ленивой, плотской жизни магометанской, а поставить в переднем углу иконы, которые возносили бы ум и сердце живущих в доме и приходящих в него к небу и Богу, а не приковывали бы как те, к земле и греху» [33, с. 138]. В школе детям на основе спекулятивной теологии внушали неприятие ислама. В итоге в степи «благочестие поколебалось», «забыты обычаи старых времен», «степь полна вражды и воровства», сетовал казахский поэт Абай Кунанбаев [34, с. 224]. Неслучайно в исторической памяти казахского народа это время оценивается как «зар заман» – время скорби (жалости).

## Заключение

Таким образом, мы выявили, что переходу казахов к оседлому образу жизни содействовали все социальные сословия татарского общества: служилые татары, духовные лица, торговцы, ясачные крестьяне. Благодаря этому шел интенсивный культурный обмен, модернизирующий как бытовую, так и духовную культуру казахов. Однако седентаризация в Казахской степи была задумана властями через переход казахов в православие, вследствие чего они намеревались установить православный идеал, где понятия «христианин» и «крестьянин» уравнивались и становились синонимами. Конечным результатом этих процессов была бы гомогенизация имперского пространства. Изучение материала позволило сделать следующий вывод: вопреки устоявшемуся мнению о том, что переходу к оседлости казахов способствовали русские крестьяне, казахи, занимавшиеся земледелием, усваивали в основном не русский крестьянский быт, а татарский, оставаясь, за небольшим исключением, мусульманами.



## Литература

1. Побережников И.В. Фронтирная модернизация как российский цивилизационный феномен. *Модернизация в цивилизационном контексте: российский опыт перехода от традиционного к современному обществу*. Алексеев В.В. (отв. ред.). Екатеринбург: Наука Сервис; 2011. С. 47–61
2. Седельников Т.И. *Борьба за землю в киргизской степи (Киргизский земельный вопрос и колониционная политика правительства)*. СПб.: Изд-во С. Дороватовского и А. Чарушников; 1907. 79 с.
3. Уманец Ф. М. *Колонизация свободных земель России*. СПб.: тип. А.С. Суворина; 1884. 243 с.
4. Ядринцев Н.М. *Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении*. Новосибирск: Сибирский хронограф; 2003. 555 с.
5. Сулейменов Б.С. *Аграрный вопрос в Казахстане последней трети XIX – начале XX века (1867–1904 гг.)*. Алма-Ата: АН КазССР; 1963. 411 с.
6. Масанов Э.А. *Очерк истории этнографического изучения казахского народа в СССР*. Алма-Ата: Наука; 1966. 322 с.
7. Бекмаханова Н.Е. *Формирование многонационального населения Казахстана и Северной Киргизии*. М.: Наука; 1980. 280 с.
8. Шоинбаев Т. *Прогрессивное значение присоединения Казахстана к России*. Алма-Ата: Казахстан; 1973. 247 с.
9. Чуркин М.К., Токмурзаев Б.С. *Аграрная колонизация Степного края: общественно-политический дискурс и имперские практики второй половины XIX – начала XX вв.: монография*. Омск: Изд-во ОмГПУ; 2019. 262 с.
10. Фризен Д. М. К проблеме развития скотоводства и земледелия среди казахского населения Западно-Казахстанского региона на рубеже XIX-XX веков. *Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates*. 2022;8(1(29)): 241–252. DOI: 10.21684/2411-197X-2022-8-1-241-252
11. Суворова Н.Г. Духовное и светское просвещение мусульман-кочевников и новокрещенных в контексте колонизации Степного края (конец



XIX – начало XX в.). *Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки»*. 2017;3(15):262–270. DOI: 10.25513/2312-1300.2017.3.262-270

12. Султангалиева Г.С. *Западный Казахстан в системе этнокультурных контактов (XVIII – начало XX в.)*. Уфа : РИО РУНМЦ Госкомнауки РБ; 2002. 257 с.

13. Султангалиева Г.С. Влияние татар на развитие земледелия у казахского населения и политика российской власти. *История татар*. Т. 6. Казань: Институт истории АНРТ; 2013. С. 357–360.

14. Султангалиева Г.С. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.). *Вестник Евразии*. 2000;4:20–36.

15. Султангалиева Г.С. Первый муфтий Оренбургского мусульманского собрания Мухамеджан Хусайнов и казахские старшины. *Вестник Казахского национального университета. Серия историческая*. 2012;1:35–39.

16. Султангалиева Г.С. Татарские муллы, командированные в Степь «... для разъяснения, обнародования и внушения правил». *Историческая этнология*. 2020;5(3):481–496.

17. Махмутов З.А. Деятельность первых татарских переселенцев в Акмолинске в XIX веке. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Грамота. 2018;2(88):46–50.

18. Махмутов З.А. Функции и некоторые результаты деятельности татарских мулл в Казахстане в трансформирующихся политических контекстах XVIII – середины XX в. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: история России*. 2021;20(1):61–73. DOI: 10.22363/2312-8674-2021-20-1-61-73

19. Махмутов З.А. Татары на севере Казахстана. *Эхо веков*. 2005;2:257–261.

20. Любичанковский С.В. К истории бытовой аккультурации казахов и татар в Российской империи XIX века. *Известия Саратовского университета. Нов. Сер. Сер. История. Международные отношения*. 2019;19(3):279–282. DOI: 10.18500/1819-4907-2019-19-3-279-282



21. Оразмагамбетова Д.И., Шотбакова Л.К. «Устав о сибирских киргизах» 1822 года и причины принятия «Положения об отдельном управлении сибирскими киргизами» 1838 года. *Вестник КарГУ*. 2006. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://articlekz.com/article/5343>(дата обращения: 21.07.2020)

22. Валиханов Ч.Ч. *Собрание сочинений в пяти томах*. Т. IV. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР; 1968. 782 с.

23. *Оренбургский край – поликультурный и трансграничный регион Российской империи: сборник документов: к 250-летию со дня рождения выдающегося военного и государственного деятеля, оренбургского военного губернатора Петра Кирилловича Эссена*. Министерство просвещения Российской Федерации [и др.]; Любичанковский С.В. (науч. ред. и сост.); Аншаков Ю.П., Ковальская С.И. (рец.). Оренбург: Университет; 2021. 712 с.

24. Клеменц Д. Население Сибири. *Сибирь, ее современное состояние и ее нужды: сб. ст.* СПб.: Издание А.Ф. Девриена; 1908. С. 78–79.

25. Садвокасова З.Т. *Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (II половина XIX – начало XX веков)*. Алматы: Қазақ университеті; 2005. 339 с.

26. Лысенко Ю.А. *Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Казахстане (вторая половина XIX – начало XX вв): монография*. Барнаул: АГУ; 2010. 192 с.

27. Калимуллина Ф.Г. Акмолинская область. *Татары Казахстана: краткая иллюстрированная энциклопедия*. Шайдуллин Р.В. (ред.). Казань: ОП «Институт татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ»; 2017. 384 с.

28. *Национальные окраины Российской империи: становление и развитие системы управления*. Агаджанов С.Г., Мухамедьяров Ш.Ф., Трепавлов В.В. (отв. ред.); Ин-т Рос. истории РАН. М.: Слав. диалог; 1997. 415 с.

29. Ильминский Н.И. *Воспоминания об И.А. Алтынсарине*. Казань: типолит. В.М. Ключникова; 1891. 396 с.

30. *Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vkoe.kz/index.php?option=comcontent&>



view=article&id=150:2010-03-29-05-37-57&catid=88:2010-03-26-10-52-10&Itemid=79 (дата обращения: 25.02.2023).

31. Габдрафикова Л.Р. *Татарское буржуазное общество*. Казань: Татарское книжное изд-во; 2015. 366 с.

32. Суворова Н.Г. Духовное и светское просвещение мусульман – кочевников и новокрещенных в контексте колонизации Степного края (конец XIX – начало XX в.). *Вестник Омского университета. Серия Исторические науки*. 2017;3(15):262–270. DOI:10.25513/2312-1300.2017.3.262-270

33. Малов Е.А. Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в половине XIX века. *Православный собеседник*. 1872;2:136–157.

34. Гафаров А.А. *Российские мусульмане в контексте общеисламской модернизации (XIX – начало XX вв.)*. Казань: Изд-во Казанского ун-та; 2014. 562 с.

## References

1. Poberezhnikov I.V. Frontirnaya modernizatsiya kak rossiyskiy tsivilizatsionnyy fenomen [Frontier Modernization as a Russian civilizational phenomenon]. *Modernizatsiya v tsivilizatsionnom kontekste: rossiyskiy opyt perekhoda ot traditsionnogo k sovremennomu obshchestvu* [Modernization in a civilizational context: Russian experience of transition from traditional to modern society]. Alekseev V.V. (ed.). Ekaterinburg: Nauka Servis Press; 2011, pp. 47–61. (In Russian)

2. Sedelnikov T.I. *Bor'ba za zemlyu v kirgizskoy stepi (Kirgizskiy zemel'nyy vopros i kolonizatsionnaya politika pravitel'stva)* [Struggle for land in the Kyrgyz steppe (Kyrgyz land issue and government colonization policy)]. Saint Petersburg: Publishing house of S. Dorovatovsky and A. Charushnikov; 1907. 79 p. (In Russian)

3. Umanecz F.M. *Kolonizatsiya svobodnykh zemel' Rossii* [Colonization of Russian free lands]. Saint Petersburg: A.S. Suvorina Printing House; 1884. 243 p. (In Russian)



4. Yadrincev N.M. *Sibir' kak koloniya v geograficheskom, etnograficheskom i istoricheskom otnoshenii* [Siberia as a colony in geographical, ethnographic and historical terms]. Novosibirsk: Siberian Chronograph; 2003. 555 p. (In Russian)
5. Suleimenov B.S. *Agrarnyy vopros v Kazakhstane posledney treti XIX – nachale XX veka (1867–1904 gg.)* [The agrarian issue in Kazakhstan in the last third of the 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> century (1867–1904)]. Alma-Ata: Kazakhstan SSR Academy of Sciences Press; 1963. 411 p. (In Russian)
6. Masanov E.A. *Ocherk istorii etnograficheskogo izucheniya kazakhskogo naroda v SSSR* [Essay on the history of the ethnographic study of the Kazakh people in the USSR]. Alma-Ata: Nauka Press; 1966. 322 p. (In Russian)
7. Bekmakhanova N.E. *Formirovanie mnogonatsional'nogo naseleniya Kazakhstana i Severnoy Kirgizii* [Formation of the multinational population of Kazakhstan and Northern Kyrgyzstan]. Moscow: Nauka Press; 1980. 280 p. (In Russian)
8. Shoinbaev T. *Progressivnoe znachenie prisoedineniya Kazakhstana k Rossii* [The progressive significance of Kazakhstan's accession to Russia]. Alma-Ata: Kazakhstan Press; 1973. 247 p. (In Russian)
9. Churkin M.K., Tokmurzaev B.S. *Agrarnaya kolonizatsiya Stepnogo kraya: obshchestvenno-politicheskiy diskurs i imperskie praktiki vtoroy poloviny XIX – nachala XX vv.: monografiya* [Agrarian colonization of the Steppe region: socio-political discourse and imperial practices in the second half of the 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries]. Omsk: Omsk State Pedagogical University Publishing House; 2019. 262 p. (In Russian)
10. Frizen D.M. *K probleme razvitiya skotovodstva i zemledeliya sredi kazakhskogo naseleniya Zapadno-Kazakhstanskogo regiona na rubezhe XIX–XX vekov* [To the problem of the development of cattle breeding and agriculture among the Kazakh population of the West Kazakhstan region at the turn of the XIX–XX centuries]. *Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnyye issledovaniya. Gumanitarnye issledovaniya* [Tyumen State University Herald. Humanities Research]. 2022;8(1(29)):241–252. DOI: 10.21684/2411-197X-2022-8-1-241-252. (In Russian)



11. Suvorova N.G. Dukhovnoe i svetskoe prosveshchenie musul'man-kochevnikov i novokreshchennykh v kontekste kolonizatsii Stepnogo kraia (konets XIX – nachalo XX v.) [Spiritual and secular education of Muslim nomads and newly baptized in the context of the colonization of the Steppe region (late XIX and early XX century)]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya "Istoricheskiye nauki"* [Bulletin of Omsk University. "Historical Sciences" Series]. 2017;3(15):262–270. DOI: 10.25513/2312-1300.2017.3.262-270. (In Russian)
12. Sultangalieva G.S. *Zapadnyy Kazakhstan v sisteme etnokul'turnykh kontaktov (XVIII – nachalo XX v.)*. [Western Kazakhstan in the system of ethno-cultural contacts (XVIII – early XX century)]. Ufa: Republican Educational and Scientific Methodological Center State Committee of Science of the Republic of Bashkortostan; 2002. 257 p. (In Russian)
13. Sultangalieva G.S. Vliyanie tatar na razvitie zemledeliya u kazakhskogo naseleniya i politika rossiyskoy vlasti [The influence of Tatars on the development of agriculture among the Kazakh population and the policy of the Russian government]. *Istoriya tatar* [History of the Tatars]. Vol. 6. Kazan: Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences; 2013, pp. 357–360. (In Russian)
14. Sultangalieva G.S. "Tatarskaya" diaspora v konfessional'nykh svyazyakh kazakhskoy stepi (XVIII–XIX vv.) ["Tatar" diaspora in confessional relations of the Kazakh steppe (XVIII–XX centuries)]. *Vestnik Yevrazii* [Bulletin of Eurasia]; 2000;4:20–36. (In Russian)
15. Sultangalieva G.S. Pervyy muftiy Orenburgskogo musul'manskogo sobraniya Mukhamedzhan Khusainov i kazahskie starshiny [The first mufti of the Orenburg Muslim Assembly Mukhamedzhan Khusainov and Kazakh foremen]. *Vestnik Kazakhskogo natsional'nogo universiteta. Seriya istoricheskaya* [Bulletin of the Kazakh National University. "History" series]. 2012;1:35–39. (In Russian)
16. Sultangaliyev G.S. Tatarskie mullay, komandirovannyye v Step' "...dlya raz'yasneniya, obnarodovaniya i vnusheniya pravil" [Tatar mullahs sent to the Steppe «... for clarification, promulgation and suggestion of rules»]. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. 2020;5(3):481–496. (In Russian)
17. Machmutov Z.A. Deyatel'nost' pervykh tatarskikh pereselentsev v Akmolinske v XIX veke [Activities of the first Tatar settlers in Akmolinsk in



the 19<sup>th</sup> century]. *Istoricheskiye, filosofskkiye, politicheskkiye i yuridicheskkiye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice]. 2018;2(88):46–50 (In Russian)

18. Machmutov Z.A. Funktsii i nekotorye rezul'taty deyatel'nosti tatarskikh mull v Kazakhstane v transformiruyushchikhsya politicheskikh kontekstakh XVIII – serediny XX v. [Functions and some results of the activities of the Tatar mullahs in Kazakhstan in the transforming political contexts of the 18<sup>th</sup> and in the mid-20<sup>th</sup> centuries]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: istoriya Rossii* [Bulletin of the Russian University Friendship of Peoples. Series: History of Russia]. 2021;20(1):61–73. DOI: 10.22363/2312-8674-2021-20-1-61-73 (In Russian)

19. Machmutov Z.A. Tatary na severe Kazakhstana [Tatary in the north of Kazakhstan]. *Ekho vekov* [Echo of centuries]. 2005;2:257–261. (In Russian)

20. Lyubichankovsky S.V. K istorii bytovoy akkul'turatsii kazakhov i tatar v Rossiyskoy imperii XIX veka [On the history of household acculturation of Kazakhs and Tatars in the Russian Empire of the 19<sup>th</sup> century]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Nov. Ser. Ser. Istoriya. Mezhdunarodnyye otnosheniya* [News of the Saratov University. "History. International relations" Series]. 2019;19(3):279–282. DOI: 10.18500/1819-4907-2019-19-3-279-282 (In Russian)

21. Orazmagambetova D.I., Shotbakova L.K. "Ustav o sibirskikh kirgizakh" 1822 goda i prichiny prinyatiya "Polozheniya ob otdel'nom upravlenii sibirskimi kirgizami" 1838 goda ["The Charter on the Siberian Kirghiz" of 1822 and the reasons for the adoption of the "Regulations on the Separate Administration of the Siberian Kirghiz" of 1838]. *Vestnik Karagandinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Karaganda State University]. 2006. [Electronic source]. Available at: <https://articlekz.com/article/5343> (Accessed at: 21.07.2020). (In Russian)

22. Valichanov Ch.Ch. *Sobranie sochineniy v pyati tomakh* [Collected works in five volumes]. Vol. IV. Alma-Ata: Nauka of the Kazakh SSR Publishing House; 1968. (In Russian)

23. *Orenburgskiy kray – polikul'turnyy i transgranichnyy region Rossiyskoy imperii: sbornik dokumentov: k 250-letiyu so dnya rozhdeniya vydayushchegosya*



*voennogo i gosudarstvennogo deyatelya, orenburgskogo voennogo gubernatora Petra Kirillovicha Essena* [The Orenburg Territory is a multicultural and transboundary region of the Russian Empire: a collection of documents: on the 250<sup>th</sup> anniversary of the birth of an outstanding military and statesman, Orenburg military governor Pyotr Kirillovich Essen]. Ministry of Education of the Russian Federation [et al.]; scientific editor and compiler S.V. Lyubichankovsky; reviewer: Yu.P. Anshakov, S.I. Kovalskaya. Orenburg: Universitet Press; 2021. 712 p. (In Russian)

24. Klemenz D. Naselenie Sibiri [Population of Siberia]. *Sibir', ee sovremennoe sostoyanie i ee nuzhdy: sbornik statey* [Siberia, its current state and its needs: collection of articles]. Saint Petersburg; 1908, pp. 78–79. (In Russian)

25. Sadvokasova Z.T. *Dukhovnaya ekspansiya tsarizma v Kazakhstane v oblasti obrazovaniya i religii (II polovina XIX – nachalo XX vekov)* [Spiritual expansion of tsarism in Kazakhstan in the field of education and religion (II half of the 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries)]. Almaty: Kazakh University; 2005. 277 p. (In Russian)

26. Lysenko Yu.A. *Missionerskaya deyatel'nost' Russkoy pravoslavnoy tserkvi v Kazakhstane (vtoraya polovina XIX – nachalo XX vv): monografiya* [Missionary activity of the Russian Orthodox Church in Kazakhstan (second half of the 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries): monograph]. Barnaul: Altai State University; 2010. 192 p. (In Russian)

27. Kalimullina F.G. Akmolinskaya oblast' [Akmola region]. *Tatary Kazakhstana: kratkaya illyustrirovannaya entsiklopediya* [Tatars of Kazakhstan: a brief illustrated encyclopedia]. Shajdullin R.V. (ed.). Kazan: Institute of Tatar Encyclopedia and Regional Studies of Tatarstan Academy of Sciences; 2017. 384 p. (In Russian)

28. *Natsional'nye okrainy Rossiyskoy imperii: stanovlenie i razvitie sistemy upravleniya* [National outskirts of the Russian Empire: formation and development of the management system]. Responsible editors: S.G. Agadzhanov, S.F. Mukhamedyarov, V.V. Trepavlov; Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences. Moscow: Slavic dialogue; 1997. 415 p. (In Russian)

29. Ilminsky N.I. *Vospominaniya ob I.A. Altynsarine* [Memories of I.A. Altynsarin]. Kazan: V.M. Klyuchnikov Printing and Lithography; 1891. 396 p. (In Russian)



30. *Vostochno-Kazakhstanskiy oblastnoy arkhitekturno-etnograficheskiy i prirodno-landshaftnyy muzey-zapovednik* [East Kazakhstan Regional Architectural-Ethnographic and Natural-Landscape Museum-Reserve]. [Electronic source]. Available at: <https://vkoe.kz/index.php?option=comcontent&view=article&id=150:2010-03-29-05-37-57&catid=88:2010-03-26-10-52-10&Itemid=79> (Accessed at: 25.02.2023) (In Russian)

31. Gabdrafiyeva L.R. *Tatarskoe burzhuaznoe obshchestvo* [Tatar bourgeois society]. Kazan: Tatar book publishing house; 2015. 366 p. (In Russian)

32. Suvorova N.G. *Dukhovnoe i svetskoe prosveshchenie musul'man – kochevnikov i novokreshchenykh v kontekste kolonizatsii Stepnogo kraia (konets XIX – nachalo XX v.)* [Spiritual and secular education of Muslims – nomads and newly baptized in the context of the colonization of the Steppe region (late XIX – early XX century)]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya Istoricheskiye nauki* [Bulletin of Omsk University. “Historical Sciences” Series]. 2017;3(15):262–270. DOI:10.25513/2312-1300.2017.3.262-270 (In Russian)

33. Malov E.A. *Pravoslavnyy protivomusul'manskaya missiya v Kazanskom krae v svyazi s istorieyu musul'manstva v polovine XIX veka* [Orthodox anti-Muslim mission in the Kazan region in connection with the history of Islam in the middle of the 19<sup>th</sup> century]. *Pravoslavnyy sobesednik* [Orthodox hedgehog interlocutor]. 1872;2:136–157. (In Russian)

34. Gafarov A.A. *Rossiyskie musul'mane v kontekste obshcheislamskoy modernizatsii (XIX – nachalo XX vv.)* [Russian Muslims in the context of general Islamic modernization (XIX – early XX centuries)]. Kazan: Kazan University Press; 2014. 562 p. (In Russian)

#### Информация об авторе

**Диляра Шамилевна Муфтахутдинова**, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры музеологии, культурологии, искусствоведения, Казанский государственный институт культуры, Казань, Российская Федерация.

#### About the author

**Dilyara Sh. Muftakhutdinova**, Cand. Sci. (History), Docent, Associate Professor of the Department of Museology, Cultural Studies and Art History, Kazan State Institute of Culture, Kazan, the Russian Federation.



**D.Sh. Muftakhutdinova**

**Agrarian policy of the Russian Empire in the Kazakh steppe through the prism...**

***Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):562–584***

**Раскрытие информации о  
конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-  
та интересов.

**Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict  
of interest.

**Информация о статье**

Поступила в редакцию: 05 июля 2023

Одобрена рецензентами: 21 августа 2023

Принята к публикации: 10 сентября 2023

**Article info**

Received: July 05, 2023

Reviewed: August 21, 2023

Accepted: September 10, 2023



## Гаяз Исхаки в Чистопольском медресе

**М.А. Ахметова<sup>1а</sup>**

<sup>1</sup>Лаборатория многофакторного гуманитарного анализа и когнитивной филологии  
Федерального исследовательского центра «Казанский научный центр Российской академии  
наук», г. Казань, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1051-5169>, e-mail: [ama201289@yandex.ru](mailto:ama201289@yandex.ru)

**Резюме:** Цель работы – посредством анализа автобиографии классика татарской литературы Гаяза Исхаки воссоздать картину жизни знаменитого в мусульманском мире России и стран Востока медресе Закира хазрата Камалова. Историографической основой для написания данной статьи послужила автобиография Гаяза Исхаки (عياض إسحاق), в которой он, останавливая внимание на бытовых, мало кому известных деталях, обстоятельно описывает жизнь медресе Закира Камалова, что чрезвычайно важно для любознательного читателя, желающего познать, в каких условиях и на каких правах существовали сотни шакирдов медресе, большинство из которых были иногородними. Исследование базируется в основном на архивных источниках из Государственного архива Республики Татарстан. Работа написана на основе принципов историзма, объективности и системности.

**Ключевые слова:** Гаяз Исхаки; медресе Закира хазрата Камалова; медресе «Камалия»; город Чистополь; село Яуширма (Кутлушкино); мектебе и медресе; татары

**Для цитирования:** Ахметова М.А. Гаяз Исхаки в Чистопольском медресе. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):585–603*. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-585-603



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



## Gayaz Iskhaki in Chistopol madrasah

**M.A. Akhmetova<sup>1a</sup>**

<sup>1</sup>*The laboratory of Multifactorial Humanitarian Analysis and Cognitive Philology of the Federal Research Center “Kazan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences”, Kazan, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1051-5169>, e-mail: [ama201289@yandex.ru](mailto:ama201289@yandex.ru)

**Abstract:** The purpose of the study is to recreate the picture of life of the Hazrat Zakir Kamalov who was famous in the Muslim world of Russia and the East, through the analysis of the autobiography of the Tatar canonical writer Gayaz Iskhaki (Ayaz Ishaki/‘Iyad Ishaqi). The historiographic basis for this article is provided by the autobiography of Gayaz Iskhaki where he focuses on few known household details, thoroughly describes the life of Zakir Kamali’s madrasah. The facts found in the autobiography are extremely important for an inquisitive reader who wants to know under what conditions hundreds of shakirds of madrasah lived and what rights they had, as most of them were nonresidents. The study is based mainly on archival sources from the State Archive of the Republic of Tatarstan. The work is written on the basis of the historicism, objectivity and consistency principles.

**Keywords:** Gayaz Iskhaki; Hazrat Zakir Kamalov’s madrasah; “Kamaliya” madrasah; the city of Chistopol; the village of Yaushirma (Kutlushkino); maktab and madrasah; Tatars

**For citation:** Akhmetova M.A. Gayaz Iskhaki in Chistopol madrasah. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):585–603*. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-585-603

## Введение

Система мусульманского образования в XIX веке со своими своеобразными народными традициями, направленными исключительно на религиозно-нравственное совершенствование мировоззрения правоверных, была достаточно развитой в Казанской губернии. Грамотность среди татар была очень значительна, о чем в свое время писали многие. В 1844 году Карл Фукс, обрусевший немец, профессор и ректор Казанского университета, в своей книге «Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях» (Казань, 1844) высказался о татарах, которые, по его мнению, заслуживают особенного внимания наблюдательного этнографа: «Всякому заезжему, без сомнения, странно покажется найти в казанских татарах, говоря вообще, народ более образованный, нежели некоторые, даже европейские. Татарин, не умеющий читать и писать, презирается своими земляками и, как гражданин,



не пользуется уважением других. Посему-то всякий отец старается как можно ранее записать детей своих в училище, где бы они выучились, по крайней мере, читать, писать и узнали бы начала своей религии» [1, с. 113].

Продолжив мысль о грамотности татар, обратимся к книге «Среднее Поволжье», изданной в 1908 году. Здесь подчеркивается, что для татар имело принципиальное значение обучение подрастающего поколения основам грамоты и ислама, поэтому, «благодаря магометанской религии, у татар есть письменность, вследствие чего татары стали по своему развитию выше всех прочих инородцев <...> Начальное образование достаточно распространено между татарами: мало найдется даже женщин, которые бы не умели читать и писать по-татарски» [2, с. 49–50].

В 1916 году Я.Д. Коблов, изучая конфессиональные школы казанских татар, приходит к мнению, что грамотность татар зависит от доступности для каждого получить исламское религиозное образование в мектебе и медресе. «В России трудно указать народность, среди которой была бы так широко распространена грамотность, как у казанских татар. Безграмотного татарина можно встретить очень редко. И это обуславливается полной возможностью для каждого магометанина научиться грамоте, потому что в каждой деревне, как бы она ни была бедна и малочисленна, есть школа» [3, с. 75]. Количество учебных заведений Казани постепенно увеличивалось: 1854 г. – 8, 1891 г. – 10, 1909 г. – 11 и в 1913 году существовало всего 26 мектебе и медресе [4, с. 8]. Через медресе и мектебе «проходит почти 90 % подрастающего поколения мусульман, и здесь формируются взгляды, убеждения и настроения этой значительной части населения России»<sup>1</sup>, «проходит почти все, до 80 %, мусульманское юношество, по крайней мере, Казанской и соседних с нею губерний»<sup>2</sup>.

Подтверждение сказанному мы находим, например, в автобиографии классика татарской литературы Гаяза Исхаки (عياض إسحافي), который с гордостью описывает свой род со стороны отца и матери, справедливо определяя свою семью как образованнейшую, занимавшуюся просветительством и даже благотворительностью. «Мой отец Гилязетдин (علاج الدين) был хазратом села Яуширма. Его отец Исхак был хазратом и имамом. И его отец Хамза, и его

<sup>1</sup> Государственный архив Республики Татарстан (далее – ГА РТ). Ф. 92. О. 2. Д. 2246. Л. 35.

<sup>2</sup> ГА РТ. Ф. 92. О. 2. Д. 8777. Л. 71.



отец Субханколий, и его отец Баки были хазратами и имамами. Четырнадцать предыдущих поколений образованнейшей семьи моей мамы - остазбике Камарии, дочери хазрата Габдельвали (عبد الوالي), и остазбике Махфузы, жителей села Муслюмово, неизменно занимались сельским хозяйством и помогали нуждающимся. В этих людях неистребим дух отважного сказочного героя, прозванного в народе «Чура Батыром», возглавившим Крымское войско, выступившее для освобождения Казани» [5, с. 35].

Интересные характеристики системы мусульманского домашнего обучения детей отмечены Гаязом Исхаки. Его отец, мать, родственники были вполне в состоянии дать приличные знания начинающему отроку. Благодаря бабушке по материнской линии остазбике Махфузе первой книгой пятилетнего Исхаки становится азбука (алифба). Уроки брал он у своего отца – хазрата Гилязетдина, на занятиях которого одолел грамматику и синтаксис арабского языка, выучил наизусть немалое количество глав написанной на фарси поэмы «Гулистан» видного поэта Саади. Читал на арабском языке и на фарси, т. е. уже к восьми годам освоил основные тюркские языки. Он посещал дневную школу своего села, а в девять-десять лет учился на вечернем отделении в том же заведении. После отец отправляет будущего классика татарской литературы в уважаемое в народе медресе Закира Камалова в Чистополь. Оно было известно как одно из передовых мусульманских учебных заведений в Казанской губернии и далеко за ее пределами, куда, зная это, приезжали учиться молодые люди из разных уголков Российской империи. Обусловлено это было, в первую очередь, огромной популярностью Закира Камалова в мусульманском мире как видного богослова и проповедника.

### **Сведения о мусульманских медресе и мектебе в Казанской губернии**

В 1891 году директор народных училищ А.С. Никольский, анализируя состояние медресе и мектебе в губернии, приходит к выводу, что «муллы – учителя татарских медресе и мектебе Казанской губернии, по сведениям полиции, основное образование получили в России, именно в больших медресе г. Казани, Чистополя, Буинска (Симбирской губернии), Стерлибаша Стерлитамакского уезда или в сельских же медресе Казанской губернии»<sup>3</sup>. Важным

<sup>3</sup> ГА РТ. Ф. 92. О. 1. Д. 19380. Л. 38.



является указанием, что медресе выпускало не только будущих имамов, хазратов, но и преподавателей для других медресе.

В Казанской губернии в 1891 году для обучения татарских детей существовало 585 магометанских медресе и мектебе, из них 64 в Чистопольском уезде. «Значительное число медресе и мектебе помещались в домах местных мулл и только сравнительно немногие из них – в особых общественных домах или наемных квартирах»<sup>4</sup>. В документе, датированном 1 октября 1895 года, количество татарских школ (медресе и мектебе), находящихся в Чистопольском уезде, составляет 73, из них только 2 в городе Чистополе<sup>5</sup>. К 20 апреля 1901 года число магометанских школ в городе Чистополе и Чистопольском уезде составило 89, а именно 27 медресе, 58 мектебе, 2 частных, 1 русский класс и 1 неизвестного названия (в архивном документе не было указано наименование одной школы)<sup>6</sup>.

«В одной Казанской губернии насчитывается до 300 медресе и более 600 мектебе». Широкой известностью пользуется пять медресе Казани, медресе, находящиеся в с. Кышкар, в селах Альметев и Курманаев Чистопольского уезда и медресе в г. Чистополе<sup>7</sup> (речь идет о медресе Закира Камала).

В 1890 году отец писателя Гилязетдин – хазрат села Яуширма – отправляет своего сына в Чистополь, в медресе Закира Камалова. Первая зарисовка Чистополя, «столицы татар-мишарей», от Гаяза Исхаки следующая: «В ту пору мне уже исполнилось двенадцать, и отец отправил меня в Чистополь, столицу мишарей, в медресе Закира хазрата, где ранее обучался и сам. От нашего села до Чистополя двадцать пять верст (верста чуть длиннее километра). В старинном городе, расположенном на берегу Камы, проживали около тридцати тысяч человек. Половина населения – татары-мусульмане, другая половина – русские. Удобная пристань позволяет быстро загружаться и разгружаться причаливающим из разных концов России пароходам». Чистополь был местом рождения, пребывания, творческого вдохновения, упоминания многих писателей, среди них классики татарской художественной словесности Г. Утыз-Имяни, Ф. Амирхан, Г. Исхаки и др. [6, с. 7]

<sup>4</sup> ГА РТ. Ф. 92. О. 1. Д. 19380. Л. 34.

<sup>5</sup> ГА РТ. Ф. 160. О. 1. Д. 764. Л. 33-34.

<sup>6</sup> ГА РТ. Ф. 160. О. 1. Д. 947. Л. 12.

<sup>7</sup> ГА РТ. Ф. 92. О. 2. Д. 8777. Л. 75.



## Учебные заведения, подведомственные указному мулле г. Чистополя Закиру Камалову

Камалов Мухаметзакир Абдулвагапович (محمد ذاكر بن عبد الوهاب كمالي) (1804–1893) – уроженец деревни Верхняя Сосна Малмыжского уезда Вятской губернии, основатель, мударрис медресе «Камалия», мулла Первой Соборной мечети г. Чистополя. Должность муллы он получил 17 сентября 1846 года, когда распоряжением Казанского губернского правления был назначен имам-хатыбом Чистопольской мечети. В 1847 году в Чистополе открыл медресе «Камалия», где обучались шакирды со всех регионов России. Обучение в нем велось на татарском, арабском и персидском языках и было известно далеко за пределами России. В духовном завещании муллы Первой Соборной мечети г. Чистополя Закиром Камаловым указано, что «медресе мое открыто назад тому около 100 лет, и я состою указным имамом 46 лет; с этого времени я обучал учащихся в оном религиозным наукам на собственные средства. Медресе мои, как каменное, так и деревянное, выстроены мной единственно для обучения религиозным наукам и вероучению». Предсмертная воля Закира Камала об учебно-педагогической стороне медресе отражена в 17 пункте завещания: «...после смерти моей в этих медресе обучать учащихся тем же наукам представляю право зятям моим (речь идет о Наджипе Амирхане, Мусе Бигиеве и др. – М.А.) и сыну моему Ибрагиму и тем лицам, которым ими будет позволено, а если сии лица не в состоянии будут обучать, то должен обучать в медресе объясненным предметам достойный вполне имам города Чистополя. В сказанных медресе, кроме татарского, арабского и персидского языков и религиозных наук, других предметов не должно преподаваться, обучать исключительно одним религиозным наукам, как преподавалось при жизни моей»<sup>8</sup>.

Подведомственными ишану Мухаметзакиру Камалову в Чистополе было два учебных заведения: мектебе и медресе. 13 января 1893 году был проведен осмотр помещений школ инспектором народных училищ Чистопольского уезда Гаиевым совместно со старшим чиновником особых поручений при казанском губернаторе Михайлове в присутствии чистопольского уездного исправника, при котором выявлено, что «школьные помещения за-

<sup>8</sup> ГА РТ. Ф. 245. О. 29. Д. 38. Л. 47.



нимают четыре отдельных здания, из которых три новых каменных флигеля и одно обширное деревянное (ветхое). Последнее разделено капитальной стеной на две учебные комнаты, соединяющиеся между собой дверью и имеющие особые входы. Все эти пять школьных помещений, сколько можно судить по обстановке (книги, сундуки, войлоки, подушки), приспособлены как для учебных занятий, так и для проживания в них учеников из уездов»<sup>9</sup>. Мектебе помещалось «в деревянном здании, разделенном на две классных комнаты», а медресе занимало «три каменных здания, из которых одно служит классной комнатой, а другие два предназначены под квартиры учеников, когда собирается их значительное число и поместить их на постоянное жительство в одной комнате нельзя»<sup>10</sup>. Основное здание медресе Закира Камалова три-четыре года назад возвращено мусульманам Чистополя, его молодежи, в прекрасно отреставрированном виде одним из известных уроженцев города – Маратом Шакирзяновичем Хуснуллиным. Здания мечети и еще одного учебного корпуса, пострадавшего в пожаре, ждут своего благотворителя.

Медресе Закира хазрата, по автобиографии Г. Исхаки, располагалось в отдельных добротных каменных зданиях. Число приезжих шакирдов составляло в разные годы от шестисот до восьмисот учеников. В медресе преподавали полный курс предметов, необходимый для ежегодного выпуска преподавателей, имамов, хазратов для службы в иных мечетях и медресе. Строгость преподавания шла только на пользу постижению многочисленных знаний в области религии и нравственности. «Его духовное служение в уездном городе продолжалось почти полвека. Конечно, за этот период он завоевал доверие большинства мусульманской общины, стал очень авторитетной фигурой. Занятия предпринимательством (был чистопольским купцом 2-й гильдии) и высокие доходы, очевидно, позволили ему сохранить независимость воззрений, в данном случае – отстаивать консервативные убеждения» [7, с. 840].

Сильно преувеличенными кажутся названные Исхаки сведения о количестве приезжих, т. е. иногородних, шакирдов в медресе – от 600 до 800! Где их всех разместить, в каких аудиториях обучать? А ведь было еще большее медресе Наджиба Амирханова, зятя Камалова, дяди классика татарской литературы Фатыха Амирхана (فاتح أميرخان)! Но факт, что обучалась в медресе

<sup>9</sup> ГА РТ. Ф. 92. О. 1. Д. 19527. Л. 50.

<sup>10</sup> Там же. Л. 50.



не одна сотня молодых людей, общеизвестен. Правда, из-за трений с властями, требующими, чтобы в медресе всех шакирдов обучали русскому языку, число учащихся в официальных данных искусственно занижалось. Точные сведения о количестве учащихся в татарских мектебе и медресе не поступали в дирекцию народных училищ, так как муллы или заведующие отказывались их предоставлять, ссылаясь на то, что в медресе не ведется никаких списков учащихся<sup>11</sup>. Количество учащихся в медресе и мектебе не поддавалось подсчету и не отражалось в делах инспекции народных училищ, поскольку руководители их не хотели, чтобы медресе и мектебе состояли в некотором отношении под надзором инспекции.

Архивный документ начала XX столетия гласит, что «число учащихся в больших медресах доходит до нескольких сотен, так напр. в медресах г. Казани: Апанаевской, Багаутдиновской, Галеевской насчитывается в каждой от 150 до 400 учащихся»<sup>12</sup>. Если количество шакирдов достигало в больших медресе города Казани до 400 человек, то цифры, озвученные Гаязом Исхаки, могут показаться нереальными. Но чем известнее мулла, тем больше шакирдов приезжает на обучение к нему. Таким образом, обозначенные Исхаки цифры подтверждают, что Закир Камалов был известен в мусульманских кругах как человек большой учености.

Высокий авторитет Закира хазрата был обусловлен и его преданностью курсу, проложенному в исламе одним из известных проповедников древности Багаутдином Накшбанди (Баха' ад-дин Накшбанд (1318–1389), Бухара, Узбекистан) – персидским религиозным деятелем, считающимся основателем известного суфийского ордена Накшбанди. Многие родители-муллы посылали своих детей именно в это медресе, зная на собственном опыте о качестве преподавания предметов, о строгой дисциплине в учебном заведении, о внимательном отношении преподавателей и воспитателей-наставников к каждому шакирду, где они не останутся в небрежении.

Г. Исхаки в медресе был закреплен за уважаемым наставником Валиахмедом (ولي أحمد), который был успешным воспитанником медресе и преподавал некоторые дисциплины в младших классах. Исхаки начал изучать грамматику (энмузэж). «Учеба мне давалась легко, я не нарушал даже способных

<sup>11</sup> ГА РТ. Ф. 160. О. 1. Д. 815. Л. 99.

<sup>12</sup> ГА РТ. Ф. 92. О. 2. Д. 8777. Л. 75.



вызвать отвращение своей монотонностью порядков медресе, и поэтому, видимо, обо мне сложилось впечатление как о прилежном ученике, и за все время обучения в строгом заведении меня “не удостаивали” не то что однократного палочного наказания, но даже повышенного тона в свой адрес со стороны учителей» [5, с. 39].

Медресе давало начальное образование. Все шакирды были поделены на три группы. Старшие занимали самый большой угол, отгороженный занавеской. Они и одевались по-другому. У них была и своя библиотека со множеством полок в каждом закутке. На второй ступени обучения традиционно располагались кандидаты в будущие преподаватели. Они жили в длинном здании со множеством окон. Напротив, отгороженные занавеской, устраивались самые младшие шакирды. Если у кого-нибудь среди них были родственники во второй группе, то им часто выделяли место рядом с родственником. Для еще не зачисленных в ученики медресе мальчиков в промежутке между вторым и третьим уровнем готовились «джамагат секиси» – «общие нары», а в годы, когда поступало особенно много учеников, готовили даже двухэтажные спальные места. «И меня (Гаяза Исхаки. – М.А.) устроили с напарником по нарам, сыном муэдзина нашего села Габдрахмана эфенди (عبد الرحمن أفندي). Как и остальные ученики, я привез из дома постельное бельё и матрац. Перед сном мы раскладывались на нарах. По утрам собирали постели и закидывали на верхний ярус. Из-за того, что пространство вдоль окон занимали широкие и длинные, но коротконогие, по турецкому образцу, столы, предназначенные для обучения старших студентов, мы, молодые шакирды, занимались на улице, расположившись на общих скамейках» [5, с. 39–40]. Например, в медресе небольшой деревни Кошкары Казанской губернии «общая нара» служила и залом, и коридором, и классом, а иногда «местом жительства для маленьких или более бедных шакирдов, не имевших доступа в комнаты, и занимала довольно просторное место» [8, с. 271].

### **Каждодневный быт медресе**

«Внутренний распорядок жизни в медресе мало чем отличался от казарменного», – пишет Г. Исхаки в своей автобиографии. «На заре раздавался призыв старшего по медресе – казый: “На намаз!” Далее все учителя и ученики



сообща творили молитвы. После намаза младшие ученики ставили самовары, в зависимости от потребности количество колебалось от пяти до тридцати (иногда это число достигало и пятидесяти). Затем наступал черёд завтрака. Вокруг каждого самовара собиралось по четыре-пять шакирдов, иногда по шесть-семь, голод утоляли тем, что Аллах послал. Собиравшиеся вокруг самовара ученики становились близкими, родней, членами одной семьи, обращавшимися друг к другу “чайдаш” (товарищ по чаепитью). После завтрака начинались уроки. Уборка в здании медресе, поддержание порядка – обязанность учеников начальных классов. Они по очереди топили печь, чистили нары. Всегда были готовы исполнить приказы старшего. До середины дня занятия проходили с немалым трудом. После полуденного намаза шакирды, в зависимости от благосостояния, варили супы и каши в специальных самоварах без краника. У тех, кто победнее, – на обед чай да хлеб. Живущие неподалеку шакирды привозили провиант из деревень. А приехавшие издалека покупали все необходимое в бакалее» [5, с. 40–41]. Лично Исхаки каждую неделю через односельчан передавали две буханки ржаного хлеба, пару чистого нательного белья, около килограмма мяса, иногда немного топленого масла, и достаточное, как тогда казалось, количество беяшей (они могли быть с мясом, с картошкой, с рисом), и зашитые в одну из складок штанов или рубашки двадцать-двадцать две, иногда двадцать пять копеек. На одну часть денег покупались чай и сахар, писчая бумага и перья, другая часть – еженедельное подаяние (садака). Многие шакирды были воспитаны в религиозных семьях. У многих учеников в городе были родственники из мусульманских семей или же знакомые родителей. В этих семьях хранились ненужные вещи; раз в две недели, когда топилась баня, приглашали и шакирда. Если в доме были гости, обязательно приглашали и знакомого шакирда. Поэтому ученики называли такие дома «гостевыми». У Исхаки не было своего гостевого дома. Но в городе проживало несколько семей односельчан, и по четвергам, в выходной день, он посещал то одних, то гостил у других. Принимали его с большим уважением. Эти «гостевые дома» значительно облегчали тяжелую участь шакирдов. Многие получали возможность постираться и подштопаться. Если ученик заболел, родственники забирали его к себе, давали отдохнуть, даже приехавшим издалека набожные хозяева бесплатно предоставляли такую возможность. В общем, пожилые женщины проявляли материнскую заботу [5, с. 42].



Художнически-занимательно расписанный Гаязом Исхаки распорядок дня в медресе также дает возможность представить себе особенности каждодневного бытования шакирдов, их взаимоотношения друг с другом, старших шакирдов с младшими. Своеобразная «дедовщина», но без современной жестокости и извращений, налицо в данном описании. За младшими была уборка помещений, где они обучались и жили. Они носили воду из колодца, ставили и подавали самовары для старших шакирдов и т.п.

В медресе Г. Исхаки сдружился с двумя шакирдами. Один из них, Гарифулла (عارف الله), был родом из соседнего села Средние Тиганали, другой, Мирзаян (میرزاجان), родившийся на противоположном берегу Камы. Они вместе готовились к занятиям. «Если Гарифулла был средней руки учеником, то переросток Мирзаян, на пять-шесть лет старше нас парень, не имевший за плечами какого-либо опыта ученик начальной ступени, которому абсолютно не давались синтаксис и морфология арабского языка, неизменно обращался за помощью к нам. В медресе нас называли “товариществом”, жившим по своим законам. Например, святой обязанностью считалось обучение нашего отстающего друга, а его скромное, сдержанное поведение и нам добавляло этих качеств. В свою очередь он, будучи физически развитой личностью по сравнению с нами, всегда заступался за нас, когда возникали споры по поводу того, чья очередь ставить самовар или натаскать воды» [5, с. 43].

Своеобразно описаны взаимоотношения хазрата и шакирдов в автобиографии Гаяза Исхаки. Описаны книги, которые изучали учащиеся, и многие другие интересные детали из жизни медресе.

До конца года шакирдами была освоена «Грамматика», затем начали изучать книгу «Кяфия». Это был важный шаг в жизни каждого шакирда. Права ученика увеличивались, он становился настоящим шакирдом, студент получал право не посещать занятия по предметам, заявленным хазратом. Этот день позволил и Гаязу Исхаки приблизиться к одной из высоких целей. Хазрат был для шакирдов и преподавателем, и воспитателем, но больше всего – незаурядной личностью. «Все, что происходило в медресе, он держал в своих руках, никто был не вправе перечить его словам и приказам, с другой стороны, более стойкого слуги, охраняющего устои ислама, нравственности, нации, трудно было отыскать. Нахождение рядом с ним повергало всех шакирдов в трепет. Его прищуренный взгляд был сродни удару тока. Его появление в учебном классе было большим праздником. Не только ученики, но



и шторы-занавески невольно начинали трепетать, приветствуя его приход. Подушки со всех нар горой собирались в специально отведенном углу, образуя мягкое подобие трона. В десять часов утра хазрат на своей лошади приезжал в медресе, вынуждая всех шакирдов замирать безмолвными мумиями. Хазрат неспешно подходил к приготовленному месту и молча устраивался между подушек. На расстоянии пяти-шести метров справа шакирды незамкнутым углом садились на колени. По двум сторонам угла “приземлялись” старшие шакирды, в зависимости от уровня подготовки в течение лекции они старались поближе подобраться к “Кяфияхану”. Немалое расстояние между преподавателем и учеником вынуждало последнего читать-отвечать громким голосом» [5, с. 44]. В автобиографии Гаяза Исхаки подробно описывается его первый урок в доме хазрата, по словам Исхаки, процесс становления «полноправным гражданином медресе». «На своем первом уроке в доме хазрата от излишнего усердия, возможно, что и от страха, прокричал: “Аль-Калимат”. Хазрат спросил меня: “Аль-Калимат, это слово или нет?”. И тут я, словно самый отстающий ученик, почему-то ответил однажды вызубренной фразой: “Чтобы считать калимат словом, оно должно быть в единственном числе, измененным определенным артиклем аль”. На последующие несколько вопросов я отвечал примерно таким же образом. Хазрат остался доволен: “Как тебя зовут?», – спросил он. Я ответил. “Чей же ты сын?», – спросил хазрат. “Хазрата Гиляза из Яуширмы”. “Будь таким же просвещенным, как твой отец. Пусть Аллах наделит тебя знаниями, позволяющими приносить пользу”, – сказал хазрат. Поднеся руки к лицу, он прочел ду‘а, затем я поцеловал его ладонь и отдал садака (специально привезенные из дома деньги), на том мой урок закончился. С гордо поднятой головой, мысленно сжимая рукоять заткнутого за пояс меча, я вернулся домой. После этого я получил право не только посещать его уроки “Кяфия”<sup>13</sup>, но и оспаривать моменты, идущие вразрез с учебниками, с традиционной методикой преподавания» [5, с. 45].

По причине близкого расположения аула Г. Исхаки к медресе в праздники он уходил домой, где с избытком бывал удостоен родительской ласки и заботы, а на столе, сменяя друг друга, появлялись угощения, одно другого вкуснее, с утра до позднего вечера кипел самовар. Был зван друзьями в гости. Отстирав завшивевшие одежды, несколько раз помывшись в бане, положив в

<sup>13</sup> Аль-Кяфийат фи ‘ильм ан-нахв – известное пособие по арабской грамматике египетского автора седьмого века по хиджре Ибн Хаджиба.



карман небольшое, но достаточное количество монет, он возвращался в медресе. «Ох и тяжелыми были эти расставания», – пишет Исхаки. Хотя мама его и пыталась уговаривать, мол, остался бы хоть на денечек, но отец был непреклонен: «Отстанешь в учебе, догонять друзей-товарищей будет непросто, короче, никаких поблажек». В назначенное время подъезжала повозка.

Родная деревня Исхаки Яуширма (Кутлушкино) была в пешей досягаемости, в 20-25 верстах. По праздникам он с огромной радостью торопился домой, где его с нетерпением ждали родители, родные и близкие, где его кормили любимыми блюдами, где он ходил в гости к друзьям... Некоторые детали – стирка завшивевшей одежды, баня каждый день – вполне дополняют повседневный быт в чистопольском медресе, возвращение в которое уже на повозке было нелегким испытанием для шакирдов. Сразу вспоминается сцена из «Тараса Бульбы» Н.В. Гоголя, где мать не может наглядеться на своих долгожданных и любимых сыновей Остапа и Андрия, приехавших домой по окончании бурсы, а, узнавши о решении Тараса завтра же отправить их в Запорожскую Сечь, доходит до полуобморочного состояния. Так и мать Гаяза пытается хоть на денек задержать дома любимого сына, но отец непреклонен: нельзя опаздывать и пропускать занятия, дисциплина прежде всего. А его слово – закон для всех домочадцев!

Некоторые праздники Исхаки проводил в Муслюмово, на родине своей матери, у деда муллы и бабушки, известной в районе остазбике, которые также с искренней радостью и гордостью принимали у себя любимого внука, успешного шакирда медресе, сына старшей дочери. Довольно редко даже старшие родственницы в нашем доме удостаивались такой чести. Бабушка была известной остазбике. Гаяза Исхаки поразила бабушка, знающая арабский язык, умеющая толковать Коран и участвовать на равных в беседах-диспутах об исламе с мужчинами, обучающая грамоте и основам ислама местных девушек, которые позже и сами становились преподавательницами-остазбике. Подключаясь к научным и религиозным спорам-обсуждениям просвещенных зятьев и других шакирдов, бабушка стала весьма образованной. Она вела объемную тетрадь. Женщины в ту пору умели писать лучше мужчин (работников и слуг). И остазбика Махфуза тоже была яркой представительницей того поколения. Ее речи были чрезвычайно умными, а язык острым. На каждый праздник она читала вагаз сельским женщинам, подробно отвечала даже на самые трудные их вопросы, зимой дважды в день проводила у себя



дома специальные уроки для девушек. Эти девушки получили более качественное образование, чем те, которые учились по общим, не самого высокого качества программам государственных школ. Сначала они учатся читать на тюркском языке, позже изучают правила намаза, как обращаться с молитвой к Всевышнему, как просить у Него защиты, какие существуют религиозные обряды (ураза, курбан-байрам и пр.), затем переходят к изучению официально утвержденных книг, трактующих основы нравственности и этики, затем наступает черёд книг на арабском языке – «хафтияк шариф» (избранные отдельные аяты из Корана, в основном последние части Корана), наконец, через несколько лет, когда девушки готовы для восприятия написанной на фарси поэмы Саади «Гулистан», можно считать, что они усвоили программу обучения. Отдельные смекалистые ученицы для расширения кругозора, с целью в будущем стать преподавательницами-остазбике, проходили дополнительное индивидуальное обучение с дочерями мулл. В итоге, породнившись с сельскими имамами, умные девушки из очень богатых семей вступали на этот путь [5, с. 44–46].

В очередной праздничный визит в Муслюмово, еще окончательно не пробудившись на утренний намаз, до полусонного Исхаки долетали некоторые фразы тети, что давала урок своим дочерям. «Много раз слышанные, положенные на особые мотивы “аль-Гаджизин”<sup>14</sup> или “Мухаммадия”<sup>15</sup> в одно ухо влетали, из другого вылетали... Вначале кто-то нежно напевал на арабском, затем тетя переводила с арабского на тюркский. Вдруг до меня дошло, что это строки из книги, которую никогда не изучают в медресе для девочек. “Это же произведение из программы старших классов мальчиковых медресе!». Осененный этим прозрением, я спешно покинул уютную постель и подошел к тете: “Что это за книга?” “Я и сама не знаю”, – ответила она. – “Дочь Сухбатуллы-абзыя (صحبة الله أبظي) замучила меня своей настойчивостью, мол,

<sup>14</sup> «Сабат аль-‘аджизин» («Неукротимость немощных») – одно из главных произведений поэта Суфи Аллахийара, издано в 1802 г. Поэма, благодаря яркой эмоциональной окрашенности и афористичности, стала примером и образцом для татарской поэзии XIX века и выдержала более 40 изданий (см. [9]).

<sup>15</sup> Книга «Мухаммадия» турецко-османского автора Мухаммада Челяби написана в стихотворной форме в 1449 году в Османском государстве, состоит из трех частей. В религиозном образовании девочек «Мухаммадия» играла основополагающую роль, книга использовалась как учебное пособие в мектебе и медресе и стала для девочек источником религиозного знания по основам ислама. До XIX века она распространялась в виде рукописи, с 1845 года ее стали печатать в типографии под редакцией известного в Европе ученого-востоковеда, профессора Казанского университета А.К. Казембека (Мирза Казембек). До 1917 года книга переиздавалась 24 раза (см. [10; 11]).



давайте начнем читать эту книгу. Вот мы и начали”. “Дай-ка и мне взглянуть”. Она дала. И что же я вижу: новый учебник логики для девочек на арабском под названием «Шамсия». “Где вы нашли эту книгу?” – спрашиваю. “Мугаллим, в прошлом шакирд Шигабутдина Марджани (شهاب الدين المرجاني), Шайхутдин-абзый (شيخ الدين أبزي) умер весной в Казани от сибирской язвы. Его большой сундук с книгами остался в медресе. Среди книг обнаружилась и эта. Девушки загорелись желанием читать все новые и новые книги”. Торопливо позавтракав, я отправился к нашему родственнику Сухбатулле-абзый, где перебрал содержимое сундука Шайхутдина-абзый. Среди находящихся там книг обнаружил [...] толкование от муллы Садыка (ملا صادق), из учебников логики – “Суллямельголум” (سَلَمَ العلوم), “Тахзиб” (التهذيب). Кроме нескольких пособий по практической теологии – “Такаид” (عقائد النسفي), “Ысулы фикх” (أصول الفقه), “Таузыйх” (التوضيح), было несколько изданных в Стамбуле книг на турецком языке. “У нас эти книги без пользы лежат, – сказал Сухбатулла-абзый, – а если для тебя они представляют интерес, то заberi их”. И я, забрав два-три десятка книг на арабском и турецком языках, вернулся домой. Помню, что в этой пачке была география с дарственной подписью Салима Сабита (سالم ثابت), а еще “История Турции” и “История Андалусии”. Эти книги стали настоящим сокровищем для меня» [5, с. 47–48]. Учебники по логике Исхаки отложил на будущее, а книги на турецком языке были диковинной новинкой для того времени. Вернувшись домой, он приступил к чтению «Географии», к исследованию карт. Язык этой книги был немного непривычным. Но содержание понимал. Исламские государства, изображенные на этих картах, привлекали его внимание. С просьбой разъяснить трудные вопросы Исхаки обращался к отцу: почему образовавшиеся примерно в одно и то же время мусульманские государства существовали порознь, а не объединились, чтобы дать отпор вероотступникам (представителям иных религий, христианам и др.). Любимыми из всех книг у него были «История Турции» и «История Андалусии». Впервые попавшие в его руки турецкие издания, манившие то своим содержанием, то языком, ему, казанскому мальчишке 12–13 лет, после многократного прочтения книг и благодаря знаниям некоторых слов на арабском и фарси, схожих с незнакомыми, удалось освоиться с текстами. «История Андалусии» породила у Исхаки много вопросов. Интерес к турецкой литературе тоже проснулся после прочтения этих значимых в его жизни книг. Лишь он один остался еще на год в Чистопольском медресе. При этом Исхаки



считал важнейшим делом прочесть любые издания на турецком языке. В библиотеке отца, кроме «Магрифатнамы» (معرفة نامه) Исмагиля Хакки (إسماعيل حقي) (издано в Казани), книги о жизни пророков «Алтын бармак» (издано в Казани) и «Мухаммадии», других книг не имелось. Но и их он прочел с интересом [5, с. 48–49].

## Заключение

По истечении трех лет пребывания в Чистопольском медресе, в 1893 году, после смерти Закира Камала, отец Гаяза переводит сына в медресе «Касимия» в Казани, где был сильный педагогический состав и значительная подборка турецкой литературы. Медресе считалось лучшим татарским учебным заведением и имело богатую библиотеку, уровень преподавания арабского и персидского языков, логики, богословия и фикха был достаточно высок [12, с. 257].

Замечательно описание отношения Исхаки к чтению, знаниям, книге... Огромной радостью для него стало обнаружение у родственников книг на турецком языке по истории Османского государства и мусульманской Испании, учебных книг, которые подарили ему как не востребовавшие в данной семье. Это стало началом формирования личной библиотеки, когда каждая новая интересная книга становилась праздником для увлеченного процессом познания мира шакирда чистопольского медресе. Важно и воссоздание панорамы бытования Чистополя в эпоху расцвета города в конце XIX века через описание рабочего режима одного из авторитетных мусульманских учебных заведений, связанного с пребыванием в нем многих известных деятелей татарской культуры, литературы, ислама.

## Литература

1. Фукс К.Ф. *Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях*. Казань: университетская тип.; 1844. 131 с.
2. *Среднее Поволжье*. Трупчинский А.В. (сост.). М.: Изд. Т-ва И.Д. Сытина; 1908. 152 с.
3. Коблов Я.Д. *Конфессиональные школы казанских татар*. Казань: Цент. тип.; 1916. 119 с.



4. *Медресе Казани XIX – нач. XX вв.: сборник документов и материалов*. Горохова Л.В. (отв. сост.); Гимазова Р.А., Горицкая Н.С., Шарангина Н.А. (сост.); Ибрагимов Д.И. (под общ. ред.). Казань: Гасыр; 2007. 319 с.

5. *Гаяз Исхакий: тарихи-документаль жъыентык*. Рәхимов С., Мөхәммәтшин З., Заһидуллин А. (төз.-авт.). Казан: Жъыен; 2011. 964 б.

6. *Чистополь литературный. Энциклопедия.*: Валеев Н.М., Сарчин Р.Ш. (авт.-сост.). Казань: Изд-во «Заман»; 2017. 560 с.

7. Габдрафикова Л.Р. Русский класс и медресе в 1870–1917 гг.: история одного противостояния (на примере города Чистополя Казанской губернии). *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):830–855. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-4-830-855

8. *Медресе Казанской губернии второй трети XIX – начала XX в.: сборник документов и материалов*. Горохова Л.В. (отв. сост.); Гимазова Р.А., Федотова О.В., Шарангин Н.А. (сост.); Ибрагимов Д.И. (под общ. ред.). Казань: Главное архивное управление при Кабинете Министров РТ; 2012. 288 с.

9. Гайнутдинов М.В. Аллахиер Суфий. *Татарская энциклопедия*: В 5 т. Хасанов М.Х. (гл. ред.); Сабирзянов Г.С. (ответ. ред.). Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ; 2002. Т. 1. С. 113.

10. Мухаметов И.Р. *Книга Мухаммеда Челеби “Мухаммадия” в контексте татарско-турецких литературных взаимосвязей: автореф. ... дис. канд. филол. наук*. Казань, 2006. 23 с.

11. Мухаммад Челяби. *Мухаммадия*. Казань: типография братьев Каримовых; 1900. 352 с.

12. Касимия. *Татарская энциклопедия*: В 5 т. Хасанов М.Х. (гл. ред.); Сабирзянов Г.С. (ответ. ред.). Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ; 2006. Т. 3. С. 257.

## References

1. Fuks K.F. *Kazanskie tatary v statisticheskom i etnograficheskom otnosheniyakh* [Kazan Tatars from the statistical and ethnographic points of view]. Kazan: University Press; 1844. 131 p. (In Russian)

2. *Srednee Povolzh'e* [The Middle Volga Region]. Trupchinskiy A.V. (comp.). Moscow: I.D. Sytin's Partnership Publishing; 1908. 152 p. (In Russian)

3. Koblov Ya.D. *Konfessional'nye shkoly kazanskikh tatar* [Kazan Tatars Confessional schools]. Kazan: Central Publishing house; 1916. 119 p. (In Russian)



4. *Medrese Kazani XIX – nach. XX vv.: sbornik dokumentov i materialov* [Madrasah of Kazan XIX – early XX centuries: collection of documents and materials]. Gorokhova L.V. (resp. comp.); Gimazova R.A., Goritskaya N.C., Sharangina N.A. (comp.); Ibragimova D.I. (ed.). Kazan: Gasyr Press; 2007. 319 p. (In Russian)

5. *Gayaz Iskhakyy: tarikhi-dokumental' dzyentyk* ['Ayadh Ishaqi: historical documentary collection]. Rahimov S., Mohammadshin Z., Zahidullin A. (comp.). Kazan: Zhyen Press; 2011. 964 p. (In Tatar)

6. *Chistopol' literaturnyy. Entsiklopediya* [Literary Chistopol. Encyclopedia]. Valeev N.M., Sarchin R.S. (author-comp.). Kazan: Vakyt Press; 2017. 560 p. (In Russian)

7. Gabdrafikova L.R. Russkiy klass i medrese v 1870–1917 gg.: istoriya odnogo protivostoyaniya (na primere goroda Chistopolya Kazanskoy gubernii) [Russian class and madrasah in 1870–1917: the history of confrontation (on the example of the city of Chistopol, Kazan province)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):830–855. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-4-830-855. (In Russian)

8. *Medrese Kazanskoy gubernii vtoroy treti XIX – nachala XX v.: sbornik dokumentov i materialov* [Kazan Governorate madrasahs of the second third of the XIX and the beginning of the XX century: collection of documents and materials]. Gorokhova L.V. (resp. comp.); Gimazova R.A., Fedotova O.V., Sharangina N.A. (comp.); Ibragimova D.I. (ed.). Kazan: The Main Archives Administration Under the Cabinet of the Republic of Tatarstan; 2012. 288 p. (In Russian)

9. Gajnutdinov M.V. *Allahiyar Sufij. Tatarskaya ehnciklopediya* [Tatar Encyclopedia]: In 5 vols. Khasanov M.H. (Chief ed.); Sabirzyanov G.S. (resp. ed.). Kazan: Institute of the Tatar Encyclopedia of Tatarstan Academy of Sciences; 2002. T. 1. pp. 113. (In Russian)

10. Muhametov I.R. *Kniga Mukhammeda Chelebi "MukhammadiYA" v kontekste tatarsko-tureckikh literaturnykh vzaimosvyazej: avtoref. ... dis. kand. filol. nauk* [Muhammad Chelebi's "Muhammadiya" book in the context of Tatar-Turkish literary relations: abstract of the dissertation for the degree of the Candidate of Philological Sciences]. Kazan, 2006. 23 p. (In Russian)

11. Muhammad Chelabi. *Muhammadiya*. Kazan: Karimov Brothers Press; 1900. 352 p. (In Old Turkish)

12. Kasimiya [Qasimiyya]. *Tatarskaya ehntsiklopediya* [Tatar Encyclopedia]. In 5 volumes. Khasanov M.H. (chief ed.), Sabirzyanov G.S. (resp. ed.). Kazan:



М.А. Ахметова  
Гаяз Исхаки в Чистопольском медресе  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):585–603*

Institute of the Tatar Encyclopedia of Tatarstan Academy of Sciences; 2006. Т. 3.: К – Л, pp. 257. (In Russian)

### **Информация об авторе**

**Ахметова Миляуша Ансаровна**, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Лаборатории многофакторного гуманитарного анализа и когнитивной филологии Федерального исследовательского центра «Казанский научный центр Российской академии наук»; заведующий Центральной научной библиотекой ФИЦ «КазНЦ РАН», г. Казань, Российская Федерация.

### **About the author**

**Milyausha A. Akhmetova**, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher at the Laboratory of Multifactorial Humanitarian Analysis and Cognitive Philology of the Federal Research Center “Kazan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences”; Head of the Central Scientific Library of the Federal Research Center “Kazan Scientific Center of the Russian 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: 24 апреля 2023  
Одобрена рецензентами: 06 августа 2023  
Принята к публикации: 22 сентября 2023

### **Article info**

Received: April 24, 2023  
Reviewed: August 06, 2023  
Accepted: September 22, 2023



L.R. Murtazina

Madrasa "Qazanli" on the pages of the Tatar periodical press of the beginning...  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):604–618

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-3-604-618

УДК 374.3

*Original paper*

*Оригинальная статья*

## Медресе «Казанлы» на страницах татарской периодической печати начала XX века

**Л.Р. Муртазина<sup>1а</sup>**

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

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4131-544X>, e-mail: [lyalyamur@mail.ru](mailto:lyalyamur@mail.ru)

**Резюме:** В работе рассматривается проблема освещения в татарской периодической печати начала XX века деятельности медресе «Казанлы» (قرانلى), открытого в конце XIX века в городе Медине специально для татарских юношей из Волго-Уральского региона. Приводятся некоторые факты об учащихся и преподавателях этого медресе. Затрагивается вопрос материального обеспечения учебного заведения, который больше всего интересовал татарскую общественность начала XX века. Здание медресе было построено на средства казанских купцов, его содержание также легло на плечи российских мусульман. Однако вложенные средства и само медресе, по мнению представителей татарской интеллигенции, не совсем оправдали надежды людей, которые хотели увидеть в нем лучшее учебное заведение, готовящее авторитетных мусульманских богословов для блага нации. Они считали, что было бы правильнее использовать эти деньги для строительства зданий свыше 20 школ на родине, которые приносили бы больше пользы народу, чем одно медресе «Казанлы».

В работе использованы материалы газет начала XX века на татарском языке «Вақыт» (وقت), «Йолдыз» (يولدىز), «Ульфат» (ألفت), «Баянел-Хакъ» (بيان الحق), «Казан мохбире» (قران مخبرى) и «Нур» (نور). Отдельные источники вводятся в научный оборот впервые.

**Ключевые слова:** мусульманское образование; Медина; татарские студенты; медресе «Казанлы»; Риза Фахретдин; Габдулла Буби; татарская периодическая печать

**Для цитирования:** Муртазина Л.Р. Медресе «Казанлы» на страницах татарской периодической печати начала XX века. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):604–618. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-604-618



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



## Madrasa “Qazanli” on the pages of the Tatar periodical press of the beginning of the early 20<sup>th</sup> century

**L.R. Murtazina**<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/0000-0003-4131-544X>, e-mail: [lyalyamur@mail.ru](mailto:lyalyamur@mail.ru)

**Abstract:** The work considers the problem of coverage in the Tatar periodical press at the beginning of the 20<sup>th</sup> century of some features of the activity of the Qazanli (قرانلی) madrasah. It was opened at the end of the 19<sup>th</sup> century in the city of Medina especially for the Tatar youths of the Volga-Ural region. The article touches upon the issue of the material support of the madrasah, which was of most interest to the Tatar public at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. The madrasah was built at the expense of Kazan merchants, it was maintained by Russian Muslims. However, Tatar intellectuals believed that the invested funds did not justify their purpose; with this money, dozens of schools could be opened in the homeland, and they would bring more benefits to the nation than the Qazanli madrasah. The materials of the Tatar periodical press of the beginning of the 20<sup>th</sup> century were used in the work. Separate sources are introduced into scientific circulation for the first time.

**Keywords:** Muslim education; Medina; Tatar students; Qazanli madrasah; Rizaeddin Fakhreddin; ‘Abdulla Bubi; Tatar periodical press

**For citation:** Murtazina L.R. Madrasa “Qazanli” on the pages of the Tatar periodical press of the beginning of the early 20<sup>th</sup> century. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):604–618*. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-604-618

### Введение

Татарская периодическая печать начала XX века является одним из важнейших источников для изучения истории татар данного периода. В ней находят отражение также проблемы просвещения, деятельности учебных заведений и преподавателей, обучения татарских шакирдов, в том числе за рубежом. На страницах этих газет и журналов публиковались статьи о реальных проблемах в жизни и обучении татар, о связанных с финансовым обеспечением данного процесса сложностях, коснувшихся также и медресе «Казанлы» (قرانلی), организованного специально для казанских татар.



## **О некоторых особенностях получения мусульманского образования за рубежом**

Обучение за рубежом в признанных центрах исламского образования было одним из приоритетных направлений системы просвещения татар. В конце XIX – начале XX века татары получали знания в учебных заведениях мусульманского Востока – в Каире, Константинополе, Мекке, Медине, Бейруте, Деобанде и т. д., возвращались на родину подготовленными специалистами, по образцу альма-матер открывали медресе, вводили новые дисциплины, преподавали, используя знания и опыт, приобретенные во время учебы.

Обучение за рубежом имело как преимущества, так и недостатки. К этому времени в мусульманских образовательных учреждениях, таких как университет аль-Азхар, усиленно шел процесс модернизации учебных программ, введения новых дисциплин, что привлекало юношей со всех континентов. Медресе Мекки и Медины по традиции оставались одними из востребованных очагов просвещения среди российских мусульман. Проблемными были следующие моменты: нехватка учебных мест, преподавателей, учебников и методических пособий, библиотек, скудность средств для проживания и т. д. Нередко татарские шакирды жаловались на то, что вынуждены посещать медресе только в свободное от местных студентов время, нанимать себе специального учителя, что требовало немалых затрат [1, с. 26]. Поэтому иностранцы, обучавшиеся в Мекке, пришли к выводу, что решением проблемы могло бы стать открытие медресе специально для них [2]. Организация отдельного учебного заведения с хорошим финансированием помогла бы и решению проблемы проживания татарских студентов, основным источником жизни которых были паломники: сопровождая их, юноши поправляли свое материальное положение и обеспечивали себя на год вперед [3]. Вполне возможно, что и организаторы медресе «Казанлы» в Медине решились на открытие учебного заведения для решения этих же проблем. К тому же, вероятно, они преследовали цель – получить дополнительную материальную выгоду для себя, поскольку любой проект, в том числе и связанный с образовательной деятельностью, требует финансовых вложений и, по их мнению, должен приносить прибыль.



## Медресе «Казанлы»: первые шаги на пути к становлению

Итак, в начале XX века в городе Медине – втором священном городе мусульман после Мекки – функционировало медресе для казанских татар под названием «Казанлы» (Казанское медресе), открытое в конце XIX века<sup>1</sup>.

Судя по материалам татарской периодики, разговоры о необходимости открытия подобного учебного заведения велись уже с 1880-х годов, однако практическая работа была начата лишь в 1890-х годах. Решением вопросов материального обеспечения строительства здания для нового медресе, организацией всех работ занимался человек по имени Габдесаттар (عبد الستار). Согласно сведениям Ризы Фахретдина (رضاء بن فخر الدين), Габдесаттар ибн Джаббар ибн Хамад аль-Казани (1833–1909) был родом из Букейской орды, где его отец Джаббар-хазрат (ум. в 1875), уроженец деревни Новые Челны (Яңа Чаллы) Спасского уезда, служил имамом и мугаллимом при казахском хане Джигангире ибн Букее. В 1859 году Габдесаттар переезжает в Медину [4, с. 537–538]. Спустя некоторое время он решает организовать для татарских шакирдов специальное медресе.

## Казанские татары в Медине

Одной из форм получения прибыли татарских мухаджиров была сдача помещений для временного жилья прибывшим в страну путешественникам. В конце XIX века у некоторых предприимчивых татарских купцов имелись дома в городах на пути в Мекку, которые служили гостиницей и местом встреч для татарских хаджеев. Своеобразным «гостиничным бизнесом» занимались татары, эмигрировавшие в Дамаск, Константинополь, Медину. Так, Талип-эфенди (طالب أفندی) родом из татарской деревни в Уфимской губернии, переехавший в начале XX века вместе со своей семьей в Сирию, использовал собственный дом в качестве гостиницы для татарских паломников, встречал их, угощал, показывал им Шам-шариф<sup>2</sup>. Он даже выпустил брошюру на татарском языке «Шам мосафирларына юлбашчы» (Путеводитель для гостей (путешествен-

<sup>1</sup> Точных сведений о дате открытия медресе найти не удалось. В «Асаре» Р. Фахретдин приводит воспоминания сайида Шарифа (سید شریف) о том, как он впервые в 1896 году посетил медресе казанских татар, находящееся на базаре Джа'фара (جعفر) [4, с. 297].

<sup>2</sup> «Шам-шариф» – благородный Шам, так мусульмане называли Сирию.



ников) Шама), в будущем планировал открыть «номера» (гостиницу) для хаджиев [5, с. 34–35].

По сведениям Габдрашида Ибрагимова (عبد الرشيد إبراهيم), «в Медине было не менее четырех домов, принадлежавших казанским мусульманам, и ...в одном из них, которым управлял шейх Габдесаттар-эфенди, он останавливался и сам» [6, с. 84]. Таким образом, к моменту открытия медресе для казанских татар Габдесаттар-эфенди уже был состоявшимся человеком и, вполне вероятно, видел в этом учебном заведении еще один успешный бизнес-проект.

### **Татарская периодическая печать о проблеме финансового обеспечения медресе «Казанлы»**

Решение проблемы Габдесаттара-эфенди начинается с организации сбора средств на родине, приобретает земельный участок на базаре Джа'фара под строительство здания медресе «Казанлы». По определению Р. Фахретдина, Габдесаттар-хазрат был человеком образованным, терпеливым и справедливым. Его ошибка заключалась в невнимательности к документальной фиксации финансовых вопросов. Именно поэтому «в народе его обвиняли в том, что такие большие суммы, собранные на столь великие цели, не учитывались в официальных документах, и не придавалось значения ежегодному оглашению в присутствии всех казанцев протокола расходов и публикации счетов. Это и стало причиной всех распрей» [4, с. 537–538], которые получили освещение в татарской периодической печати начала XX века.

Итак, материальная сторона вопроса строительства здания медресе решалась усилиями богатых мусульман из России. Первоначально было собрано около 200 тысяч рублей. Но, несмотря на то что строительство здания медресе было закончено к началу 1890-х годов, сбор средств для внешнего обустройства продолжался и до 1906 года, когда, например, сумма средств на нужды медресе «Казанлы» составила 17 тысяч рублей [7]. Татарская общественность была обеспокоена этим обстоятельством, многие не могли понять, в чем же кроется причина того, что «медресе требует все больше и больше средств (сотни и сотни тысяч!), когда на эти деньги можно было бы построить 20 медресе, например в Белебеевском уезде, и они приносили бы больше пользы для наших мусульман» [8]. В то же время татар волновала не



только материальная сторона, но и вопрос о том, есть ли какая-либо польза нации от деятельности медресе «Казанлы» и его выпускников. «Не выйдут ли из медресе лишь “эфенди” (господа)?! В таком случае вероятность того, что они начнут гостить по нашим городам и заниматься исполнением “бадаль”<sup>3</sup>, очень велика» [8]. Автор статьи «Казанлы мәдрәсәсе» Юлдаш считает, что даже в том случае, если каждый год 10 окончивших медресе вернутся на родину и станут заниматься обучением населения, этого будет очень мало, т. к. в каждого из них вложены огромные деньги нации; для просвещения народа было бы больше пользы от выпускников мектебе, на постройку здания которого понадобились бы лишь 100 рублей. Юлдаш-эфенди недоумевает, почему огромное количество детей мусульман России остаются вне школы, нет дарелмугаллимина (учебного заведения для подготовки учителей), не хватает учебников. Вместо решения вот этих насущных проблем наши богачи построили медресе «Казанлы», потратив такое количество народных средств, на которые можно было бы открыть даже университет (دار الفنون)! [8].

Общественность волновали вопросы отчетности потраченных средств: организаторы должны отчитываться перед народом о проделанной работе и расходах, в связи с чем необходимо оповестить народ о вакуфнаме, если такая имеется, опубликовать ее в органах татарской печати. В том случае, считает Юлдаш-эфенди, если нет вакуфа, то необходимо продать здание медресе и на вырученные средства открыть дарельмугаллимин на родине [8].

В татарской периодической печати разворачивается дискуссия по вопросу финансового обеспечения медресе. Одним из первых к проблеме обратился известный педагог и просветитель Габдулла Буби (عبد الله بوبي), который опубликовал несколько статей в газетах «Баянел-Хакъ» (بيان الحق) и «Казан мохбире» (قزان مخبري). Цель таких публикаций, по утверждению автора, – обратить внимание татарской общественности на эту проблему и вызвать ее представителей на дискуссию [9].

Так, Г. Буби в своей статье «Казанское медресе в Медине», вышедшей в газете «Казан мохбире» 6 марта 1906 года, поднимает проблему неправильного распределения денежных средств, собранных для медресе. Значительная часть денег, по его мнению, уходит на содержание многочисленных служите-

<sup>3</sup> Бадааль (بدل) – наемное паломничество в Мекку; желающий совершить хадж в Мекку нанимает вместо себя за плату другого человека.



лей мечети при медресе (имам, наиб имам<sup>4</sup>, муадзин (مؤذن), наиб муадзин, назыр<sup>5</sup>, мударрис, библиотекарь и т. д. – всего 15 человек), а студентам медресе, которым первоначально предназначались эти деньги, приходится довольствоваться скудными остатками средств [10].

Г. Буби считает несправедливым решение Габдесаттар-эфенди, который заявляет, что мечеть и медресе татар, открытые в центре Медины, удовлетворяют потребности всех жителей махалли и поэтому многие горожане за это благодарят организаторов, в том числе и его. Г. Буби не согласен с ним в этом вопросе, он считает, что «медресе было построено на деньги татар и для татарских шакирдов, и все деньги должны быть предназначены только им и для их нужд, а не для жителей всей махалли» [11]. По его мнению, потратив такие огромные средства, медресе можно было построить и вблизи мечети «Харам» [11]. В газете «Баянел-Хакъ» вышло ответное письмо на статью Г. Буби под авторством Тазетдина Мангушева (تاج الدين منعوش), где он опровергает многие утверждения Буби по поводу нецелевого распределения денежных средств, выделенных для медресе. Поддерживая организатора медресе «Казанлы», автор пишет, что Габдесаттар-эфенди на самом деле искал место около главной мечети, но безрезультатно, при этом есть один момент: в случае положительного решения проблемы потребовалось бы в два раза больше средств на постройку здания медресе [12]. В ответном письме на эту статью Г. Буби подвергает сомнению тот факт, что Габдесаттар-эфенди на самом деле искал место для медресе вблизи мечети «Харам» и действовал в первую очередь в интересах татарских шакирдов: «Если бы он на самом деле думал об обучении татарской молодежи, ее просвещении, он бы нашел возможности для строительства медресе в необходимом для этого месте. Габдесаттар-эфенди же предпочел тратить деньги татар, предназначенные для дела нации, на благоустройство жизни своих имамов, муадзинов и т. д.» [9]. Решить проблему, по мнению Г. Буби, можно было бы и путем приобретения готового индийского текке<sup>6</sup> для татарских шакирдов недалеко от мечети «Харам» за сравнительно небольшие деньги (25 тысяч), в этом случае отпала бы необходимость в строительстве здания мечети за 50-60 тысяч рублей и члены об-

<sup>4</sup> Наиб имам (نائب إمام) – заместитель имама.

<sup>5</sup> Назыр (ناظر) – надзиратель, смотритель.

<sup>6</sup> Текке – обитель мусульманских дервишей.



щества под руководством Габдесаттара-эфенди (А есть ли какая-либо выгода от них для нашего народа?!) остались бы без материального обеспечения, все необходимые денежные средства достались бы шакирдам, для их нужд и потребностей. Автор уверен, что две тысячи рублей, которые тратятся на эти восемь человек и на их семьи, должны быть направлены на улучшение жизни учащихся [9]. А они, по расчетам Г. Буби, получают по 20 рублей вместо положенных 80 рублей, при этом Габдесаттар-эфенди не отчитывается перед общественностью, куда он вкладывает оставшиеся от строительства здания 50 тысяч рублей, и все еще продолжает сбор денег в России для нужд медресе «Казанлы». Буби уверен, что организатор медресе тратит эти деньги на себя и те 40 человек, которые находятся при нем [9].

Дискуссия шла довольно долго. Редакция «Баянел-Хакъ» предоставила площадку для разных мнений, однако объявила, что замечаний-опровержений на статью Г. Буби пришло очень много, но ввиду содержащихся в них оскорбительных выражений и оценок сотрудники газеты сочли правильным опубликовать лишь одну статью Т. Мангушева, по его личной просьбе, а Габдулле Буби же была дана возможность высказать свою позицию [12]. Этот факт говорит о том, что мнение редакции совпадало с мнением авторитетного педагога и общественного деятеля. В газете «Нур» (نور) вышло несколько статей оппонентов Габдуллы Буби. Так, З. Камали (ضياء الكمالى) из Менгера опроверг высказывания Г. Буби по многим вопросам, в том числе и по поводу Габдесаттара-эфенди и мударриса Мансура-хазрата, которого Буби считал не совсем компетентным педагогом [13]. Аргументируя свое мнение, Зыя-эфенди пишет, что Мансур-хазрат (منصور حضرت) является выпускником медресе «Казанлы», обучался у величайших ученых города Медины, несмотря на свой молодой возраст приобрел авторитет у шакирдов медресе [13]; а Габдесаттар-эфенди все свое оставшееся от решения проблем медресе личное время проводит в молитвах, богослужении и т. д. [14].

В газете «Баянел-Хакъ» от 10 августа 1906 года была опубликована еще одна статья Г. Буби, где он также продолжает отстаивать свою позицию [15] и указывает на ложные сведения, приведенные З. Камали. Он предупреждает читателей, которые ознакомились с его статьями, что эти факты не соответствуют правде, обвиняет его в непорядочности. Г. Буби уверяет, что шакирды



не довольны и мударрисом, и условиями обучения и проживания; многие из них при первой же возможности посещать любое другое медресе вблизи мечети «Харам» покидают медресе «Казанлы» («Двое татарских шакирдов были приняты в турецкое медресе, находящееся недалеко от «Харама»). Он недоумевает: «Почему тогда из 50 татарских шакирдов, которые находятся в Медине, лишь около 30 обучаются в медресе "Казанлы"?» [15]. Г. Буби ссылается на подписанный 20 шакирдами документ, где они выражают недовольство и местом для проживания, и занятиями Мансура-хазрата, который не отличается глубокими познаниями в богословских науках [15].

15 марта 1907 года в газете «Йолдыз» (يولدن) было опубликовано письмо студентов медресе «Казанлы», где они поднимают проблему необходимости реформирования мусульманского образования вообще и процесса обучения в своем медресе в частности. Одним из путей решения проблемы, по их мнению, стало бы открытие специального класса, где они могли получать общие знания по основам наук. Назначение мударрисом человека более образованного, нежели их нынешний мударрис (полагаем, что речь идет о Мансуре-хазрате, о котором говорили Г. Буби и З. Камали), исключение нескольких неспособных, не заинтересованных в обучении шакирдов также помогло бы наведению порядка в медресе [16].

На основе этих публикаций можно заключить, что вопросы просвещения, получения мусульманского образования, отвечающего требованиям времени и развития науки, а также потребностям нации, были одними из основных, которые интересовали не только шакирдов, но и широкую татарскую общественность начала XX века.

### **Несколько фактов о медресе «Казанлы»**

Медресе «Казанлы» находилось рядом с мечетью, здесь же была библиотека медресе; имамы, муадзины, смотрители жили в специально построенных зданиях при нем. Все они содержались на средства медресе [8]. В учебном заведении в разные годы обучались: Шакир-эфенди (شاكر أفندي) из деревни Муртаза Бирского уезда [4, с. 297], аль-Вадуди Мухаммедфатых б. Джигангир (محمد بن جهانگیر الودودي) [17, с. 72], саййид Шариф (سید شریف) [4, с. 297], Мансур-эфенди, который впоследствии



был оставлен в медресе в качестве преподавателя, и другие. Некоторые приезжали специально, чтобы поступать в медресе, а бывали и те, кто оставался в медресе во время совершения хаджа.

К сожалению, на сегодняшний день мало информации как на эту тему, так и по вопросу о преподавателях медресе. Назовем тех, личность которых удалось установить благодаря трудам Р. Фахретдина и статьям в периодической печати. Фахретдин приводит некоторые сведения о Мухаммаде ‘Али ибн Захире аль-Витри (محمد علي بن ظاهر الوتري) (1845–1904), родом из Медины, который в России стал известен прежде всего тем, что в период с 1895 по 1896 год совершил путешествие по стране, где посетил Бухару, Самарканд, Астрахань, Казань и Уфу. В Уфе он остановился в доме Марьям Акчуриной (مریم آقچورا) [4, с. 284–286]. После этой поездки, во время которой он тесно общался со многими татарскими учеными и богословами, с их трудами, у сайида возрос интерес и уважение к татарам, что привело к еще большему увеличению его учеников из России [4, с. 300]. Мухаммад ‘Али ибн Захир преподавал такие предметы<sup>7</sup>, как «Сахих аль-Бухари», «Сахих Муслим», «Мишкат аль-масабих» и т. д. [4, 305]. По сведениям М. Гаджиева аль-Инчхи, одним из духовных преемников шейха был татарский шейх Мухаммад Салих ибн ‘Абдулхалик аль-Аджави аль-Кирманхани (محمد صالح بن عبد الخالق الأجووي الكرمانخاني) [18], который, возможно, обучался в медресе «Казанлы». Есть сведения, что многие шакирды поступали в медресе с целью, чтобы обучаться именно у Мухаммада ‘Али ибн Захира [4, с. 304].

В медресе преподавал и Мулла Ахмед (ملا أحمد), хазрат из деревни Курманаево Чистопольского уезда Казанской губернии, переехавший с сыном в Медину через Афганистан, у которого в Медине имелось свое дело, связанное с обработкой металла. Его наследники и сегодня проживают в Медине [19].

В 1906 году в медресе обучалось около 30 шакирдов [9]. По сведениям татарского шакирда аль-Вадуди Мухаммедфатыха ибн Джигангира из Починков, в 1910 году в медресе имелись все условия для учебы и комфортного проживания шакирдов [17, с. 72].

Во время совершения хаджа в 1906–1907 годах руководитель Буинского медресе Нургали Хасанов (نورعلي حسن) общается с преподавателем медресе

<sup>7</sup> Т. е. в данном случае хадисы по далее упоминаемым книгам.



«Казанлы» и оставляет об этом информацию в своих путевых заметках [20, с. 44]. Во время поездки в Медину Риза Фахретдинов также посетил медресе. Он отмечает, что из-за отсутствия доходов в настоящее время медресе находится в заброшенном состоянии и требует ремонта [4, с. 538].

Книги и учебники, по которым занимались казанские шакирды, позже были сданы в фонд библиотеки Исламского университета в Медине, где был создан отдел «Казанское медресе». Здание медресе снесено [19].

## Заключение

Процесс получения религиозного образования в признанных центрах мусульманского просвещения – в учебных заведениях Каира, Константинополя, Мекки и Медины, которое было распространено в начале XX века, довольно полно освещался в татарской периодической печати. Наибольший интерес у читателей татарских газет и общественности вызывала деятельность медресе «Казанлы» в Медине, открытого для татарских студентов на средства российских мусульман. Публикации приобретали форму дискуссии, в которых участвовали авторитетные педагоги, общественные и религиозные деятели и неизвестные авторы, имевшие отношение к медресе. Анализ материалов периодической печати показал, что татар волновали как проблемы подготовки грамотных специалистов в области мусульманского богословия, в которых нуждалось общество, в которых виделось будущее и надежды народа, так и вопросы финансового обеспечения данных медресе и распределения народных средств, собранных для этой цели.

## Литература

1. Муртазина Л.Р. «Учение и просвещение можно брать везде, где оно есть»: татарские учащиеся в странах мусульманского Востока на рубеже XIX–XX вв. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):13–32. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-1-13-32.
2. Мәккәи-Мөкәррәмәдә русияле ислам таләбәсенәң җәмгыять гыйльмиясе тарафыннан игъланнамә. *Вакыт*. 1910. 28 август.
3. Хәҗилар вә татар таләбәләре. *Вакыт*. 1914. 4 октябрь.



4. Фәхреддин Ризаэддин. *Асар*. 3 һәм 4 томнар. Казан: Рухият; 2010. 648 б.
5. Муртазина Л. Шам татарлары. *Безнең мирас*. 2018;11:34–39.
6. Ибраһимов Г. *Дәүре галәм (Дөнья тирәли). Тәрҗемәи хәлем*. Казан; 2001. 132 б.
7. Мәдинәи-Мөнәвәрәдә татар мәдрәсәсе. *Өлфәт*. 1906. 25 октябрь.
8. Юлдаш. Казанлы мәдрәсәсе. *Вакыт*. 1906. 17 октябрь.
9. Бубый Габдулла. Мәдинәдә Казан мәдрәсәсе. *Бәянел-Хакъ*. 1906. 17 май.
10. Бубый Габдулла. Мәдинәдә Казан мәдрәсәсе. *Казан мохбире*. 1906. 6 март.
11. Бубый Габдулла. Мәдинәдә Казан мәдрәсәсе. *Казан мохбире*. 1906. 12 март.
12. Мангушев Тажетдин. [Буби Габдулла мәхдүмнең “Казан мохбирен”нең...]. *Бәянел-Хакъ*. 1906. 19 апрель.
13. Камали З. Мәктүбләр. *Нур*. 1906. 13 апрель.
14. Мәңгәрле Зыяэтдин әл-Камали З. Мәдинәи-Мөнәвәрә вә мөҗавирлар. *Нур*. 1906. 17 апрель.
15. Бубый Габдулла. Мәдинәдә Казан мәдрәсәсе. *Бәянел-Хакъ*. 1906. 10 август.
16. Мәдинәи-Мөнәвәрә шәкертләре. *Йолдыз*. 1907. 15 март.
17. Мәдинә шәһәрәндәге «Казани» мәдрәсәсе шәкерте Мөхәммәдфатыйх Жһангир улыннан Гариф муллага хат. *Алдым каләм, яздым сәлам...: хатлар*. Мәрданов Р.Ф. (төз.). Казан: «Милли китап» нәшрияты; 2018. 196 б.
18. Гаджиев аль-Инчхи М. Мухаммад Али бин Захир аль-Витри. *Ас-Салам. Добрая газета*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://as-salam.ru/news/1505/> (дата обращения: 10.04.2023).
19. Согуд Гарәбстанындагы Пәйгамбәр мәчете янында татар жире табылды. *Әтнә таңы*. [Электрон ресурс]. – Режим доступа: <https://atnya-rt.ru/news/mgyiyat/sogud-garbstanyindagyi-pygambr-mchete-yanyinda-tat> (дата обращения: 12.03.2023).



20. Амишов Р.И. Паломничество в Мекку богослова Нургали Хасанова (1852–1919). *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):33–49. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-1-33-49.

## References

1. Murtazina L.R. “Uchenie i prosveshchenie mozhno brat' vezde, gde ono est’”: tatarskie uchashchiesya v stranah musul'manskogo Vostoka na rubezhe XIX–XX vv. [“Education and enlightenment can be taken everywhere where it is”: Tatar students in the countries of the Muslim East at the turn of the XIX–XX centuries]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):13–32. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-1-13-32(In Russian)
2. Makkah-i-Mukarramade rusiyale islam talabasenen jam'iyat 'ilmiyase tarafinnan i'lanname [Announcement on behalf of the Society of Tatar Students from Russia in Mecca]. *Waqt* [Time]. 1910. August 28. (In Tatar)
3. Hajjilar wa tatar talabalare [Pilgrims and Tatar students]. *Waqt* [Time]. 1914. October 4. (In Tatar)
4. Fakhreddin Rizaeddin. *Asar* [Proceedings]. Vol. 3–4. Kazan: Ruhayat Press; 2010. 648 p. (In Tatar)
5. Mortazina L. Sham tatarlary [Tatars of Damascus]. *Beznen miras* [Our legacy]. 2018;11:34–39. (In Tatar)
6. Ibrahimov G. *Daure galam. Tarzhemai halem* [Around the world. Autobiography]. Kazan; 2001. 132 p. (In Tatar)
7. Madinai-Munawwarada tatar medresese [The Tatar Madrasah in Medina]. *Ulfat* [Unity]. 1906. October 25. (In Tatar)
8. Yuldash. “Qazanly” madrasase [Madrasah “of Kazan”]. *Waqt* [Time]. 1906. October 17. (In Tatar)
9. Bubi ‘Abdulla. Madinada Qazan madrasase [Kazan Madrasah in Medina]. *Bayan al-Haqq* [Clarification of the truth]. 1906. May 17. (In Tatar)
10. Bubi ‘Abdulla. Madinada Qazan madrasase [Kazan Madrasah in Medina]. *Kazan mokhbire* [Kazan messenger]. 1906. March 6. (In Tatar)
11. Bubi ‘Abdulla. Madinada Qazan madrasase [Kazan Madrasah in Medina]. *Kazan mokhbire* [Kazan messenger]. 1906. March 12. (In Tatar)



12. Mangushev Tajuddin. [Bubi ‘Abdulla makhdumnen “Qazan mohbire”nen...]. [Regarding the article by ‘Abdulla Bubi in “Kazan messenger”...]. *Bayan al-Haqq* [Clarification of the truth]. 1906. April 19. (In Tatar)
13. Kamali Z. Maktublar [The Letters]. *Nur* [Ray]. 1906. April 13. (In Tatar)
14. Mangarle Dhiya’ ad-Din al-Kamali. Madinai-Munawwara wa mujawirlar [Medina and its inhabitants]. *Nur* [Ray]. 1906. April 17. (In Tatar)
15. Bubi ‘Abdulla. Madinada Qazan madrasase [Kazan Madrasah in Medina]. *Bayan al-Haqq* [Clarification of the truth]. 1906. August 17. (In Tatar)
16. Madinai-Munawwara shakertlare [Students of Medina]. *Yoldiz* [Star]. 1907. March 15. (In Tatar)
17. Madina shaharendage “Kazani” madresese shakerte Mohammadfatyjh Zhihangir ulynnan Garif mullaga hat [Letter from a student of the “Kazan” madrasah in Medina Muhammad Fatih Jihangirovich]. *Aldym kalam, yazdym salam...: khatlar* [Pen in hand, writing a letter...: letters]. Mardanov R.F. (comp.). Kazan: National Book Publishing House; 2018. 196 p. (In Tatar)
18. Gadzhiev al-Inchkhi M. Muhammad Ali bin Zahir al-Vitri [Muhammad ‘Ali ibn Zahir al-Witri]. *As-Salam. Dobraya gazeta* [Al-Salam. Good newspaper]. [Electronic source]. Available at: <https://as-salam.ru/news/1505/> (Accessed: 10.04.2023). (In Russian)
19. Sogud Garebstanyndagy Pejgamber mechete yanynda tatar zhire tabyldy [The Tartar land was found near the Prophet's mosque in Saudi Arabia]. *Atna tani* [The Dawn of the Week]. [Electronic source]. Available at: <https://atnart.ru/news/mgyiyat/sogud-garbstanyndagyi-pygambr-mchete-yanyinda-tat> (Accessed: 12.03.2023). (In Tatar)
20. Amishov R.I. Palomnichestvo v Mekku bogoslova Nurgali Hasanova (1852–1919) [Pilgrimage to Mecca of the theologian Nurgali Hasanov (1852–1919)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):33–49. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-1-33-49. (In Russian)



**L.R. Murtazina**

**Madrasa “Qazanli” on the pages of the Tatar periodical press of the beginning...**  
**Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):604–618**

### **Информация об авторе**

**Муртазина Ляля Раисовна**, кандидат педагогических наук, ведущий научный сотрудник, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

### **About the author**

**Lyalya R. Murtazina**, Cand. Sci. (Pedagogy), Leading Researcher, 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: 02 июня 2023

Одобрена рецензентами: 15 августа 2023

Принята к публикации: 22 сентября 2023

### **Article info**

Received: June 02, 2023

Reviewed: August 15, 2023

Accepted: September 22, 2023



А.В. Бредихин

Позиция стран исламского мира в отношении политики Китая...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):619–628

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-3-619-628

УДК 9.908

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Позиция стран исламского мира в отношении политики Китая в Синьцзян-Уйгурском автономном районе

А.В. Бредихин<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Институт Китая и современной Азии Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4097-3854>, e-mail: [bredikhin90@yandex.ru](mailto:bredikhin90@yandex.ru)

**Резюме:** Статья посвящена рассмотрению имеющихся позиций по вопросу осуществления Китаем внутренней политики в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, реализуемым им мерам в отношении мусульманского населения. Выявлена тенденция взаимосвязи экономических процессов, а также интеграции в глобальные наднациональные проекты (БРИКС, Шанхайская организация сотрудничества) как факторов по нейтрализации и позитивизации публикуемых мнений. Определена роль арабских стран как лидеров исламского мира в данном процессе. Материалом для работы послужили публикации в СМИ и экспертные оценки. В результате проведенного анализа удалось выявить основные позиции мусульманских стран по отношению к китайской национальной политике в регионе исследования.

**Ключевые слова:** арабские страны; ислам; Китай; Россия; Синьцзян-Уйгурский автономный район

**Для цитирования:** Бредихин А.В. Позиция стран исламского мира в отношении политики Китая в Синьцзян-Уйгурском автономном районе. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):619–628. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-619-628



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



## The position of the countries of the Islamic world regarding China's policy in the Xinjiang Uygur Autonomous Region

A.V. Bredikhin<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>*Institute of China and Modern Asia of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4097-3854>, e-mail: [bredikhin90@yandex.ru](mailto:bredikhin90@yandex.ru)

**Abstract:** The article is devoted to the consideration of the present positions on the implementation of China's policy in the Xinjiang Uygur Autonomous Region, the measures it implements against the Muslim population. The tendency of interrelation of economic processes, as well as integration into global supranational projects (BRICS, Shanghai Cooperation Organization) is revealed as factors for neutralizing and positivizing published opinions. The role of Arab countries as leaders of the Islamic world in this process is determined. The work was based on official publications in the media and expert assessments. As a result of the conducted research, it was possible to identify the main positions of Muslim countries in relation to Chinese national policy in the study region.

**Keywords:** Arab countries; Islam; China; Russia; Xinjiang Uygur Autonomous Region

**For citation:** Bredikhin A.V. The position of the countries of the Islamic world regarding China's policy in the Xinjiang Uygur Autonomous Region. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):619–628. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-619-628

### Введение

Политика Китая по снижению уровня сепаратизма, терроризма и экстремизма в Синьцзян-Уйгурском автономном районе (СУАР) получает самые различные и порой диаметрально противоположные оценки от представителей экспертного сообщества, в том числе связанная с мусульманами, она иногда может показаться поспешным «управлением тревогой» и быть нежелательной с западно-либеральной точки зрения, но не являться злонамеренной и дихотомизированной, как «антиисламская» [1, с. 45]. Некоторые считают применяемые методы допустимыми, иные указывают на имеющиеся перегибы. «Я часто думаю



о преследуемых народах: рохинджа, бедных уйгурах, езидах»<sup>1</sup>, – отмечал Папа Римский Франциск. Не остаются в стороне политические лидеры стран исламского мира, чьи позиции имеют разновекторный характер, не базируясь на исключительно поддержке единоверцев – уйгур, казахов, узбеков и принявших ислам ханьцев.

Цель статьи – проанализировать сложившиеся политические тенденции стран мусульманского мира по вопросу осуществления государственной национальной политики Китая в отношении уйгур.

В рамках исследования необходимо решить следующие задачи:

- определить место конфликта в СУАР в системе международной нестабильности региона;
- выявить основных акторов внешней политики из числа стран исламского мира, выражающих свою позицию по отношению к ситуации в регионе;
- представить позицию арабских стран по отношению к государственной национальной политике Китая.

Хронологические рамки исследования с 2018 по 2023 г. – период нахождения на втором сроке Главы Китайской Народной Республики Си Цзиньпина.

Среди соседних регионов, обеспечивающих внешний фактор конфликтности, стоит выделить: 1) Фергану, разделенную между Узбекистаном, Киргизией и Таджикистаном; 2) Афганистан [2, с. 104]; 3) северный Пакистан; 4) Кашмир [3, с. 96]; 5) Белуджистан, разделенный между Афганистаном, Ираном и Пакистаном; 6) Тибет. Многие из них, кроме социальных проблем, имеют фактор распространения идеологии исламского фундаментализма, в связи с чем не остается в стороне и запрещенное в Российской Федерации «Исламское государство», что дало и обратный эффект в виде военной помощи Китая Сирийской Арабской Республике [4, с. 770].

Китай с 1950-х гг. успешно расширяет свое сотрудничество со странами исламского мира. Так, на Бандунгской конференции премьера Госсовета Чжоу Эньлая сопровождали двое мусульман: заместитель главы Китайской исламской ассоциации имам Ма Пушэн и профессор Лиу Линжуй – сотрудник кафедры арабского языка Пекинского университета [5, с. 181].

---

<sup>1</sup> Куда Китай впишет слова Папы Франциска об уйгурах. *ИА REX*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iarex.ru/articles/78570.html> (дата обращения: 18.06.2023).



## Турецкий фактор

Последовательную политику поддержки мусульманского населения СУАР осуществляет Турция. Еще в 1912–1928 гг. она отправляла своих граждан в регион для распространения панисламизма и пантюркизма. В 1933 г., в период существования Восточно-Туркестанской Исламской республики, в регионе находились турецкие военные советники. В марте 1992 г. президент Турции Тургут Озал заявлял, что после распада СССР пришло время независимого Восточного Туркестана [6, с. 270].

Нынешний президент страны Реджеп Тайип Эрдоган является сторонником пантюркистской идеологии, определенное время он рассматривался в качестве основного защитника прав уйгур. На предложение направить делегацию в Китай он сдержанно отреагировал: «Мы можем найти решение вопроса с учетом чувствительности обеих сторон». В турецком МИД заявлялось: «Мы призываем международное сообщество и генерального секретаря ООН принять эффективные меры для того, чтобы положить конец человеческой трагедии в Синьцзяне». В оценке проводимой политики в регионе использовались слова «геноцид», «большой позор для человечества» [7]. В рамках визита в Пекин в 2019 г. Р. Эрдоган использовал мягкую позицию в отношении лагерей временного содержания и предупредил, что этот вопрос «эксплуатируется».

Таким образом, в период второго срока Си Цзиньпина турецкая риторика была смягчена, что обуславливалось ростом торгово-экономических связей между странами. «К сожалению, из-за выгоды, которую они получают от Китая, мусульманский мир игнорирует зверства Китая по отношению к уйгурам и не видит совершенного им преступления этнического геноцида»<sup>2</sup>, – отмечает турецкий писатель и журналист, старший научный сотрудник Центра глобальной свободы и процветания Института Катона Мустафа Акйол<sup>3</sup>.

По мнению главы Всемирного уйгурского конгресса Долкуна Исы, он «очень опечален и разочарован действиями Эрдогана, который не смог высту-

<sup>2</sup> Aijaz Wani. China's Xinjiang Policy and the Silence of Islamic States. *Observer Research Foundation*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.orfonline.org/research/chinas-xinjiang-policy-and-the-silence-of-islamic-states/> (дата обращения: 18.06.2023).

<sup>3</sup> Институт Катона – американская частная исследовательская и просветительская организация либертарианского направления, распространяющая классическое либертарианство. Институт отстаивает принципы ограниченного государства, рыночной экономики, свободной торговли и расширения свободы личности. Критически выступает в отношении политики Российской Федерации.



пить за уйгурских мусульман в Восточном Туркестане»<sup>4</sup>. Стоит отметить, что основными спонсорами данной организации выступают Национальный фонд доноров США в защиту демократии и Американская ассоциация уйгуров. «Для КНР тема с Синьцзяном достаточно болезненная, сепаратизм там серьезный, причем сепаратисты, по идее, должны иметь поддержку среди турок, все-таки наличествует кровное родство. Если Турция в лице Эрдогана скажет уйгурам, что все у них хорошо и нечего, мол, сепаратизмом заниматься, то, конечно, Пекину это немного поможет»<sup>5</sup>, – отмечает китаевед Сергей Мстиславский.

## Россия и мир

Российская Федерация имеет последовательные сложившиеся исторические связи с регионом, на которые сдержанно реагируют представители российской политической элиты. Президент Российской Федерации В.В. Путин отмечает: «Я встречался с уйгурами, когда был с визитами в Китае. И уверяю вас <...> они в целом приветствуют политику китайских властей на этом направлении»<sup>6</sup>. Президент считает, что Китай очень много сделал для людей, проживающих в этом районе, с точки зрения экономики, поднятия культуры и т. д. Глава Чеченской республики Р.А. Кадыров направлял чеченских военных для изучения ситуации в регионе. В 2022 г. он сделал заявление на китайском языке, призывая мусульман объединиться против НАТО: «Мы призываем весь исламский мир, всех здравомыслящих людей объединиться совместными усилиями против нашего общего врага»<sup>7</sup>.

Находит отражение проблема исследования и на уровне международных организаций. Организация исламского сотрудничества в рамках заседания в Абу-Даби в 2020 г. приняла резолюцию «О защите прав мусульманских общин и меньшинств в государствах, не являющихся членами ОИК», в которой содержится позитивная ссылка на Китай.

<sup>4</sup> Чаблин А. Эрдоган спорит с Кадыровым. *Кавказ Пост*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://capost.media/special/erdogan\\_sporit\\_s\\_kadyrovym/](https://capost.media/special/erdogan_sporit_s_kadyrovym/) (дата обращения: 18.06.2023).

<sup>5</sup> Чаблин А. Эрдоган спорит с Кадыровым. *Кавказ Пост*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://capost.media/special/erdogan\\_sporit\\_s\\_kadyrovym/](https://capost.media/special/erdogan_sporit_s_kadyrovym/) (дата обращения: 18.06.2023).

<sup>6</sup> Путин заявил, что уйгуры в целом приветствуют политику китайских властей. ТАСС. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/politika/11645253> (дата обращения: 18.06.2023).

<sup>7</sup> Кадыров на китайском языке призвал мусульман объединиться против НАТО. ТАСС. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/politika/16624757> (дата обращения: 18.06.2023).



В ответ на направленное в 2019 г. в Совет ООН по делам человека 22 западными странами письма, обвиняющего Китай в ущемлении прав населения Синьцзян-Уйгурского района, в данную международную инстанцию было представлено письмо 50 стран, включающее в числе подписантов Россию, Алжир, Катар, Нигерию, Оман, Саудовскую Аравию и приветствующее приверженность Китая открытости и транспарентности, свидетельством чего являются визиты в Синьцзян иностранных дипломатов. В указанном документе утверждалось, что «увиденное и услышанное ими в Синьцзяне полностью противоречит тому, что сообщала [западная] пресса»<sup>8</sup>. «Одно дело молчать и воздерживаться. Другое дело открыто поддерживать политику, когда в этом не было необходимости... Я думаю, это свидетельствует о влиянии и мощи, которыми обладает Китай»<sup>9</sup>, – считает директор Центра глобальной политики в Вашингтоне Азим Ибрагим.

В январе 2023 г. 30 исламских религиозных экспертов и ученых из 14 стран с мусульманским большинством, включая Бахрейн, Египет, Саудовскую Аравию, Тунис и Объединенные Арабские Эмираты, посетили СУАР. Результаты их мониторинга были названы некоторыми уйгурскими экспертами «пропагандой», а Долкун Иса, заявил, что Китай часто использует предлог борьбы с терроризмом для оправдания криминализации «повседневных и законных форм религиозного поведения, таких как ношение бороды или хиджаба и знание Корана»<sup>10</sup>.

При официальных запросах Пекина об экстрадиции уйгуров, подозреваемых в связи с подрывной или экстремистской деятельностью и являющихся китайскими гражданами, Арабская Республика Египет, Саудовская Аравия, Турция, Объединенные Арабские Эмираты выдают соответствующих жителей<sup>11</sup>.

Подобная позиция Саудовской Аравии как лидера арабского мира обусловлена тем, что Китай для нее – стратегический союзник, на что указывает министр иностранных дел Саудовской Аравии Фейсал бин Фархан аль-Сауд. В то же вре-

<sup>8</sup> Послы 50 стран подписали письмо в ООН в поддержку позиции Китая по Синьцзяну. ТАСС. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/6707875> (дата обращения: 18.06.2023).

<sup>9</sup> Muslim nations are defending China as it cracks down on Muslims, shattering any myths of Islamic solidarity. CNN. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://edition.cnn.com/2019/07/17/asia/uyghurs-muslim-countries-china-intl/index.html> (дата обращения: 18.06.2023).

<sup>10</sup> Uyghurs slam Islamic delegation praising China's policies in Xinjiang. *AsiaNews*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.asianews.it/news-en/Uyghurs-slam-Islamic-delegation-praising-China's-policies-in-Xinjiang-57508.html> (дата обращения: 18.06.2023).

<sup>11</sup> СМИ: арабские страны выдают уйгуров Китаю. *Газета.ру*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.gazeta.ru/politics/2021/06/08\\_a\\_13626362.shtml](https://www.gazeta.ru/politics/2021/06/08_a_13626362.shtml) (дата обращения: 18.06.2023).



мя в условиях интеграции страны в Шанхайскую организацию сотрудничества и БРИКС, в которых Китай играет значительную роль, решение позволит сохранить баланс в системе внешнеполитических отношений страны с иностранными государствами [7, с. 5]. Во время визита в 2019 г. наследный принц Саудовской Аравии Мухаммед бен Салман одобрил уйгурскую политику КПК и заявил, что Пекин имеет право «проводить антитеррористическую и деэкстремизационную работу для своей национальной безопасности»<sup>12</sup>.

### Особое мнение Пакистана и Палестины

Основной союзник Китая в исламском мире – Пакистан – отзывался положительно о применяемых методах в СУАР. Премьер-министр Пакистана Имран Хан отмечал, что «из-за нашей чрезвычайной близости и отношений с Китаем мы фактически принимаем китайскую версию»<sup>13</sup>.

В рамках визита в Китай в 2023 г. президент Палестины Махмуд Аббас заявил, что китайская политика в СУАР «не имеет ничего общего с правами человека и нацелена на искоренение экстремизма, борьбу с терроризмом и сепаратизмом... Палестина решительно против того, чтобы проблема Синьцзяна использовалась для вмешательства во внутренние дела Китая»<sup>14</sup>.

### Заключение

На основании изложенного переходим к выводам.

Во-первых, СУАР находится на стыке целого ряда конфликтных зон, насыщенных в том числе экстремистскими тенденциями и идеями представителей исламских фундаменталистских идеологических течений.

Во-вторых, Турция, ранее оказывавшая поддержку уйгурскому населению в рамках реализации политики пантюркизма, в настоящее время занимает уме-

---

<sup>12</sup> Aijaz Wani. China's Xinjiang Policy and the Silence of Islamic States. *Observer Research Foundation*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.orfonline.org/research/chinas-xinjiang-policy-and-the-silence-of-islamic-states/> (дата обращения: 18.06.2023).

<sup>13</sup> Aijaz Wani. China's Xinjiang Policy and the Silence of Islamic States. *Observer Research Foundation*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.orfonline.org/research/chinas-xinjiang-policy-and-the-silence-of-islamic-states/> (дата обращения: 18.06.2023).

<sup>14</sup> Махмуд Аббас поддержал политику Китая в отношении уйгурских мусульман. *IslamNews*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://islamnews.ru/2023/6/16/makhmud-abbas-podderzhal-politiku-kitaya-v-otnoshenii-uygurskikh-musulman> (дата обращения: 18.06.2023).



ренно нейтральную позицию, что обусловлено ростом торгово-экономического оборота страны с Китаем.

В-третьих, страны арабского мира поддерживают китайские власти в реализации задач государственной политики по противодействию экстремизму и терроризму, однако, учитывая тенденции интеграции ряда арабских государств в Шанхайскую организацию сотрудничества, им необходима поддержка официального Пекина, что также находит отражение на линии их заявлений относительно СУАР.

## Литература

1. Bozhen Zhang. An Analysis of China's Muslim-Related Policies from the Perspectives of Ethnic Heterogeneity, Sinicization and "Anxiety Management". *Islamophobia Studies Journal*. 2022;7(1):45–55. DOI: 10.13169/islastudj.7.1.0045.
2. Саранцева А.А. Причины и предпосылки появления движения «Галибан». *Архонт*. 2020;3(18):104–110.
3. Ядыкина Т.С. Многолетняя проблема Кашмира как ядро основного противостояния Индии и Пакистана: основные его периоды и последствия. *Архонт*. 2020;3(18):96–103.
4. Мавлонова А.С. Влияние внешних факторов на развитие сепаратизма в СУАР КНР. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения*. 2017;17(4):770–780. DOI: 10.22363/2313-0660-2017-17-4-770-780.
5. Пахомова М.А. Общество, религиозная политика и ислам в Китае. *Религия и общество на Востоке*. 2017;1:181–201.
6. Мэн Сянъюнь. Фактор Турции в процессе возрождения исламского фундаментализма в Китае. *Вопросы национальных и федеративных отношений*. 2017;4(39):270–284.
7. Бредихин А.В. Перспективы развития Шанхайской Организации Сотрудничества. *Современная Азия: политика, экономика, общество*. 2023;1:4–12.



## References

1. Bozhen Zhang. An Analysis of China's Muslim-Related Policies from the Perspectives of Ethnic Heterogeneity, Sinicization and "Anxiety Management". *Islamophobia Studies Journal*. 2022;7(1):45–55. DOI: 10.13169/islastudj.7.1.0045.
2. Saranceva A.A. Prichiny i predposylki poyavleniya dvizheniya "Taliban" [Causes and prerequisites for the emergence of the Taliban movement]. *Arhont* [Archon]. 2020;3(18):104–110. (In Russian)
3. Yadykina T.S. Mnogoletnyaya problema Kashmira kak yadro osnovnogo protivostoyaniya Indii i Pakistana: osnovnye ego periody i posledstviya [The long-standing problem of Kashmir as the core of the main confrontation between India and Pakistan: its main periods and consequences]. *Arhont* [Archon]. 2020;3(18):96–103. (In Russian)
4. Mavlonova A.S. Vliyanie vneshnih faktorov na razvitie separatizma v SUAR KNR [The influence of external factors on the development of separatism in the Xinjiang People's Republic of China]. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Mezhdunarodnye otnosheniya* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: International Relations]. 2017;7(4):770–780. DOI: 10.22363/2313-0660-2017-17-4-770-780. (In Russian)
5. Pakhomova M.A. Obshchestvo, religioznaya politika i islam v Kitae [Society, Religious Politics and Islam in China]. *Religiya i obshchestvo na Vostoke* [Religion and Society in the East]. 2017;1:181–201. (In Russian)
6. Man Syn Yeung. Faktor Turcii v processe vozrozhdeniya islamskogo fundamentalizma v Kitae [The Turkish Factor in the process of the Revival of Islamic fundamentalism in China]. *Voprosy nacional'nyh i federativnyh otnoshenij* [Issues of national and federal relations]. 2017;4(39):270–284.
7. Bredikhin A.V. Perspektivy razvitiya SHanhajskoj Organizacii Sotrudnichestva [Prospects for the development of the Shanghai Cooperation Organization]. *Sovremennaya Aziya: politika, ekonomika, obshchestvo* [Modern Asia: Politics, Economy, Society]. 2023;1:4–12. (In Russian)



**A.V. Bredikhin**

**The position of the countries of the Islamic world regarding China's policy...**  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):619–628*

### **Информация об авторе**

**Антон Викторович Бредихин**, кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра «Россия, Китай, мир» Института Китая и современной Азии Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация.

### **About the author**

**Anton V. Bredikhin**, Cand. Sci. (History), Researcher in the Center “Russia, China, the World”, Institute of China and Modern Asia of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 июня 2023

Одобрена рецензентами: 13 августа 2023

Принята к публикации: 10 сентября 2023

### **Article info**

Received: June 20, 2023

Reviewed: August 13, 2023

Accepted: September 10, 2023

**ТЕОЛОГИЯ**  
**THEOLOGY**



- 
- ◆ Проблема знания и познания в исламе
  - ◆ Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в западном корановедении (с XIX в. по наши дни)
  - ◆ Положение музыки и пения в шафитском мазхабе



## Проблема знания и познания в исламе

**А.А. Закиров<sup>1а</sup>**

<sup>1</sup>Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан,  
г. Казань, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3745-4300>, e-mail: [aydarzak1@yandex.ru](mailto:aydarzak1@yandex.ru)

**Резюме:** В статье рассматриваются эпистемологическое учение ислама, виды знания и позиция ислама относительно вопроса веры и разума. Также автор статьи предлагает ответ на вопрос о допустимости изучения экзегетики в качестве предмета познания и результата развития мыслительной деятельности. В статье предложен более гибкий и либеральный подход к интерпретации термина «иджтихад», который рассматривается как стремление возродить исследовательский дух исламской религии. Вопрос знания представлен не как конечная цель, а как средство достижения успеха в религиозной жизни. Существует ли связь между кораническим откровением и возникновением эмпирической науки, стимулирует ли коранический текст на научные изыскания, является ли реальность рационально постижимой структурой – это те вопросы, на которые ищет ответы автор.

**Ключевые слова:** эпистемология ислама; вера и знание; религия и наука; исламская экзегетика; исламское богословие; философия ислама; постмодернизм

**Для цитирования:** Закиров А.А. Проблема знания и познания в исламе. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):631–646. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-631-646



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



## The Problem of Knowledge and Cognition in Islam

A.A. Zakirov<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>Center for Islamic Studies of Academy of Sciences of Tatarstan, Kazan, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3745-4300>, e-mail: [aydarzak1@yandex.ru](mailto:aydarzak1@yandex.ru)

**Abstract:** The article considers the epistemological teaching of Islamic religion, various types of knowledge and position of Islam regarding the matters of faith and reasoning. The author of the article answers the question about admissibility of examining exegesis as an object of cognition and an outcome of development of cognitive activity. The article offers more flexible and liberal approach to the interpretation of notion of “ijtihad” and it is regarded as an attempt to revive the exploratory spirit of Islamic religion. The matter of faith is not introduced as an ultimate goal but as a mean of achieving success in religious life. “Is there any relation between the revelation of seventh century and emergence of empirical science?”, “Does the Quranic text foster the scientific research?”, “Is reality a rational comprehensible structure?”, – these are the questions the author seeks to provide the answers.

**Keywords:** epistemology of Islam; faith and knowledge; religion and science; Islamic exegesis; Islamic theology; philosophy of Islam; postmodernism

**For citation:** Zakirov A.A. The Problem of Knowledge and Cognition in Islam. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):631–646. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-631-646

### Введение

Эпистемология как область научного знания продолжает развиваться со времен возникновения философии наряду с такими направлениями, как этика, логика и метафизика, несмотря на то что термин «эпистемология» применяется в современной науке не более пары сотен лет. В течение истории ее развития фокусом изучения становились различные аспекты. Древнегреческий философ Платон (427 до н. э. – 347 до н. э.) сформулировал определение понятия «знание», описал его виды и характеристики, провел различие между «знанием» и «мнением». Он также разграничил «знание» относительно того, что существует в реальном мире [1, с. 53–76]. Эпистемология И. Канта (1724–1804) была на-



правлена на изучение условий возможностей человеческого познания, а Б. Рассел (1872–1970) делал попытки понять и оправдать современную науку с точки зрения чувственного опыта. На современном этапе развития эпистемология формируется в рамках различных направлений как междисциплинарный комплекс научных дисциплин. Один из таких комплексов – это когнитивная наука, которая объединяет исследования в сфере искусственного интеллекта, когнитивной психологии и лингвистики [2, с. 99–102].

В современной философии эпистемология знания изучается в рамках двух направлений. В первом направлении большое внимание уделяется иррациональным способам познания, лого и антропоцентризм подвергаются деконструкции (представители: Ф. Бекон (1561–1626), Дж. Локк (1632–1704), Д. Юм (1711–1776), Дж. Беркли (1685–1753)). В другом направлении знание рассматривается как подлинно существующее и обоснованное мнение (представители: Р. Декарт (1596–1650), Б. Спиноза (1632–1677), Г. Лейбниц (1646–1716)). Основным предметом спора между ними был вопрос происхождения знания: это чувственный опыт или деятельность разума?

Вместе с тем следует упомянуть культурную легитимацию определенных видов знания в различные этапы развития истории. В европейской науке Нового времени опыт и эксперимент были основными источниками знания, в то время как в исламских странах первостепенное значение уделялось знанию, которое добывалось из недр традиции и толкования. Рационализм и эмпиризм как концептуальные направления эпистемологического знания в их зачаточном положении были уделом небольшой группы людей, которые трудились при Домах мудрости. Однако со временем научные изыскания в исламском мире пришли в упадок в силу исторических обстоятельств, они не получили институционального развития, знание заключили в рамки сакральных текстов и их интерпретирующих субъектов, трансцендентальный субъективный опыт был заменен на объективно существующий, эмпирическое и рациональное восприятие как инструменты рационального познания, мысленные продукты, порождаемые разумом, стали служить субъективному ощущению и традиции, а их агенты начали доминировать в мусульманском общественном дискурсе.

### **Эпистемологическое учение ислама**

В исламе вопрос «знания» поднимается в первых аятах суры «ал-‘Аляк», в начале ниспослания откровения Мухаммаду. В них отмечается, что человек со-



творен из куска плоти, ему было велено «читать и развиваться во имя Господа», который «научил его перу» и «поведал неизведанное». Муфассиры<sup>1</sup> отмечают, что человек изначально появляется на свет без врожденного или встроенного умственного содержания, не обладая какими-либо сведениями об окружающем мире, в виде «*tabula rasa*», далее он познает окружающий мир посредством опыта, чувственного восприятия и разума [3, с. 376].

Согласно исламскому мировоззрению, Бог является творцом и первопричиной всего сущего и бытия, исходной точкой которого является «калимат Аллаха» (слово Бога), следовательно, Он – единственный знаток истины вещей и источник знаний и наук. Человек получает знания посредством изучения «Книги сотворения», которая представлена тремя уровнями. Первый уровень – это знания о «Книге происхождения, жизни и конечной судьбе сотворения» (аят аль-китаб). Второй – знания о «Книге человеческого общества» (аят аль-анфус), третий – это знания о Вселенной (аят аль-каун) [4, р. 51–52].

Первый уровень представлен откровениями пророков, которые они получали от Бога на протяжении жизни. С точки зрения ислама эти знания считаются достоверными, в исламе они представлены в виде свода Корана и сборников хадисов. В большинстве случаев положения коранических текстов и хадисов взаимозаменяемы, дополняя друг друга, и относятся к категории шариатских знаний – «аль-‘улюм аль-наклийя» (традиционные религиозные науки). Второй уровень знаний относится к изучению человека и общества. Цель – изучение предписанных Богом закономерностей функционирования человеческих сообществ через пространство и время. В этих изысканиях человеческий интеллект, разум и органы чувств выступают основными инструментами научного познания. Эти науки исламские ученые называют гуманитарными и рациональными науками. Третий уровень – это знания, полученные в результате изучения Вселенной (аят аль-каун) или физических законов природы. Они представлены в виде закономерностей природных явлений и феноменов, а источниками этих данных выступают человеческий интеллект, чувства, систематизация, наблюдение и опытно-экспериментальные работы. Эти науки называются естественными. С точки зрения ислама они также относятся к рациональным наукам [5, р. 70]. Тем не менее, несмотря на четкое разделение религиозных и научных знаний, конфликт между их представителями оказался неизбежным.

<sup>1</sup> Муфассир – специалист по толкованию Корана, имеющий необходимые для этого навыки и знания.



Прежде чем изучить историю столкновения трансцендентального откровения с разумом, следует обозначить позицию ислама относительно вопроса веры, которая была руководством для мусульман. В Коране вера означает признание реальности и единства Аллаха и положения о том, что люди несут ответственность за свою жизнь и деяния в День воскрешения. Единобожие является ядром исламского вероучения. С одной стороны, в исламе важное значение имеет вера, поклонение и послушание, а рациональные изыскания и дискурсивная мысль находятся в подчинении веры и приобретают ценность в том случае, если они не противоречат основным постулатам веры. С другой стороны, Коран высоко оценивает потенциал человеческого интеллекта, призывая размышлять и развивать его. Вера в любом случае сохраняет приоритет над самостоятельным человеческим разумом, наблюдает и ограничивает функции и полномочия интеллекта.

Вопрос соотношения веры и разума стал одной из основных проблем в эпоху становления национальных государств и секуляризации многих сторон человеческой жизни. Исламские ученые подошли к решению этого вопроса с двух противоположных позиций – реформаторской и традиционной. Основная проблема состояла в том, что исламские ученые игнорировали достижения гуманитарных и естественных наук, которые получили колоссальное развитие в последние несколько столетий. В исламском мире отсутствовали механизмы и площадки для обмена мнениями, и вследствие такой устоявшейся практики возникла вполне закономерная патовая ситуация: первая когорта уповала лишь на религиозные тексты, а вторая – надеялась только на социальный активизм первой и не нуждалась в их мнении. Осознавая положение вещей, современные исламские деятели предложили разграничить сферы эпистемологии и онтологии и заново воссоздать эту утраченную связь. Вместо переноса богословской итерации из одной крайности в другую и обращения исключительно к религиозным текстам они предложили всеобъемлющий подход, в котором рациональный аспект стал превалирующим. Именно этим положением мы можем объяснить попытку систематического и целостного осмысления современных неомодернистских тенденций, которые определяются как «прогрессивный ислам». Современный исследователь ислама А. Дудериджа определяет представителей этого движения как сообщество интеллектуалов, которые допускают определенные интерпретационные предположения эпистемологического, герменевтического и методологического характера в отношении осмысления традиции и ее первоисточников [6, р. 2–3]. Характерным объединяющим качеством этого движения



является следование императивным нормам, выражающим теоретические и этические принципы ислама как универсальной религии [7, с. 55].

В связи с этим возникают вполне целесообразные вопросы: может ли экзегетика быть предметом познания и развития мыслительной деятельности и перестать быть исключительно богословской дисциплиной? Может ли она претендовать на самостоятельный предмет и область изучения в рамках рационализма и быть одной из форм рефлексивного философского исследования? В разные исторические периоды ислама мы находим различные ответы на эти вопросы, и в этом отношении ислам предоставляет механизмы обновления религиозной мысли в каждом столетии. В достоверном хадисе пророка Мухаммада сказано о том, что Аллах будет посылать для этой общины каждые сто лет того, кто будет возрождать для нее их религию [8, с. 688]. Обновителями религии в исламе называют «муджаддидами», а сам процесс обновления – «таджидом». Концепт «таджидида» сыграл ключевую роль в современном исламском возрождении (исламский ривайвелизм). Исламское возрождение – это общий термин, который включает в себя широкий спектр движений, зачастую с противоположными идеологическими установками (нетерпимыми или плюралистичными, научными или антинаучными, направленными на изменение себя или внешнего мира, аполитичными или политическими, демократическими или авторитарными и т. д.). В общем, основные идеи ривайвелизма направлены на реконструкцию реального или воображаемого прошлого, подвергают сомнению современное состояние исламской мысли, нацелены на осознание эмоциональной близости к Богу и переживание личной встречи с ним. Их представители обвиняли современных мусульман в забвении религиозного учения ислама и в отступлении от ценностей «истинного ислама». В этом отношении представители исламского ривайвелизма не исключение, так как они предлагают доступ к «истинному посланию» и хотят восстановить его в первоизданном виде [9, р. 30]. Даже так называемые «фундаменталисты» преследуют схожую цель, которая свидетельствует о слабой вере во внеконтекстуальную природу религии.

Вместе с распространением идей исламского возрождения следует отметить особое место идеи «открытия врат иджтихада». Исламские ученые, богословы и законоведы на протяжении веков вели споры по поводу независимого суждения в религиозных делах, применяя термин «иджтихад». В религиозно-правовой терминологии «иджтихад» – это «труд, усердие в вынесении правовых предписаний и решении различных религиозных проблем и вопросов на осно-



вании аятов Корана, хадисов, кыяса и иджмы» [10, с. 266]. В исламе существует два подхода к иджитхаду. В первом подходе он представлен в узком смысле, в религиозно-правовом понимании. Под «иджитхадом» понимается процесс религиозно-правового суждения с целью определить дозволенность или запретность какого-либо действия, которое не упоминается в основных источниках ислама. На самом деле этот подход часто применяется с целью ограничения права на независимое суждение среди мусульман и предоставления права понимания и разъяснения вопросов ислама исключительно мусульманским законоведам (факихам). Данный вид иджитхада противоречит свободному суждению, так как допускает его применение только в том случае, если рассматриваемый вопрос не упоминается в основных источниках ислама и ни один из средневековых ученых не вынес решения по нему. В таком значении разум – это последний инструмент в понимании воли Бога. В более широком смысле под «иджитхадом» понимается процесс свободного суждения, рациональное размышление и поиск истины, в котором задействованы эпистемология науки, рационализм, человеческий опыт и критическое мышление. Обычно эту позицию отстаивают сторонники исламского модернизма и либерализма. Для модернистов иджитхад – это дух изысканий и стремления ко всем формам знаний, не только религиозных и правовых, и желание возродить и восстановить исследовательский дух ислама. Поэтому вопрос свободы и необходимости применения свободного суждения за пределами откровения был предметом спора на протяжении всей истории ислама. Следует отметить, что иджитхад периодически применялся вопреки духу откровения, который приводил к противоречиям. Исламские ученые считают, что иджитхад дал возможность мусульманам быть гибкими и перенимать знания из других культур и цивилизаций. С точки зрения ислама ни один человек не обладает истиной, и верующий находится в постоянном поиске истины. Этот подход стал хорошим подспорьем для уважительного отношения к чужому мнению и признания своего мнения ошибочным, если в споре выяснялось таковое. К сожалению, четыре-пять веков назад исламская цивилизация, в частности исламская мысль, начала терять былую гибкость и притягательность перед лицом достижений западной науки, заняла более консервативную позицию с целью сохранить традиционные ценности и институты. В итоге многие исламские ученые стали отрицательно относиться к инновациям и чужому опыту, а в лучшем случае – настороженно [11, р. 2].



Исламские богословы считают, что подчинение веры разуму может привести к тому, что религия станет подотчетной философии. Они даже не допускают мысли о том, что откровение можно подвергнуть внешней философской оценке, исследовать религию на основании критериев, которые применяются при изучении естественных наук. В конечном счете поздний исламский фидеизм приобретает схожие черты с христианским. Христианские фидеисты считают, что вера доминирует над разумом в вопросах веры, откровение является единственным источником просвещения верующего. Вера не нуждается ни в рациональной, ни в научной или в какой-либо внешней аргументации, она, наоборот, основывается на заверениях откровения, является судьей разума и его устремлений в вопросах веры [12, p. 81].

Следовательно, исторический конфликт между верой и разумом укоренен в отличных друг от друга эпистемологиях, которые предполагают наличие различных рамок мышления и видов рациональности для исследования. Проблема знания у мусульман возникает не как вопрос секулярный и обособленный, а в большей степени как вопрос религиозный. Знание не является конечной целью, а лишь выступает средством достижения успеха в религиозной жизни, наподобие приобретения знаний естественных наук в наше время с целью заработка, контроля ресурсов и демонстрации власти. Коран обращается к верующим лишь с одним вопросом: «Во что следует уверовать верующему и как ему стоит поступать для того, чтобы он смог приобрести довольство Бога и войти в райские сады?». Такой узкий взгляд на религию неизбежно приводит к ограничению индивидуального разума и доступных возможностей для спекуляций. В результате этих ограничений мы получаем соразмерную зависимость от авторитетов мнений. Видимо, это положение стало причиной гибели зародившейся философии среди мусульман. Были предприняты попытки развить религиозно-философскую мысль за пределами исламской ортодоксии, однако, как и в случае с естественными науками, не были созданы институциональные условия для передачи результатов этого опыта. Следующие поколения не имели непосредственного доступа к этим знаниям. Философия и наука впервые были внедрены культурно и институционально в средневековых университетах Западной Европы и продолжают эти традиции по сей день.



## Познаваемость Бога и Вселенной

Мусульмане признают, что эпоха Просвещения оказала огромное влияние на исламскую цивилизацию. Развитие религиозной мысли вместе с распространением и ростом популярности естественных наук обнажили некоторые проблемы традиционной веры. Мусульмане считают возможным сохранить аутентичное религиозное ядро откровения при условии, что эти проблемы будут приняты и рассмотрены с точки зрения разума. Об этом также свидетельствуют коранические нарративы о знамениях Бога в качестве проявлений божественного искусства. Эти аяты внушают оптимизм на познаваемость Бога: истина завуалирована, потенциально выявляема и открывает себя усердному и умному наблюдателю – ищущему. Бог остается за завесой таинственности – Его воля совершенно ясна. Кораническое послание гласит, что человек наделен способностями различения истины ото лжи и приобретения знаний [13, с. 636]. Возникает вполне закономерный вопрос: существует ли какая-либо связь между возникновением эмпирической науки и откровением Корана, которая побуждала большой интерес к изучению проявлений Бога, признаваемых как различные паттерны и физические законы природы? С точки зрения ислама божественное откровение не претендует на соответствие научным критериям исследований и детализацию описанных в нем процессов и явлений. Более того, Коран не ставит целью обращение к представителям какого-то определенного поколения, в нашем случае – к современному. Цель Корана – вдохновение на изучение законов природы, следовательно, он прямо или косвенно способствовал к тому, чтобы природа изучалась как автономная и независимая сущность. По сути, такую цель преследовала и наука. По этой причине заявления мусульман о том, что ислам дал стремительный импульс к развитию наблюдательной науки, имеет реальные основания [12, с. 237].

В этой связи возникает вопрос: каковы исходные положения Корана относительно научных исследований и каким образом коранический монотеизм стимулировал научные изыскания? Побуждает ли коранический текст на рефлексивные размышления и непредвзятое изучение природы? Коранический нарратив об определении Адама наместником Бога на земле вполне отвечает на этот вопрос. Согласно тексту Корана, Бог научил Адама всевозможным именам творений, а затем попросил ангелов назвать эти имена. Ангелы сказали, что они знают только то, чему научил их Бог [13, с. 36]. В данных аятах разъясняется, что человек наделен способностью запоминать, различать и классифицировать мате-



риальные предметы. Коранические откровения заверяют нас в том, что природа создавалась целенаправленно, следовательно, она постижима и научный поиск возможен. К тому же следует отметить, что наука может возникнуть только в такой среде, где мир не воспринимается как иллюзия.

Помимо метафизической поддержки в деле изучения постижимой и аутентичной реальности, монотеизм предложил возможность заниматься наукой тремя способами. Первый из них уникален для исламского монотеизма, остальные – для западного монотеизма. В исламе осуждаются языческий политеизм и магические практики, которые имеют отношение к нему. В исламском праве колдовство и черная магия строго запрещены [13, с. 46]. Во-первых, магия подвергается жесткой критике за то, что она вводит в заблуждение и является ложной религией. Она содержит псевдоритуалы, не ведет борьбу с невежеством своих последователей, следовательно, она не может быть мировоззренческой основой для конструирования научных теорий. Во-вторых, язычество не побуждает к получению знаний о мире и рассматривает Вселенную как место состязания и поле битвы соперничающих божеств. Согласно учению ислама, политеизм является источником хаоса на небесах и земле [13, с. 358], каждое божество действует в соответствии со своими интересами, следовательно, появление иерархии богов является неизбежной реальностью [13, с. 383]. Неорганизованность и нестабильность – это сущностные характеристики политеизма, которые создают препятствия для рационального поиска. Выход из этой ситуации – монотеизм, избавляющий нас от иррациональных и непредсказуемых действий и хаоса языческого пантеона. Верховная власть одного-единственного божества в природе гарантирует унификацию названий наблюдаемой Вселенной и создает объективную основу для закономерностей, на которой базируется наука. В такой ситуации верующий в роли исследователя может планомерно изучить миропорядок, постижимый разумом. Наше понимание реальной действительности предполагает постоянную закономерность восприятия, которая в свою очередь основывается на предположении, что реальность – это рационально постижимая структура, доступная человеческому разуму. В монотеизме это предположение основывается на творческой и частично познаваемой воле Бога. В Коране многократно проходит мысль о том, что мусульманам следует изучать физические законы природы. Усилия в этом направлении на протяжении веков привели к тому, что мусульмане стали передатчиками западу классической греческой учености. Однако и в этой ситуации сохранялась напряженность между ортодоксальными представителя-



ми ислама и талантливыми интеллектуалами, которые были и мыслителями, и поэтами, и учеными-естествоиспытателями. В частности, ортодоксия запрещала хирургические вмешательства в человеческие тела и эксгумацию трупов. Религиозное право также запрещало членовредительство, так как мусульмане убеждены в том, что они будут воскрешены физически. В общем, в исламе отсутствовала практика противодействия научным исследованиям как в средневековой церкви. Тем не менее в более поздние времена среди мусульман распространилось мнение о нежелательности занятия наукой. Они заявляли, что Коран представляет собой источник подлинной веры и заслуживает первоочередного изучения. Занятие философией и наукой требует более развитой религиозной мысли, допускаемой с одобрения откровения. Таким образом, изучение природы наделяло верующего инструментом для постижения, контроля и эксплуатации природных ресурсов в строго определенных моральных рамках и позволило ему развить необходимые технологии. Научный подход, санкционированный религией, предоставил возможность более активно накапливать опыт, который основывается на вере в закономерный и системный характер отношений в природе. Коран многократно заявляет, что природа содержит аллегорические указания на предустановленный порядок объективного мира и его смыслы. Если они указывают на присутствие и величие Бога, отношение к ним может быть определено не как субъект к объекту (как, например, к эмпирической науке), а как субъект к субъекту, так как мы имеем дело с проявлениями божественной сущности. Отношение субъект–субъект объясняет причину того, почему довольно развитая исламская наука оставалась свободной от скрытого скептицизма и оценивания – именно в этом кроется причина отличия западной науки с момента ее возникновения. Европейская наука изначально отказалась от рассмотрения природы как воплощения божественного присутствия в ней. Однако по мере изучения природы она утрачивала свою ценность. Ислам же прилагал большие усилия для сохранения этой связи – изучение Вселенной должно было привести к большему пониманию смысла мироздания. Таким образом, Коран оказывал покровительство новым научным изысканиям, которые основывались на секулярной любознательности, а также призывал к поиску божественных замыслов в природе, которые уберегали науку от обесценивания. В итоге мы пришли к тому, что моральные нормы стали подвергаться оценке со стороны инструментального разума: проводится техническая экспертиза без ценностных критериев, пренебрегается человеческая и моральная стоимость. Современный секулярный разум выиграл борьбу и создал алгоритм, в



котором отсутствуют моральные критерии оценки и содержатся лишь формальные процессуальные шаги для достижения цели, оправдывающей средства.

## **Заключение**

Несмотря на то, что религия открыто не препятствует проведению научных изысканий, будучи относительно гибкой в усвоении их результатов, она со скепсисом относится к утверждению о существовании первопричины возникновения Вселенной. Средневековая религия утратила свою значимость в тот момент, когда ученые XVII в. отвергли формальную и заключительную первопричины возникновения Вселенной. Древнегреческий философ Аристотель (384–322 гг. до н. э.) выделял четыре первопричины бытия вещей: материальную (материя), формальную (суть и сущность), деятельную (активное деятельное начало) и целевую (предназначение) [14, с. 23]. Предполагалось, что целевая первопричина будет иметь глобальный характер в масштабах Вселенной, а формальная причина будет олицетворять замысел Творца. Верховное божество не принимало участия в мирских делах и пребывало вне времени. Аристотель и Платон были убеждены в истинности этих положений, и весь средневековый христианский мир придерживался этих идей. Мусульманские философы, которые усвоили и развили идеи греческих философов, считали рационализм самой передовой формой религии и разработали более возвышенное представление о Боге по сравнению с кораническим Богом [15, с. 119]. Они нашли подтверждение своих идей в кораническом тексте: «Господь наш – Тот, Кто создал все вещи, а затем указал [всему] путь» [13, с. 349]. А следующий аят служил доказательством формальной первопричины сотворения: «Поистине, если Мы пожелаем [возникновения] чего-либо, Нам достаточно сказать: “Будь!”, и оно сбывается [творение возникает]» [13, с. 305]. Тем не менее в исламских странах научные изыскания пришли в упадок и не получили институционального развития – «рациональное божество» мусульманских философов погибло, несмотря на то что они не видели принципиальных противоречий между откровением и наукой, верой и рациональностью [15, с. 120].

В большинстве исследований сущности религии утверждается, что она есть иррациональная и простейшая попытка контроля и умиловления природы. Религия прочно сохраняет свое место и роль в жизни человека, несмотря на колоссальные достижения в современной науке. В этой связи возникает вполне закономерный вопрос: был ли ислам частью зарождающегося процесса сов-



ременной эмпирической науки и существует ли устойчивая институциональная связь между монотеизмом и наукой? Современные ученые заявляют, что существует объективная физическая реальность, которая постижима и упорядочена. Они предлагают полностью разграничить сферы религии и науки, воспринимая мир как самодостаточную детерминированную систему, и не нуждаются в идее Бога. Следовательно, ответ на вышеупомянутый вопрос зависит от того, что мы подразумеваем под наукой и ее конечными целями. Если мы определяем науку как стремление объяснить события и феномены физическими критериями, в этом случае она несовместима с теизмом, так как ее предпосылка изначально не содержит идеи вовлеченности Бога в процессы мироздания. Однако, если наука – это систематическое изучение природы, которое предполагает изучение фактов и данных в защиту или опровержение какой-либо выдвинутой теории, в этом случае данное занятие совместимо с теизмом и было простимулировано исламом. Наука не занимается апологетикой религиозных постулатов, тем более телеологией. С точки зрения науки Вселенная упорядочена, а ученые изучают сложные природные явления, их причинно-следственные связи, которые сформулированы в натуралистических понятиях. Воздействие сверхъестественных сил на природу не принимается в качестве данных. То же самое принято и в гуманитарных науках, где ни один ученый не посмеет предположить, что демон оказал влияние на поведение серийного убийцы. Гипотезы, которые подразумевают вмешательство сверхъестественных сил, не принимаются во внимание. В этой связи коранические нападки на магию и колдовство лишь усиливают позицию науки.

Разрыв традиционной связи между нравственностью и религией не принес ущерба ни одной из сторон, а разрыв между наукой и религией причинил ущерб науке. Наука и технологии, которые не несут никакой ответственности перед трансцендентальным разумом, могут причинить необратимый вред человечеству. В современную эпоху эти опасения в контексте глобального ядерного самоуничтожения и запрещенных технологий бактериологического и химического оружия являются вполне обоснованными. Кораническое видение науки не получило должного развития, а восторжествовала философия эпохи Ренессанса в лице ее интеллектуального реформатора и философа естественной науки Френсиса Бэкона (1561–1626), который приравнял знание к власти. Ф. Бэкон был убежден в том, что человек – властелин природы, признавая за природой статус второго священного писания в качестве открытой книги божественного провидения. Он был очарован степенью достоверности резуль-



татов, получаемых опытным путем в природе – чистый разум гарантирует их правильную интерпретацию. Цель современной науки – это покорение природы и контроль над ее ресурсами, изучение ее предполагаемой пригодности к эксплуатации, а также получение выгоды и пользы. С точки зрения ислама эксплуатация природы с применением научных технических средств искажает ее истинную цель и предназначение. Пренебрежение религиозной телеологией природы приводит к отрицанию проявлений Бога, поэтому исследователь отказывается от поиска более благородной цели, нежели ее эксплуатации. Природа нема, поэтому она нуждается в дополнительном откровении, а в секулярную эпоху у нее отсутствуют сакральные интерпретаторы. Религия уступила место секулярным интерпретаторам в лице искусства и науки, таким образом природа лишилась своей моральной значимости и ценности. Заполняя эту пустоту, Коран заявляет, что только верующий осознает истинную ценность природы как места, где проявляется уникальное трансцендентное представительство Бога, где его деятельность становится постижимой разуму. Ведь в Коране сказано: «А на земле – знамения для людей убежденных, а также они [знамения] – в вас самих. Разве вы не видите?» [13, с. 555].

## Литература

1. Асмус В.Ф. *Платон*. М.: Мысль; 1975. 220 с.
2. Никитина Е.А. Современная эпистемология: тенденции и направления развития. *Социально-гуманитарные знания*. 2010;1:91–103.
3. *Коран: Пер. с араб. и коммент.* М.–Н. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература; 1995. 575 с.
4. Faruqi I. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought; 1987. 59 p.
5. Lantong A. The Islamic Epistemology and its Implications for Education of Muslims in the Philippines. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Amsterdam: Atlantis Press; V. 125. 2018. P. 67–71.
6. Duderija A. *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge; 2017. 224 p.
7. Мухетдинов Д.В. Исламский модернизм: эскиз обновленческой программы. *Ислам в современном мире*. 2019;2:48–70.
8. Сунан Абу Дауда. *Сборник хадисов*. Казань: Издательство Иман; 2009. 888 с.



9. Rippin A., Knappert J. *Textual Sources for the Study of Islam*. Manchester: Manchester University Press; 1986. 209 p.
10. Али-заде А.А. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Ансар; 2007. 920 с.
11. Smock D. Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-first Century. *USIP Special Reports*. №125. Washington: United States Institute of Peace; 2004. 8 p.
12. Akhtar Sh. *The Quran and the Secular Mind. A philosophy of Islam*. London, NY: Routledge; 2008. 400 p.
13. Калям Шариф. *Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2020. 652 с.
14. Аристотель. *Метафизика*. Марков А.В. (пер. с древнегреч., вступительная статья и комм.). М.: РИПОЛ классик; 2018. 384 с.
15. Армстронг К. *История Бога*. Семенов К. (пер.), Трилис В. и Добровольский М. (ред.). К. – М.: София; 2004. 285 с.

## References

1. Asmus V.F. *Platon [Plato]*. Moscow: Misl Press; 1975. 220 p. (In Russian)
2. Nikitina E. A. *Sovremennaya epistemologiya: tendentsii i napravleniya razvitiya [The Modern Epistemology: tendencies and outlines for development]*. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya [Social and Humanitarian Knowledge]*. 2010;1:91–103. (In Russian)
3. *Koran: Per. s arab. i komment. M.–N. Osmanova [Quran: Arabic translation and comments by M.N. Osmanov]*. Moscow: Ladomir, Vostochnaya literature Press; 1993. 575 p. (In Russian)
4. Faruqi I. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought; 1987. 59 p.
5. Lantong A. The Islamic Epistemology and its Implications for Education of Muslims in the Philippines. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Amsterdam: Atlantis Press; V. 125. 2018, pp. 67–71.
6. Duderija A. *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge; 2017. 224 p.
7. Muhetdinov D.V. Islamskiy modernizm: eskiz obnovlencheskoy programmy [Islamic modernism: outlines of renewal programme]. *Islam v sovremennom mire [Islam in the modern world]*. 2019;2:48–70. (In Russian)



8. *Sunan Abu Dauda. Sbornik khadiso* [Abu Daud's Sunan. The Collection of hadiths]. Kazan: Iman Press; 2009. 888 p. (In Russian)
9. Rippin A., Knappert J. *Textual Sources for the Study of Islam*. Manchester: Manchester University Press; 1986. 209 p.
10. Ali-zade A.A. *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Islamic encyclopedic dictionary]. Moscow: Ansar Press; 2007. 920 p. (In Russian)
11. Smock D. Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-first Century. *USIP Special Reports*. №125. Washington: United States Institute of Peace; 2004. 8 p.
12. Akhtar Sh. *The Quran and the Secular Mind. A philosophy of Islam*. London, New York: Routledge; 2008. 400 p.
13. *Kalyam Sharif. Perevod smislov* [Kalam Sharif. Interpretation of meanings]. Kazan: "Khuzur-Spokoystvie" Publishing House; 2020. 652 p. (In Russian)
14. Aristotel. *Metafizika* [Metaphysics]. Markov A.V. (ancient Greek, introductory article and comments). Moscow: RIPOL Klassik Press; 2018. 384 p. (In Russian)
15. Armstrong K. *Istoriya Boga* [The History of the God]. Semenov K. (tr.), Trilis V. and Dobrovolskiy M. (eds). Kiev-Moscow: Sofiya Press; 2004. 285 p. (In Russian)

#### Информация об авторе

**Закиров Айдар Азатович**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук РТ, Казань, Российская Федерация.

#### About the author

**Aydar A. Zakirov**, Cand. Sci (Philosophy), Senior Research Fellow of the Center for 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: 01 ноября 2022  
Одобрена рецензентами: 20 августа 2023  
Принята к публикации: 10 сентября 2023

#### Article info

Received: November 01, 2022  
Reviewed: August 20, 2023  
Accepted: September 10, 2023



Д.В. Мухетдинов

Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в западном...  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):647–682

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-3-647-682

УДК 297.18

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в западном корановедении (с XIX в. по наши дни)

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:** Данная статья посвящена рассмотрению истории изучения вопроса о происхождении коранического корпуса западной академической наукой в период с XIX в. по наши дни. Особый акцент сделан на той линии исследований, которая опирается непосредственно на филологическое изучение самого текста Корана и его древнейших рукописных списков. Эта исследовательская традиция, восходящая к Т. Нёльдеке автора книги «История Корана», в значительной степени преемственна по отношению к классическим исламским кораническим наукам. Было уделено внимание также и т. н. «ревизионистским» теориям происхождения коранического корпуса – от самых ранних (А. Гейгер) до новейших. Несмотря на то, что в научной среде имеет место острая полемика по ряду вопросов о возникновении письменного коранического корпуса, тем не менее базовый консенсус, сформулированный нами в настоящей работе, в своих ключевых пунктах отвечает результатам, выработанным исламскими кораническими науками на протяжении веков. При этом исследования древнейших рукописей Корана, в т. ч. обнаруженных в последние десятилетия, а также многих других памятников свидетельствуют о том, что Коран был практически полностью кодифицирован (за исключением отдельных деталей) в известном нам виде уже в первом веке хиджры, и такие выводы противоречат мнению ученых ревизионистского направления. Настоящая работа может служить научным введением в данную тему, восполняя серьезный недостаток соответствующих референтных источников на русском языке.

**Ключевые слова:** Коран; история Корана; история ислама; корановедение; история корановедения; рукописи Корана; исламоведение

**Для цитирования:** Мухетдинов Д.В. Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в западном корановедении (с XIX в. по наши дни). *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):647–682. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-647-682



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



D.V. Mukhetdinov

A brief history sketch on the genesis study of the Quranic corpus in Western Quranic...  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):647–682

## A brief history sketch on the genesis study of the Quranic corpus in Western Quranic studies (from the 19<sup>th</sup> century to the present day)

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:** This article examines the history of the origin of research of the Quranic corpus by Western academic scholarship from the nineteenth century to the present period. Particular emphasis is made on the direction of research which is based on the philological study of the Quran and the study of the earliest manuscripts. This tradition of research dating back to T. Neldeke ("History of the Quran") received considerable continuity with classical Islamic Quranic scholarship. Some attention was also paid to the so-called 'revisionist' theories of the origin of the Quranic corpus, from the earliest (A. Geiger) to the most recent ones. Although the academic community is engaged in fierce debates concerning certain issues of the origin of the written Quranic corpus, nevertheless, the basic consensus we formulated in this work corresponds in its key points to the results elaborated by Islamic Quranic scholarship over the centuries. Moreover, studies of the earliest manuscripts of the Quran, including those discovered in recent decades, as well as many other monuments, demonstrate that the Quran was almost completely codified (except for certain details) in its known form as early as the first century A.H., in contradiction to the claims of revisionist scholars. The present work can serve as a scholarly introduction to this topic, filling a serious insufficiency of relevant reference sources in Russian.

**Keywords:** Quran; history of the Quran; history of Islam; Quranic studies; history of Quranic studies; manuscripts of the Quran; Islamic studies.

**For citation:** Mukhetdinov D.V. A brief history sketch on the genesis study of the Quranic corpus in Western Quranic studies (from the 19<sup>th</sup> century to the present day). *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):647–682. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-647-682

### Введение

Вот уже два столетия западная академическая наука бьется над загадками Корана, и, несмотря на все приложенные усилия, применение самых современных и сложнейших методов, а также многочисленные документальные находки, в настоящее время в научном корановедении не имеется *полного* консенсуса относительно большинства вопросов истории генезиса кораниче-



ского корпуса. На сегодняшний день, *ввиду отсутствия соответствующих материальных свидетельств*, наукой до сих пор *в точности не установлено*, в какой момент времени был ниспослан Коран, в какой форме и как он передавался в самые первые годы после завершения его ниспослания. Также наука в настоящий момент не ответила на вопросы о том, какой была первая аудитория Корана, кем и как он впервые был собран воедино и при каких обстоятельствах он закрепился в своей существующей форме. Относительно всех этих вопросов споры в той или иной степени не прекращаются с момента возникновения научного корановедения и вплоть до сего момента. Тем не менее сумма достигнутых на сегодняшний день и признанных большинством исследователей конкретных результатов позволяет говорить о *базовом консенсусе* в названной области исследования.

Настоящий очерк, не претендующий на исчерпывающий характер, призван проследить основные тенденции и результаты, отраженные в западных научных исследованиях генезиса коранического корпуса, и дать представление о состоянии научного консенсуса и ключевых дискуссий по этому вопросу<sup>1</sup>.

Для этого сначала мы представим краткий синопсис спектра существующих западных теорий происхождения и составления коранического корпуса, а затем углубимся в рассмотрение тех из них, которые представляют наибольший интерес сегодня.

### **Основные парадигмы рассмотрения генезиса коранического корпуса в западной науке**

Одним из наиболее интересующих западных корановедов сюжетов был поиск связи между коранической и библейской традициями. Как правило, работы на эту тему были призваны показать преемственность ислама иудаизму и/или христианству в том смысле, что прямым источником Корана являются более ранние писания и доктрины соответствующих традиций. Пионерской в данном отношении является работа немецкого иудейского богослова, раввина и общественного деятеля Авраама Гейгера (1810–1874) под заглавием

<sup>1</sup> На русском языке существует крайне мало публикаций, в которых было бы изложено становление коранической историографии. Наша статья призвана внести вклад в восполнение этого пробела. Тем не менее отметим следующие русскоязычные работы, в которых развернуто отражена исследуемая нами тема [1; 2].



«*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*» (Что Мухаммад взял из иудаизма), вышедшая в свет в 1833 году [3]. В ней А. Гейгер, активно изучавший арабский язык и Коран, стремился продемонстрировать, что иудаизм оказал значительное влияние на ислам, вплоть до того, что ислам можно было бы назвать «дочерней религией» иудаизма. Несмотря на то, что А. Гейгер рассматривал Коран не как боговдохновенный текст, а как исторический документ, построенный на основе иудейских текстов и преданий, многие его выводы, направленные на указание преемственности между кораническим и иудейским учением, подтверждаются в самом Коране. С другой стороны, многие найденные им и не отрицаемые исламом параллели между иудейской традицией и текстом Корана истолковывались им в тенденциозном ключе. Ровно век спустя, в 1933 г., в свет вышла работа американского востоковеда, историка и археолога Чарльза Катлера Торри (1863–1956) под заглавием «*The Jewish Foundation of Islam*» (Иудейские основания ислама) [4], в которой автор уже в новом научном и риторическом контексте развивает тенденциозную аргументацию, сходную с таковой у А. Гейгера.

Не менее, а то и более популярной в западном корановедении темой был поиск связи между Кораном и христианской традицией. Причем зачастую эта связь истолковывалась как односторонняя (от христианства к исламу), и интерпретировалась она также в тенденциозном ключе. Иными словами, сходства между Кораном и текстами христианской традиции сразу же интерпретировались как заимствования, тогда как альтернативные интерпретации этих сходств, которые самой исламской традицией не отрицаются, в этих исследованиях чаще всего а priori отвергались.

Хрестоматийным примером данного направления исследований является серия работ шведского ученого и религиозного деятеля Тора Андре (1885–1947) под общим названием «*Der Ursprung des Islam und das Christentum*» (Происхождение ислама и христианства), которые выходили в свет в 1923–1925 годах [5; 6; 7]. В своем исследовании шведский ученый указывал на различные пути христианского влияния на ислам. По его мнению, на становление ислама оказали особенно сильное воздействие сирийские пиетисты, а также йеменские несториане и эфиопские монофизиты. При этом он задавался следующим вопросом: «Почему Мухаммад просто не стал христианином,



если на него так повлияли христианские учения?», однако так и не дал ответа на него.

В 1925 г. в свет также вышла работа знаменитого британского арабиста и корановеда Ричарда Белла (1876–1952) под названием «*The Origin of Islam in Its Christian Environment: The Gunning Lectures*» (Происхождение ислама в его христианском окружении) [8]. Р. Белл стремился показать, что ислам возник в преимущественно христианском идейном окружении и что из христианства в ислам перетекло значительное количество идей. Согласно Р. Беллу, это идейное влияние можно разделить на три основных направления: народное влияние, богословие и усвоение греческой философской традиции [8, с. 190]. Подобного рода тенденциозные интерпретации, истолковывающие связь между иудейской, христианской и мусульманской традициями, нарушают основы научного метода и содержат логическую ошибку. Прежде всего речь идет о постоянном применении принципа *post hoc, ergo propter hoc*<sup>2</sup>, который заключается в безапелляционных утверждениях о том, что если ислам а) зародился в среде, близкой к иудаизму/христианству, и б) в самом Коране подтверждается преемственность вероучения ислама с Откровениями, ниспосланными еврейским Пророкам, в т. ч. Исе, то это автоматически означает факт прямого заимствования, то есть «плагиата», и несамостоятельный, «придаточный» статус Корана и самого ислама. И ни в одном из исследований подобного рода (что верно и для позднейших работ, которые мы рассмотрим далее) переход от двух вышеназванных посылок к указанному выводу не обоснован должным образом, поскольку эти посылки в принципе недостаточны для подобного рода выводов.

Другим важным направлением относительно ранних «критических» корановедческих исследований стал анализ языка Корана. Одна из пионерских работ на данную тему принадлежит перу немецкого востоковеда Карла Фоллерса (1857–1909) под названием «*Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*» (Разговорный и письменный язык в древней Аравии), которая увидела в свет 1906 году [9]. Здесь также следует назвать две принципиальные работы более позднего периода: статью «*Introduction au Coran*» (Введение в Коран) французского корановеда и переводчика Корана на французский язык

<sup>2</sup> После чего-то – значит по причине чего-то (лат.).



Р. Блашера, вышедшую в свет в 1947 г. [10], и работу немецкого востоковеда Иоганна Фюка «*Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*» (Исследования по истории арабского языка и стилистики) [11]. Предварительно отметим, что данные анализа составлялись в тот период, когда исследователям не были доступны древнейшие манускрипты Корана, относящиеся к VII–VIII вв. (в первую очередь т. н. манускрипты *хиджази*), а доступные не были изучены в должной мере. Критическая аргументация исследователей в значительной степени базировалась на этих документальных лакунах, которые к настоящему моменту восполнились рядом важнейших находок (см. далее).

И, наконец, третьим направлением исследований, без которых немислимы все прочие, занимающим центральное место в научном корановедении, является сравнительное исследование ранних коранических рукописей, в частности различных *чтений*. В XX в. данным вопросом занимались такие ученые, как Готгельф Бергштрассер (1886–1933) [12], Отто Претцль (1893–1941) [13; 14], Артур Джеффри (1892–1959) [15], Руди Парет (1901–1983) [16] и Эдмунд Бек (1902–1991) [17; 18; 19]. Также в этой связи следует упомянуть более поздние работы Майкла Кука (р. 1940) [20]. К подробному рассмотрению исследований этих авторов мы обратимся далее. Предварительно лишь заметим, что предпринятые ими исследования в целом подтверждают сведения, отраженные в классической мусульманской историографии.

Таким образом, к середине XX в. научное корановедение было преимущественно представлено либо различными работами, занимавшими заведомо «критическую» позицию по отношению к Корану (в т. ч. в контексте конфессионально окрашенной тенденциозной аргументации), либо же исследованиями, сфокусированными на филологическом изучении текста Корана, и в первую очередь на основе его сохранившихся древнейших рукописей. Именно второе названное направление исследований позволило создать фундамент собственно научного корановедения и прийти к некоторому научному консенсусу по основным вопросам генезиса свода Корана.

В течение второй половины XX в. и в начале XXI в. развитие научного взгляда на генезис коранического корпуса вновь было ознаменовано двумя параллельными тенденциями. С одной стороны, достигнутый в исследованиях первой половины XX в. научный базис совершенствовался и дополнял-



ся, накапливался и систематизировался значительный научный материал во многих областях – палеографии, археологии, истории, лингвистике, семиологии и других дисциплинах, высказанные ранее теории критиковались и уточнялись. С другой стороны, начиная с 1970-х годов в корановедении была инициирована своего рода «научная революция», касающаяся теорий происхождения и передачи коранического корпуса и связанных с этим вопросов. Так, в 1974–1977 гг. в свет вышли три фундаментальные работы, бросившие радикальный вызов научной парадигме, история которой насчитывала более века, а если учесть традиционную исламскую историографию, которой в значительной степени преемственен современный западный научный консенсус, – то более тысячи. Эта «революция» оспаривается многими современными исламоведами, а ее научная состоятельность находится под большим вопросом.

Прежде чем перейти к рассмотрению этой «научной революции», обратимся к первой названной тенденции, которую можно условно назвать «консервативной». *Базовый консенсус*, представляемый этой линией исследований, может быть сформулирован следующим образом<sup>3</sup>. Коран был ниспослан Мухаммаду на арабском языке в северо-западной части Аравийского полуострова в первой четверти VII в. н. э. При этом текст Корана явным образом связан по своему содержанию и языку с еврейскими и христианскими Писаниями, а также с различными апокрифическими сочинениями и иудейскими экзегетическими сочинениями *мидраш*. Однако никакого конкретного документа подобного рода, который мог бы лечь в основу Корана, найдено не было<sup>4</sup>. Насколько нам известно, Библию ни целиком, ни частично еще не успели перевести на арабский язык ко времени жизни Мухаммада (571–632), поскольку самые ранние известные переводы Евангелий на арабский язык датируются концом VIII в., и они были выполнены с греческих оригиналов христианскими монахами в Палестине<sup>5</sup>. Частичный перевод христианских псалмов на арабский язык также появился не раньше II/VIII века [28, р. 384–403; 425–441; 475–488.]. Из этого следует, что пророк Мухаммад мог

<sup>3</sup> См. например, резюме подобного рода в референтном обзоре Герхарда Беверинга [21, р. 70–72].

<sup>4</sup> О библейских повествованиях в Коране см. классическую работу [22].

<sup>5</sup> Касаемо этих вопросов отсылаем к следующим работам [23; 24; 25]. Отметим, что в 30-е годы XX в. немецкий востоковед и религиовед А. Баумстарк (1872–1948) высказывал предположение о существовании доисламской версии Евангелий на арабском языке [26; 27].



познакомиться со взглядами христиан преимущественно или целиком на основании устных источников [29, р. 83]. Эти устные предания дошли до него на арабском языке, хотя первоначально они бытовали на сирийском, арамейском, эфиопском и иврите. В Коране употребляется слой иноязычной лексики [30; 31; 32]. При этом нельзя отрицать, что данный слой лексики составляет *неотъемлемую часть коранического послания* [33]. Отметим также, что Коран стал первой в истории книгой на арабском языке.

Коран знаменует собой переход от доисламской устной литературной традиции к мусульманской письменной. При этом доисламская арабская литература представлена преимущественно устными поэтическими произведениями, которые были кодифицированы уже в исламскую эпоху, а исламская – по большей части прозаическими произведениями разнообразных жанров, в первую очередь богословских и научных.

Озвученный выше *базовый консенсус* и новые документальные открытия<sup>6</sup> не опровергают ядро традиционного повествования о создании письменного коранического корпуса, и даже в значительной степени его подтверждают. *При этом в тех пунктах, где расхождения все же имеются, пересмотр устоявшихся позиций не наносит урона основам традиционной парадигмы и тем более ни в коем случае не опровергает основы вероучения ислама относительно Корана; напротив, базовый консенсус свидетельствует о том, что вероучение ислама по сути своей не вступает в противоречие с научными сведениями.*

Что же касается вышеупомянутых «революционных» исследований, отвергающих базовый научный консенсус, то первой из них вышла в свет работа под названием «*Über den Ur-Koran*» (О Пра-Коране), которая принадлежит перу немецкого ученого и богослова Гюнтера Люлинга (1928–2014) [34]<sup>7</sup>. Она была опубликована в 1974 г., однако его диссертация 1970 г. под названием «*Kritische-exegetische Untersuchungen des Qur’antextes*» (Критические и экзегетические исследования коранического текста) к тому времени уже содержала в себе львиную долю представленных им результатов и гипотез.

<sup>6</sup> Исследования наиболее ранних рукописей Корана подтверждают, что коранический корпус существовал в своем нынешнем виде уже с первой половины VII в. н.э. (т. е. с первых десятилетий хиджры); см. далее.

<sup>7</sup> Также см. последующие работы Г. Люлинга, где им развивается вышеизложенная позиция [35; 36].



Вторая работа, за авторством американского историка и востоковеда Джона Уонсбро (1928–2002), под заглавием «*Qur'anic Studies*» («Коранические исследования»), была опубликована в 1977 году [37]. В том же году в свет вышла совместная работа учеников Дж. Уонсбро – американского ученого-исламоведа Патрисии Кроун (1945–2015) и британского исламоведа Майкла Кука (р. 1940), получившая примечательное название «*Hagarism. The Making of the Islamic World*» (Агаризм. Создание исламского мира) [38].

Данные работы предложили совершенно отличные корановедческие парадигмы – как друг от друга, так, что более примечательно, и от взглядов на Коран, которые казались доселе незыблемыми. После своего выхода в свет эти работы не снискали одобрения научного сообщества. Это объясняется не столько косностью научного мышления как такового, сколько тем, что ни одна из данных работ не сумела предоставить достаточного основания для установления новой парадигмы в силу сомнительности избранной методологии, а также полученных результатов и выводов. Кроме того, названные работы написаны довольно сложным языком и/или прибегают к очень замысловатой аргументации, для адекватной оценки которой требуется значительная компетенция. К тому же, авторы книги об агаризме М. Кук и П. Кроун со временем отказались от своих радикальных выводов. На усвоение, анализ, критику и доработку изложенных в данных работах идей потребовалось несколько десятилетий; продолжается эта работа и до сих пор. Эта деятельность привела к появлению научных работ, популяризирующих и критически рассматривающих результаты ревизионистских исследований<sup>8</sup>. Существуют также популяризаторские работы, находящиеся за пределами собственно корановедческой науки и преследующие преимущественно полемические и проповеднические интересы<sup>9</sup>.

Однако с наступлением XXI века ревизионистский подход неожиданно получил новый импульс. Причиной этого стал выход в свет в 2000 г. анонимной работы, написанной автором под псевдонимом Кристоф Люксен-

<sup>8</sup> Среди этих работ отметим следующие [21; 39; 40; 41; 42; 43; 44].

<sup>9</sup> Речь идет о работах человека, известного под псевдонимом Ибн Варрак. Он является автором как оригинальных работ [45; 46], так и сборников переводов научных статей [47]. Если тексты переводов в целом не вызывают сомнений и являются полезным материалом для развития науки, то предисловие к изданию за авторством самого Ибн Варрака едва ли может вписаться в рамки научной аргументации и методологии. См. критические работы об Ибн Варраке [48; 49; 50].



берг и озаглавленной как «*Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*» (Сиро-арамейское чтение Корана: вклад в расшифровку языка Корана) [51]. Данная работа, также вышедшая в свет в 2007 г. и на английском языке [52], произвела громкий эффект и вызвала неоднозначную реакцию в обществе. Как и вышеупомянутые ревизионистские труды, мы рассмотрим работу К. Люксенберга далее, а пока лишь упомянем основной тезис автора: согласно анонимному исследователю, первоначальным языком Корана был не арабский, а сирийский бывший в ходу у мекканского племени Курайш в VII веке. Ключевая предпосылка работы К. Люксенберга заключается в предположении о том, что сирийский язык, который был распространен на всем Ближнем Востоке в ранний период ислама, а также являлся языком культуры и христианской литургии, оказал сильное влияние на содержание Корана. По сути, тезис К. Люксенберга сводится к тому, что Коран был в значительной степени написан на сирийском языке, а не на арабском. Говоря точнее, Коран в значительной степени является переписанным сирийским литургическим текстом, и якобы при прочтении Корана таким образом, как если бы он был написан на сирийском языке, все неясности коранического текста раскрываются.

Можно предположить, что работа К. Люксенберга вызвала столь сильный отклик у широкой публики по той причине, что ее выводы сформулированы очень доходчивым образом, несмотря на то, что в ходе исследования автор использовал довольно сложную аргументацию, понятную лишь немногим специалистам, сведущим в семитской филологии и, в частности, в классическом сиро-арамейском языке. К слову, данная работа была переведена на английский язык, а также была подвергнута многочисленным критическим исследованиям со стороны экспертов, которые пришли к выводу о том, что методология и результаты обсуждаемой работы являются в целом неудовлетворительными [21; 39; 42].

Теперь, после представленного выше краткого синопсиса соответствующих научных теорий и направлений, обратимся к более подробному рассмотрению истории «консервативной» линии исследований и рассмотрим этапы ее становления вплоть до нашего времени, а также тот базовый консенсус, к которому она пришла. Далее мы представим некоторые ключевые



аргументы, опровергающие теории «ревизионистов», выступающих против подобного согласия.

### **Основные вехи становления консервативной парадигмы исследований и ее ключевые достижения**

Прежде всего следует начать с того, что уже с эпохи ниспослания Откровения мусульмане самым тщательным образом изучали Коран, и особое внимание уделялось изучению тех фрагментов Писания, смысл которых представлялся наиболее сложным или которые при буквальном прочтении противоречили друг другу. Таким образом зародилась концепция отмененных аятов [53] и теория «причин», или «обстоятельств ниспослания», того или иного аята, которая соотносила аяты или их группы с определенными событиями из жизни Мухаммада и его сподвижник<sup>10</sup>. Две названные теории стали основными методологическими приемами ранней коранической экзегезы. Однако данные герменевтические процедуры были сосредоточены скорее на «частях» коранического текста, нежели на его «целом».

Значительным шагом вперед в экзегезе Корана стала разработка герменевтической парадигмы, согласно которой базовой смысловой единицей Писания является сура, а не отдельный аят или их группа, связанная единством обстоятельств ниспослания; при этом суры были объединены в группы сообразно хронологии их ниспослания – «мекканские» суры были ниспосланы до хиджры, а «мединские» после. Разработка этой теории связана с деятельностью знаменитого египетского ученого, богослова, мухаддиса и географа Джаляль-ад-дина ас-Суйути (1445–1505), а также его предшественников, таких как Ибн-аз-Зубайр аль-Гарнати (1229–1308) и Бадр-ад-дин аз-Заркаши (1344–1392).

Таким образом, в XV–XVI вв. мусульманская герменевтика Писания разработала ряд методик толкования коранического текста, позволяющих читателю восходить от частей к целому и от целого к частям. Впоследствии, занявшись изучением Корана и традиционных коранических наук, западные ученые восприняли и переосмыслили результаты этой последней. При этом традиционные коранические науки воспринимались западными исследова-

<sup>10</sup> Этот вопрос кратко и емко рассмотрен в работе А. Риппина [54].



телями преимущественно в том виде, в каком они были запечатлены в трудах ас-Суйуты, в первую очередь «*аль-Иткân фи ‘улюм аль-Кур’ân*» (Совершенство в коранических науках)<sup>11</sup>. В этой связи также нельзя не упомянуть о важнейшей работе ас-Суйуты под названием «*Танасук ад-дурар фи танасуб ас-сувар*» (Нанизанный жемчуг о соответствиях сур), в которой он фундаментально подошел к исследованию вопроса о порядке сур в кораническом корпусе и взаимосвязях между ними<sup>12</sup>.

Эти и другие работы ас-Суйуты, а также многих других мусульманских эзгегетов были тщательно изучены первыми поколениями западных корановедов во второй половине XIX – начале XX в., и их результаты легли в основу научной парадигмы новой области исследований. Кроме того, значительную роль в формировании научного корановедения сыграл герменевтический опыт, накопленный европейской гуманитарной культурой в ходе многовекового изучения Библии. Это традиционное наследие со временем дополнялось все новыми филологическими и текстологическими методами, а также результатами многих других научных дисциплин.

В ранний период корановедческих исследований самые значимые результаты, касающиеся структуры и истории коранического корпуса, заложившие самые основы научного корановедения, были получены знаменитым немецким востоковедом Теодором Нёльдеке (1836–1930). Эти результаты были представлены в фундаментальном труде «*Geschichte des Qorans*» (История Корана), впервые опубликованном в 1860 г. [57] и до сих пор остающимся одним из наиболее значимых западных исследований по корановедению. Т. Нёльдеке показал, что стилистика и содержание сур Корана изменяется хронологическим образом. Немецкий востоковед проанализировал характеристики коранических сур и предположил, что, во-первых, поздние суры и айаты, названные «мединскими», в целом короче ранних – «мекканских», и во-вторых, ранние «мекканские» айаты имеют структуру, близкую к поэтической, в то время как более поздние айаты по своей форме тяготеют к прозе. При этом в основе исследовательского подхода Т. Нёльдеке лежало убежде-

<sup>11</sup> См. первый том (из восьми) перевода трактата на русский язык [55].

<sup>12</sup> См. фрагмент перевода данного трактата на русский язык в работе [56].



ние, что эта стилистическая трансформация в целом всегда была направлена в одну сторону, без каких-либо значительных отклонений<sup>13</sup>.

Согласно выводам Т. Нёльдеке, ранние – «мекканские» – суры имеют следующие общие черты: многие из них открываются клятвами, они сходны по тематике (сотворение мира, эсхатология, благочестие, подтверждение истинности миссии Мухаммада и опровержение обвинений против него), и некоторые из них имеют четкую «трехчастную» структуру: они открываются коротким предупреждением, затем следуют одно или несколько повествований о неверующих и, наконец, приглашение слушателей Мухаммада принять веру в единого Бога. Ярким примером таких сур могут выступить суры 15, 21, 26, 37 и др. Айаты же «мединских» сур в целом длиннее, им присущ другой ритмический строй. Отличается и содержание сур второго типа: они преимущественно касаются религиозных и правовых предписаний.

В дальнейшем работа Т. Нёльдеке была доработана его учеником, немецким востоковедом Фридрихом Швалли (1863–1919), и издана в трех томах. Однако публикация трех томов второго издания «Истории Корана» была сопряжена с рядом трудностей. Так, в 1898 году к Т. Нёльдеке обратился его издатель с просьбой подготовить расширенное второе издание «Истории Корана». В связи с преклонным возрастом Т. Нёльдеке попросил своего ученика Ф. Швалли решить эту задачу, а также взять на себя ответственность за полученные научные результаты. Первый том под заглавием «*Über den Ursprung des Qorans*» (О происхождении Корана) был опубликован в 1909 году [59]. После смерти Ф. Швалли в 1919 г. его шурин, профессор Генрих Циммерн, при редакторской помощи профессора Августа Фишера передал рукопись второго тома под заглавием «*Die Sammlung des Qorāns: mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*» (Собирание Корана: с литературно-историческим приложением о магометанских источниках и последних христианских исследованиях) в то же лейпцигское издательство, где она и была издана [60]. Впоследствии ученик Ф. Швалли, знаменитый немецкий ученый-корановед Готгельф Бергштрассер (1886–1933), переработал и дополнил заключительный третий том сочинения. Однако Г. Бергштрассер погиб в результате не-

<sup>13</sup> См. подробнее в работе [58].



счастливого случая в Баварии в 1933 году. Немецкий корановед Отто Претцль (1893–1941), который был учеником Г. Бергштрассера, все-таки довел третий том до публикации в 1938 г. под заглавием «*Die Geschichte des Korantexts*» (История текста Корана) [61]. Данная работа неоднократно переиздавалась на разных языках, в том числе английском [62], арабском и турецком [63].

Наиболее важным и известным результатом этого многотомного исследования стала т. н. «хронология Нёльдеке» – упорядочение 114 сур Корана в соответствии с мекканским и мединским этапами ниспослания Откровения. Впоследствии мекканский период был разделен еще на три части: первый, второй и третий (где первый – самый ранний)<sup>14</sup>. Практический смысл данной хронологии заключается во внесении в текст Корана дополнительной структурной связности, что облегчает проведение теологических, филологических и исторических исследований текста. Хронология Нёльдеке в целом была принята западным корановедением; точнее, западные ученые восприняли традиционное разделение на мекканские и мединские суры, которое в дальнейшем подвергалось различным уточнениям. Однако влияние теории Т. Нёльдеке и его учеников не ограничилось одной только западной наукой. Так, каирское издание Корана, вышедшее в свет в 1924 г., над которым совместно с мусульманскими учеными работали европейские специалисты (Г. Бергштрессер и А. Джеффри), отразило в себе результаты исследований Т. Нёльдеке и его продолжателей<sup>15</sup>.

В дальнейшем эта по своей сути текстологическая концепция была согласована с теолого-психологической концепцией поступательной эволюции пророческой миссии пророка Мухаммада и, соответственно, его духовной и общественной деятельности. Кроме исследования самого текста Корана, востоковедческая наука сосредоточилась на академических исследованиях биографии Мухаммада. Сравнительное изучение биографии Пророка и истории ниспослания Корана подтвердило данную связь [65; 66; 67].

Результаты, полученные в этой области Т. Нёльдеке и его немецкими учениками и последователями, оспорил знаменитый британский арабист и переводчик Корана на английский язык Ричард Белл (1876–1952). Он предложил наиболее радикальное на сегодняшний момент (в рамках консерва-

<sup>14</sup> См. краткую версию этой хронологии на английском языке в работе [64, p. 610–621].

<sup>15</sup> См. подробнее в работе [21].



тивной парадигмы) расположение сур и аятов Корана на основе их хронологического порядка [68]<sup>16</sup>. Результаты собственных исследований Р. Белл использовал при подготовке своего перевода Корана на английский язык, вышедшего под заглавием «*The Qur'an. Translated with a Critical Re-arrangement of the Suras*» (Коран. Перевод с критическим пересоставлением сур) [69].

Согласно Р. Беллу, процесс ниспослания Корана можно условно разделить на три основных этапа, которые названы им «предзнаменование», «Коран» и «книга». Самый ранний этап охватывает большую часть духовной миссии Пророка в Мекке. Части Корана, ниспосланные в этот период, характеризуются британским востоковедом в качестве «символических фрагментов» с призывами обратиться к Единому Богу. Второй этап, названный Р. Беллом «Коран», отсылает к более поздним этапам проповеди Пророка в Мекке, временам *хиджры*, и первым двум годам пребывания Мухаммада в Медине. В этот период перед Пророком уже стояла задача собирания Откровения воедино. И третий выделенный Р. Беллом этап – «книга» – отсылает к остальным годам деятельности Пророка в Медине и начинается в конце второго года после *хиджры*, когда Мухаммад инициировал создание письменной версии Откровения.

По мнению Р. Белла, Коран в известной нам форме не позволяет в точности, дифференцировано атрибутировать все его составляющие сообразно трем названным этапам, поскольку более ранние отрывки первого периода стали включаться в единый текст на втором этапе, который уже использовался в качестве богослужебного текста, а также ввиду того, что устный текст был преобразован в письменную версию на третьем этапе. В результате этого процесса Коран стал единым текстом, неразрывно связанным во всех своих составляющих. При этом Р. Белл стоял на позиции, согласно которой базовыми единицами Откровения являются отдельные небольшие фрагменты коранического текста, а не суры. По Р. Беллу, фрагменты Корана были собраны в суры самим Мухаммадом. Британский востоковед отмечал, что в процессе собирания Корана использовались письменные формы текста, и процесс их редактирования осуществлялся во время пребывания Мухаммада в Медине. Также им отдельно подчеркивалось то обстоятельство, что переломным мо-

<sup>16</sup> См. также сумму результатов Р. Белла, дополненную знаменитым британским востоковедом У.М. Уоттом (1909–2006) [64].



ментом составления Корана как Священного Писания стало сражение при Бадре, которое произошло через два года после *хиджры*, а сама *хиджра* при этом не оказала на периодизацию сур значительного влияния, что видно из принципа построения хронологии. Среди других попыток усовершенствовать систему хронологизации сур Т. Нёльдеке и его продолжателей следует назвать работу немецкого востоковеда и автора важнейшего академического перевода Корана на немецкий язык Руди Парета [16].

Дальнейшие исследования в данном направлении осуществлялись в русле изучения имеющихся и вновь обнаруженных рукописей и уточнения предыдущих научных результатов. Таким образом, исследования Т. Нёльдеке, Ф. Швалли, Г. Бергштрассера и О. Претцля, Р. Белла и Р. Парета сформировали своего рода парадигму научного изучения генезиса коранического корпуса.

При этом все научные попытки ранжирования сур и фрагментов Корана на основании хронологического принципа остаются лишь гипотезами. Разумеется, это понимали в первую очередь сами авторы этих теорий. Однако их важность состоит как раз не в получении скрупулезно проанализированных и выстроенных последовательностей, а в их огромной эвристической ценности. Исследования названных классиков корановедения сходятся в том, что они подтверждают основы традиционной мусульманской коранической науки, а именно что в основе коранического корпуса лежат письменные документы, созданные в Медине под диктовку Мухаммада, а также отрывки из Корана, которые помнили сподвижники Пророка. При этом суры были сформированы и упорядочены в процессе сведения воедино коранического корпуса.

В рамках данной парадигмы следующим этапом исследований должна стать подготовка критического филологического издания текста Корана<sup>17</sup>. Значительный шаг в этом направлении сделали вышеупомянутые корановеды Г. Бергштрассер и А. Джеффри. После совместной работы над каирским изданием Корана в 1927 г. они в соавторстве разработали план критического издания Корана. К сожалению, ученые не смогли довести свою работу до конца.

<sup>17</sup> См. подробнее об истории работы над критическим изданием текста Корана англоязычную работу российского исследователя профессора Е.А. Резвана [70, р. 266–267]. Информацию об истории подготовки критического издания текста Корана мы приводим преимущественно в соответствии с вышеуказанной публикацией.



Огромный вклад в эту область был внесен итальянским ученым, профессором Серджио Нойя Нозедой (1931–2008). В конце 1990-х – начале 2000-х гг. совместно с французским корановедом и специалистом по кораническим рукописям Франсуа Дерошем он предпринял реализацию масштабнейшего проекта под названием «*Sources de la transmission manuscrite du texte coranique*» (Источники передачи коранического текста), целью которого была публикация наиболее важных ранних коранических рукописей [71; 72].

После публикации второго тома С.Н. Нозеда изменил название проекта на «Ранний Коран: эпоха Пророка, праведных халифов и Омейядов». Итальянский ученый планировал начать серию публикаций с тома под заглавием «Фрагменты». В него вошли ранние отрывки рукописей Корана, хранящиеся в библиотеках по всему миру. Том был готов к печати, С.Н. Нозеда закончил введение к нему, но 31 января 2008 года он погиб в автокатастрофе [70, р. 267].

Также С.Н. Нозеда планировал осуществить публикацию древнейших папирусов, содержащих фрагменты текста Корана. Этот проект также остался незавершенным. В настоящее время проект реализован в рамках серии издательства Brill «*Documenta Coranica*» в качестве второго тома серии [73]. Помимо этого, итальянский ученый работал над исследованием знаменитого палимпсеста из Саны и двух других ранних кодексов, которые были сфотографированы его командой в октябре 2007 года. По словам Е.А. Резвана, весь йеменский проект был продолжен профессором Кристианом Робинотом [70, р. 267]. Результаты этих исследований должны быть опубликованы в рамках вышеупомянутой серии «*Documenta Coranica*»<sup>18</sup>. В настоящее время исследование этих и многих других ранних рукописей продолжается в рамках интернет-проекта «*Corpus Coranicum*», осуществляемого под эгидой Берлинско-Бранденбургской академии наук<sup>19</sup>.

### **Исследования древнейших коранических рукописей и других памятников: решающий аргумент**

Базовый научный консенсус о генезисе коранического корпуса подтверждается также и исследованиями рукописей Корана, в особенности древнейших рукописей *хиджази*, которые датируются I–II вв. хиджры. Внимательное

<sup>18</sup> Также см. первый том серии [74].

<sup>19</sup> См. интернет-страницу проекта. URL: <https://corpuscoranicum.de/>



изучение этих рукописей показывает, что **все известные рукописные памятники** (кроме нижнего слоя палимпсеста *Ṣaṇ'ā' I<sup>20</sup>*) **демонстрируют высокую степень текстологического сходства и в целом соответствуют т. н. «традиции 'Усмана»** (найденные различия заключаются преимущественно в несхожих способах упорядочивания сур, их заглавий, деления аятов, а также касаются орфографии), **и это наглядно демонстрирует непрерывность и преемственность традиции передачи Корана на протяжении веков**<sup>21</sup>. Существуют также древнейшие рукописи Корана, расхождения в тексте которых с каноническим вариантом касаются только *упорядочивания* текста и соответствуют вариантам традиции передачи Корана Ибн-Мас'уда, описанной в классических источниках<sup>22</sup>.

Не имея возможности рассмотреть на данных страницах вышеупомянутые ревизионистские теории происхождения коранического корпуса, выскажем ряд соображений и аргументов, которые в принципе ставят эти теории под сомнения.

В соответствии с имеющимися документальными данными не имеется никаких оснований для отрицания традиционного повествования, согласно которому множество фрагментов Корана было записано еще во время жизни Мухаммада, и нет никаких доказательств того, что для составления Корана использовались некие иноязычные первоисточники. Пока никем не было

<sup>20</sup> Возможно, что текст Корана, найденный на нижнем слое палимпсеста, относится к отклоняющейся от канонической доусмановской традиции; по всей видимости, именно по этой причине текст находился на нижней стороне палимпсеста, тогда как верхняя представляет текст, который почти не отличается от канонической версии. См. подробное исследование памятника [75]. Исследователи не пришли к единому выводу относительно того, соответствуют ли эти отклонения какому-либо известному неканоническому кораническому своду – 'Абдуллы ибн Мас'уда или Убаййа ибн Ка'ба. Так, немецкая исследовательница Элизабет Пуин, стоявшая у истоков исследования рукописи *an'ā' 1*, и другая немецкая исследовательница Асма Хилали сходятся на том, что нижний слой памятника не представляет ни одну из известных традиций передачи текста Корана. См.: серию статей Э. Пуин и монографию А. Хилали [76; 77; 78; 79; 80]. С другой стороны, Бехнам Садеги и Мохсен Гударзи, тщательно исследовавшие текст памятника, смогли определить дополнительные отклонения в нижнем тексте кодекса рукописи *Ṣaṇ'ā' 1*, имеющие как сходства с вариантом Ибн Мас'уда, так и различия [75]. Недавние исследования, выполненные французской исследовательницей Элеонор Селлар, показали, что многие из выявленных в рукописи отклонений соответствуют как традиции Ибн Мас'уда, так и Ибн Ка'ба [81].

<sup>21</sup> См. недавнюю обобщающую работу одного из ведущих специалистов по данной теме Ф. Дероша [82].

<sup>22</sup> Среди них следует отметить манускрипты DAM 01-29.1 из коллекции г. Саны, а также рукопись из Мешхеда Codex Mashhad. См. работу о рукописи DAM 01-29.1 [83]. См. также работу о рукописи Codex Mashhad [84].



доказано обратное, нам следует придерживаться позиции, согласно которой до Пророка дошла именно в устной информация о других монотеистических традициях Ближнего Востока (в контексте нашего изложения мы не станем специфицировать, какого рода эта информация была и из какого источника она могла исходить) [21, р. 88].

Кроме того, практически полное отсутствие прямых параллелей между Кораном и стандартными или апокрифическими библейскими традициями, а также с литературой традицией *мидраш* делает невозможным доказательство прямой текстуальной зависимости Корана от сторонних письменных источников [21, р. 88–89].

Уточним, что на сегодняшний день учеными выяснено, что лишь очень незначительное количество фрагментов Корана соответствует небольшим отрывкам апокрифических Евангелий и только один аят [85, 21:105] является прямой цитатой из Ветхого Завета, а именно из Псалма 37:29: «Мы уже записали в Псалтыре после данного (данного Моисею): Мои праведные рабы унаследуют землю» (К.) [85, 21:105].

Самая ранняя из известных отсылок на литературном арабском языке на Новый Завет представлена Ибн Исхаком (ум. 767 г. н.э.) в знаменитом жизнеописании Мухаммада [86, с. 92]. Таким образом, на сегодняшний день не обнаружен ни один письменный источник, будь то священный или литургический текст, христианский псалтырь или сирийско-арамейский лекционарий, который бы соответствовал гипотетическому первоисточнику Корана, и сейчас нельзя с уверенностью заявлять о том, что он вообще когда-либо существовал.

Кроме того, сам текст Корана не имеет никаких явных признаков более позднего происхождения, что также подтверждает анализ древнейших коранических рукописей. Также, на сегодняшний день вполне можно утверждать, что текст Корана был кодифицирован не позднее первой половины седьмого века [87, р. 35–61]. Нестабильность текста Корана, проявляющаяся в существовании различных чтений (*кыраат*), а также порядке сур и разделении аятов, находится только в строго определенных рамках и крайне редко затрагивает собственно *расм*. Многие из *кыраатов* дифференцируются только по



огласовке текста и могут быть объяснены как более поздние интерпретации стабильного *расма*, а также в качестве реликтовых текстовых традиций.

Хотя различные *кырааты* и предлагают те или иные варианты отдельных фрагментов чтения Корана, в известных нам рукописных памятниках Корана не встречаются совершенно неизвестные фрагменты текста, которые претендовали бы на то, что они являются некоей отличной от известной версии Корана. Отметим лишь то, что в некоторых ранних рукописях несколько сур размещены в отличном от современного порядке, но при этом мы не встречаем даже фрагментов сур, которые были бы оторванными от своего обычного контекста и встроены в другое место текста, т. е. в новый контекст.

Из этого можно сделать вывод о том, что, несмотря на разночтение, все же на более глубоком уровне текст Корана обладает высокой устойчивостью, которая не может объясняться случайностью. Напротив, эта стабильность говорит о том, что Коран действительно был довольно рано собран и систематизирован, а также приобрел священный статус в жизни мусульманской общины. По этой причине в тексте Корана отсутствуют следы каких-либо позднейших вставок, датируемых периодом после смерти Пророка [88, р. 40–49].

В контексте нашего разговора нельзя не упомянуть и о том, что, вопреки гипотезам ревизионистов, прямые цитаты из Корана встречаются во многих письменных памятниках, датируемых второй половиной VII в. н. э., в частности на различных медных табличках<sup>23</sup> и монетах<sup>24</sup> (при этом басмалля в письменных документах встречается еще раньше; самый ранний образец датируется 22 г. хиджры) [92]. Наиболее же ранние известные эпистографические образцы, содержащие цитаты из Корана, датируются началом VIII в. н. э. [93; 94]. Эти документальные свидетельства также служат весомыми

<sup>23</sup> По всей видимости, самая ранняя надпись, содержащая цитату из Корана (суру 112), была найдена на острове Кипр. Она датируется 29 г. хиджры [88, р. 5–6. No. 5]. Надписи, нанесенные на медные таблички, находящиеся в мечети Купола Скалы и содержащие многочисленные цитаты из Корана, датируются 72 г. хиджры [89, р. 246–255. No. 216, 217].

<sup>24</sup> См. монету, содержащую цитату из Корана, датируемую 75 г. хиджры [90, р. 49]. Также см. монету, содержащую суру 112 Корана полностью и аят 61:9, датируемую 77 г. хиджры [91, р. LIII–LXX; 84; 105]. Данные монеты приведены лишь в качестве примеров; в публичных и частных коллекциях содержится немало находок подобного рода. См. обзорное исследование [90].



аргументами, позволяющими отвергнуть тезисы ревизионистов о позднейшем создании Корана и наделении его священным статусом [39, р. 46–48].

## Заключение

Надеемся, что данный краткий очерк, не претендующий на исчерпывающий характер, тем не менее отразил ключевые моменты становления западного научного «мейнстрима» исследований генезиса коранического корпуса, а также в общих чертах показал статус «ревизионистских» методологий. Нет никаких сомнений в том, что все сюжеты, затронутые в данной статье, должны быть изучены российскими исследователями более подробно. В частности, особого внимания заслуживают малоизвестные в российском научном пространстве ревизионистские теории и их соотношение с имеющимися документальными находками и исследованиями, в т. ч. недавними, результаты которых в отечественном научном дискурсе также представлены крайне слабо. Без глубокого и всеобъемлющего изучения как классических работ, так и новейших исследований немыслимо становление состоятельной и конкурентоспособной российской корановедческой школы.

## Литература

1. Густерин П. В. *Коран как объект изучения*. Саарбрюккен: LAP LAMBERT Academic Publishing; 2014. 65 с.
2. Резван Е. А. *Введение в коранистику*. Казань: Издание Казанского университета; 2014. 408 с.
3. Geiger A. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*. Bonn: F. Baaden; 1833. 215 s.
4. Torrey C. C. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion; 1933. VII + 164 p.
5. Andrae T. Der Ursprung des Islams und das Christentum. *Kyrkshistorisk årsskrift*. 1923;23:149–206.
6. Andrae T. Der Ursprung des Islams und das Christentum. *Kyrkshistorisk årsskrift*. 1924;24:213–292.
7. Andrae T. Der Ursprung des Islams und das Christentum. *Kyrkshistorisk årsskrift*. 1925; 25:45–112.



8. Bell R. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London: Macmillan; 1926. 224 p.
9. Vollers K. *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Strassburg: K.J. Trübner; 1906. VIII + 227 s.
10. Blachère R. *Introduction au Coran*. Paris: G.P. Maisonneuve; 1947. LIX + 273 p.
11. Fück J. Arabiya. *Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag; 1950. IV + 148 s.
12. Bergsträsser G. *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des ibn Ginni*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; 1933. 92 s.
13. Pretzl O. *Das Lehrbuch der sieben Koran-Lesungen von Abû 'Amr 'Uthmân ibn Sa'îd ad-Dânî*. Bibliotheca Islamica. Band 2. Istanbul: Devlet Matbaası; 1930. 224 s.
14. Pretzl O. Die Wissenschaft der Koran-Lesung (ilm al-qira'a). Ihre literarischen Quellen und ihre Aussprachegrundlagen. *Islamica. Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker*. 1934;6:1–47; 230–246; 290–331.
15. Jeffery A. *Materials for the History of the Qur'an*. The Old Codices. Leiden: Brill; 1937. 609 p.
16. Paret R. *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer; 1971. 559 s.
17. Beck E. Der 'uthmanische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts. *Orientalia*. 1945;14:355–373.
18. Beck E. 'Arabiyya, Sunna und 'amma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts. *Orientalia*. 1946;15:180–224.
19. Beck E. Die Kodizesvarianten der Amsar. *Orientalia*. 1947;16:353–376.
20. Cook M. The stemma of the regional codices of the Koran. *Graeco-Arabica*. 2004;9–10:89–104.
21. Böwering G. Recent Research on Constructing the Qur'an. Reynolds G.S. (ed.) *The Qur'an in Its Historical Context*. London: Routledge; 2008. P. 70–87.
22. Speyer H. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen: Schulze; 1931. 522 s.



23. Griffith S.H. The Gospel in Arabic: An inquiry into its appearance in the first Abbasid century. *OC*. 1985;69:126–167.
24. Guillame A. The version of the Gospels used in Medina. *Al-Andalus*. 1950;15:289–269.
25. Blau J. Über einige christlich-arabische Manuskripte aus dem 9. und 10. Jahrhundert. *Le Museon*. 1962;75:101–108.
26. Baumstark A. Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache. *Islamica*. 1931;4:562–575.
27. Baumstark A. Eine frühislamische und eine vorislamische arabische Evangelienübersetzung aus dem Syrischen. *Atti del XIX Congresso Internazionlae degli Orientalisti*. Rome. 1935, pp. 682–684.
28. Violet B. Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damascus. *Orientalische Literaturzeitung*. 1901;4:382–423; 425–488.
29. Paret R. *Mohammed und der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer; 1957. 160 s.
30. Fraenkel S. *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Leiden: Brill; 1886. 368 s.
31. Hebbo A. *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hisham*. Frankfurt: Peter Lang; 1984. 273 s.
32. Samir Kh. S. The theological Christian influence on the Qur'ān: a reflection. Reynolds G.S.(ed.) *The Qur'ān in Its Historical Context*. London: Routledge; 2008. P. 141–162.
33. Gilliot C., Larcher P. Language and style of the Qur'an. McAuliffe J. (ed.). *The Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden: Brill; 2001–2006. Vol. 3. P. 109–135.
34. Lüling G. *Über den Ur-Koran*. Erlangen: H. Lüling; 1974. XII + 542 s.
35. Lüling G. *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba*. Erlangen: Lüling; 1977. 100 s.
36. Lüling G. *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*. Erlangen: Lüling; 1981. 423 s.
37. Wansbrough J. *Qur'anic Studies*. Oxford: Oxford University Press; 1977. 256 p.
38. Crone P., Cook M. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press; 1977. IX + 268 p.



39. Donner F. M. The Quran in Recent Scholarship. Reynolds G. S. (ed.). *The Quran in its Historical Context*. London: Routledge; 2008. P. 29–50.
40. Motzki H. The Collection of the Qur'an. A reconsideration of Western views in light of recent methodological developments. *Der Islam*. 2001;78:1–34.
41. Muranyi M. Neue Materialien zur tafsir-Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawan. Wild S. (ed.) *The Qur'an as Text*. Leiden: Brill; 1996. S. 225–255.
42. Reynolds G.S. Introduction, Quranic studies and its controversies. Reynolds G.S. (ed.). *The Quran in its Historical Context*. London: Routledge; 2008. P. 1–26.
43. Rippin A. Literary analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: The methodologies of John Wansbrough. Martin R. C. (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press; 1985. P. 151–163.
44. Versteegh C.H.M. *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*. Leiden: Brill; 1993. 230 p.
45. Ibn Warraq. *The Origin of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*. Amherst: Prometheus; 1998. 411 p.
46. Ibn Warraq. *What the Koran Really Says*. Amherst: Prometheus; 2002. 782 p.
47. Ibn Warraq. *The Quest for the Historical Muhammad*. Amherst, N.Y.: Prometheus; 2000. 554 p.
48. Asma A. Warraq, Ibn. "The Quest for the Historical Muhammad". *Journal of the American Oriental Society*. 2001;121(4):728–729.
49. Donner F. M. Review: "The Quest for the Historical Muhammad". *Middle East Studies Association Bulletin. University of Chicago*. 2001;35:75–76.
50. Teipen A. H. The Quest for the Historical Muhammad. *Journal of Ecumenical Studies*. 2003;40(3):328–329.
51. Luxenberg Ch. *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Das arabische Buch; 2000. 311 s.
52. Luxenberg Ch. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Hans Schiler Publishers; 2007. 349 p.



53. Burton J. Naskh. Bearman P., Bianquis Th., Bosworth C.E., van Donzel E., Heinrichs W.P. (eds). *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Vol. 7. Leiden: Brill; 1998. P. 1009–1012.
54. Rippin A. Occasions of revelation. McAuliffe J. D. (ed.) *The Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 3. Leiden: Brill, 2001–2006. P. 569–573.
55. Джалал ад-Дин ас-Суйути. *Совершенство в коранических науках. Вып. первый. Учение о толковании Корана*. М.: Муравей; 2000. 234 с.
56. Мисюра В.А. Трактат Суйути о порядке сур в Коране. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):153–163.
57. Nöldeke T. *Geschichte des Qorans*. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung; 1860. XXXII + 358 s.
58. Sadeghi B. The Chronology of the Qur'an: A Stylometric Research Program. *Arabica*. 2011;58:210–299. DOI: 10.1163/157005810x529692.
59. Nöldeke Th., Schwally F. *Geschichte des Qorāns. Teil 1. Über den Ursprung des Qorāns*. Leipzig: Dieterich; 1909. X + 262 s.
60. Nöldeke Th., Schwally F. *Geschichte des Qorāns. Die Sammlung des Qorāns: mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*. Leipzig: Dieterich; 1919. IV + 224 s.
61. Nöldeke Th., Bergstrasser G., Pretzl O. *Geschichte des Qorāns: Die Geschichte de Qorāntext*. Leipzig: Dieterich; 1938. XII + 351 s.
62. Nöldeke Th., Schwally F., Bergstrasser G., Pretzl O. *The History of the Qur'an*. Leiden: Brill; 2013. 692 s.
63. Nöldeke Th. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Fono Matbaasi; 1970. 710 s.
64. Watt M. W. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 1977. 272 p.
65. Buhl F. *Das Leben Mohammeds*. Leipzig: Quelle und Meyer; 1931. VIII + 379 s.
66. Guillaume A. *The Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press; 1955. 813 p.
67. Motzki H. *The Biography of Muhammad*. Leiden: Brill; 2000. 330 p.
68. Bell R. *A Commentary on the Qur'an*. Manchester: University of Manchester; 1991. 603 p.



69. Bell R. *The Qur'an. Translated with a Critical Re-arrangement of the Suras*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 1937. II + 667 p.

70. Rezvan E. A History of Printed Editions of the Qur'an. Shah M., Abdel Haleem M. (eds). *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford: Oxford University Press; 2020. P. 255–274.

71. Déroche F., Nosedá S.N. (eds). *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique. I. Les manuscrits de style hijazi. Volume I. Le manuscrit arabe 328a (a) de la Bibliothèque Nationale de France*. Les: Fondazione Ferni Noja Nosedá; Paris: Bibliothèque Nationale de Paris; 1998. 237 p.

72. Déroche F., Nosedá S.N. (eds). *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique. I. Les manuscrits de style hijazi. Volume II. Tome I. Le manuscrit Or. 2165 (f. 1 à 61) de la British Library*. Les: Fondazione Ferni Noja Nosedá; London: British Library; 2001. LXXIX + 255 p.

73. Kaplony A., Marx M. (eds). *Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur'āns*. Leiden and Boston, MA: Brill; 2019. 264 p.

74. Cellard É. *Codex Amrensis 1. Documenta Coranica*. Vol.: 1. Leiden and Boston: Brill; 2018. 319 p.

75. Sadeghi B., Goudarzi M. Şan'a' 1 and the Origins of the Qur'an. *Der Islam*. 2012;87(1–2):1–129. DOI: 10.1515/islam-2011-0025.

76. Hilali A. *The Sanaa Palimpsest*. London: Oxford University Press; 2017. 271 p.

77. Puin E. Ein Früher Koranpalimpsest Aus Şan'a' (DAM 01-27.1). Groß M., Ohlig K.-H. (eds). *Schlaglichter: Die Beiden Ersten Islamischen Jahrhunderte*, 2008. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2008. S. 461–493.

78. Puin E. Ein Früher Koranpalimpsest Aus Şan'a' (DAM 01-27.1) – Teil II. Vom Koran Zum Islam. Groß M., Ohlig K.-H. (eds). *Schriften Zur Frühen Islamgeschichte Und Zum Koran*, 2009. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2009. S. 523–581.

79. Puin E. Ein Früher Koranpalimpsest Aus Şan'a' (DAM 01-27.1) – Teil III. Groß M., Ohlig K.-H. (eds). *Die Entstehung Einer Weltreligion I: Von Der*



*Koranischen Bewegung Zum Frühislam*, 2010. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2010. S. 233–305.

80. Puin E. Ein Früher Koranpalimpsest Aus Şan‘ā’ (DAM 01-27.1) – Teil IV. Groß M., Ohlig K.-H. (eds). *Die Entstehung Einer Weltreligion II: Von Der Koranischen Bewegung Zum Frühislam*, 2012. Berlin-Tübingen: Verlag Hans Schiler; 2012. S. 311–402.

81. Cellar É. The Şan‘ā’ Palimpsest: Materializing the Codices. *Journal of Near Eastern Studies*. 2021;80(1):1–30. DOI: 10.1086/713473.

82. Déroche F. The Manuscript and Archaeological Traditions. Physical Evidence. Shah M., Abdel Haleem M. (eds). *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*. Oxford: Oxford University Press; 2020. P. 167–181.

83. Cellar É. Un nouveau témoignage sur la fixation du canon coranique dans les débuts de l’Islam: le manuscrit Şan‘ā’ DAM 01-29.1. *CRAI 2018-II, avril-juin 2020*. P. 1107–1119.

84. Karimi-Nia M. A New Document in the Early History of the Qur’ān. Codex Mashhad, an ‘Uthmānic Text of the Qur’ān in Ibn Mas‘ūd’s Arrangement of Sūras. *Journal of Islamic Manuscripts*. 2019;10:296–326.

85. *Священный Коран*. Смысловой перевод с комментариями. Мухетдинов Д. (гл. ред.). М.: ИД «Медина»; 2015. 1888 с.

86. Ибн Хишам. *Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века)*. М.: Умма; 2007. 656 с.

87. Donner F.M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press; 1998. 358 p.

88. Combe Ét., Sauvaget J., Wiet G. *Répertoire Chronologique D’Épigraphie Arabe. Vol. I*. Le Caire: Imprimerie De L’Institut Français D’Archéologie Orientale; 1931. XII + 312 p.

89. van Berchem M. *Matériaux Pour Un Corpus Inscriptionum Arabicarum, 1927, Tome 2/2*. Le Caire: Imprimerie de l’Institut français d’archéologie orientale; 1927. 291 p.



90. Treadwell L. Qur'anic Inscriptions On The Coins Of The Ahl Al-Bayt From The Second To Fourth Century AH. *Journal Of Qur'anic Studies*. 2012;14:47–71.

91. Walker J. *A Catalogue Of The Muhammadan Coins In The British Museum, 1956, Vol. II – Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*. London: British Museum; 1956. 329 p.

92. Grohmann A. Aperçu De Papyrologie Arabe. *Études De Papyrologie*. 1932;1:23–95.

93. al-Qadi W. The impact of the Qur'an on early Arabic literature: The case of 'Abd al-Hamid's epistolography. Shareef A.A., Hawting G.R. (eds). *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge; 1993. P. 285–313.

94. al-Qadi W. P. *The religious foundation of late Umayyad ideology and practice. Saber Religioso y Poder Político en el Islam*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional; 1994. P. 231–273.

## References

1. Gusterin P.V. *Koran kak ob'ekt izucheniya* [Quran as the object of studies]. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2014. 65 p. (In Russian)

2. Rezvan E.A. *Vvedenie v koranistiku* [Introduction to Quranic studies]. Kazan: Kazan University Press; 2014. 408 p. (In Russian)

3. Geiger A. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*. Bonn: F. Baaden; 1833. 215 p. (In German)

4. Torrey C.C. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion; 1933. VII + 164 p.

5. Andrae T. Der Ursprung des Islams und das Christentum. *Kyrkshistorisk årsskrift*. 1923;23:149–206. (In German)

6. Andrae T. Der Ursprung des Islams und das Christentum. *Kyrkshistorisk årsskrift*. 1924;24:213–292. (In German)

7. Andrae T. Der Ursprung des Islams und das Christentum. *Kyrkshistorisk årsskrift*. 1925;25:45–112. (In German)

8. Bell R. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London: Macmillan; 1926. 224 p.



9. Vollers K. *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Strassburg: K. J. Trübner; 1906. VIII + 227 p. (In German)
10. Blachère R. *Introduction au Coran*. Paris: G.P. Maisonneuve; 1947. LIX + 273 p. (In French)
11. Fück J. Arabiya. *Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag; 1950. IV + 148 p. (In German)
12. Bergsträsser G. *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des ibn Ginni*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; 1933. 92 p. (In German)
13. Pretzl O. *Das Lehrbuch der sieben Koran-Lesungen von Abû 'Amr 'Uthmân ibn Sa'îd ad-Dânî*. Bibliotheca Islamica. Band 2. Istanbul: Devlet Matbaası; 1930. 224 p. (In German)
14. Pretzl O. Die Wissenschaft der Koran-Lesung (ilm al-qira'a). Ihre literarischen Quellen und ihre Aussprachegrundlagen. *Islamica. Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker*. 1934;6:1–47; 230–246; 290–331. (In German)
15. Jeffery A. *Materials for the History of the Qur'an. The Old Codices*. Leiden: Brill; 1937. 609 p.
16. Paret R. *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer; 1971. 559 p. (In German)
17. Beck E. Der 'uthmanische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts. *Orientalia*. 1945;14:355–373. (In German)
18. Beck E. 'Arabiyya, Sunna und 'amma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts. *Orientalia*. 1946;15:180–224. (In German)
19. Beck E. Die Kodizesvarianten der Amsar. *Orientalia*. 1947;16:353–376. (In German)
20. Cook M. The stemma of the regional codices of the Koran. *Graeco-Arabica*. 2004;9–10:89–104.
21. Böwering G. Recent Research on Constructing the Qur'ân. Reynolds G.S. (ed.) *The Qur'ân in Its Historical Context*. London: Routledge; 2008, pp. 70–87.
22. Speyer H. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen: Schulze; 1931. 522 p. (In German)



23. Griffith S.H. The Gospel in Arabic: An inquiry into its appearance in the first Abbasid century. *OC*. 1985;69:126–167.
24. Guillame A. The version of the Gospels used in Medina. *Al-Andalus*. 1950;15:289–269.
25. Blau J. Über einige christlich-arabische Manuskripte aus dem 9. und 10. Jahrhundert. *Le Museon*. 1962;75:101–108. (In German)
26. Baumstark A. Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache. *Islamica*. 1931;4:562–575. (In German)
27. Baumstark A. Eine frühislamische und eine vorislamische arabische Evangelienübersetzung aus dem Syrischen. *Atti del XIX Congresso Internazionlae degli Orientalisti*. Rome. 1935:682–684. (In German)
28. Violet B. Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damascus. *Orientalische Literaturzeitung*. 1901;4:382–423; 425–488. (In German)
29. Paret R. *Mohammed und der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer, 1957. 160 p. (In German)
30. Fraenkel S. *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Leiden: Brill; 1886. 368 p. (In German)
31. Hebbo A. *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hisham*. Frankfurt: Peter Lang; 1984. 273 p. (In German)
32. Samir Kh. S. The theological Christian influence on the Qur’ān: a reflection. Reynolds G.S. (ed.) *The Qur’ān in Its Historical Context*. London: Routledge; 2008, pp. 141–162.
33. Gilliot C., Larcher P. Language and style of the Qur’an. McAuliffe J. (ed.) *The Encyclopaedia of the Qur’an*. Leiden: Brill; 2001–2006. Vol. 3, pp. 109–135.
34. Lüling G. *Über den Ur-Koran*. Erlangen: H. Lüling; 1974. XII + 542 p. (In German)
35. Lüling G. *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba*. Erlangen: Lüling; 1977. 100 p. (In German)
36. Lüling G. *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*. Erlangen: Lüling; 1981. 423 p. (In German)
37. Wansbrough J. *Qur’anic Studies*. Oxford: Oxford University Press; 1977. 256 p.



38. Crone P., Cook M. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press; 1977. IX + 268 p.
39. Donner F. M. The Quran in Recent Scholarship. Reynolds G. S. (ed.). *The Quran in its Historical Context*. London: Routledge; 2008, pp. 29–50.
40. Motzki H. The Collection of the Qur'an. A reconsideration of Western views in light of recent methodological developments. *Der Islam*. 2001;78:1–34.
41. Muranyi M. Neue Materialien zur tafsir-Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawan. Wild S. (ed.). *The Qur'an as Text*. Leiden: Brill; 1996, pp. 225–255. (In German)
42. Reynolds G.S. Introduction, Quranic studies and its controversies. Reynolds G.S. (ed.). *The Quran in its Historical Context*. London: Routledge; 2008, pp. 1–26.
43. Rippin A. Literary analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: The methodologies of John Wansbrough. Martin R.C. (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press; 1985, pp. 151–163.
44. Versteegh C.H.M. *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*. Leiden: Brill; 1993. 230 p.
45. Ibn Warraq. *The Origin of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*. Amherst: Prometheus; 1998. 411 p.
46. Ibn Warraq. *What the Koran Really Says*. Amherst: Prometheus; 2002. 782 p.
47. Ibn Warraq. *The Quest for the Historical Muhammad*. Amherst, New York: Prometheus; 2000. 554 p.
48. Asma A. Warraq, Ibn. "The Quest for the Historical Muhammad". *Journal of the American Oriental Society*. 2001;121(4):728–729.
49. Donner F. M. Review: "The Quest for the Historical Muhammad". *Middle East Studies Association Bulletin. University of Chicago*. 2001;35:75–76.
50. Teipen A.H. The Quest for the Historical Muhammad. *Journal of Ecumenical Studies*. 2003;40(3):328–329.
51. Luxenberg Ch. *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Das arabische Buch; 2000. 311 p. (In German)



52. Luxenberg Ch. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Hans Schiler Publishers; 2007. 349 p.
53. Burton J. Naskh. Bearman P., Bianquis Th., Bosworth C.E., van Donzel E., Heinrichs W.P. (eds). *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. Vol. 7. Leiden: Brill; 1998, pp. 1009–1012.
54. Rippin A. Occasions of revelation. McAuliffe J. D. (ed.) *The Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 3. Leiden: Brill; 2001–2006, pp. 569–573.
55. Dzhahal ad-Din as-Suyuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. pervyy. Uchenie o tolkovanii Korana* [Excellence in Quranic sciences. First issue. The doctrine of the interpretation of the Quran]. Moscow: Muravey Press; 2000. 234 p. (In Russian)
56. Misyura V.A. Traktat Suyuti o poryadke sur v Korane [Suyuti's treatise on the order of suras in the Quran]. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):153–163. (In Russian)
57. Nöldeke T. *Geschichte des Qorans*. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung; 1860. XXXII + 358 p. (In German)
58. Sadeghi B. The Chronology of the Qur'an: A Stylometric Research Program. *Arabica*. 2011;58:210–299. DOI: 10.1163/157005810x529692.
59. Nöldeke Th., Schwally F. *Geschichte des Qorāns. Teil 1. Über den Ursprung des Qorāns*. Leipzig: Dieterich; 1909. X + 262 p. (In German)
60. Nöldeke Th., Schwally F. *Geschichte des Qorāns. Die Sammlung des Qorāns: mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*. Leipzig: Dieterich; 1919. IV + 224 p. (In German)
61. Nöldeke Th., Bergstrasser G., Pretzl O. *Geschichte des Qorāns: Die Geschichte de Qorāntext*. Leipzig: Dieterich; 1938. XII + 351 p. (In German)
62. Nöldeke Th., Schwally F., Bergstrasser G., Pretzl O. *The History of the Qur'an*. Leiden: Brill; 2013. 692 p.
63. Nöldeke Th. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Fono Matbaasi; 1970. 710 p. (In Turkish)
64. Watt M. W. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 1977. 272 p.



65. Buhl F. *Das Leben Mohammeds*. Leipzig: Quelle und Meyer; 1931. VIII + 379 p. (In German)
66. Guillaume A. *The Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press; 1955. 813 p.
67. Motzki H. *The Biography of Muhammad*. Leiden: Brill; 2000. 330 p.
68. Bell R. *A Commentary on the Qur'an*. Manchester: University of Manchester; 1991. 603 p.
69. Bell R. *The Qur'an. Translated with a Critical Re-arrangement of the Suras*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 1937. II + 667 p.
70. Rezvan E. A History of Printed Editions of the Qur'an. Shah M., Abdel Haleem M. (eds). *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford: Oxford University Press; 2020, pp. 255–274.
71. Déroche F., Nosedá S.N. (eds). *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique. I. Les manuscrits de style hijazi. Volume I. Le manuscrit arabe 328a (a) de la Bibliothèque Nationale de France*. Lesa: Fondazione Ferni Noja Nosedá; Paris: Bibliothèque Nationale de Paris; 1998. 237 p. (In French)
72. Déroche F., Nosedá S.N. (eds). *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique. I. Les manuscrits de style hijazi. Volume II. Tome I. Le manuscrit Or. 2165 (f. 1 à 61) de la British Library*. Lesa: Fondazione Ferni Noja Nosedá; London: British Library; 2001. LXXIX + 255 p. (In French)
73. Kaplony A., Marx M. (eds). *Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries And The Problem of Carbon Dating Early Qur'āns*. Leiden and Boston, MA: Brill; 2019. 264 p.
74. Cellard É. *Codex Amrensis 1. Documenta Coranica. Vol.: 1*. Leiden and Boston: Brill; 2018. 319 p.
75. Sadeghi B., Goudarzi M. Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān. *Der Islam*. 2012;87(1–2):1–129. DOI: 10.1515/islam-2011-0025.
76. Hilali A. *The Sanaa Palimpsest*. London: Oxford University Press; 2017. 271 p.
77. Puin E. Ein Früher Koranpalimpsest Aus Ṣan'ā' (DAM 01-27.1). Groß M., Ohlig K.-H. (eds). *Schlaglichter: Die Beiden Ersten Islamischen Jahrhunderte*, 2008. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2008, pp. 461–493. (In German)



78. Puin E. Ein Früher Koranpalimpsest Aus Şan‘ā’ (DAM 01-27.1) – Teil II. Vom Koran Zum Islam. Groß M., Ohlig K.-H. (eds). *Schriften Zur Frühen Islamgeschichte Und Zum Koran*, 2009. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2009, pp. 523–581. (In German)

79. Puin E. Ein Früher Koranpalimpsest Aus Şan‘ā’ (DAM 01-27.1) – Teil III. Groß M., Ohlig K.-H. (eds). *Die Entstehung Einer Weltreligion I: Von Der Koranischen Bewegung Zum Frühislam*, 2010. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2010, pp. 233–305. (In German)

80. Puin E. Ein Früher Koranpalimpsest Aus Şan‘ā’ (DAM 01-27.1) – Teil IV. Groß M., Ohlig K.-H. (eds). *Die Entstehung Einer Weltreligion II: Von Der Koranischen Bewegung Zum Frühislam*, 2012. Berlin-Tübingen: Verlag Hans Schiler; 2012, pp. 311–402. (In German)

81. Cellar É. The Şan‘ā’ Palimpsest: Materializing the Codices. *Journal of Near Eastern Studies*. 2021;80 (1):1–30. DOI: 10.1086/713473.

82. Déroche F. The Manuscript and Archaeological Traditions. Physical Evidence. Shah M., Abdel Haleem M. (eds). *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*. Oxford: Oxford University Press; 2020, pp. 167–181.

83. Cellar É. Un nouveau témoignage sur la fixation du canon coranique dans les débuts de l’Islam: le manuscrit Şan‘ā’ DAM 01-29.1. *CRAI 2018-II, avril-juin 2020*, pp. 1107–1119. (In French)

84. Karimi-Nia M. A New Document in the Early History of the Qur’ān. Codex Mashhad, an ‘Uthmānic Text of the Qur’ān in Ibn Mas‘ūd’s Arrangement of Sūras. *Journal of Islamic Manuscripts*. 2019;10:296–326.

85. *Svyashenniy Koran. Smislovoy perevod s kommentariyami* [The Holy Quran. Semantic translation with comments]. Mukhetdinov D. (editor-in-chief). Moscow: Medina Press; 2015. 1888 p. (In Russian)

86. Ibn Hisham. *Jizneopisanie Proroka Mukhammada, rasskazannoe so slov al-Bakkai, so slov Ibn Iskhaka al-Muttaliba (pervaya polovina VIII veka)* [Biography of Prophet Muhammad, Told by al-Baqqa‘i, Told by Ibn Ishaq al-Muttalib (First Half of the 8<sup>th</sup> Century)]. Moscow: Umma Press; 2007. 656 p. (In Russian)

87. Donner F.M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press; 1998. 358 p.



Д.В. Мухетдинов

Краткий очерк истории изучения генезиса коранического корпуса в западном...

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):647–682

88. Combe Ét., Sauvaget J., Wiet G. *Répertoire Chronologique D'Épigraphie Arabe. Vol. I*. Le Caire: Imprimerie De L'Institut Français D'Archéologie Orientale; 1931. XII + 312 p. (In French)

89. van Berchem M. *Matériaux Pour Un Corpus Inscriptionum Arabicarum, 1927, Tome 2/2*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale; 1927. 291 p. (In French)

90. Treadwell L. Qur'anic Inscriptions On The Coins Of The Ahl Al-Bayt From The Second To Fourth Century AH. *Journal Of Qur'anic Studies*. 2012;14:47–71.

91. Walker J. *A Catalogue Of The Muhammadan Coins In The British Museum, 1956, Volume II – Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*. London: British Museum; 1956. 329 p.

92. Grohmann A. Aperçu De Papyrologie Arabe. *Études De Papyrologie*. 1932;1:23–95. (In French)

93. al-Qadi W. The impact of the Qur'an on early Arabic literature: The case of 'Abd al-Hamid's epistolography. Shareef A.A., Hawting G.R. (eds). *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge; 1993, pp. 285–313.

94. al-Qadi W. P. The religious foundation of late Umayyad ideology and practice. *Saber Religioso y Poder Político en el Islam*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional; 1994, pp. 231–273.

#### 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.



**D.V. Mukhetdinov**

**A brief history sketch on the genesis study of the Quranic corpus in Western Quranic...  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):647–682**

### **Раскрытие информации о конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-  
та интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict  
of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 12 июля 2023

Одобрена рецензентами: 21 августа 2023

Принята к публикации: 10 сентября 2023

### **Article info**

Received: July 12, 2023

Reviewed: August 21, 2023

Accepted: September 10, 2023



## Положение музыки и пения в шафиитском мазхабе

А.А. Гамзатов<sup>1а</sup>, С.И. Сиражудинова<sup>2б</sup>

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

<sup>2</sup>Дагестанский гуманитарный институт, г. Махачкала, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org//0000-0003-0281-967X>, e-mail: [ibnfulan05@gmail.com](mailto:ibnfulan05@gmail.com)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org//0000-0001-9753-7119>, e-mail: [saida-mrd@mail.ru](mailto:saida-mrd@mail.ru)

**Резюме:** Статья посвящена исследованию вопроса о дозволенности музыки и пения в исламе, решаемого в рамках богословско-правовой школы шафиитского мазхаба. Анализ выдержек из книг таких шафиитских ученых, как Абу-Хамид Мухаммад аль-Газали, ‘Иzz-ад-дин ибн ‘Абд-ас-Салам, Камаль-ад-дин ад-Дамири, Джамаль-ад-дин ‘Абд-ар-Рахим аль-Иснави, ас-Суйути, Ахмад ас-Саккаф и др., позволил выявить две позиции шафиитского мазхаба относительно дозволенности музыки и пения в исламе. Доминирующим является мнение, запрещающее все виды музыкальных инструментов, кроме ударных, из которых запрещаются только лишь барабан дарбука, распространенный в странах Ближнего Востока, и латунные тарелки. Согласно второму мнению допускается использовать все виды духовых инструментов, за исключением мизмара, известного в Дагестане как зурна. Сторонников этой точки зрения много, среди них такие авторитетные ученые, как аль-Газали, ар-Рафи‘и, Ибн Руф‘а, аль-Булькини. Кроме того, этой позиции придерживались поздние ученые-богословы йеменской школы шафиитского права, известной в указанное время как одна из сильнейших. На основе анализа позиций шафиитских ученых автор приходит к выводу, что такое утверждение, как «в исламе полностью запрещена музыка», неверно, поскольку есть дозволенные виды инструментов. Более того, некоторыми учеными допускаются все виды инструментов, а там, где есть разногласия между богословами, должна быть и терпимость к иной позиции.

**Ключевые слова:** шафиитский мазхаб; музыка; пение; музыкальные инструменты; дозволенность

**Для цитирования:** Гамзатов А.А., Сиражудинова С.И. Положение музыки и пения в шафиитском мазхабе. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):683–698. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-683-698



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



## The position of music and singing in the Shafi'i madhhab

**A.A. Gamzatov<sup>1a</sup>, S.I. Sirazhudinova<sup>2b</sup>**

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

<sup>2</sup>*Dagestan Institute of Humanities, Makhachkala, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0281-967X>, e-mail: [ibnfulan05@gmail.com](mailto:ibnfulan05@gmail.com)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9753-7119>, e-mail: [saida-mrd@mail.ru](mailto:saida-mrd@mail.ru)

**Abstract:** The article is devoted to the study of the issues of the permissibility of music and singing in Islam within the framework of the theological and legal school of the Shafi'i madhhab. Analyzing excerpts from the books of such Shafi'i scholars as Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam, Kamal al-Din al-Damiri, Jamal al-Din 'Abd al-Rahim al-Isnawi, al-Suyuti, Ahmad al-Saqqaf, etc., the work reveals two positions of the Shafi'i madhhab regarding the permissibility of music and singing in Islam. The dominant position of the Shafi'i madhhab is the opinion prohibiting all types of musical instruments, except percussion instruments, of which only the darbuk drum, common in the Middle East countries, and brass cymbals are prohibited. The second opinion allows the use of all types of wind instruments, with the exception of mizmar, known in Dagestan as zurna. There are many supporters of this point of view, among them such authoritative scholars as al-Ghazali, al-Rafi'i, Ibn Ruf'a, al-Bulqini. In addition, this position was held by the late scholars-theologians of the Yemeni school of Shafi'i law, known as one of the strongest schools of the Shafi'i Madhhab in the later centuries.

Based on the analysis of the positions of Shafi'i scholars, the author comes to the conclusion that such statements as "music is completely prohibited in Islam" are not true, since there are permitted types of instruments. Moreover, there are scientists who allow all kinds of tools, and where there is controversy among theologians, there should also be tolerance for someone else's position.

**Keywords:** Shafi'i madhhab; music; singing; musical instruments; permissiveness

**For citation:** Gamzatov A.A., Sirazhudinova S.I. The position of music and singing in the Shafi'i madhhab. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):683–698. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-683-698

### Введение

Вопрос о дозволенности музыки и пения стал одним из ключевых для современного дагестанского общества, поскольку у его религиозной части сложилось мнение, что музыка в исламе полностью запрещена, а следовательно



человек, который слушает музыку, является фасиком<sup>1</sup>, даже если он соблюдает остальные религиозные предписания.

Такая логика не может не вызывать проблемы в религиозном обществе, и не только в религиозном, но и в светском, представители которого тесно переплетены с религиозными людьми и деятелями и каковым является дагестанское, так как она ведет к расколу, что не раз подтверждалось делом за последние несколько лет.

Достаточно вспомнить тот резонанс, вызванный приездом в 2016 году в Дагестан популярного в мире шведского исполнителя нашидов<sup>2</sup> Махера Зейна для проведения концерта в городе Махачкале. Дагестанский сегмент соцсетей бурлил в то время и раскололся на два непримиримых, оппонирующих лагеря – запрещающих музыку и проведение концерта Махера Зейна и позволяющих, не видящих в этом ничего запретного и предосудительного.

Для разрешения ситуации достаточно было осветить данный вопрос в рамках той богословско-правовой школы, которая наиболее распространена среди дагестанского общества, а именно в рамках шафиитского мазхаба, и тем самым избежать множества ненужных ссор среди дагестанцев, исповедующих ислам. Однако ни один богослов или теолог не сделали этого ни тогда, ни после. В связи с чем тема до сих пор оставалась до конца не изученной и нуждалась в полноценном исследовании. Позицию шафиитских ученых, дабы упредить все подобные ситуации в будущем, мы рассмотрим далее.

### **Мнения шафиитских ученых в отношении поставленного вопроса**

Джаляль-ад-дина ас-Суйуты (1445–1505) спросили: «Дозволено ли воспевать хвалебные стихи про аль-Хашими (т. е. про пророка Мухаммада, мир ему и благословение Аллаха. – Прим. авт.) с сопровождением музыкальных инструментов. Например, мавсуль<sup>3</sup> и канун<sup>4</sup>?»

На что он ответил: «Что касается вопроса под номером сорок пять, ответ будет следующим: в четырех богословско-правовых школах известен запрет му-

<sup>1</sup> Фасик – грешник и нечестивец, пренебрегающий выполнением основных положений ислама. Фасики не считаются отрекшимися от ислама, однако их поступки считаются недопустимыми с позиций мусульманской морали.

<sup>2</sup> Нашид – мусульманское песнопение.

<sup>3</sup> Мавсуль – духовой музыкальный инструмент, одна из разновидностей арабского мизмара.

<sup>4</sup> Канун (канон, ганун) – струнный щипковый музыкальный инструмент типа цитры с трапециевидным корпусом.



зыкальных инструментов, но некоторые богословы дозволили, например, ученые захира (захириты).

Предпочтительное в этом вопросе мнение тех исследователей, в число которых входит шейх 'Изз-ад-дин ибн 'Абд-ас-Салям (1181–1262), а именно: дозволенность всех музыкальных инструментов только суфиям и запрет всем остальным. Более детальный разбор можно найти в маргиналиях на книгу “ар-Равда”<sup>5</sup> [1, с. 381].

Джамаль-ад-дин 'Абд-ар-Рахим аль-Иснави (704–772) пишет: «Абу-аль-Касим ар-Рафи'и (1160–1226) сказал: “Иракский мизмар<sup>6</sup> и струнные инструменты запрещены безоговорочно” За мнением имама ар-Рафи'и об отсутствии полемики касательно запрета струнных инструментов последовал [ан-Навави] в книге “ар-Равда”. Но это не так, ведь аль-Маварди (974–1058) в книге “аль-Хави” и ар-Руйани (1024–1108) в книге “аль-Бахр” привели мнение, что 'уд<sup>7</sup> дозволен, ибо он помогает в лечении от некоторых болезней. Более того, я сам читал в книге “ас-Сама” за авторством Абу-аль-Фадля Мухаммада ибн Тахира аль-Макдиси (1056–1113), что шейх Абу-Исхак аш-Ширази (1003–1083), автор “аль-Мухаззаба”, продавал этот музыкальный инструмент и присутствовал [во время игры на нем], даже если он и не упомянул сие в своих трудах по исламскому праву, так как они написаны по конкретной богословско-правовой школе» [2, с. 330].

Камаль-ад-дин ад-Дамири (1286–1347) пишет: «Относительно 'уда есть мнение в книгах “аль-Хави” и “аль-Бахр” о дозволенности. Аргументируется данное мнение тем, что 'уд заглушает печаль и приободряет человека. Это мнение предпочел Абу-Мансур аль-Багдади (980–1037), и он же передал его от автора “аль-Мухаззаба” (Абу-Исхака аш-Ширази), но автор не упомянул сие ни в одном своем труде по исламскому праву. Дозволение же 'уда приписал ему, автору “аль-Мухаззаба”, Абу-Тахир аль-Макдиси, однако это безосновательно. Ведь он сам прямо говорит в книге “аль-Мухаззаба” о запретности 'уда, а также это мнение вытекает из написанного в его книге “ат-Танбих”.

Любой, кто осознает положение Шейха (Абу-Исхака) и знает про его аскетичность и сильную богобоязненность, уверится в том, что он чист от приписываемого. Как может разумеющий в этом набожный раб сказать о религии Аллаха

<sup>5</sup> Равзату-т-талибин ва умдату-ль-муфтин. Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийя ибн Шараф ан-Навави (1233–1277).

<sup>6</sup> Мизмар – это любой духовой инструмент с одним или двумя язычками.

<sup>7</sup> 'Уд – струнный щипковый музыкальный инструмент.



то, чего нет?! Все, кто привел биографию Абу-Исхака аш-Ширази, не упомянули в ней ничего про это (т. е. о торговле 'удом и присутствии при игре на нем – Прим. авт.)» [3, с. 298–299].

Худжжат аль-Ислям Абу-Хамид Мухаммад аль-Газали (1058–1111) пишет: «Струнные виды инструментов запрещены, так как вызывают желание выпить и являются атрибутом пьяниц, а уподобляться им запрещено.

Что касается бубна, на котором отсутствуют колокольчики, он дозволен: на нем играли в доме Пророка, да благословит его Аллах и приветствует. Если же колокольчики на бубне есть, то относительно него – два мнения (запрет и дозволение). Касаясь свирели также имеются два мнения, но то, что свирель дозволена, не запрещена, более аргументированное.

Иракский мизмар запрещен, поскольку является традицией употребляющих спиртные напитки. Все виды барабанов дозволены, за исключением дарбука (барабана-кубка)<sup>8</sup>.

Шейх Абу-Хамид аль-Газали сказал: «Барабан женоподобных мужчин – длинный барабан с широкими краями (верхом и низом) и узкой серединой – запрещен, причина его запрета – в уподоблении женоподобным мужчинам. Кроме того, запрещена игра на арфе, поскольку также является признаком женоподобных мужчин».

Шейх Абу-Хамид [аль-Газали] также сказал, что прослушивание игры на струнных инструментах один раз не лишает человека права на свидетельство в суде, но лишает, если делать это регулярно. Иракские ученые заявили, что это большой грех и даже один раз лишает права на свидетельство в суде.

Нет сомнения, что решение разнится от города к городу: там, где сие считается большим проступком, даже один раз свидетельствует о лишении права на свидетельство» [4, с. 350–351].

‘Изз-ад-дина ибн ‘Абд-ас-Саяма, известного под титулом «Господин всех ученых» (Султан аль-‘уляма), спросили: «Считают ли улемы, да будет доволен ими Аллах, что имеется противоречие относительно игры на всех этих музыкальных инструментах – на бубне с колокольчиками и свирели, а также песни, содержащей восхваление женщины, исполняет которую молодой безбородый мужчина красивой внешности? Запрещено ли ему подобное и наказуемо это или нет? Есть ли в отношении этого какое-либо [дозволяющее] мнение?»

<sup>8</sup> Дарбўка (думбёк, барабан-кубок) – старинный ударный музыкальный инструмент неопределенной высоты звучания, небольшой барабан.



Он ответил: «Если его слушает тот, кто не искусится этим, как например: сын, отец, сестра или брат, то есть разные мнения насчет слушания бубна и свирели, а если слушает тот, кто может этим искуситься, то однозначно запрещено. Кроме того, запрещено тем, кто рискует искуситься безбородыми мужчинами больше, чем женщинами. Ведь искусенный женщиной способен добиться ее дозволенным способом (т. е. браком), в отличие от тех, кто поддался на искушение женщиной.

На подобное способен только лишь нечестивый богач, которого подавили страсти и ослушание Господу. А Всевышнему все ведомо!». [5, с. 83–84].

Шейх ас-Саййид ‘Аляви ибн ас-Саййид Ахмад ас-Саккаф (1839–1916) говорит: «Запретно играть на инструментах, являющихся атрибутом алкоголиков, как например: танбур (тунбур)<sup>9</sup>, ‘уд, ребаб (рабаб)<sup>10</sup>, арфа (египетский джунк), сантур (синтир)<sup>11</sup>, каманче (камандже)<sup>12</sup>, сандж (или латунные тарелки<sup>13</sup>) – это музыкальный инструмент из меди с прикрепленными струнами, на которых играют музыку, или же два кусочка латуни (т. е. диска), одним из которых ударяют по другому. В любом случае инструменты запретны. Кроме того, запрещается иракский мизмар и все виды струнных инструментов.

Более того, запрещается слушать игру на этих инструментах, поскольку удовольствие, полученное от такого занятия, ведет к порочности, например, к распитию алкоголя, особенно если человек недавно употреблял его, а также еще и потому, что они символ фасиков – нечестивцев, уподобляться которым запрещено.

В книге “аль-Минхадж”<sup>14</sup> написано, что яра‘ запрещен согласно сильному в мазхабе мнению. Автор “ат-Тухфа”<sup>15</sup> прокомментировал: “Это свирель, а запрет на она потому, что сама по себе веселит, влияет на эмоции человека”. Свирель – универсальный инструмент, имеющий множество тональностей. Хатыб аш-Шам ад-Давляи (1113–1202) перешел в этом черту, от него автор книги “ар-Равда”

<sup>9</sup> Танбур, тамбур, – струнно-щипковый музыкальный инструмент типа лютни с декой грушевидной формы и длинным грифом.

<sup>10</sup> Ребаб, рабаб, – одно-двухструнный смычковый инструмент арабского происхождения с почти круглым корпусом и круглым небольшим отверстием для резонанса на деке.

<sup>11</sup> Сантур – струнный ударный музыкальный инструмент, род цимбал.

<sup>12</sup> Каманче (камандже) – персидский смычковый струнный инструмент, используемый в персидской, азербайджанской, армянской и курдской музыке.

<sup>13</sup> Тарелки – ударный инструмент с неопределенной высотой звучания.

<sup>14</sup> Имеется в виду произведение «Минхадж ат-талибин ва ‘умдат аль-муфтин» имама Мухй-ад-дина Абу Закарийи ибн Шарафа ан-Навави.

<sup>15</sup> Имеется в виду труд «Тухфат аль-мухтадж би-шарх аль-Минхадж» Абу-аль-‘Аббаса Шихаб-ад-дина Ахмада Ибн-Хаджара аль-Хайтами (1503–1566).



передает запрет на свирель, восхваляет его за это и за его аргументы, относит позволяющих свирель к ошибающимся и утверждает, что дозволение не имеет места в мазхабе.

Автор комментариев к книге «аль-Минхадж» Закарийа аль-Ансари (1420–1520) пишет: «Игра на запретных инструментах и слушание воспроизводимой этими инструментами музыки – всё это маленькие грехи». Кроме того, ар-Рафи'и посчитал достоверным мнение о дозволенности свирели, к тому же мнению пришел аль-Булькини (1324–1403), поскольку нет весомого аргумента в пользу запрета свирели.

Абу-аль-Мавахиб (1566–1627) в своем трактате написал, что мнение о дозволенности свирели избрали аль-Газали, аль-'Амири (1488–1565), ар-Рафи'и в книге «Шарх ас-сагыр», и он же назвал эту точку зрения более очевидной, а в книге «аль-Кабир»<sup>16</sup> написал, что оно более приемлемое. Еще эту позицию избрали: 'Изз-ад-дин ибн 'Абд-ас-Салям, имам Таки-ад-дин ибн Дакык аль-'Ид (1228–1302), имам и верховный судья Ибн Джама'а (1241–1333).

Тадж-ад-дин ас-Субки (1327–1370) выразился, что это мнение и есть позиция шафиитского мазхаба. Имам ар-Рафи'и отметил, что пророк Давуд, мир ему, играл на свирели, когда пас стадо. Еще ар-Рафи'и подчеркнул, что передается от некоторых сподвижников послабление в отношении пастуха.

Считается, что игра на свирели вызывает слезы, смягчает сердце человека, побуждает стадо идти быстрее и помогает собрать его, когда оно пасется. Благочестивые и знающие присутствуют при игре на свирели, однако чудеса не прекращают проявляться на их руках, и присутствующие не прекращают ощущать отличные состояния. Совершающие грехи, особенно совершающие грехи регулярно, становятся по их причине нечестивцами, а ведь Имам аль-Харамайн (1028–1085), аль-Мутавали (1035–1086) и другие ученые прямо заявили о невозможности проявления чудес у нечестивцев.

Вот на это утверждение ссылаются некоторые из почтенных господ семейства 'Аляви в Хадрамауте, среди которых есть достигшие степени ар-Рафи'и и ан-Навави в мазхабе имама аш-Шафи'и и преуспевшие и в экзотерике, и эзотерике, об этом свидетельствовал шейх 'Абд-Аллах Басудан (1764–1850) и другие.

<sup>16</sup> «Аль-Кабир», или «аш-Шарх аль-Кабир», - так называют книгу «аль-'Азиз шарх аль-Ваджиз» за авторством имама Абу-аль-Касима 'Абд-аль-Карима аль-Казвини ар-Рафи'и.



В книге “аль-Фатх”<sup>17</sup> написано: “Мужчинам и женщинам разрешается играть на бубне, даже если на нем имеются колокольчики, и без повода. Некоторые ученые сказали, что желательно играть на бубне на свадьбе, поскольку там это велено, но хадис об этом слабый. Да, достоверно то, из чего следует желательность этого при любом радостном поводе. К тому же все виды барабанов дозволены, кроме дарбуки, поскольку он является символом женоподобных мужчин. Дарбука - это длинный барабан с зауженной серединой, верх и низ которого расширены. [Игра на нем запрещена] даже в случае, если играют на более широкой стороне, о чем свидетельствует общее высказывание. То же самое касается тарелок, они из латуни, одну тарелку бьют по другой (для воспроизведения звука)”.

Разрешается стучать палочкой по подушкам и хлопать в ладоши, а танцевать, если жеманиться и делать непристойные движения, запрещается даже женщинам. Слушать пение посторонней, чужой женщины и безбородого мужчины запрещается в том случае, когда есть возможность искушения, хотя даже взор на них - это похотливый взгляд. В отсутствие одного [слушать их пение] нежелательно, как и само пение в целом» [6, с. 420–421].

‘Изз-ад-дина ибн ‘Абд-ас-Саляма спросили: «Есть некоторые благочестивые и хорошие люди, которые собираются вместе в определенное время, и какой-то исполнитель поет им пару куплетов о любви и прочем, и тогда часть из них впадает в экстаз и начинает пританцовывать, другая же истошно кричит и плачет, а третья пребывает в забытьи о своих телесных, физических, оболочках. Будет ли это нежелательным или нет, и какое положение музыки в исламе в целом?»

На что он ответил: «Танцы – нововведение, которое будет практиковать только недалекий мужчина, они допустимы лишь для женщин.

Касаемо музыки, которая приводит к тому, что человек задумывается о потустороннем мире, в ней нет проблем. Напротив, такое исполнение даже желательно (поощряемо) при вялости и скуке, поскольку средства достижения желательного также желательны. Все счастье в подражании Посланнику, мир ему и приветствие Всевышнего Аллаха, и в следовании за его сподвижниками, чье превосходство над остальными людьми засвидетельствовал он сам. Тем не менее не следует слушать такое тому, у кого в сердце омерзительная похоть, ибо слушание будоражит то, что в сердце, будь то хорошее или плохое.

<sup>17</sup> Имеется в виду труд «Фатх аль-джавад би-шархи-ль-Иршад» Абу-аль-‘Аббаса Шихаб-ад-дина Ахмада Ибн-Хаджара аль-Хайтами.



Слушание разнится в зависимости от того, кто слушает и кто исполняет, и таковые делятся на группы.

Первая группа гностики (познавшие Аллаха, велик Он), их слушание также отличаются в зависимости от испытываемых состояний.

На того, над кем преобладал страх (боязнь), повлияет слушание при упоминании явлений, вызывающих страх, и тогда проявятся на нем следы страха в виде печали и плача, а человек поменяется.

Страх (боязнь) бывает нескольких видов:

- 1) страх наказания;
- 2) страх лишения вознаграждения (за деяния);
- 3) страх лишения доли упоения и близости к Всещедрому Царю.

Этот тип людей самый превосходный из страшящихся и слушающих! Такие не притворяются при слушании, и от них исходит только то, что они испытали из последствий страха. Этот [слушающий], когда слушает Коран, испытывает больше влияния, чем от нашида и пения, исполнения песни.

Вторая группа – те, над кем преобладала надежда.

На них окажет воздействие слушание при поминании объектов желаний и чаяний. Если объект их желания – это упоение и близость, то такое слушание – лучшее для испытывающих надежду. Но если объект их желания – награда, то она второстепенна. Влияние слушания на первую группу сильнее, чем на вторую.

Третья группа – это те, над кем преобладала любовь.

Такие бывают двух типов:

1. Тот, над кем преобладала любовь к Всевышнему Аллаху за оказанные Им дары и добро. На такого повлияет слушание про щедрость.

2. Тот, над кем преобладала любовь к Богу за величие Его сущности и за совершенство Его качеств. На такого воздействует упоминание о великолепии Его сущности и совершенстве качеств. Влияние на него сильно возрастет при поминании заслуг и величия [Бога]. Этот лучше, чем предыдущий, поскольку причина его любви самая достойная.

Четвертая группа – те, над кем преобладало благоговение и почтение.

Этот тип лучше трех предыдущих, потому что у него нет доли нафса при слушании, ведь его нафс мельчает и робеет перед величием и превосходством [Творца]. Соответственно, нет доли для его нафса в этом слушании, в отличие от тех, кого упомянули, так как он пребывает пред Господом с одной стороны



и со своим нафсом с другой стороны. Какая огромная разница между тем, кто искренен по отношению к Всевышнему Аллаху, и тем, с кем соучаствует нафс! Ибо любящий упивается красотой объекта своей любви, а это доля его нафса, но испытывающий благоговение не является таковым.

Состояния этих различаются в зависимости от того, кого они слушают. Слушание праведника окажет большее влияние, чем слушание глупых невежд, а слушание пророков возымеет больший эффект, чем слушание праведников. Но слушание Господа земли и небес влияет сильнее, чем слушание пророков, ведь речь того, кто вызывает благоговейный страх, оказывает влияние сильнее на испытывающего благоговение, чем речь других. В этой связи пророки и их сподвижники не отвлекались на слушание музыки и пения и ограничились речью Господней, ибо она сильнее всего влияла на их состояния.

Пятая группа – те, над кем возобладали дозволенные страсти, возникающие от слушания.

На них окажут влияние предания о тоске, страхе расставания и надежде на воссоединение, благодаря чему они оживятся. Слушание такого типа людей не вредоносно.

Шестая группа – те, над кем преобладает запретная похоть, например, страсть к юным парням и к запретным им женщинам. Слушание подтолкнет его пойти на запретное, а все, что приводит к запретному, запрещено.

Седьмой же спросит: “Я не вижу в себе ничего из вышесказанного вами о шести категориях людей, так что же насчет меня?”

Мы ответим, что слушание ему нежелательно с той стороны, что чаще всего над обывателями берут верх запретные страсти и похоть. Весьма вероятно, что слушание подстегнет его к запретному образу, за который он и зацепится и к нему склонится. Однако слушание ему не запрещено по той причине, что мы не можем быть уверенными насчет повода, служащего причиной для запрета.

Иногда при исполнении присутствуют люди из числа нечестивцев. Они рыдают и выказывают тревожность ради своих скрытых, мерзких целей. Такие внушают присутствующим, что их слушание относится к причинам одной из вышеупомянутых шести категорий. Эти пытаются объединить грех с праведностью.

Иногда при исполнении присутствуют люди, лишившиеся членов семьи и тех, кто им дорог. И при упоминании в нашиде разлуки с любимыми и тоски по



ним один из них может начать плакать и внушить присутствующим, что это плач в угоду Господу миров. Такое поведение не запрещено.

А Всевышнему все ведомо» [5, с. 163–166].

Худжжат аль-Ислям Абу-Хамид Мухаммад аль-Газали пишет: «Знай, что насчет слушания люди (улемы) разногласят: есть среди них как дозволяющие, так и запрещающие. Мы же разъясним суть слушания и его дозволенность.

Итак, мы скажем, что слушание – это осмысленный, ритмичный, приятный слуху процесс, подвигающий сердце [на действие]. Нет в нем ничего такого, кроме наслаждения человеческого слуха и сердца. Соответственно, сие сопоставимо с наслаждением глаз при виде зеленого цвета или же с наслаждением при этом сердца.

Всевышний Аллах сказал: “Он приумножает у творений то, что пожелает” (35:1) [7], и эти слова истолковали как красивый звук.

Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал об Абу-Мусе аль-Аш‘ари (202–261 г. х.): “Его одарили одним из мизмаров семейства Давуда”<sup>18</sup>. В предании сказано: “Не было такого, чтобы Всевышний отправил пророка без красивого голоса”<sup>19</sup>.

Немыслимо, чтобы это касалось только Писания Божьего и его чтения, ибо слушать пение соловья дозволено. Следовательно, если слушать красивые звуки дозволено, то и слушать то, что имеет ритмику, не запрещено.

Коим образом [они отличаются]?

Звуки пения определенной ритмики имеют соответствующий размер, а это никоим образом не отличается от выхода этих звуков из гортани человека или зоба животных.

Таким образом, следует провести аналогию с пением птичек всех звуков, которые исходят от физических тел, как например: барабан, дудка, бубен или флейта. И не исключать ничего, кроме вещей, запрещенных прямым текстом. Например, струнных инструментов, являющихся атрибутом пьяниц. Поскольку запрет на распитие алкоголя требует запретить все, что относится к кутежу, и его дополняет, чтобы полностью предотвратить [это явление].

<sup>18</sup> Сборник имама аль-Бухари №5048 [8, с. 1273].

<sup>19</sup> Хадис из сборника ат-Тирмизи (книга «аш-Шамаиль») № 321 [9, с. 261]. Имам аль-Ираки (1325–1403) пишет: «Также его передает Ибн Мардавайх в своем тафсире (толковании Корана) от ‘Али ибн Абу-Талиба» [10, с. 742].



В самом начале (т. е. во время Пророка, мир ему и благословение, когда был ниспослан аят об окончательном запрете на распитие спиртных напитков) это потребовало сломать все бочки (в которых содержались спиртные напитки).

Нашу позицию о дозволенности подтверждает тот факт, что передают от сподвижников исполнение куплетов» [11, с. 114–115].

Подытоживая сказанное, мы приведем фетву иорданского комитета по фетвам<sup>20</sup>, который является ярким представителем современной шафиитской школы [12]:

«Вопрос:

Какое решение относительно слушания музыки без увеселений?

Ответ:

Вся хвала Аллаху. Благословение и приветствие нашему господину – посланнику Аллаха.

Музыка, если связана с таким запретным, как, например, скверные слова, которые оживляют мерзкое и умерщвляют достойное [в человеке], или же отвратительные фотографии или видеоролики, то нет сомнений в том, что она запрещена. Более того, нет между богословами разногласий относительно запрета на музыку, когда она сопровождает мерзости, например распитие алкоголя, как это сказано в достоверном хадисе, преданном имамом аль-Бухари (810–870), да смилуется над ним Аллах: Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Будут в моей умме люди, которые дозволят прелюбодеяние, шелк (мужчинам), алкоголь и музыкальные инструменты...”<sup>21</sup>

Что касается слушания музыки, не связанной с мерзостями и чем-либо запретным и не пробуждающей инстинкты, относительно нее у богословов нет единого мнения. А Всевышнему все ведомо!»

## Заключение

Таким образом, мы видим, что в одном только шафиитском мазхабе большое разнообразие мнений среди ученых-богослов.

<sup>20</sup> Иорданский комитет по фетвам был основан в 1921 году в Иордании. В 2006 году он получил независимость от Министерства вакфов, приобретя статус министерства. В его задачи включаются надзор за религиозными решениями, проведение исследований и издание научных журналов по исламским наукам, а также сотрудничество с учеными и предоставление консультаций государственным органам. Этот комитет играет важную роль в религиозной жизни Иордании.

<sup>21</sup> Сборник имама аль-Бухари №5590 [8, с. 1376].



Доминирующей позицией шафиитского мазхаба является запрет на все виды музыкальных инструментов, кроме ударных, из которых запрещаются только лишь барабан дарбука, распространенный в странах Ближнего Востока, и латунные тарелки.

Второе мнение позволяет использовать все виды духовых инструментов, за исключением мизмара, известного в Дагестане как зурна. Сторонников этой точки зрения много, среди них такие авторитетные ученые, как аль-Газали, ар-Рафи'и, Ибн Руф'а, аль-Булькини. Также этой позиции придерживались поздние ученые-богословы йеменской школы шафиитского права, о чем свидетельствовал шейх 'Абд-Аллах Басудан [6, с. 421].

Вместе с тем Джамаль-ад-дин аль-Иснави и ад-Дамири приводят от ранних богословов мазхаба ар-Руйани и аль-Маварди мнение, позволяющее струнный инструмент 'уд, если его используют для развеивания тоски и т. п. В связи с чем сам аль-Иснави утверждает, что разногласие имеется лишь относительно струнных инструментов.

К тому же выше мы привели выдержки из сборника фетв Джалаля-ад-дина ас-Суйуты и 'Изз-ад-дина ибн 'Абд-ас-Саяма, согласно которым дозволяются все виды музыкальных инструментов. За исключением того, что первый – имам ас-Суйуты – дозволяет это только лишь практикующим суфиям, а Ибн-'Абд-ас-Саям не делает различий между ними и другими людьми.

Из сказанного следует, что утверждение «в исламе полностью запрещена музыка» неверное, так как есть и дозволенные виды инструментов. Более того, некоторые ученые дозволяют все виды инструментов, а каждое из мнений авторитетных богословов нужно учитывать и относиться к нему терпимо и с уважением.

## Литература

1. Джалаля-ад-дин 'Абд-ар-Рахман ибн Абу-Бакр ас-Суйуты. *Аль-Хави ли-ль-фатава*. Т. 2. Бейрут: Дар-аль-фикр ли-т-тыба'а ва-н-нашр; 2004. 415 с.
2. Джамаль-ад-дин 'Абд-ар-Рахим аль-Иснави. *Аль-Мухимма фи шарх ар-Равда ва-р-Рафи'и*. Т. 9. Бейрут: Марказ ат-турас ас-сакафи аль-магриби; 2009. 533 с.
3. Камаль-ад-дин Абу-аль-Бака' ад-Дамири. *Ан-Наджм аль-ваххадж фи шарх аль-Минхадж*. Т. 10. Бейрут: Дар аль-минхадж; 2004. 593 с.



4. Худжжат аль-Ислям Абу-Хамид Мухаммад аль-Газали. *Аль-Васит филь-мазхаб*. Т. 7. Каир: Дар ас-салям; 1996. 545 с.
5. Султан аль-‘Уляма’ Абу Мухаммад ‘Изз-ад-дин ибн ‘Абд-ас-Салям. *Китаб аль-фатава*. Бейрут: Дар аль-ма‘рифат; 204 с.
6. Ас-Саййид ‘Аляви ибн ас-Саййид Ахмад ас-Саккаф. *Хашийат Тарих аль-мустафидин би-тавиких Фатх аль-му‘ин*. Дар аль-фикр ли-т-тыба‘а ва-н-нашр; 448 с.
7. Калям Шариф. *Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2020. 652 с.
8. Мухаммад ибн Исма‘иль аль-Бухари. *Аль-джамий‘ аль-муснад ас-сахих аль-мухтасар мин умур расули-Ллах ва сунани-хи ва айами-хи (Сахих аль-Бухари)*. Изд. 3. Бейрут: Муассасат ар-рисаля Наширун; 2015. 1904 с.
9. Абу-‘Иса Мухаммад ибн ‘Иса ат-Тирмизи. *Аш-Шамаиль аль-мухаммadiyah ва аль-хасаис аль-мустафавиййа*. Изд. 1. Мекка: аль-Мактаба ат-тиджариййа; 1993. 355 с.
10. Абу-аль-Фадль Зайн-ад-дин ‘Абд-ар-Рахим аль-‘Ираки. *Аль-Мугни ‘ан хамль аль-асфар фи аль-асфар фи тахридж ма фи аль-Ихйа’ мин аль-ахбар*. Изд. 1. Бейрут: Дар Ибн Хазм; 2005. 1938 с.
11. Худжжат аль-Ислям Абу-Хамид Мухаммад аль-Газали. *Мухтасар Ихйа’ ‘улюм ад-дин*. Бейрут: Муассасат аль-кутуб ас-сакафиййа. 286 с.
12. Хукм сама‘ аль-мусика. *Аль-Ифта’*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3463#.YlgCX-hBxPY> (дата обращения: 18.04.2022).

## References

1. Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman ibn Abu Bakr al-Suyuti. *Al-Hawi li-l-fatawa* [The receptacle of fatwas]. Vol. 2. Beirut: Dar al-fikr li-l-tiba‘a wa al-nashr; 2004. 415 p. (In Arabic)
2. Jamal al-Din ‘Abd al-Rahim al-Isnawi. *Al-Muhimma fi sharh al-Rawda wa al-Rafi‘i* [Important notes to the book “al-Rawda” and “al-Rafi‘i”]. Vol. 9. Beirut: Markaz al-turath al-thaqafi al-maghribi; 2009. 533 p. (In Arabic)
3. Kamal al-Din Abu al-Baqā’ al-Damiri. *Al-Najm al-wahhaj fi sharh al-Minhaj* [A bright star in the comments to the book “al-Minhaj”]. Vol. 10. Beirut: Dar al-minhaj; 2004. 593 p. (In Arabic)



4. Hujjat al-Islam Abu Hamid Muhammad al-Ghazali. *Al-Wasit fi-l-madhhab* [Average work on madhhab]. Vol. 7. Cairo: Dar al-salam; 1996. 545 p. (In Arabic)
5. Sultan al-‘Ulama’ Abu Muhammad ‘Izz al-Din ibn ‘Abd al-Salam. *Kitab al-fatawa* [The Book of Fatwas]. Beirut: Dar al-ma‘rifa; 204 p. (In Arabic)
6. Al-Sayyid ‘Alawi ibn al-Sayyid Ahmad as-Saqqaf. *Hashiyat Tarshih al-mustafidin bi-tashih Fath al-mu‘in* [Subcommentaries “Preparation of those seeking understanding by dressing up ‘Fath al-mu‘in”]. Dar al-fikr li-l-tiba‘a wa al-nashr; 448 p. (In Arabic)
7. *Kalam Sharif. Perevod smyslov* [Quran. Translation of the meanings]. Kazan: Khuzur– Spokoystvie Publishing House; 2020. 652 p. (In Russian)
8. Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhari. *Al-Jami‘ al-musnad al-sahih al-mukhtasar min umur rasuli-Llah wa sunani-hi wa ayami-hi (Sahih al-Bukhari)* [An abridged collection of deeds, sunans and lives reliably attributed to the Messenger of Allah]. Ed. 3. Beirut: Muassasat al-risala Nashirun; 2015. 1904 p. (In Arabic)
9. Abu ‘Isa Muhammad ibn ‘Isa al-Tirmidhi. *Al-Shamail al-muhammadiyya wa al-khasais al-mustafawiyya* [The virtues of Muhammad and the peculiarities of Mustafa]. Ed. 1. Mekka: al-Maktaba al-tijariyya; 1993. 355 p. (In Arabic)
10. Abu al-Fadl Zayn al-Din ‘Abd al-Rahim al-‘Iraqi. *Al-Mughni ‘an haml al-asfar fi al-asfar fi takhrij ma fi al-Ihya’ min al-akhbar* [Relieving from carrying books on travels in deducing what is in “al-Ihya” from the appendages]. Ed. 1. Beirut: Dar Ibn Hazm; 2005. 1938 p. (In Arabic)
11. Hujjat al-Islam Abu Hamid Muhammad al-Ghazali. *Mukhtasar Ihya’ ‘ulum al-din* [The revival of religious sciences. Abbreviated version]. Beirut: Muassasat al-kutub al-thaqafiyya. 286 p. (In Arabic)
12. Hukm sama‘ al-musiqā [Sharia decision regarding listening to music]. *Al-Ifta’* [The Fatwa]. [Electronic resource]. – Available at: <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3463#.YlgCX-hBxPY> (Accessed: 18.04.2022). (In Arabic)



### Информация об авторах

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

**Сиражудинова Саида Ибрагимовна**, доцент, кандидат экономических наук, доцент кафедры теологии и социально-гуманитарных дисциплин Дагестанского гуманитарного института, г. Махачкала, Российская Федерация.

### About the authors

**Akhmad A. Gamzatov**, Postgraduate student at the Department of History and Theory of Religion and Culture of Dagestan State University, Makhachkala, the Russian Federation.

**Saida I. Sirazhudinova**, Docent, Candidate of Economic Sciences, Associate Professor at the Department of Theology and Socio-Humanitarian Disciplines of the Dagestan Institute of Humanities, Makhachkala, 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: 22 апреля 2023

Одобрена рецензентами: 10 сентября 2023

Принята к публикации: 21 сентября 2023

### Article info

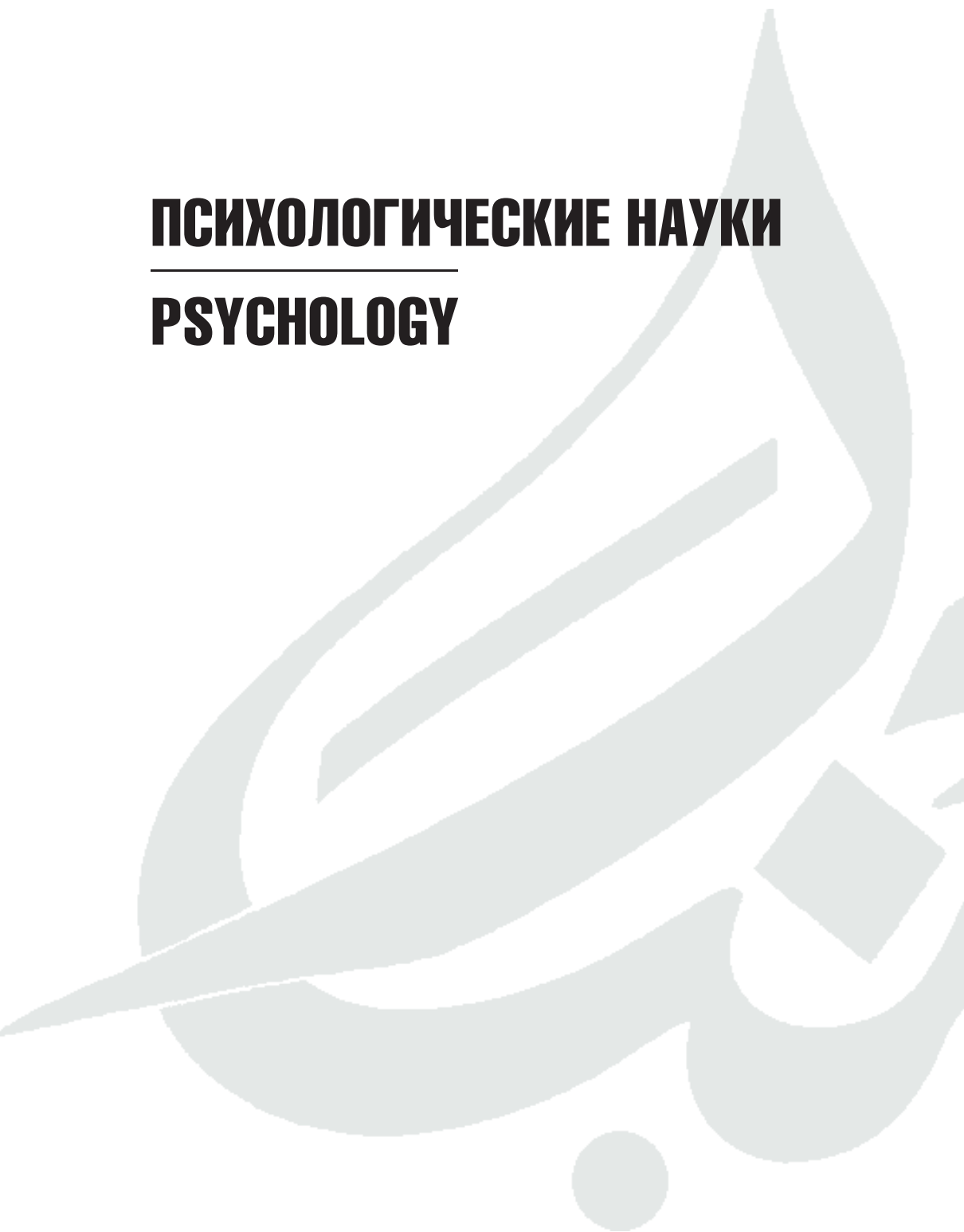
Received: April 22, 2023

Reviewed: September 10, 2023

Accepted: September 21, 2023

**ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ**

**PSYCHOLOGY**





◆ **Комплекс религиозного превосходства:  
психологический взгляд**

◆ **Дисциплинарный статус исламской  
психологии за рубежом в конце  
XX – начале XXI в.**



В.С. Полосин

Комплекс религиозного превосходства: психологический взгляд  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):701–717*

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-3-701-717

УДК 159.9

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Комплекс религиозного превосходства: психологический взгляд

**В.С. Полосин<sup>1, 2а</sup>**

<sup>1</sup>Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup>Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1301-4965>, e-mail: [polosinsmr@mail.ru](mailto:polosinsmr@mail.ru)

**Резюме:** В статье рассматривается механизм формирования комплекса религиозного превосходства, а также его практические последствия. Источниками этого комплекса являются комплекс неполноценности и коллективная травма, вытесняемые посредством психической инфляции – присвоения себе достижений святых и героев прошлого, своего народа и страны. Коллективная травма может вызвать желание достичь внешнего превосходства над другими любой ценой. При поиске выхода из коллективной травмы сообщества нередко обращаются за помощью к хранящимся в сфере коллективного бессознательного древним архетипическим образам, реконструируемым в коллективном сознании с теми функциями, которые они имели в прошлом. Иррациональный способ реконструкции прошлого позволяет элите манипулировать коллективной волей и направлять ее в нужное ей русло.

Применительно к исламу эти процессы стали видны с конца XIX века на фоне борьбы ряда мусульманских стран против западного колониализма и попыток реконструкции послеосманского халифата. Эти процессы привели к возникновению «политического ислама», в котором религиозные цели подменяются земными, а именно – религиозно-политическим превосходством.

**Ключевые слова:** халифат; рай; комплекс неполноценности; комплекс превосходства; психическая инфляция; коллективное бессознательное; реконструкция прошлого; гедонизм

**Для цитирования:** Полосин В.С. Комплекс религиозного превосходства: психологический взгляд. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):701–717*. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-701-717



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



## Religious Superiority Complex: A Psychological Perspective

V.S. Polosin<sup>1, 2a</sup>

<sup>1</sup>*Islamic Culture, Scholarship and Education Support Foundation, Moscow, the Russian Federation*

<sup>2</sup>*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1301-4965>, e-mail: [polosinsmr@mail.ru](mailto:polosinsmr@mail.ru)

**Abstract:** The article discusses the mechanism of formation of the complex of religious superiority, as well as its practical consequences. The source of this complex is an inferiority complex and collective trauma, which is forced out through mental influence – appropriating the achievements of saints and heroes of the past, one's people and country. Collective trauma can cause a desire to transcend external superiority over others at any cost. When searching for a way out of a collective trauma, communities often seek help from ancient archetypal images stored in the sphere of the collective unconscious, which are reconstructed in the collective consciousness with the functions that they had in the past. The irrational way of reconstructing the past allows the elite to manipulate the collective will and direct it in the way they need.

In relation to Islam, these processes have been visible since the end of the 19<sup>th</sup> century, against the background of the struggle of a number of Muslim countries against Western colonialism and attempts to reconstruct the post-Ottoman caliphate. These processes led to the emergence of “Political Islam”, in which religious goals are replaced by earthly ones, namely, by religious and political superiority.

**Keywords:** caliphate; paradise; inferiority complex; superiority complex; psychic inflation; collective unconscious; reconstruction of the past; hedonism

**For citation:** Polosin V.S. Religious Superiority Complex: A Psychological Perspective. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):701–717. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-701-717

### Введение. Комплекс неполноценности и психическая инфляция

Человек с младенчества тянется к овладению чем-либо, к получению результата, к успеху, стремится к совершенству и к превосходству над другими. Согласно основателю индивидуальной психологии Альфреду Адлеру (1870–1937) [1, с. 10–11], наше прошлое показывает нам нашу недостаточность, слабость, которую нужно преодолеть. Будущее предстает перед нами как наше стремление к совершенству и превосходству. Чувство неполноценности и воля к превосходству – это два взаимодополняющих начала нашей деятельности.

Естественное осознание своей недостаточности и стремление к совершенству имеют свои рациональные и социальные границы. Однако по разным



причинам человек может преувеличить свои стремления до того, что переступает указанные границы. В психологии гипертрофированные осознание своей неполноты и стремление к совершенству называются, соответственно, комплексом неполноценности и комплексом превосходства. Развитие комплексов может привести к неврозу и к социальным трагедиям [2, с. 54–55]. Раскольников в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание», замышляя убийство ростовщицы, задавался вопросом о границах поведения: «Мне надо было узнать тогда, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу! Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или право имею...» [3, с. 342–343].

Глубокое исследование механизма формирования в психике человека комплекса превосходства провел швейцарский ученый, основатель аналитической психологии Карл Густав Юнг (1875–1961). Им разработана концепция *психической инфляции* [4]. Смысл ее – в раздувании человеком собственных достоинств за счет присвоения не принадлежащих ему качеств. Эти качества присущи некоему герою, занимаемой должности, званию, семье, роду, народу в целом, стране – всему тому, что находится в сфере коллективного бессознательного. Фанат, болеющий на трибуне за спортивную сборную своей страны, идентифицирует себя со всеми достижениями своей страны, как бы присваивая их себе, чем и объясняются его бурные эмоции по поводу победы, к которой он на самом деле не имеет никакого отношения.

Бессознательное – это архив эмоционально значимой визуальной и текстуальной информации, не актуализированной либо вытесненной сознанием. Бессознательное состоит из двух сфер: личной и коллективной.

Личное бессознательное – всё, что связано с субъектностью человека. Это память о подавленных и нереализованных желаниях, мечтах и планах, это вспоминаемые или подзабытые травмы, обиды, ненависть, желание мести и возникшие на их основе комплексы и невротические состояния. Это, с другой стороны, любовь, чувство благодарности, тяготение к чему-либо и т. п.

Коллективное бессознательное – это автономная область психики, в которой содержится вся совокупность значимого социального опыта, пришедшего извне за все время жизни индивида, явно или же мимоуслышанного. Попадая в нашу память отдельными образами, символами, историями, случайными фрагментами, совокупная информация, все впечатления и эмоции обрабатываются нашим мозгом, особенно во сне (одним из результатов чего являются сны).



видения), и складываются в общий пазл. Коллективное бессознательное индивид не может произвольно изменить, но может стремиться «присвоить» его себе [5, с. 71].

Прошлое предстает в виде архетипов всего социального опыта, включая религию, этнические традиции, символику и мифы. Через социализацию, начиная с младенчества, эти архетипы передаются как бы по наследству, усиливаясь генетическими предрасположенностями. Эти архетипы сигнализируют о позитивном социальном опыте, когда он необходим, и потому способны мобилизовать индивидов в коллективе на то, на что они по одиночке никогда бы не пошли. Этот опыт выстраивает в человеке шкалу ценностей и иерархию отношений, одновременно внедряя в бессознательное и массу более частных стереотипов, в том числе негативных.

Юнг отмечает, что «личность неожиданно открывает в себе элементы не только личного, но и коллективного бессознательного. Последнее вызывает приятное возбуждение, придает индивиду силу и уверенность в себе... и он может попытаться ассимилировать эти аспекты своей души и отождествить себя с ними. Если это происходит, индивид расширяет свою личность за пределы индивидуальной границы и “заполняет” пространство, которое, по сути, ему не принадлежит... В результате такого расширения своей личности индивид ощущает себя “сверхчеловеком” или “подобным богу”» [6, с. 29–30]. Это состояние психической инфляции, в котором человек не способен критически мыслить.

Когда личность человека ассимилируется с группой, то ею руководит уже коллективное эго. Один из основоположников социальной психологии Густав Лебон (1841–1931) [7] ввел понятие «групповое сознание». Когда люди объединяются в группы, у них ослабляется индивидуальное самосознание. Лебон связывал эти изменения с действием трех факторов: 1) благодаря нахождению в группе люди начинают ощущать силу и непобедимость; 2) в группах наблюдается эффект «заражения» – особого рода гипнотическое состояние, вызванное воздействием коллективного эго на эго индивидов; 3) находясь в группе, люди становятся особенно внушаемыми: самоосознание ослабляется, личностью руководит коллективное эго, в результате психического внушения и заражения у всех членов коллектива возникают идентичные чувства и мысли. Люди превращаются в механизмы, которые больше не владеют своей волей и не могут сами регулировать свое поведение [8, с. 6].



Согласно Юнгу, «для индивида... идентификация группы с коллективным бессознательным не проходит бесследно: у него исчезают сомнения в правильности своих действий и суждений, появляется ощущение всемогущества и богоподобности, что закономерно ведет к тому, чтобы силой заставить других подчиниться требованиям владеющего группой коллективного бессознательного. Единодушие среди членов группы только укрепляет это ощущение своей безусловной правоты. Всякая терпимость к индивидуальным расхождениям во взглядах стирается естественной склонностью коллективной души к психическому единству, а ощущение всемогущества усиливается от реальной физической и общественной силы группы» [6, с. 40–41].

Уместно привести здесь и вывод Вильгельма Райха, который также исследовал причины формирования тотальной мегаломании на примере нацистской Германии: «Чем беспомощнее становится “массовый индивид”, тем отчетливее проступает его идентификация с фюрером и тем глубже детская потребность в защите прячется в чувстве его единства с фюрером. Эта склонность к идентификации составляет психологическую основу национального нарциссизма, то есть уверенности отдельного человека в себе, которая ассоциируется с “величием нации”. Благодаря такой идентификации он ощущает себя защитником “национального наследия” и “нации”» [9, с. 85].

Воля индивида к личному превосходству ассимилируется в коллективе с волей всего данного сообщества, оно возвышается над другими сообществами, иллюзорно возвышая тем самым и данного индивида. Вера в эксклюзивную правильность своего пути присуща всем религиям, однако эта эксклюзивность, не будучи политизирована, относится к отношениям с потусторонним миром. Превращение потусторонних врагов в посюсторонних ведет к политизации религии и к возникновению комплекса религиозно-политического превосходства над всем миром.

Комплекс неполноценности у религиозного человека может являться результатом сомнений в своей «угодности Богу». Для вытеснения комплекса неполноценности у активного человека формируется комплекс превосходства, рождающий желание превзойти основную массу верующих и уже здесь, в этой жизни, гарантировать себе земной и небесный «рай» в составе «группы избранных» под руководством своего «гуру». Это особенно характерно для утопических и так называемых «тоталитарных» сект, раскольников, обособившихся от официальной корпорации священнослужителей, однако встречается и внутри традиционных



религиозных систем в качестве частично обособленных групп, претендующих на свою религиозную исключительность. Не являются исключением и мусульманские обособленные группы – секты, начиная с *хариджитов* (в переводе «вышедшие») и до ИГИЛ<sup>1</sup>.

Коллективный комплекс неполноценности может многократно усиливаться и радикализироваться острым переживанием коллективной психической травмы и желанием вытеснить ее реконструкцией прошлого, предшествующего полученной травме. Таковые травмы порождаются тяжкими поражениями в войне или иными форс-мажорными обстоятельствами, гонениями, утратой самоидентификации.

### **Реконструкция прошлого и коллективное эго**

Наши далекие предки воспринимали бога или связанного с богами героя магически, и образ этого героя хранится в коллективном бессознательном на протяжении веков доныне в том самом виде, в каком он был запечатлен обществом в последний раз. **При расконсервации древнего архетипа он и сегодня воспроизводится в общественном сознании таким, каким был много веков назад, то есть через призму его магического восприятия.** Если в современной кризисной ситуации, когда эмоции бушующей толпы подавляют рациональное сознание, кто-то вбросит в эту толпу образ бога или героя прошлого как «спасительный», может состояться пробуждение этого образа в коллективном бессознательном, причем *таким, каким он некогда был*, – художественно это выражено в виде джинна, выпускаемого из запечатанной бутылки.

В работе «Вотан» Карл Густав Юнг подробно описывает расконсервацию мифа и культа древнегерманского бога Вотана в XX веке на родине классической немецкой философии:

«Мы, опираясь на экономические, политические и психологические факторы, убеждены, что новый мир – мир благоразумный. ...я рискую сделать еретическое предположение, что бездонная глубина и непостижимый характер старого Вотана раскрывает национал-социализм глубже, чем все три разумных фактора, сложенных вместе.

Он особенно четко выявляет то, что относится к общему феномену, такому необъяснимому и непостижимому для чуждого человека, как бы глубоко он его ни обдумывал. Общий феномен можно резюмировать как одержимость

<sup>1</sup> Запрещенная в России организация.



(Ergriffenheit) – состояние существа побуждаемого или почти одержимого» [10, с. 4].

Юнг писал об этом в 1936 г., когда еще никто не мог знать о страшных последствиях этой демонической одержимости, наступивших в 1939–1945 годах. Но из его описания становится уже вполне понятным, к чему движется эта массовая расконсервация древнего мифа.

«Любопытен тот, мягко говоря, пикантный факт, что старый бог бури и натиска, давно бездействующий Вотан, смог проснуться, как потухший вулкан, к новой деятельности в цивилизованной стране, о которой давно уже думали, что она переросла Средневековье.

Мы увидели Вотана, возрожденного в молодежном движении, и кровь нескольких овец пролилась в жертвоприношениях, возвестивших самое начало его возвращения. С рюкзаком и лютней белокурые юноши, а иногда и девушки, появились как не ведающие отдыха странники на дорогах от Нордкапа до Сицилии, верные слуги скитающегося бога. Позже, ближе к концу Веймарской республики, роль странствующих переняли тысячи и тысячи безработных, которых можно было встретить везде на дорогах их бесцельных путешествий. А к 1933 г. гуляющих уже не осталось, люди сотнями тысяч маршировали... Вотан-путешественник проснулся» [10, с. 2].

Пробуждаемые из коллективного бессознательного древние архетипические образы переходят в актуальное общественное сознание и в реализуемую им коллективную волю и получают свойство принудительности по отношению к индивидуальному сознанию, ибо оно – даже будучи рациональным – подвергается сильнейшему психическому заражению и подчинено коллективной воле. Юнг дал совершенно рациональное, научное объяснение тому явлению, которое раньше или объявляли «ненаучной мистикой», или вообще отказывались рассматривать.

У людей, стремящихся любой ценой преодолеть свой комплекс неполноценности, желание повысить свою значимость может быть гипертрофировано до социально опасной мании величия и воли к превосходству любыми средствами, дабы ощутить извращенный восторг от всевластия над людьми. Значительная часть масс охотно признает лидерство такого «харизматического» вождя, так как в слиянии с ним сможет иллюзорно компенсировать свою социальную и психологическую неполноценность и ощутить свое коллективное превосходство над другими группами, народами, религиями. Тем самым личная психическая ин-



фляция лидера и коллективная психическая инфляция группы дополняют, подпитывают и усиливают друг друга.

В собственно религиозном дискурсе комплекс превосходства выражается, как правило, в провозглашении себя новым пророком, мессией-народоводителем или мудрым и прозорливым старцем, могущественным магом-целителем, а у общины – в провозглашении себя «единственно спасенной общиной» во главе с харизматиком-вождем. В мусульманском дискурсе герои – это сподвижники Пророка и их последователи первых трех поколений, прежде всего – «праведные салафы» (предшественники). Именно их образ, особо почитаемый в исламской умме, и используют для вовлечения в перманентную мирскую войну якобы против «неверных», вытесняя из имиджа салафов их высокие нравственные качества и мирные дела и акцентируя внимание на их воинских подвигах, вырванных из исторического контекста.

Упразднение бывшего уже номинальным халифата в 1924 г. стало для многих мусульман во всем мире символом утраты внешних признаков общему-мусульманской самоидентификации, сформировавшейся в парадигме верховенства Османской империи над другими странами и народами. Но когда Всемирная мусульманская конференция по восстановлению халифата в Каире в 1926 г. не пришла к согласию и постановила вернуться к этому вопросу «когда-нибудь в будущем» [11, с. 107], то это было нелегко пережить сознанию, привыкшему к мысли о своем коллективном историческом превосходстве.

Так образовалась коллективная травма, из которой есть два выхода: либо «проработать» ее, т. е. осознать, разобраться в причинах, увидеть в этом наказание Аллаха и устранять причины, приведшие к наказанию; либо стремиться вытеснить эту травму психической инфляцией – ощущением внешнего превосходства над другими. Подавляющее большинство мусульман старается идти по правильному пути, но всегда находится какая-то часть, охваченная манией величия. Попытка вытеснить коллективную травму реконструкцией политического прошлого ведет к политизации религии, то есть подмене собственно религиозных вечных целей сугубо земными целями.

Сегодня мы видим бессознательное желание вытеснить коллективную психическую травму отсутствия могущественного халифата внешним, мирским превосходством над остальным миром. Инициаторы такого процесса были и во времена халифата, когда он не предоставлял им «социального лифта», и обижен-



ные на правителя становились мятежниками. Объединения всегда недовольных, желающих возвыситься, формировались в секты или партии.

Родоначальником всех этих сект были хариджиты. Они убили халифа 'Али ибн Абу-Талиба за то, что он в бою руководствовался рациональными доводами по примеру Пророка, когда тот перед битвой при Бадре отменил свой план сражения и последовал советам военного специалиста, приведшим к победе [12, с. 575]. Сегодня это множество различных партий, сект, активистов, которых ученые обобщенно называют «политическим исламом».

### Комплекс превосходства и гедонизм

В теологическом смысле комплекс превосходства реализуется через подмену религиозной мотивации – стремление к *ахирату* – мирской, относящейся к *дунье*.

«Пришел человек из числа хариджитов к Хасану аль-Басри и спросил его:

– Что скажешь про хариджитов?

– Они борцы за мирское.

– Откуда ты взял это?

– Один из них оставляет свою семью и детей, полностью покрывается ранами (в сражениях) и погибает...

– Расскажи мне о правителе: он разве запрещает или препятствует тебе совершать молитву, платить закят, совершать хадж и умру?

– Нет.

– Вот. Я вижу, на самом деле правитель ограничил тебя (только) в мирском (дунья), поэтому ты сражался с ним за мирское!» [13, с. 156].

Следствием этой нравственной подмены – стремлением к мирскому удовольствию, как бы переносимому в будущий рай, является сущностное изменение мотивации поступков. Ошибочно думать, что религиозные фанатики-экстремисты мечтают о райском блаженстве в монотеистическом понимании. На самом деле ими, как правило, движет вполне земной гедонизм, перенесенный их психикой в будущую жизнь.

В социальной психологии выделяют два поведенческих типа гедонизма: 1) настоящего – поступки направлены на быстрое получение наслаждения, 2) будущего – действия связаны с предвкушением удовольствия, это «отложенное удовольствие»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Гедонизм – психология. *Психология. Все тонкости разума*. [Электронный ресурс]. – Режим



Первый тип присущ людям, не полагающимся на потусторонний мир и будущую жизнь, они хотят получить всё здесь и сейчас – это наиболее распространенный вид гедонизма. Второй же тип поведения присущ тем, кто верит в некую будущую жизнь и относит все удовольствия к ней, считая возможным произвольно приблизить ее и гарантировать себе место в «раю».

Таким образом, в основе мотивации многих идущих на смерть ради политического превосходства лежит земной гедонизм второго типа – отложенный на некоторое время и перенесенный в будущую реальность. Этим как раз и объясняется причина, по которой человек, считающий себя покорившимся Аллаху, фактически отвергает эту жизнь и намеренно приближает, даже провоцирует, свою скорую смерть ради немедленного попадания в потустороннюю жизнь, где, как ему представляется, его мозг отключится и начнутся непрерывные телесные удовольствия. Секта хашшашин ( «любители гашиша»; латин.: ассасины) показала этот тип гедонизма так, что ужаснула и мусульманский, и христианский мир.

Намерение убить себя запрещено в исламе, однако основная идеология политического ислама отступила от этого шариатского принципа и ввела запретное новшество, или *бид'а*, – ритуал самопожертвования в борьбе с мирскими врагами ради превосходства над ними, что якобы открывает немедленный доступ к гедонистскому «раю».

На известном арабском сайте был опубликован весьма примечательный дневник Мохиуссунна Чоудури. Этого 28-летнего бывшего водителя осудили за подготовку к теракту. Он готовился «попасть в рай», планируя нападения на музей восковых фигур в Лондоне и экскурсионный автобус. После гибели он запланировал следующие свои шаги уже в Раю:

«Заголовок: “Планы для рая (джанната)”,

пошаговая инструкция:

1. Осмотреть все жилища в раю и выбрать главный дворец.
2. Познакомиться со всеми своими женами, назвать и выбрать двух главных из них.
3. Украсить свой главный дворец.
4. Встретиться со всей своей семьей и устроить праздник.
5. Встретиться со всеми своими друзьями и устроить праздник.
6. Встретиться со всеми пророками и сподвижниками пророка Мухаммада.

доступа: <https://obu4ayka.ru/bez-rubriki/gedonizm-psihologiya.html?ysclid=ldd5ieepcw918086754>  
(дата обращения: 26.05.2023).



7. Встретиться с Аллахом.
8. Посетить рынок рая.
9. Провести время с женами.
10. Выбрать развлечения для начала.
11. Новые виды развлечений»<sup>3</sup>.

В дневнике он поставил встречу с Аллахом на седьмое место, но все-таки на один пункт впереди посещения райского базара. Видимо, не все террористы настолько прямолинейны, однако общая схема их приоритетов, да и само их антропоморфное представление об Аллахе отражают вульгарно-материалистическую, по содержанию гедонистическую, суть их мировоззрения. Разумеется, гедонизм находится в экзистенциальном противоречии с учением классического ислама.

В трактате «Эликсир счастья» Имам аль-Газали предлагает глубокий психологический анализ восприятия счастья. «Согласно аль-Газали, каждый человек рождается со “знанием боли в душе” в результате разрыва связи с Высшей реальностью. *Причиной несчастья человека является его попытка избавиться от боли с помощью физического удовольствия.* Для аль-Газали пророки – это те, кто достиг совершенного счастья; а обычные люди могут быть счастливы только в той мере, в какой они подражают этим пророкам.

В работах мусульманских ученых раскрываются базирующиеся на Коране и Сунне основы морали и нравственности, которые формируют фундамент ахляка, то есть исламской этики. Важно, что в работах большинства средневековых мусульманских ученых тесно связаны между собой представления о счастье и путях его достижения через формирование нравственности, добродетельного поведения и развитие духовности» [14, с. 935], – отмечает психолог О.С. Павлова.

Мусульманские ученые использовали определение счастья в его эвдемоническом понимании, заложенном еще в трудах Аристотеля, и развивали его далее уже в системе коранических понятий. *Эвдемонизм* – это стремление к полному духовно-телесному наслаждению, когда телесное блаженство недостижимо без духовной гармонии.

Райское наслаждение – это не наслаждение материальным удовольствием с выключенным сознанием, это блаженство, достигаемое в результате целенаправленного нравственного преобразования в соответствии с волей Аллаха и ох-

<sup>3</sup> Alfaisal L. Would-be terrorist to-do list in heaven: Choose palace, possess wives, meet God. Al Arabiya English. *Alarabiya news*. Publ. 12 February 2020. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://english.alarabiya.net/variety/2020/02/12/Would-be-terrorist-s-to-do-list-in-heaven-Choose-palace-possess-wives-then-meet-God> (дата обращения 19.01.2023).



ватывающее душу, разум и тело человека. Это осознанное и осознаваемое духовно-телесное блаженство.

В гедонизме же есть только эмпирически ощущаемое удовольствие тела вне связи с душой и с ее отношением к Создателю. Общий смысл подмены исламского понимания Рая – в намеренном буквализме, в вульгарно-материалистической трактовке образов, приведенных в качестве притчи.

Здесь можно перебросить мостик от классики к современности. Имам из г. Казани Хабир Ханов ярко иллюстрирует формирование комплекса неполноценности у современного фанатика:

«В каждом человеке сидит установленное самим Творцом желание (нафс) стать популярным и видным издавдала членом общества... Если же человек никак не может добиться своей значимости в обществе, то в этом случае слабая личность уходит в себя и начинает искать в других оправдания своей никчемности... Ему не нравится факт того, что в жизни он ничего не добился, что он ничего не решает (нередко он слаб и в семье). Он убеждает себя, что якобы “он отличный мастер своего дела, он лучший специалист, но просто другим не дано понять его”. Тогда если он не религиозен, то уходит в конспирологию... Но если же имеет какую-то духовность, то чаще его путь идет в исламский фанатизм»<sup>4</sup>.

Что дает ему фанатизм, то есть гипертрофированное представление о своей религиозной роли? Он дает ему недостающие до представления о своей полноте качества других людей – людей, считающихся избранниками Бога, то есть происходит психическая инфляция. «Мир вокруг него постепенно меняется. Сейчас он не просто грузчик или таксист, который ходит в мечеть, а один из немногих избранных, кому открылась истина. Заполучив идею своего собственного превосходства над другими только из-за того, что он где-то начитался других версий толкований веры, он начинает откровенно враждовать с многочисленными представителями традиционного ислама. Данный фанатик неспешно убеждает себя в том, что он воин света, избранный самим Всевышним для борьбы с мраком новшеств, окутавших современные мечети и их прихожан. Свою идею данная личность считает абсолютной и бесспорной истиной в последней инстанции. ...этот человек как бы получает моральное право смотреть свысока на всех остальных верующих, кто не разделяет его точку зрения»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Khabir Hanov. *Исламский фанатизм и откуда у него растут ноги*. (Опубликовано 05.01.2022 в соцсети Фейсбук, принадлежащей запрещенной впоследствии в России организации Meta по не связанным с данной публикацией причинам).

<sup>5</sup> Там же.



Происходит полное вытеснение комплекса неполноценности комплексом превосходства над другими, а фактические неудачи списываются на козни врагов веры. «Ему больше не надо винить самого себя за свою жалкую жизнь, так как во всем сейчас виноваты его враги и оппоненты. Все его неудачи в жизни или проблемы в семье – это происки его врагов (“продавшихся” имамов, работников мечети, шпионов и всяких спецслужб)»<sup>6</sup>.

В результате произошедшей трансформации утрачивается способность к критическому осмыслению действительности. Большинство людей представляются ему недочеловеками, а себя он ощущает сверхчеловеком. «Фанатик считает, что основная масса прихожан... это не что иное, как спящие люди, которые не хотят размышлять об “истинной истине”, и потому он всегда готов разъяснить заблудшим истину, даже не имея при этом минимальной базы знаний о религии... Его друг ОЗБ (“один знающий брат”), такой же безграмотный фанатик, сразу поможет с ответом и пришлет непонятные им обоим ссылки на неизвестные арабские книги, – пишет имам Хабир, сравнивая уровень интеллектуального развития этих сверхчеловеков с современной гоп-стоп культурой. – То, что построено на эгоизме и глупости, не позволяет вести им культурную дискуссию, а лишь кидаться свысока обидными словечками, так как менталитет современного исламского фанатизма по своей сути – это гоп-стоп культура маргиналов из 90-ых»<sup>7</sup>.

Имам пишет о распространенности описываемого явления в мусульманской среде: «Практически в каждом крупном селе есть такие личности, которые считают свой джамаат “клубом избранных”, или же элитой их религиозного общества. Будь они в больших городах или даже в маленьких поселках, они всегда спешат подчеркнуть свое величие, нередко называя себя “братьями, Машаллах, по Сунне”. Тем самым откровенно намекая, что их оппоненты – это некая продажная группа псевдоверующих, которая продалась государству и его структуре»<sup>8</sup>.

К сожалению, власти борются в основном с практическими последствиями экстремизма, но матрица экстремизма изначально формируется в психике его распространителей, которая затем ищет в религии подходящие по символическому значению фрагменты. «Данные фанатики искренне думают, что тысячи имамов по всей стране хотят систематически сломать ислам, так как они не подходят

<sup>6</sup> Khabir Hanov. *Исламский фанатизм и откуда у него растут ноги*. (Опубликовано 05.01.2022 в соцсети Фейсбук, принадлежащей запрещенной впоследствии в России организации Meta по не связанным с данной публикацией причинам).

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.



под большое выражение их ума. И потому иногда готовы к более радикальным действиям, как, например, случалось ранее, когда некоторые из них, полностью потеряв рассудок, иногда уходили творить откровенный террор против населения или религиозных деятелей, тех, кого они считали двуличными отродьями дьявола»<sup>9</sup>.

## Заключение

Таким образом, можно сделать следующие выводы: человек, стремящийся вытеснить свой личный комплекс неполноценности комплексом религиозного превосходства, совершает психическую инфляцию – идентифицирует себя со святыми людьми прошлого, приписывая себе и своей общине их достоинства и иллюзорно раздувая этим свой авторитет. Таким людям в принципе неважно, в какую религию или квазирелигию они идут, их интерес направлен на самих себя, на свой личный триумф среди людей.

В исламе для такого раздувания используются тенденциозно выбранные примеры и подвиги праведных предшественников (саляфов), однако из всего контекста их жизни вырываются только те примеры, которые удобны для фанатиков и их собственной героической самореализации. Высокие нравственные качества, гуманизм, ответственность за судьбу людей, справедливость, личная скромность и нестяжательность Пророка и его сподвижников остаются как бы за скобками, а на первый план выставляется воинская доблесть, как если бы сущностью ислама было только ведение войны.

Индивид, осознавая, что в одиночку он не сможет стать всемирным вождем, пытается реконструировать в этой жизни «непогрешимую инстанцию», которая как будто была у святых предков: построить некую «единственную спасенную общину», «добродетельный град», «город солнца», а в идеале – «монорелигиозную империю», или хотя бы прославить себя, подобно Герострату, какой-нибудь громкой публичной акцией в расчете на земной гедонизм, отложенный на будущую реальность.

В качестве теологического резюме к сказанному можно привести смысл аята 83 из суры «аль-Касас» священного Корана [15]:

---

<sup>9</sup> Khabir Hanov. *Исламский фанатизм и откуда у него растут ноги*. (Опубликовано 05.01.2022 в соцсети Фейсбук, принадлежащей запрещенной впоследствии в России организации Meta по не связанным с данной публикацией причинам).



«Ту вечную обитель Мы приготовили для тех, кто не стремится к величию на земле и к вреду. И (хороший) итог – богобоязненным».

## Литература

1. Адлер А. Мотив власти. Ницше Ф.В., Адлер А. *Воля к власти: история одной мании величия*. Переводы. М.: Родина; 2022. С. 10–223.
2. Адлер А. *Наука жить*. М.: АСТ; 2023. 256 с.
3. Достоевский Ф.М. *Преступление и наказание. Собрание сочинений*. М.: Мир книги, Литература; 2008. 464 с.
4. Юнг К.Г. *Психология бессознательного*. М.: Канон; 1994. 317 с.
5. Юнг К.Г. *Аналитическая психология: прошлое и настоящее*. М.: Мартис; 1995. 320 с.
6. Одайник В. *Психология политики. Политические и социальные идеи Карла Густава Юнга*. СПб.: Ювента; 1996. 384 с.
7. Лебон Г. *Психология масс*. Минск: Поппури; 2021. 224 с.
8. Фурманов И.А., Фурманова Н.В. *Основы групповой психотерапии: учебное пособие*. Минск: Тесей; 2004. 256 с.
9. Райх В. *Психология масс и фашизм*. СПб., М.: Университетская книга; 1997. 381 с.
10. Юнг К.Г. *Вотан*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://filosoff.org/jung/wp-content/uploads/sites/121/2017/03/jung-karl-gustav-votan-filosoff.org\\_.pdf?ysclid=lktp1l395t522976864](https://filosoff.org/jung/wp-content/uploads/sites/121/2017/03/jung-karl-gustav-votan-filosoff.org_.pdf?ysclid=lktp1l395t522976864) (дата обращения: 26.05.2023).
11. Ефремова Н.В. Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе. *Ислам в современном мире*. 2018(3):93–114.
12. Ацамба Ф.М., Бектимирова Н.Н., Давыдов И.П. и др. *История религии: Учебник*. В 2-х т. Т. 2. Под общей ред. И.Н. Яблокова. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа; 2004. 676 с.
13. Абу-Хаййан ат-Таухиди. *Аль-Басаир ва-з-захаир*. Вадад аль-Кады (ред.). Т. 1. Бейрут: Дар Садир; 1988. 253 с.
14. Павлова О.С. Исламская концепция счастья: психологический анализ. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(4):923–950.
15. Калям Шариф. *Перевод смыслов*. Казань: Изд. дом Хузур; 2019. 640 с.



## References

1. Adler A. Motiv vlasti [Power motive]. Nicshe F.V., Adler A. *Volya k vlasti: istoriya odnoy manii velichiya* [The Will to Power: The Story of a Megalomania]. Translations. Moscow: Rodina Press; 2022, pp. 10–223. (In Russian)
2. Adler A. *Nauka zhit'* [Science to live]. Moscow: AST Press; 2023. 256 p. (In Russian)
3. Dostoevskii F.M. *Prestuplenie i nakazanie. Sobranie sochinenii* [Crime and Punishment. Collected Works]. Moscow: Mir knigi, Literatura Publ.; 2008. 464 p. (In Russian)
4. Jung K.G. *Psikhologiya bessoznatelnogo* [Psychology of the unconscious]. Moscow: Kanon Press; 1994. 317 p. (In Russian)
5. Jung K.G. *Analiticheskaja psikhologija: proshloe i nastojashhee* [Analytical psychology: past and present]. Moscow: Martis Press; 1995. 320 p. (In Russian)
6. Odajnik V. *Psikhologija politiki. Politicheskie i social'nye idei Karla Gustava Junga* [Psychology of politics. Political and social ideas of Carl Gustav Jung]. Saint Petersburg: Juventa Press; 1996. 384 p. (In Russian)
7. Lebon G. *Psihoklogija mass* [Mass psychology]. Minsk: Poppuri Press; 2021. 224 p. (In Russian)
8. Furmanov I.A., Furmanova N.V. *Osnovy gruppovoy psikhoterapii: Uchebnoe posobie*. [Fundamentals of group psychotherapy: study guide]. Minsk: Tesej Press; 2004. 256 p.
9. Raih V. *Psikhologija mass i fashizm* [Mass psychology and fascism]. Saint Petersburg, Moscow: Universitetskaja kniga Publ.; 1997. 381 p.
10. Jung K.G. *Votan* [Wotan]. [Electronic source]. Available at: [https://filosoff.org/jung/wp-content/uploads/sites/121/2017/03/jung-karl-gustav-votan-filosoff.org\\_.pdf?ysclid=lktp11395t522976864](https://filosoff.org/jung/wp-content/uploads/sites/121/2017/03/jung-karl-gustav-votan-filosoff.org_.pdf?ysclid=lktp11395t522976864) (Accessed: 26.05.2023). (In Russian)
11. Efremova N.V. *Ali Abdarrazik kak rodonachal'nik sekulyarizma v islame* [Ali Abdarrazik as the founder of secularism in Islam]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2018;(3):93–114. (In Russian)
12. Acamba F.M., Bektimirova N.N., Davydov I.P., Jablovkov I.N. *Istorija religii; Uchebnik* [History of religion: the textbook]. In 2 vols. Vol. 2. Jablovkov I.N. (ed.). 2<sup>nd</sup> ed., revised and enlarged. Moscow: Vysshaja shkola Publ.; 2004. 676 p. (In Russian)
13. Abu-Hayyan al-Tauhidi. *Al-Basair wa-l-dhakhair* [Insight and Hoarded Knowledge]. Wadad a-Qadi (ed.). Vol. 1. Beirut: Dar Sadir; 1988. 253 p. (In Arabic)



**В.С. Полосин**

**Комплекс религиозного превосходства: психологический взгляд**  
*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(3):701–717*

14. Pavlova O.S. Islamskaja koncepcija schast'ja: psihologicheskii analiz [The Islamic concept of happiness: a psychological analysis]. *Minbar. Islamic Studies. 2021;14(4):923–950. (In Russian)*

15. *Kaljam Sharif. Perevod smyslov* [Quran Sharif. Translation of meanings]. Kazan: Huzur Press; 2019. 640 p. (In Russian)

### **Информация об авторе**

**Полосин Вячеслав Сергеевич**, доктор философских наук, кандидат политических наук, заместитель директора Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация, профессор Болгарской Исламской Академии, г. Болгар, Российская Федерация

### **About the author**

**Vyacheslav S. Polosin**, Dr. Sci. (Philosophy), Cand. Sci. (Politics), Deputy Director of the Fund for support of Islamic Culture, Science and Education, Moscow, the Russian Federation, Full Professor of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 июля 2023  
Одобрена рецензентами: 25 августа 2023  
Принята к публикации: 09 сентября 2023

### **Article info**

Received: July 20, 2023  
Reviewed: August 25, 2023  
Accepted: September 09, 2023



## Дисциплинарный статус исламской психологии за рубежом в конце XX – начале XXI в.

**А.Ю. Серебрякова<sup>1а</sup>**

<sup>1</sup>Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9577-380X>, e-mail: [serebryakova3123@mail.ru](mailto:serebryakova3123@mail.ru)

**Резюме:** в 1970-х гг. ввиду неудовлетворенности психологов мусульманского происхождения западными психологическими теориями и практиками, которые, по их мнению, не учитывали влияния религии на поведение человека, начала развиваться такая область знаний, как исламская психология. Данное направление достаточно новое и находится на стадии активного развития, поэтому до сих пор существует неопределенность в отношении его дисциплинарного статуса. Цель данной статьи – уточнить текущее состояние и содержание научной и внутримусульманской дискуссии относительно дисциплинарного статуса исламской психологии за рубежом. Рассматриваются работы арабских психологов ‘Усмана Наджати, впервые употребившего термин «исламская психология» в 1948 г., и Малика Бадри, которого считают «отцом современной исламской психологии». На основе работы с англоязычными и арабоязычными источниками также рассмотрены различные мнения ученых по поводу определения дисциплинарного статуса исламской психологии в настоящее время. В результате исследования обозначены два основных периода современного развития исламской психологии, рассмотрены тенденции среди ученых в определении ее дисциплинарного статуса и проанализированы особенности внутримусульманской дискуссии.

**Ключевые слова:** исламская психология; ислам и психология; дисциплинарный статус исламской психологии; ‘Усман Наджати; Малик Бадри

**Для цитирования:** Серебрякова А.Ю. Дисциплинарный статус исламской психологии за рубежом в конце XX – начале XXI в. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3): 718–738. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-718-738

**Благодарность:** О.С. Павловой, к. пед. н., профессору кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования ФГБОУ ВО МГППУ, и И.А. Царегородцевой, к. и. н., доценту Школы востоковедения НИУ ВШЭ.



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



## The Disciplinary Status of Islamic Psychology Abroad in the Late 20<sup>th</sup> – Early 21<sup>st</sup> Centuries

**A.Y. Serebryakova<sup>1a</sup>**

<sup>1</sup>*National Research University Higher School of Economics, Moscow, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9577-380X>, e-mail: [serebryakova3123@mail.ru](mailto:serebryakova3123@mail.ru)

**Abstract:** In the 1970s due to the dissatisfaction of Muslim psychologists with Western psychological theories and practices, which, in their opinion, did not take into account the influence of religion on human behavior, such a field of knowledge as Islamic Psychology began to develop. This line is quite new and is at the stage of active development, so there is still uncertainty about its disciplinary status. The purpose of this article is to clarify the current state and content of the scientific and intra-Muslim discussion regarding the disciplinary status of Islamic Psychology abroad. The works of Arab psychologists ‘Uthman Najati, who first used the term “Islamic Psychology” in 1948, and Malik Badri, who is considered the “father of modern Islamic Psychology”, are studied. Based on the work with English and Arabic sources, the various opinions of scientists on the definition of the disciplinary status of Islamic Psychology at the present time are also considered. As a result of the study, two main periods of the modern development of Islamic Psychology are identified, trends among scientists in determining its disciplinary status are identified, and features of intra-Muslim discussion are considered.

**Keywords:** Islamic Psychology; Islam and Psychology; disciplinary status of Islamic Psychology; ‘Uthman Najati; Malik Badri

**For citation:** Serebryakova A.Y. The Disciplinary Status of Islamic Psychology Abroad in the Late 20<sup>th</sup> – Early 21<sup>st</sup> Centuries. *Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(3):718–738. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-718-738

**Acknowledgments:** Pavlova O.S., Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Ethnopsychology and Psychological Problems of Multicultural Education of the Moscow State University of Psychology and Education and Tsaregorodtseva I. A., Candidate of History, Associate Professor of the School of Oriental Studies, National Research University Higher School of Economics.

### Введение

Рост интереса к адаптиванию инструментов психологической помощи к мусульманской культурной среде начался в 1970-х гг. ввиду неудовлетворенности психологов мусульманского происхождения западными психологическими теориями и практиками, которые, по их мнению, не учитывали влияния религии



на поведение человека. Благодаря усилиям арабских и западных психологов в конце XX – начале XXI в. активно начала развиваться такая область знаний, как исламская психология.

Несмотря на активно растущий интерес к исламской психологии со стороны как западных ученых, так и ученых мусульманского происхождения, некоторые исследователи указывают на то, что наблюдается явное отсутствие прогресса в развитии ее парадигмы. По их мнению, психологи не уделяют должного внимания проблеме определения дисциплинарного статуса исламской психологии в своих работах, поскольку сосредоточены на отдельных элементах данной области знаний. Американская исследовательница Кэрри Йорк аль-Карам, например, считает, что необходимо выработать единое определение исламской психологии, а также ее концептуальную основу для того, чтобы исследователи смогли вместе определить пути дальнейшего продвижения этой дисциплины [1, р. 99].

### **Становление современной исламской психологии: ‘Усман Наджати**

Начальным периодом в становлении современной исламской психологии можно считать вторую половину XX в. – примерно 2017 г. Выделение данного периода обосновано следующим образом: во-первых, в середине XX в. впервые появился термин «исламская психология» в одной из книг ‘Усмана Наджати в 1948 г., а также Малик Бадри указал, что именно в 50–60-х гг. появляется интерес к психологии с исламской точки зрения; во-вторых, исламская психология – достаточно новая и активно развивающаяся область знаний, поэтому разграничить этапы ее развития в настоящем времени довольно непросто, однако 2017 г. был выбран, поскольку Малик Бадри учредил Международную ассоциацию исламской психологии и указал, что возникла необходимость разработать собственную исламскую парадигму для психологии вообще. До 2017 г., безусловно, происходило развитие данной дисциплины, однако более полномасштабная институционализация и подробное рассмотрение проблемы определения исламской психологии, ее парадигмы происходило примерно после указанного года.

Многие специалисты в области исламской психологии выделяют фигуру ‘Усмана Наджати. О.С. Павлова говорит о том, что именно с него начался интерес к возрождению исламской психологии [2, с. 88]. Другие ученые, например, Э. Хак и А. Ротман, британские специалисты в области исламской психологии, также выделяют фигуру Наджати: «Мухаммад ‘Усман Наджати – один из основоположников исламской психологии в мусульманском мире» [3, р. 84].



Биографических сведений и работ, написанных о деятельности ‘Усмана Наджати в сфере психологической науки, мало, но тем не менее он зарекомендовал себя как один из самых влиятельных арабских психологов своего времени. Все работы ‘Усмана Наджати написаны только на арабском языке. Мухаммад ‘Усман Наджати родился в 1914 г. в Хартуме, столице Судана. Жил в Египте, США, Кувейте и Саудовской Аравии. Он учился в Каирском университете, где позже стал профессором психологии. Защитил докторскую диссертацию в Йельском университете и сыграл важную роль в развитии психологии в арабском мире, поскольку он основал первый факультет психологии в регионе Персидского залива – при Кувейтском университете. Его основной вклад в психологию заключался в руководстве бесчисленными дипломными работами, в написании на арабском языке статей по различным направлениям психологии, в переводе работ Фрейда с английского языка и переводе психометрических тестов на арабский язык [3, р. 50].

В 1948 г. в его работе «аль-Идрак аль-хисси ‘инда Ибн Сина» (Перцептивное восприятие согласно Ибн Сине) впервые появился термин «‘ильм ан-нафс аль-ислями» (исламская психология). «Наша цель в этой книге не зафиксировать психологическую мысль среди всех мусульманских мыслителей, а изучить одну из теорий исламской психологии (‘ильм ан-нафс аль-ислями) согласно лишь одному мусульманскому мыслителю. Эта теория называется теорией перцептивного восприятия (назарийят аль-идрак аль-хисси) Ибн Сины» [4, с. 19], – указал Наджати.

Сам ‘Усман Наджати указал, что является первым, кто ввел этот термин: «Как отметил ‘Абдаллах ибн Наср ас-Сабах (профессор психологии из Саудовской Аравии), я использовал термин «исламская психология» впервые» [5, с. 5]. Британские психологи Э. Хак и А. Ротман подтверждают ту точку зрения, что Наджати считается первым, кто обратился к данному термину. Однако в этой работе Наджати использовал его для обозначения вклада средневековых мусульманских ученых в понимание человеческой психики.

В одной из последних книг Наджати было продемонстрировано его видение исламской психологии. Книга была опубликована в 2001 г., через год после его смерти, и называлась «Мадхаль иля ‘ильм ан-нафс аль-ислями» (Введение в исламскую психологию). Наджати написал ее, чтобы предложить некоторые основополагающие принципы исламской психологии. В данной работе Наджати использует этот термин уже совершенно в другом значении. Он пишет по этому



поводу следующее: «В этой книге я определяю исламскую психологию так: это психология, основанная на исламском восприятии человека, то есть принципах ислама и шариата» [5, с. 14]. Данная формулировка достаточно расплывчата и едва ли передает сущностное определение исламской психологии.

Он писал: «Термин “исламская психология”, на мой взгляд, является самым подходящим для обозначения цели, к которой мы стремимся, а именно формированию психологии, основанной на принципах ислама. Некоторые ученые не одобряли этот термин, поскольку наука не может быть “исламской”. Такое возражение приемлемо для естественных наук, предмет изучения которых не меняется в зависимости от общества. Но на гуманитарные науки, в том числе на психологию, существенное влияние оказывает культура общества, в котором проживают люди, их ценности, философия жизни, тенденции в мышлении и восприятии мира. Поэтому психология может отличаться от одного общества к другому. По этой причине, когда мы читаем книги по истории психологии, нам попадаются такие понятия, как: американская психология, английская психология, советская психология. Точно так же мы говорим о греческой философии или исламской философии. Таким образом, под «исламской психологией» мы понимаем психологию, которая основана на исламских принципах, в отличие от западной психологии, основанной на светских представлениях жизни, не учитывающей влияние религии на поведение человека» [5, с. 17–18].

Для дальнейшего развития исламской психологии Наджати определил следующие шаги, описанные в его книге «Введение в исламскую психологию»: в учебных заведениях мусульманских стран необходимо создать отдельную дисциплину, посвященную именно исламской психологии; требуется постигать труды средневековых мусульманских ученых, поскольку они являются примером и руководством формирования психологической науки в соответствии с исламским мировоззрением; также специалистам в области исламской психологии нужно обладать как знаниями современной психологии, так и безупречными знаниями Корана, Сунны, трудов мусульманских мыслителей и богословов [6, с. 245].

Итак, ‘Усман Наджати определял исламскую психологию довольно общими словами. По его мнению, это психология, основанная на принципах ислама и шариата. Уточнений по поводу парадигмы, концептуальных понятий, какая именно психология должна быть использована, Наджати не давал. Скорее, он обосновал выбор термина «исламская психология», а также указал на необходимость развития данного направления. Наджати приветствовал вклад совре-



менной западной психологии в прикладные области, такие как педагогическая психология, организационная психология, военная психология и когнитивная психология. Такая умеренная позиция в отношении западных психологических концепций совпадала и с позицией Малика Бадри, психолога, чей вклад в исламскую психологию отмечают ученые всего мира.

### **Исламская психология в понимании Малика Бадри**

Малик Бадри является, пожалуй, самой яркой фигурой в области исламской психологии. Его труд «Дилемма мусульманских психологов» считается фундаментальной работой в этой области знаний. В 1963 г. в своей первой публичной лекции в Иорданском университете Бадри обратился к проблеме зависимости мусульманского мира от Запада во всех современных науках, в том числе в психологии, а также выступил за необходимость ее постепенной «исламизации». Получив сертификат поведенческого терапевта в 1966 г., Малик Бадри захотел использовать религиозный подход в психотерапии, отказавшись от привычных западных психологических практик.

В своей практике психоконсультирования мусульман Бадри придерживался когнитивного подхода. Когнитивная психология нацелена на изучение таких познавательных процессов, как внимание, память, ментальная визуализация, вербальное поведение. Бадри считал, что раз убеждения и мысли порождают здоровые или нездоровые эмоции, то при лечении пациентов-мусульман необходимо сосредоточить усилия на религиозных убеждениях. Во время сеансов психотерапии Бадри использовал следующий метод: он просил своих пациентов-мусульман представлять стоящего перед ними пророка Мухаммада. Бадри вел беседу с пациентами о том, как Пророк справился бы с похожими проблемами, с которыми столкнулись эти пациенты. Затем они рассуждали, как должен поступить мусульманин в той или иной ситуации в соответствии с предписаниями ислама и жизнеописанием пророка Мухаммада. Кроме того, Бадри советовал обращаться к Богу, просить у него спокойствия, уверенности в себе, мотивации, представлять, как божественная благодать окутывает человека и придает ему сил. В определенных ситуациях Бадри давал практические советы – повторять определенную ду‘а (молитву), произносить суру «ан-Нас» (Люди), читать литературу об атрибутах Бога.

По мнению Малика Бадри, «для мусульман может быть полезна только та психология, которая принимает ислам в качестве мировоззрения» [7, р. 118].



В своем интервью в 2010 г. для арабского канала «аль-Джазира» Бадри пояснил, что главная цель исламской психологии – польза для мусульман, в то время как западная психология – это «светское восприятие природы человека, которое не подходит для мусульман, поскольку они воспринимают мир через призму религиозного, а именно исламского, взгляда на жизнь»<sup>1</sup>.

Малик Бадри рассуждал и на тему того, является ли психология наукой. Бадри обращался к часто критикуемому им Фрейд: «Хотя Фрейд и убеждал, что презирует философию, он выражал философские идеи в форме материалистической идеологии. Его философия была крайней формой позитивизма, которая считала религию опасной, поскольку он определял религию как иллюзию и наркотик»<sup>2</sup>. Далее Бадри затронул поведенческую психологию. В ней говорится, что «человек как лист дерева, переносимый ветром, который зависит от окружающей среды. Эти утверждения не выведены опытным путем, как в науке. Это, как было сказано выше, философия»<sup>3</sup>, – подытожил Малик Бадри.

Бадри считал, что психологии бессмысленно подражать точным наукам, говоря следующее: «Все “точные науки”, такие как химия и физика, получили такое широкое развитие, потому что они имеют дело с переменными, которые можно строго контролировать. Поведение и психические процессы, на которые претендует современная психология, настолько сложны, что психологи даже не согласны с их точными определениями. Психология имеет дело с людьми, поэтому, в отличие от законов материи, здесь не может быть речи о четкой последовательности» [8, р. 7].

Итак, Бадри считал, что психология – это смесь философии, религии, искусства и нескольких областей точных наук. Что касается определения дисциплинарного статуса исламской психологии, Бадри не говорил прямо об этом в своих работах или интервью. Однако он упоминал следующее: «Когда мусульмане изучают исламскую психологию или преподают ее студентам, они склонны смешивать точные психологические науки с философскими вопросами» [8, р. 7–8]. Следуя рассуждениям Малика Бадри, можно сделать вывод, что исламская психология в понимании Бадри – прикладная наука, использующая методы и пра-

<sup>1</sup> Аль-Джазира. Мубашир ма'а Малик Бадри, ат-та'сыл аль-ислями ли 'ильм ан-нафс (Прямой эфир с Маликом Бадри, исламизация психологии). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=YhPSIKYdxHs&t=1801s> (дата обращения: 24.03.2023).

<sup>2</sup> Аль-Джазира. Халь 'ильм ан-нафс 'ильм? Д. Малик Бадри (Психология – это наука? Д-р. Малик Бадри). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=VQMx-OvxKCg> (дата обращения: 03.04.2023).

<sup>3</sup> Там же.



тики, соответствующие исламскому мировоззрению, т. е. своего рода кросс-культурный подход в психологии.

### **Институционализация исламской психологии на новейшем этапе**

Высказывания Малика Бадри о необходимости критического пересмотра западных психологических практик при работе с пациентами-мусульманами, изложенные в его книге «Дилемма мусульманских психологов», повлияли на развитие исламской психологии во многих странах мира, в том числе в Индонезии. Перевод этого фундаментального труда на индонезийский язык в 1986 г. привел к созданию Индонезийских мусульманских организаций студентов – психологов по исламской психологии (FOSIMAMUPSI) в 1991 г. [3, р. 142]. В 2006 г. Маликом Бадри была создана Международная ассоциация мусульманских психологов, которая сейчас активно развивается прежде всего в Индонезии и Малайзии и издает «Международный журнал исламской психологии» [9].

Прямых указаний на то, как данная организация определяла статус исламской психологии, нет. Однако Малик Бадри был ее президентом более десяти лет, поэтому, скорее всего, Международная ассоциация мусульманских психологов придерживалась аналогичных взглядов на дисциплинарный статус исламской психологии. В «Международном журнале исламской психологии» авторы выражают различные точки зрения. Например, Багус Рионо, индонезийский ученый и в настоящее время президент Международной ассоциации мусульманских психологов, в статье «Научные принципы исламской психологии» [10] описывает шаги для развития исламской психологии как науки.

Период после 2017 г. характеризуется более полномасштабной институционализацией исламской психологии, появлением учебных программ по данной дисциплине в разных странах мира, а также особым вниманием к проблеме ее определения, концептуальной основы и парадигмы. Одной из центральных тем работ специалистов в области исламской психологии становится обращение к указанным проблемам и некоторым попыткам решить их благодаря использованию специальных моделей.

География стран, в которых в настоящее время проводятся исследования по исламской психологии, весьма обширна. Тем не менее основной фокус в данной статье направлен на исследования британских и американских ученых, поскольку среди них есть ученики Бадри, с которыми он основал Международную



ассоциацию исламской психологии. Они чаще обращаются к проблеме определения концептуальных основ исламской психологии.

В 2017 г. Малик Бадри основал Международную ассоциацию исламской психологии в США вместе с Р. Скиннером, британским психологом, и А. Ротманом, американским психологом. Бадри сказал: «США – подходящее место для учреждения подобного рода ассоциации, поскольку здесь много мусульманских психологов, у которых могут быть креативные решения для выработки новых идей в развитии исламской психологии»<sup>4</sup>. Малик Бадри указывает, что до основания данной организации большинство работ ученых были посвящены, как говорит Бадри, «исламизации психологии», т. е. были попытки «исламизировать» уже существующие западные психологические практики. Но теперь, по его мнению, возникла необходимость в «разработке всестороннего взгляда на исламскую психологию, не просто исламизировать ее, а разработать парадигму, сделать исламскую психологию более всеобъемлющей»<sup>5</sup>.

На сайте Международной ассоциации исламской психологии есть раздел: «Что такое исламская психология?». В нем указано: «Исламская психология представляет собой целостный подход, который направлен на лучшее понимание природы человеческой души, а также связи души с Богом. Исламская психология охватывает такие области, как современная психология, религия, метафизика и онтология»<sup>6</sup>. По сути, Международная ассоциация исламской психологии подчеркивает междисциплинарный статус данной области знаний. Однако нет указаний на то, что исламская психология – научная дисциплина, по мнению данной организации, как уже было указано, это всего лишь «подход».

В 2018 г. в США был также учрежден частный Институт аль-Карам, который занимается развитием и популяризацией исламской психологии. Основателем и президентом является К. Йорк аль-Карам, американская исследовательница в области исламской психологии. В Институте аль-Карам есть специальная программа, которая предоставляет студенту из любой страны, занимающемуся магистерской или докторской диссертацией по исламской психологии, наставника, который обладает знаниями в данной области и может дать рекомендации по улучшению и продвижению исследовательской работы студента. Цель данной

<sup>4</sup> *Message from IAIP founder Malik Badri*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=WfeyVSd1Zw8&t=239s> (дата обращения: 28.04.23).

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *International Association of Islamic Psychology*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.islamicpsychology.org/what-is-islamic-psychology> (дата обращения: 28.04.23).



организации – создание полноценной научной дисциплины, о чем заявляется следующее: «На наш взгляд, исламская психология не связана с продвижением религии, скорее, ислам служит источником вдохновения, из которого мы пытаемся создать научную дисциплину»<sup>7</sup>.

## Исламская психология в арабских странах

Что касается арабских стран, то организаций, связанных с продвижением исследований по исламской психологии, практически нет. Существует «Конференция по исламской психологии»<sup>8</sup>, которая была учреждена профессором Мухаммадом Ихсаном ар-Рифа'и еще в 2014 г. в Объединенных Арабских Эмиратах, в Дубае. Однако более активную деятельность начала с 2017 г. в Германии. У организации есть своя образовательная онлайн-программа под названием «Исследователь исламской психологии». На сайте указано следующее содержание программы: критическое сравнение основных психологических теорий, система классификации психических расстройств, практическое применение исследований исламской психологии и др. Формулировки достаточно расплывчаты, нет конкретики и, что самое любопытное, не указано изучение работ специалистов в области исламской психологии ('У. Наджати, М. Бадри) и трудов средневековых мусульманских ученых.

Примечательно, что докладчиков из арабских стран весьма мало и на международных конференциях по исламской психологии. Возможно, это связано с тем, что в странах Запада больше уделяют внимания образованию. Психология на Западе в принципе развита лучше, тогда как в некоторых арабских странах на нее наложено табу. Психолог Линда Сакр из Дубая отмечает, что большая часть ее клиентов обращалась к имамам, прежде чем прийти к ней. По ее словам, в рамках арабской культуры не приветствуется открытость незнакомцам, арабы не любят «выносить сор из избы»<sup>9</sup>.

Можно также сделать предположение, что из-за недостатка знаний в психологии, поскольку она не так хорошо развита, как на Западе, арабы чаще отвергают исламскую психологию (но и открытых заявлений о бессмысленности ее существования в информационном англоязычном пространстве все же найти

<sup>7</sup> *The Alkaram Institute. Islamic Psychology Research Fellowship*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://alkaraminstitute.org/islamic-psychology-research-fellowship/> (дата обращения: 12.05.23).

<sup>8</sup> *Му'тамар 'ильм ан-нафс аль-ислями (Конференция по исламской психологии)*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://is-psy.com> (дата обращения: 27.04.23).

<sup>9</sup> *Линда Сакр о психотерапии в арабских странах*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vegetarian.ru/articles/linda-sakr-o-psikhoterapii-v-arabskikh-stranakh.html> (дата обращения: 09.05.23).



не удалось). Кроме того, это может быть связано с религиозными деятелями, поскольку арабы привыкли к такому укладу жизни, который предполагает обращение к имаму в случае духовных проблем. Конечно, арабский мир неоднороден, поэтому нельзя обобщить все арабские страны и всех людей, проживающих в них. Однако вышеуказанные предположения сделаны исходя из менталитета арабов и общего уровня развития психологии в странах арабского мира.

‘Абд аль-Ваххаб аль-Миссири, заслуженный профессор литературы и критической теории в Университете Айн-Шамс в Каире, пишет следующее: «Арабские общества находятся на предварительной стадии научного прогресса. Возможно, они стоят на пороге долгожданной эпохи, с новыми надеждами на перемены. Они нуждаются в научных и интеллектуальных скачках, воображении и творческом подходе» [11, с. 230]. Кроме того, он указывает, что арабский мир все еще далек от достижения прогресса. Об отрицательном отношении арабского общества к переменам в психологии можно судить по тому, что психологические заболевания все еще лечатся успокаивающими и обезболивающими средствами. Возможно, в будущем появятся яркие личности, которые будут активно развивать исламскую психологию именно в арабоязычном пространстве.

### **Дискуссии ученых по поводу определения дисциплинарного статуса исламской психологии и ее концептуальной основы за рубежом**

В настоящее время некоторые ученые и психологи начинают обращаться к проблеме определения дисциплинарного статуса исламской психологии и ее концептуальной основы. Эта тенденция особо прослеживается в период с 2017 г. по настоящее время. В данной статье выделены две группы ученых: западные ученые-мусульмане (именно в странах Запада психология с исламской точки зрения развивается наиболее активно) и арабские ученые-мусульмане (которые занимаются изучением и продвижением исламской психологии исключительно в арабских странах и пишут свои работы на арабском языке).

Обращаясь к западным мусульманским ученым в области исламской психологии, в первую очередь стоит выделить К. Йорк аль-Карам, приглашенного доцента факультетов религиоведения и международных исследований Университета Айовы. В своей работе 2018 г. «Исламская психология: к определению и концептуальной основе XXI в.» [1] она критически анализирует различные способы концептуализации исламской психологии. Деятельность ученых и психологов, которые развивают эту область знаний, публикуют научные работы и



статьи, безусловно, важна, по мнению аль-Карам, но ни одна из этих работ не дала всеобъемлющего ответа на распространенный и мучительный вопрос: «Что же такое исламская психология?». Отсюда вытекает целый ряд и других вопросов, на которые указывает аль-Карам. Является ли исламская психология универсальной для всех мусульман? Подходит ли она как суннитам, так и шиитам? Какая это психология: клиническая, организационная, социальная? Что насчет работ современных мусульманских психологов, разрабатывающих свои собственные методики, такие как сабр-терапия или терапия джихада, – это исламская психология? Каков дисциплинарный статус данной области знаний? Аль-Карам делает вывод, что в настоящее время исламская психология определяется и/или концептуализируется в соответствии с тем, как ее понимает конкретный ученый.

Британский мусульманский ученый Р. Скиннер, например, не дает никаких указаний, чем именно является исламская психология, хотя его статья называется «Традиции, парадигмы и основные понятия в исламской психологии» [12]. Скиннер указывает, что по существу это здравая эмпирическая психология, используемая с моральной точки зрения, но дальнейших разъяснений по этому поводу нет. Другой мусульманский ученый А. Ротман, директор Кембриджского мусульманского колледжа и исполнительный директор Международной ассоциации исламской психологии, считает, что исламская психология – это изучение души в «рамках исламской парадигмы». Определение данной области знаний было бы невозможно без предварительного построения концептуальной основы этой дисциплины, по мнению Ротмана. Вклад Ротмана в исламскую психологию, безусловно, очень важен, но тем не менее четкого объяснения, чем же является эта область знаний, не последовало. Ф. Бокка, мусульманский психолог (итальянского происхождения, училась в Германии, затем в Кембридже), заведующая кафедрой психологии в Международном Открытом Университете (International Open University), считает, что исламская психология является частью психологической науки, но представляет собой определенный подход, который опирается на исламское мировоззрение. Х. Рассул пишет о том, что существует множество мнений на этот счет, основанных на мировоззрении автора (авторов). Данная область знаний, по его мнению, определяется как «изучение души, психических процессов и поведения в соответствии с принципами психологии и исламских наук» [13, р. 50] Такая формулировка вполне предполагает, что исламская психология, основанная на психологической науке и исламских науках, и сама является научной дисциплиной.



Итак, западные мусульманские ученые избегают прямого определения дисциплинарного статуса исламской психологии, но, исходя из их утверждений, можно сделать вывод, что никто не относит ее к исламским наукам. Скорее, в их понимании она является частью психологической науки или же представляет собой определенный подход, который опирается на исламское представление о человеческой душе и психике. Далее стоит выделить работы и идеи некоторых западных мусульманских ученых, которые напрямую обратились к проблеме дисциплинарного статуса исламской психологии и предложили использовать определенные модели.

К. Йорк аль-Карам предложила использовать многоуровневую междисциплинарную парадигму (The Multilevel Interdisciplinary Paradigm), модель, которая может стать концептуальной основой для этой области знаний. Она была впервые предложена психологами Эммонсом и Палуцианом в 2003 г. [14]. Данная модель представляет собой концептуальную структуру, состоящую из ряда компонентов, включая дисциплины, разделы дисциплины, уровни и методы, которые взаимодействуют друг с другом.

102

YORK AL-KARAM

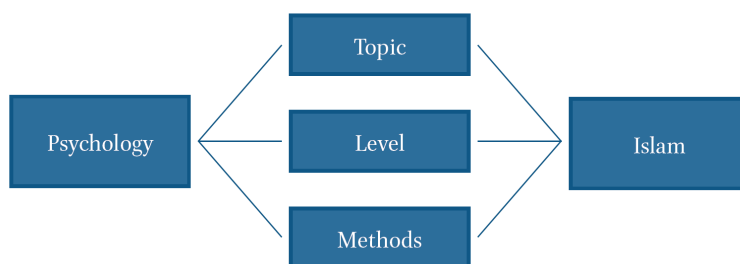


Рис. 1. Многоуровневая междисциплинарная парадигма

Fig. 1. The Multilevel Interdisciplinary Paradigm

Эта структура служит шаблоном для того, чтобы определять сложные и многомерные дисциплины, такие как исламская психология, которые по своей сути являются междисциплинарными. Аль-Карам, обращаясь к данной модели, определяет дисциплинарный статус исламской психологии следующим образом: «Исламская психология – междисциплинарная наука, в которой подразделы психологии и/или смежные дисциплины занимаются научной работой по опре-



деленной теме и на определенном уровне с различными исламскими источниками, науками и/или школами мысли с использованием различных методологических инструментов» [1, р. 101–102].

В соответствии с многоуровневой междисциплинарной парадигмой психология может включать в себя клиническую и социальную психологию, нейропсихологию, психологию развития и др. Смежными дисциплинами могут быть, например, психиатрия, консультирование по вопросам психического здоровья или супружеская и семейная терапия. Ислам можно разделить на суннизм и шиизм, конкретный источник, например, Коран, хадисы или работы средневекового мыслителя (аль-Газали или др.). Ученый сам будет определять, какая часть психологии и какая часть ислама затрагивает определенную тему, на каком уровне и с помощью каких методов исследования, что, скорее всего, будет продиктовано профессиональной деятельностью или дисциплиной, на которой он в основном базируется.

Другую модель предложили П. Каплик (Германия), Я. Чаудхари (Великобритания), А. Хасан (Великобритания), А. Юсуф (Великобритания) и Х. Кешаварзи (США) в 2019 г. в статье «Междисциплинарная основа для исламских когнитивных теорий» [15]. Модель предназначена для междисциплинарного построения исламской психологической теории – SALAAM (выделение букв от англ. Islamic Psychology Basic Research Framework, «салям» с араб. – мир, безопасность). Задумка авторов статьи заключается в том, что для начала необходимо разграничить области между мусульманской психологией (Muslim psychology), психотерапией (кросс-культурные подходы, для которых может потребоваться психологическое образование) и исламскими науками (религиозные подходы, для которых может потребоваться религиозное образование).

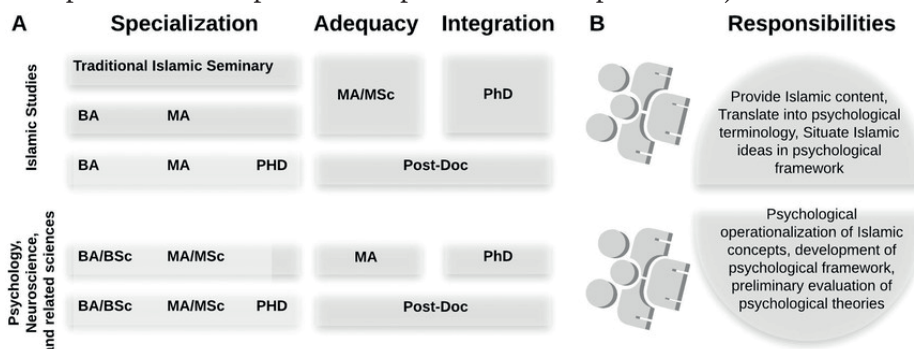


Рис. 2. Модель SALAAM

Fig. 2. Islamic Psychology Basic Research Framework



Во-первых, эта модель подчеркивает важность специализации (она обозначена буквой А на схеме). Специалисты в области исламских наук должны окончить иджазат (традиционная исламская семинария), которая разрешает передачу знаний и позволяет людям оценить целостное понимание исламской парадигмы изнутри, т. е. со стороны верующих. Или же они должны получить академическое образование в области исламских наук. Специалисты в области психологии или нейронауки должны получить образование по соответствующим направлениям. После получения основного образования каждая из двух групп должна получить последипломное дополнительное образование. Так, ученые в области исламских наук должны ознакомиться с идеями психологии и процессом консультирования и психотерапии, чтобы решить, какие исламские идеи имеют отношение к психологическим исследованиям. В свою очередь психологи должны владеть начальным уровнем арабского языка и иметь общее представление об исламских науках, чтобы понимать, что является и что не является приемлемым с исламской точки зрения в психологических теориях. По мнению авторов статьи, такой подход позволяет выявить совпадения интересов между дисциплинами и точки их соприкосновения.

Что касается многоуровневой междисциплинарной парадигмы и модели SALAAM, использование которых было предложено западными учеными, то они кажутся вполне эффективными и многообещающими. Исламская психология является достаточно сложной и многогранной областью знаний, поэтому необходимо разграничить компетенции специалистов как в психологии, так и в исламских науках. Сотрудничество и совместные усилия специалистов из обеих профессиональных групп должны принести плоды в продвижении и развитии новых смежных областей в рамках исламской психологии. Кроме того, в указанные модели стоит добавить разделение на практический (консультирование мусульман) и теоретический (исследования по исламской модели души, например) аспекты.

Далее будут рассмотрены мнения арабских мусульманских ученых касательно определения дисциплинарного статуса исламской психологии. Са'д аль-Хадж ибн Джахдаль, профессор психологии из Алжира, не принимает точку зрения, что это наука, которая представляет собой смесь медицинских и философских исследований, поскольку не упоминался предмет исламской психологии – душа. Сам Са'д аль-Хадж ибн Джахдаль приходит к выводу, что это междисциплинарная область знаний [16].



Зачастую арабские психологи и психиатры, давая определение исламской психологии, делают акцент на отличии методов данной дисциплины от западных подходов в психологии, а также критикуют западную материалистическую культуру. Адам ибн Сакар ас-Сукур, арабский психиатр из Иордании, говорит о том, что исламская психология отличается от традиционной западной психологии тем, что она подходит к человеку с верой в то, что Бог – это тот, кто исцеляет, и только благодаря глубокой связи с ним люди могут по-настоящему преодолеть жизненные испытания. В то время как западная психология часто ставит «Я» выше Бога<sup>10</sup>. Рассуждений о том, является ли исламская психология наукой или другим направлением, у Адама ибн Сакара ас-Сукура не звучит.

Арабские исследователи очень часто обращаются именно к Корану и Сунне. Мустафа Махмуд, египетский философ, врач и писатель, например, развивает кораническую психологию. В книге «Новая кораническая психология» Махмуд рассматривает некоторые вопросы, касающиеся общества и человеческой психики через призму Корана. Он пишет о том, что западные психологи рассматривают душу только с точки зрения болезней или дефектов. Махмуд критикует подход Фрейда, ведь основным ориентиром, с помощью которого Фрейд интерпретирует все действия человека, являются эдипов комплекс и комплекс Электры. Махмуд также пишет: «Если мы обратимся к Корану, мы найдем просвещение, в котором нуждается наш бедный и обездоленный век» [17, с. 31]. Его работа носит не научный, а скорее публицистический характер, размышление на тему того, что лечение всех болезней души и разума возможно с помощью Корана.

## Заключение

В данной статье были выделены два основных этапа развития исламской психологии: период становления современной исламской психологии (вторая половина XX в. – примерно 2017 г.) и активное развитие данной дисциплины уже с 2017 г. по настоящее время. Именно в 2017 г. Малик Бадри учредил Международную ассоциацию исламской психологии и отметил, что возникла необходимость разработать собственную исламскую парадигму для психологии вообще.

Исходя из всех перечисленных мнений ученых и психологов был сделан вывод, что консенсуса по поводу дисциплинарного статуса исламской психологии на данный момент нет. Главной тенденцией является указание на междисципли-

<sup>10</sup> 'Ильм ан-нафс аль-ислями. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=6lWQKZgqsVw&t=41s> (дата обращения: 29.04.23).



надность данной области знаний, т. е. синтез психологии, теологии, философии и арабской литературы. Междисциплинарность в гуманитарных науках – весьма распространенная тема. Она характеризует нынешний этап научного познания – постнеклассическую науку. В связи с этим возникают новые модели для подобных дисциплин, состоящих из нескольких кардинально разных элементов, взаимодействующих друг с другом.

Внутримусульманскую дискуссию можно разделить на две группы: точка зрения западных мусульманских ученых и арабских мусульманских ученых. Немусульманских ученых, которые развивали бы исламскую психологию, выявлено не было. В большей степени сами мусульмане развивают тему психологии, связанной с исламом и мусульманами. Можно также отметить, что западные мусульманские ученые стремятся к учреждению различного рода организаций по исламской психологии, которые занимаются исследовательской и научной деятельностью, публикацией многочисленных статей и книг. Одной из актуальных тем в области исламской психологии является развитие исламской модели души (А. Ротман, Э. Хак, Х. Кешаварзи). Некоторые западные ученые склоняются, что исламская психология – это не отдельная наука, а особый подход в психологии (Ф. Бокка, Р. Аваад). А арабские мусульманские ученые чаще обращаются к Корану и Сунне (среди арабских ученых начала развиваться, например, кораническая психология) или же критикуют западную психологию (Адам ибн Сакар ас-Сукур). В их работах практически не поднимается тема концептуальной основы, парадигмы исламской психологии или ее дисциплинарного статуса. Возможно, потому что психология сама по себе развита лучше на Западе, поэтому там появляются новая методология и особые модели для междисциплинарных областей.

В научном сообществе считают, что исламская психология – достаточно новое и перспективное направление, поэтому исследования, посвященные определению статуса исламской психологии и ее концептуальных основ, в будущем будут одной из ключевых тем для дискуссий, поскольку на данный момент главным недочетом этой области знаний является ее терминологическая рассогласованность. Данная дисциплина, несомненно, нуждается в более четком оформлении предметного поля.

## Литература

1. Al-Karam C.Y. Islamic Psychology: Towards a 21<sup>st</sup> Century Definition and Conceptual Framework. *Journal of Islamic Ethics.* 2018;2:97–109.



2. Павлова О.С. *Психология: исламский дискурс. Монография*. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность»; 2020. 203 с.
3. Naque A., Rothman A. *Islamic Psychology Around the Globe*. Seattle, Washington, USA: International Association of Islamic Psychology Publishing; 2021. 376 p.
4. Наджати М. 'У. *Аль-Идрак аль-хисси 'инда Ибн Сина. Бахс фи 'ильм ан-нафс 'инда аль-'араб*. Алжир: Диван аль-матбу'ат аль-джам'иййа; 1995. 250 с.
5. Наджати М. 'У. *Мадхаль иля 'ильм ан-нафс аль-ислями*. Каир: Дар аш-шурук; 2001. 116 с.
6. Ибн Дафи Бунава, Наджим Муляй. Аслямат 'ильм ан-нафс байна Мухаммад 'Усман Наджати ва Мухаммада аль-Бустани (дираса мукарана) . *Маджаллят аль-'улом аль-иджтима'иййа*. 2022;16(2):242–252.
7. Badri M. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust; 2016. 144 p.
8. Badri M. The Islamization of Psychology: Its «why», its «what», its «how» and its «who». *International Journal of Islamic Psychology*. 2020;3(2):1–16. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://iamphome.org/wp-content/uploads/2021/04/Malik-Badri\\_-\\_The-Islamization-of-Psychology.pdf](https://iamphome.org/wp-content/uploads/2021/04/Malik-Badri_-_The-Islamization-of-Psychology.pdf) (дата обращения: 25.03.2023).
9. *International Journal of Islamic Psychology*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://journal.iamphome.org/index.php/IJIP> (дата обращения: 28.07.2023).
10. Riyono B. The Scientific Principles of Islamic Psychology. *International Journal of Islamic Psychology*. 2022;5(1):30–36. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://journal.iamphome.org/index.php/IJIP/article/view/18/33> (дата обращения: 28.07.23).
11. Эльмессри А. *Эпистемологическая предвзятость в физических и общественных науках*. Ровно: Институт Интеграции Знаний и Международный Институт Исламской Мысли; 2021. 450 с.
12. Skinner R. Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology. *Journal Religion and Health*. 2019;58:1087–1094. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s10943-018-0595-1.pdf> (дата обращения: 23.04.23).
13. Rassool H. *Islamic Psychology: the Basics*. NY: Routledge; 2023. 252 p.



14. Emmons R., Paloutzian R. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*. 2003;54:377–402.

15. Kaplick P., Chaudhary Y., Hasan A., Yusuf A., Keshavarzi H. An Interdisciplinary Framework for Islamic Cognitive Theories. *Journal of Religion & Science*. 2019;54(1):66–85. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/zygo.12500> (дата обращения: 08.05.23).

16. Са'д аль-Хадж ибн Джахдадь. *‘Ильм ан-нафс; суаль ат-та’хиль ля суаль ат-та’сылъ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://jilrc.com/archives/8108> (дата обращения: 11.05.23).

17. Махмуд М. *‘Ильм нафс кур’ани джадид*. Египет: Дар ахбар аль-йаум, 2007. 172 с.

## References

1. Al-Karam C.Y. Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework. *Journal of Islamic Ethics*. 2018;2:97–109.

2. Pavlova O.S. *Psikhologiya: islamskiy diskurs: monografiya* [Psychology: Islamic discourse: monograph]. Moscow: The Association of Psychological Assistance to Muslims, Autonomous Non-profit Organization Scientific and Educational Center “Al-Wasatiya”; 2020. 203 p. (In Russian)

3. Haque A., Rothman A. *Islamic Psychology Around the Globe*. Seattle, Washington, USA: International Association of Islamic Psychology Publishing; 2021. 376 p.

4. Najati M.‘U. *Al-Idrak al-hissi ‘inda Ibn Sina. Bahth fi ‘ilm al-nafs ‘inda al-‘arab* [Sensory perception according to Ibn Sina. Research in Arab Psychology]. Algeria: Diwan al-matbu‘at al-jam‘iyya; 1995. 250 p. (In Arabic)

5. Najati M.‘U. *Madkhal ila ‘ilm al-nafs al-islami* [Introduction to Islamic Psychology]. Cairo: Dar al-shuruq; 2001. 116 p. (In Arabic)

6. Ibn Dafi Bunawa, Najim Mulay. Aslamat ‘ilm al-nafs bayna Muhammad ‘Uthman Najati wa Mahmud al-Bustani (dirasa muqarana) [Islamization of Psychology between Muhammad ‘Uthman Najati and Mahmud al-Bustani (comparative study)]. *Majallat al-‘ulum al-ijtima‘iyya*. 2022; 16(2):242–252. (In Arabic)

7. Badri M. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust; 2016. 144 p.

8. Badri M. The Islamization of Psychology: Its “why”, its “what”, its “how” and its “who”. *International Journal of Islamic Psychology*. 2020;3(2):1–16. [Electronic



source]. Available at: [https://iamphome.org/wp-content/uploads/2021/04/Malik-Badri-\\_The-Islamization-of-Psychology.pdf](https://iamphome.org/wp-content/uploads/2021/04/Malik-Badri-_The-Islamization-of-Psychology.pdf) (Accessed: 25.03.2023).

9. *International Journal of Islamic Psychology*. [Electronic source]. – Available at: <https://journal.iamphome.org/index.php/IJIP> (Accessed: 28.07.2023).

10. Riyono B. The Scientific Principles of Islamic Psychology. *International Journal of Islamic Psychology*. 2022;5(1):30–36. [Electronic source]. – Available at: <https://journal.iamphome.org/index.php/IJIP/article/view/18/33> (Accessed: 28.07.23).

11. Elmessiri A. *Epistemologicheskaya predvzyatost' v fizicheskikh i obshchestvennykh naukakh* [Epistemological bias in the physical and social sciences]. Rovno: Institute of Knowledge Integration and International Institute of Islamic Thought; 2021. 450 p. (In Russian)

12. Skinner R. Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology. *Journal Religion and Health*. 2019;58:1087–1094. [Electronic source]. – Available at: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s10943-018-0595-1.pdf> (Accessed: 23.04.23).

13. Rassool H. *Islamic Psychology: the Basics*. New York: Routledge; 2023. 252 p.

14. Emmons R., Paloutzian R. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*. 2003;54:377–402.

15. Kaplick P., Chaudhary Y., Hasan A., Yusuf A., Keshavarzi H. An Interdisciplinary Framework for Islamic Cognitive Theories. *Journal of Religion & Science*. 2019;54(1):66–85. [Electronic source]. – Available at: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/zygo.12500> (Accessed: 08.05.23).

16. Sa'd al-Hajj ibn Jahdal. *'Ilm al-nafs; su'al al-ta'hil la su'al al-ta'sil* [Islamic Psychology; a question of qualification, not inculcation]. [Electronic source]. – Available at: <https://jilrc.com/archives/8108> (Accessed: 11.05.23). (In Arabic)

17. Mahmud M. *'Ilm nafs qur'ani jadid* [New Qur'anic Psychology]. Egypt: Dar akhbar al-yaum; 2007. 172 p. (In Arabic)



A.Y. Serebryakova

The Disciplinary Status of Islamic Psychology Abroad in the Late 20<sup>th</sup> – Early 21<sup>st</sup>...  
*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):718–738

### Информация об авторе

*Серебрякова Алина Юрьевна*, независимый исследователь, выпускница НИУ ВШЭ, факультет мировой экономики и мировой политики, образовательная программа «Востоковедение», ближневосточное направление, Москва, Российская Федерация.

### About the author

*Alina Yu. Serebryakova*, an independent researcher, the graduate of the National Research University Higher School of Economics, the Faculty of World Economy and World Politics, educational program “Asian and African Studies”, Middle East direction, Moscow, the Russian Federation.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 июля 2023

Одобрена рецензентами: 11 августа 2023

Принята к публикации: 23 августа 2023

### Article info

Received: July 10, 2023

Reviewed: August 11, 2023

Accepted: August 23, 2023

**РЕЦЕНЗИИ**

**REVIEWS**





◆ Рецензия на книгу Шаова А.А.  
«Необходимость и исключительность».  
Майкоп: изд-во Магарин О.Г.; 2022. 115 с.



**Рецензия на книгу Шаова А.А. «Необходимость и исключительность». Майкоп: изд-во Магарин О.Г.; 2022. 115 с.**

**А.А. Азизов<sup>1а</sup>, В.Н. Нехай<sup>2б</sup>**

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

<sup>2</sup>Адыгейский государственный университет, г. Майкоп, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4676-5175>, e-mail: [xan.azazel@mail.ru](mailto:xan.azazel@mail.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-0656>, e-mail: [slava0482@mail.ru](mailto:slava0482@mail.ru)

**Резюме:** В статье представлена рецензия на монографию, которая посвящена обновленческому движению в исламском онтолого-эпистемологическом дискурсе. Данная проблема обрела актуальность в свете усиления в мировом социокультурном пространстве энтропийных процессов, вызвавших активизацию множества модернистских проектов. Попытки провести модернизацию и очищение ислама от старых смыслов не прекращаются до сих пор. Существует множество работ обновленческого характера о переосмыслении ислама с его правовой базой, анализируемой через призму западного миропонимания. Данная монография первая в своем роде, в рамках которой автор пытается раскрыть эпистемологический путь модернистов (обновленцев) ислама через призму традиционного ислама. Также в ней освещается вопрос о создании единого глобализационно-цивилизационного проекта в поддержку традиционного ислама с учетом вызовов нового времени, где нет постмодернистической герменевтической замены исключительности авторского понимания исламских законов, рассматриваемых через обновленческий дискурс современного модерна.

**Ключевые слова:** необходимость; исключительность; модерн; обновление; ислам

**Для цитирования:** Азизов А.А., Нехай В.Н. Рецензия на книгу Шаова А.А. «Необходимость и исключительность». Майкоп: изд-во Магарин О.Г.; 2022. 115 с. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3): 741–748. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-741-748



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



## Review of the book by A.A. Shaov "Necessity and Exceptionalism". Maykop: Magarin O.G. Publishing; 2022. 115 p.

A.A. Azizov<sup>1a</sup>, V.N. Nekhay<sup>2b</sup>

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

<sup>2</sup>Adyghe State University, Maykop, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4676-5175>, e-mail: [xan.azazel@mail.ru](mailto:xan.azazel@mail.ru)

<sup>b</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-0656>, e-mail: [slava0482@mail.ru](mailto:slava0482@mail.ru)

**Abstract:** The review analyzes the monograph devoted to the renewal movement and the meanings of interpretation related to the members of it. This problem is relevant from the 19<sup>th</sup> century to the present day. Attempts to carry out modernization and purification of Islam from the old meanings do not stop until now. There are many works of an updating nature and a reinterpretation of Islam from its legal base through the prism of the Western worldview. This monograph is the first of its kind, which attempts to reveal the epistemological path of the modernists (the so-called "Renovationists") of Islam through the prism of traditional Islam.

The paper also deals with the question of creating a unified global civilizing project in support of traditional Islam with the challenges of the new times, without hermeneutic replacement of the exclusivity of the author's understanding of Islamic laws through the Renovationists' discourse.

**Keywords:** necessity; exceptionalism; modernity; renewal; Islam

**For citation:** Azizov A.A., Nekhay V.N. Review of the book by A.A. Shaov "Necessity and Exceptionalism". Maykop: Magarin O.G. Publishing; 2022. 115 p. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(3):741–748. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-3-741-748

В 2022 году вышла в свет монография доктора наук, ведущего научного сотрудника отдела философии и социологии АРИГИ им. Т.М. Керашева, Шаова Асфара Аскеровича «Необходимость и исключительность», которая состоит из четырех глав, где последовательно раскрывается понимание *необходимости и исключительности* в исламском дискурсе как возможности и невозможности провести обновления в исламском мире через призму западного разума.

Идея обновления ислама стала предметом научного анализа во второй половине XIX века, когда произошло ослабление субъектности исламского дискурса и западная субъектность взяла верх. В условиях технологического прогресса появились имамы, которые решили пересмотреть исламский разум через призму западного разума, словно все причины крушения легитимности и доминантности ислама заключались в самом концепте ислама. Свою мысль в предисловии емко выразил автор монографии Асфар Шаов, говоря о понимании Бога в историческом



измерении: «Модернистский исторический “Бог” – это контекст. Помещенный в исторический контекст, Он перестает быть “Богом”. При перемещении “Бога” от эпохи к эпохе, от контекста к контексту понятие “Бог” лишается изначально присущего Ему смысла. Он должен каждый раз приобретать этот смысл в истории» [1, с. 9]. Автор отметил, что для модернистов, чтобы принять Бога в каждый контекст времени, нужно обновить религиозные основы в каждую историческую эпоху, иначе религия и сам Бог теряют свою актуальность. И это все значит как некоторая исключительность каждой эпохи, но не как необходимость существования Его и ислама. Говоря же о множественности смысла, А. Шаов замечает следующее: «Множественная реальность порождает новые контексты, каждый из которых присваивает единый замысел тексту. Необходимость учреждает гарантии сохранности единого замысла текста, а исключительность предается множеству контекстов, в их очаровывающем блеске скрывающих в себе зияющую пустоту» [1, с. 8].

И правда, никто не думал об обновлении Бога в каждый момент новой истории, т. к. это была сама очевидность, т. к. само понимание происходило через призму исламского разума, и не могло быть иначе.

Если руководствоваться разными эпистемами, создается столкновение миропонимания. Место разума различно как в традиции, так и в модернизме – это мы видим по следующей цитате неомодерниста, приведенной в данной монографии: «Мухаммед Аркун<sup>1</sup>, описывая место разума в исламском традиционном дискурсе, выражает близкую к идеям Маркса позицию: разум – лишь раб откровения, изложенного в священном тексте. Его единственная функция – оформить, подогнать и систематизировать реальность в соответствии с идеальными значениями, которые распознают “знаки” Бога [2] Единственная роль разума – “отражать” – в буквальном смысле те истины, которые уже были открыты, но не те, которые потенциально можно найти в процессе постепенного рационального поиска или спекулятивного запроса» [1, с. 11].

Автор эту мысль критикует и показывает истоки в первой главе «Модернистский архетип и теологическая доктринальная традиция». «Текст не обладает больше объективным значением и истинной интерпретацией, лишенный эпистемической кондиции, он размывается под воздействием контекстуальных субъективных ассоциаций» [1, с. 15]. Можно даже сказать, что модернизм руководствуется постулатами постмодернизма в привязке к концепции «смерть автора», а также многозначностью истины, где уже не играет роли традиция и понимание самого текста в традиционном дискурсе, ведь она не актуальна в данный конкретный мо-

---

<sup>1</sup> Мухаммад Аркун (1928–2010) – франко-алжирский философ, известный исламский мыслитель конца XX – начала XXI в. Создатель проекта «критики исламского разума» и «переосмысление ислама», защищал исламский модернизм, гуманизм, секуляризм.



мент времени. При этом благодаря новой *исключительности* интерпретации текста становится актуальной проблема объективации индивидуума с учетом новых исторических реалий.

Но отдельно стоит уделить внимание принципу *необходимости и исключительности*, хотя мысль и была полностью раскрыта в четвертой главе книги. Философ пишет следующее в своей монографии: «Принцип необходимости интерпретирован актуальностью, где вечность рождает новое, а исламская традиция есть ее представительство. Впрочем, сегодня исламская умма существует в долгом настоящем до тех пор, пока Запад обеспечивает над ним свой контроль. Принцип исключительности в модернизме ориентирует человека на самого себя, и в этих внутренних границах он стремится родить из самого себя интерпретативный схематичный каркас» [1, с. 96]. Чужой разум не может понять иную цивилизационную эпистему без наслоения смыслов, в формулировке которых чужое становится уже почти «своим». Хотя это и есть развитие, оно носит сугубо иной цивилизационный дискурс из-за непонимания чужого разума и его исторических событий, где таким образом создается дискуссия для осмысления чужого разума.

«Дискурсивный анализ проходит под знаком единства исторических правил во времени и пространстве, а в качестве семантического моста, связующего их с той или иной эпохой, выступает идея развития. Развитие подразумевает логику, а логика маркирована причинно-следственной связью. Ислам не отрицает ни то, ни другое» [1, с. 27].

О кризисе, созданном одним разумом для другого, А. Шаов рассуждает во второй главе, которая называется «Цивилизационный кризис: поиски интеллектуальных стратегий». Он начинает с анализа причин упадка цивилизации, говоря следующее: «Первичным толчком к упадку цивилизации служит кризис основания, который ведет к исчерпанию всех способов понимания самих себя, все возможные “за” и “против” своих собственных онтологических оснований» [1, с. 31]. Это приводит к различным разломам миропонимания и трещинам в самой матрице ислама. «Соответственно, диалог между исламом и христианством ориентирован на проблему, связанную с отношениями между Я и Другим» [1, с. 33].

В этой главе множество ссылок на современных неомодернистов, которые раскрывают суть понимания современного толкования исламских канонов в угоду новой интеллектуальной эпохе. Рассказывается о различиях метафизики ислама и греческой философии, о том, что исламский концепт – это совсем Другое, которое невозможно понять через призму западного секулярного разума. Как это демонстрируется на примере утверждения египетского мыслителя 'А.В. Эльмессир<sup>2</sup>, секулярный мир, для которого «когнитивный дискурс Запада уходит своими

<sup>2</sup> 'Абд-аль-Ваххаб аль-Масири (Abdel-Wahab El-Messiri) (1938–2008) – известный египетский



корнями в античное прошлое, связанное с духовными, еретическими практиками, находит свое будущее воплощение в философских и идеологических установках модерна» [1, с. 39]. В этой связи религия становится заложницей исторической эпохи и доминирующей цивилизации, и только через доминирующий разум конкретной эпохи возможно обновление дискурса, что неизбежно порождает множественность дискурсов. А. Шаов последовательно и точно выразил эту мысль: «Высказывание имеет истинность и смысл, но не имеет истории, модернистский обновленческий дискурс направлен на исключительность и редкость, компенсируя отсутствие истории бесконечным умножением смыслов» [1, с. 59]. Каждый новый шейх, который раскрывает новые смыслы в конкретный исторический момент через доминантную цивилизационную эпистемологию, становится неким пророком для новой эпохи, согласующим кораническое вероучение и современность. «Буферной зоной выступает рационализм, обусловленный историческим процессом субъективации – способностью освобожденного Я коммуницировать на условиях Другого» [1, с. 59].

В главе третьей «Монотеистический исламский проект как глобальная перспектива» дается описание государственного строя в лице монотеизма как единственно цельной системы для выживания государства и не только. Автор отмечает, что «именно цивилизация как самая масштабная культурно-историческая общность формирует общепринятую духовность, традицию, ценности, нормы, представляющиеся неизменными» [1, с. 60]. Цивилизация есть отпечаток самого народа, который может сказать, что он существует и знает, что делать и как, ведь у него уже есть такой опыт. Ислам же всегда был самобытным в своем проявлении, совершенствуя старое, внося свою цивилизационную черту, т. к. «исламский глобальный проект ориентирован не имитировать чужие культурные образцы, а учреждать посредством своих собственных интеллектуальных рекордов подлинную репрезентацию мира» [1, с. 60]. В этом случае помогает универсальная ориентированность в ее теологическом мышлении, направленном в теологическом русле посредством диалога с человеком и откровением. «Поэтому теологическое мышление как стратегическое мышление инструментально и должно вести к великим свершениям, великим победам» [1, с. 62]. Ислам изначально смотрит на социум и его благополучие, все его законы направлены на поддержание социального миропорядка в гармонии с человеком, но частные права в некотором плане игнорируются. Именно в «игнорировании», как считает аль-Фаруки<sup>3</sup>, «исламом приоритета

мыслитель, автор «Энциклопедии (евреи, иудаизм и сионизм)», после издания которой приобрел огромную известность.

<sup>3</sup> Исма'иль Раджи аль-Фаруки (Ismail Raji al-Faruqi) (1921–1986) – палестино-американский исследователь, один из основателей американского исламоведения. Автор многочисленных работ об исламе, самая известная из них, изданная после смерти, – «Культурный атлас ислама».



частной жизни над универсальностью исламского миропорядка состоит мусульманский концепт государства» [1, с. 63]. Поэтому столь важно не копировать то, что является противоестественным для самой матрицы ислама, ведь «заимствуя из западного философского, политологического словаря ее коннотацию, мы невольно включаемся в его исторический, культурно-цивилизационный контекст» [1, с. 66].

В дальнейшем автор полностью раскрывает концепт необходимости и исключительности, раскрывая его сущность и смысл. «Сам принцип необходимости следует понимать как потенциальное условие существования определенности, а не в контексте случайного, фатального и детерминированного. Ислам конституирован принципами, а не восполнением прошлого. Принцип необходимости сокращает дистанцию между прошлым и настоящим, доводит до полноты будущее. Тем самым принцип необходимости конституирует структурную характеристику необходимости, согласно которой предшествующая семантическая полнота прибавляется к последующей семантической полноте» [1, с. 69]. С этим высказыванием крайне трудно не согласиться, т. к. оно дает полноту ощущения целостности всей книги и концептов, которые были озвучены.

Исламский модернизм должен выйти из глубин западного колониализма, отряхнуть из себя Чужого и дать волю своей идентификации для воссоздания своего Я. «Выявить наличие собственных знаний и способов (методов) работы с ним для определения через разнообразие познавательных ситуаций предельных границ цивилизации на основании коммуникативного маркера Чужой/Другой/Свой. Данная предельная цивилизационная рамка будет, в том числе, регламентировать соседство разнообразных культурных "Я", их смыслов и координат, ценностей и символов, предоставляя им твердые гарантии для развития, институализации, структуризации и процессуализации той или иной традиции культуры» [1, с. 75]. Ведь ничто не дает таких условий для воссоздания себя, как возврат к традиционному наследию, без современных наслоений и многосмысленности текста современной цивилизационной парадигмы, сформированной в рамках западного разума.

«Модернистский дискурс, не удовлетворенный данным положением вещей, стремится сначала к постепенному, а затем к тотальному пересмотру оснований традиции. Соответственно, с какой бы умеренной повесткой ни выступал изначально модерн, он заканчивает одним – уничтожением традиции до полной ее нейтрализации» [1, с. 79].

В главе четвертой «Принцип исключительности vs принцип необходимости» автор рассуждает о сути модернистского движения и мышления. А. Шаов утверждает, что «константой рассуждения модернистского дискурса выступает отказ от всего цельного и единого, поскольку он исторически сложился в форме системы



теологического знания. Ведь цельное – всего лишь сумма взглядов, а единое складывается из индивидуальных позиций отдельных личностей» [1, с. 82]. Отказ от единого, цельного, проработанного своим временем, выученного из уст в уста наследия может привести к симулякрам познания «Я», ведь мышление традиционного наследия не отходит от рамок самой метафизики ислама, тогда как сейчас это пародия западного мышления. Такое мышление, «идейно возникнув в орбите постколониального дискурса, генетически несет на себе печать интеллектуального багажа европейской культуры» [1, с. 83]. Сам автор реформации диктует гуманистический посыл осмысления закона и основ ислама, ведь теперь текст не играет роли неприкосновенности, он теперь податлив, словно глина, можно менять его форму и содержание, что зависит от желания мастера. «Авторский замысел подотчетен содержанию текста, гарантируемого фигурой самого автора. Наделить текст дополнительным контекстом – значит генерировать новые смыслы, что не противоречит традиционному прочтению Священного Писания. Опасения вызывают только те интерпретации, которые отменяют предшествующие контексты и смыслы» [1, с. 85]. Наступает эпоха конца традиционного метода, постмодернистский концепт многомерности проникает и в исламский дискурс, теперь мышление эпохи диктует смысл текста. «Модернистский дискурс восстает против самой идеи метода, предопределяющего высказывания» [1, с. 86]. Тут стоит отметить, что нам «сегодня требуется создать некий устойчивый баланс, живое равновесие между традицией и инновацией, а главное – выработать концептуальный язык, описывающий мир, основанный на исламском разуме, мышлении и логике» [1, с. 92].

Без гармоничного сосуществования и сохранения традиции мы неминуемо окажемся в пространстве энтропии и отмене всего священного. В конечном итоге не останется истинности, не останется ничего, кроме многомерности и прочтения смысла в парадигме современного постмодернистского мышления. Не только закон (шариат) будет изменен, но также и вероубеждение (таухид) цепь за цепью будет развязано. Секулярный разум не остановится только на правовом аспекте, он реформирует все сферы человеческого бытия до основания.

С содержанием рецензируемой книги рекомендуем ознакомиться каждому читателю, кто так или иначе причастен к исламской мысли и пытается понять все сложные, нелинейные метаморфозы в исламском реформаторском дискурсе.

## Литература

1. Шаов А.А. *Необходимость и исключительность*. Майкоп: Изд-во Магарин О.Г., 2022. 115 с.
2. Robert Reilly. *The Closing of the Muslim Mind How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*. Wilmington, Del.: ISI Books; 2011. 244 p.



## References

1. Shaova A.A. *Neobkhdimost' i isklyuchitel'nost'* [Necessity and exclusivity]. 115 p. Maykop: Magarin O.G. Publishing; 2022. 115 p. (In Russian)
2. Robert Reilly. *The Closing of the Muslim Mind How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*. Wilmington, Del.: ISI Books; 2011. 244 p.

## Информация об авторах

**Нехай Вячеслав Нурбиевич**, доктор социологических наук, доцент кафедры философии и социологии Адыгейского государственного университета, г. Майкоп, Российская Федерация.

**Азизов Азизхан Азизович**, магистр философских наук, заведующий методическим кабинетом кафедры педагогики, психологии и методики преподавания Российско-Таджикского (Славянского) университета (РТСУ) г. Душанбе, Республика Таджикистан.

## About the authors

**Vyacheslav N. Nekhai**, Dr. Sci. (Sociology), Associate Professor, Department of Philosophy and Sociology, Adyghe State University, Maykop, the Russian Federation.

**Azizkhan A. Azizov**, Master of Philosophy, Head of Methodological Cabinet of the Department of Pedagogy, Psychology and Teaching Methods, Russian-Tajik (Slavonic) University (RTSU), Dushanbe, the Republic of Tajikistan.

## 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: 22 июня 2023

Одобрена рецензентами: 21 августа 2023

Принята к публикации: 10 сентября 2023

## Article info

Received: June 22, 2023

Reviewed: August 21, 2023

Accepted: September 10, 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: 29.09.2023. 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 нуры»».  
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: 29.09.2023. 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 ПИ 766.